

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

**DAS PARTES DA MULHER DE BARRO:  
A CIRCULAÇÃO DE POVOS, CANTOS E LUGARES NA  
PESSOA TIKMŪ,ŪN**

Tese submetida ao Programa de Pós  
Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do Grau de doutor em  
Antropologia Social  
Orientador: Prof. Dr. Óscar Calavia  
Sáez

Florianópolis  
2018

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

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha  
Das partes da mulher de barro : a circulação de  
povos, cantos e lugares na pessoa tikmu,un /  
Douglas Ferreira Gadelha Campelo ; orientador, Oscar  
Calavia Sáez, 2018.  
457 p.

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

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3.  
Etnohistória. 4. Maxakali. 5. Música indígena. I.  
Calavia Sáez, Oscar . II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social. III. Título.

**Douglas Ferreira Gadelha Campelo**

**DAS PARTES DA MULHER DE BARRO**  
**a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn**

**Esta tese de doutorado foi julgada adequada para obtenção do  
Título de “doutor em Antropologia Social” e aprovada em sua  
forma final pelo Programa Pós Graduação em Antropologia Social  
da Universidade Federal de Santa Catarina**

**Florianópolis, 05 de março de 2018**

**Prof. Vania Zikán Cardoso Dra.**

**Coordenadora do Curso**

**Banca examinadora:**

---

**Prof. Dr. Óscar Calavia Sáez (por videoconferência)**  
**PPGAS-UFSC – Orientador**

---

**Profa. Dra. Maria Eugenia Dominguez**  
**PPGAS-UFSC – Presidente**

---

**Prof. Dra. Rosângela Pereira de Tugny**  
**UFSB**

---

**Prof. Dr. Miguel Carid**  
**PPGAS/UFPR**

---

**Prof. Dr. Rafael de Menezes Bastos**  
**PPGAS/UFSC**



*Esta tese é dedicada humildemente à memória de Toninho Maxakali*



## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente ao Douglas Gadelha Campelo e Lígia Ferreira Campelo, meus pais, por todo o apoio que sempre me deram, bem como ao meu irmão, João Athur Ferreira Gadelha Campelo, por tudo o que vivemos em conjunto enquanto família.

Não tenho como mensurar a gratidão que tenho a todas as pessoas tikmũ,ũn com quem pude conviver e com aquelas na qual não pude conviver no passado e no presente. Especialmente agradeço a todos os meus anfitriões, que me hospedaram em sua casa e me permitiram uma convivência em seu mundo ao longo dos meses que estive em campo. Agradeço assim, imensamente, a Joviel Maxakali, Neuza Maxakali e a seus filhos Joaquim Maxakali, Raimundo Maxakali, João Viel Maxakali e Rosineuza Maxakali, por cuidarem de mim e pelo carinho que tiveram enquanto estive em Água Boa. Na Aldeia Verde, Isael Maxakali e Sueli Maxakali, como sempre, foram excelentes anfitriões e muito generosos frente as minhas insuportáveis perguntas. Zezão e Jupira, Cassiano e Eliana também foram grandes anfitriões na Aldeia Verde e muito generosos para me ensinar a língua tikmũ,ũn e traduzir narrativas. No Pradinho, pude conviver em tempos diferentes na casa de Toninho Maxakali e Bilza Maxakali, que me acolheram e acompanharam com muito carinho, junto com seu filho Zé Antoninho e, em um segundo momento, Manuel Damazio e Arnalda me hospedaram em sua casa e vivi momentos incríveis que jamais esquecerei. Não posso deixar de mencionar a gratidão que tenho por ter conversado e ouvido longas narrativas de Badé Maxakali, Tomé Maxakali, Marcelo Maxakali, Pedro Vieira Maxakali, Gilmar Maxakali, Manuel Kelé Maxakali, Koptix Maxakali, Carmindo Maxakali, Juvenal Maxakali, Maria Diva Maxakali, Luizinha Maxakali, Zé Pirão Maxakali, Noêmia Maxakali, Maísa Maxakali, Mamei Maxakali, Totó Maxakali, Gustavo Maxakali, Delcida Maxakali, Jojo Maxakali, Maroto Maxakali, Santilo Maxakali, Vitorino Maxakali, Guigui Maxakali, Juquinha Maxakali, Fernando Maxakali, Israel Maxakali, Pequi Maxakali e Manuel Damazio Maxakali.

Sou profundamente grato à Rosângela Pereira de Tugny, que me orientou por muitos anos e que me abriu os caminhos para a escuta da música dos yãmĩxop. Sou grato à Rosângela ainda por participar da banca de defesa desta tese, pela leitura atenta e pelos comentários e sugestões valiosas.

Agradeço ao Ruben Caixeta, meu orientador no mestrado, que foi com quem tive meu primeiro contato com a antropologia e de quem recebi inúmeros ensinamentos sobre o campo da etnologia indígena.

Ao Óscar Calavia Sáez, meu orientador, só tenho a agradecer, por sempre me incentivar a seguir os caminhos propostos para a pesquisa e por saber dizer as palavras certas no momento certo, que permitiram a pesquisa mudar um pouco o caminho quando era necessário mudar. Ao mesmo tempo, agradeço ainda por sutilmente ter me provocado a participar do seminário “Nomes, pronomes e categorias” que moldaram os rumos da pesquisa a partir de então.

Aos professores Miguel Carid e Rafael de Menezes Bastos por participarem da banca de defesa, pelos comentários críticos e sugestões de desenvolvimento desta tese. Agradeço à professora Maria Eugênia por presidir a banca de defesa desta tese.

Às diferentes pessoas que pude conhecer e reencontrar ao longo do meu trabalho de campo. Ao Rudson Madureira, da Funai, tenho profunda gratidão por todo o apoio que me deu ao longo do período que estive em campo e por compartilhar comigo suas angústias de indigenista e eu as minhas de antropólogo. Agradeço também a Íris e Thiago, da CTL de Teófilo Otoni, pelo apoio no período em que estive em Aldeia Verde e expresso a minha admiração pela seriedade com que desenvolvem os seus trabalhos. Em Santa Helena de Minas não tenho como não demonstrar a minha gratidão por Dona Preta, Seu Rodrigo e seus filhos, por sempre me hospedarem em sua pousada e me receberem tão bem. No período em que estive em Santa Helena de Minas tive a oportunidade de conhecer ainda Gilce Maria Freire, do Cimi, que narrou inúmeras histórias do período em que atuou como indigenista.

Ao longo do meu trabalho de campo tive o prazer ainda de conhecer Geralda Soares Chaves, que me recebeu em sua casa e me apresentou um enorme material de seu acervo pessoal, bem como me narrou inúmeras histórias sobre período em que trabalhou junto aos tikmũ,ũn. Além de Geralda, tive a sorte de poder acompanhar as filmagens do filme GRIN, dirigido por Roney Freitas, Isael Maxakali e Sueli Maxakali. Agradeço ao Roney pela oportunidade de poder trabalhar no processo de tradução e transcrição das narrativas gravadas para o filme que em muito me interessavam pessoalmente.

Agradeço aos meus colegas Maxakalólogos Myriam Martins Álvares, Ricardo Jamal, Roberto Romero, Ana Carolina Estrela, Bruno Vasconcelos, Paula Berbert, Eduardo Pires Rosse e Ana Crsitina Alvarenga por todos os momentos que passamos juntos e pela leitura dos seus trabalhos, que foram tão importantes pra mim.

A Julia Guimarães agradeço por toda a trajetória que compartilhamos, pela interlocução e pela amizade.

Ao longo dos cinco anos de doutorado conheci colegas que tornaram a caminhada um pouco menos tortuosa. Cada um seguiu um caminho por esse Brasil afora, mas foi muito legal poder conviver por um tempo em Florianópolis com Rafael Knaben, Ana Paula Cichowicz, Simone Frigo, Anna Horstman, Letícia Grala, Maria Fernanda Salvadori, Paola Luciana, Alexander Cordovés e Patrícia Martins. Minha colega de doutorado Magali Canton, que, apesar do pouco contato que tivemos, me acolheu em sua casa em Lima e por podermos conversar sobre os caminhos da vida e da antropologia. À minha amiga Melissa Oliveira agradeço pela interlocução e pelos momentos divertidos que passamos juntos que, apesar de poucos, foram bastante especiais. À Marina Monteiro agradeço em especial por todas as nossas discussões enquanto fomos representantes discentes e pela amizade. Ao meu colega Miguel Bezerra agradeço pelas aventuras erráticas em Florianópolis e pelas experimentações com a palavra. Ao João Vianna e Marcos Mattos agradeço por compartilharmos angústias e questões etnológicas, assim como a Nicole Soares, porque a gente se entende em meio ao caos. A Bianca Oliveira e Kaio Domingues Hoffman agradeço enormemente pela amizade, interlocução e por me acolherem na ilha de Santa Catarina quando regressei do campo. Ao Kaio, agradeço em especial pelas trocas etnomusicológicas e pela leitura desta tese.

Agradeço a Maria Eugênia, Rafael de Menezes Bastos, Jacqueline Candido Guilherme e Kaio Domingues Hoffman pelo diálogo e interlocução no MUSA.

À Evelyn Schuler Zea e Gabriel Coutinho Barbosa agradeço por participarem da banca de qualificação e por todos os questionamentos, sugestões e comentários valiosos.

Agradeço a Mathias Lewy e Bernd Brabec de Mori pelos diálogos nos últimos anos.

À minha amiga Janaína Veiga por sempre me convidar várias vezes a conhecer o budismo. Sou profundamente grato a todos os membros da sanga do Rigdjed Ling sem exceção, aos lamas do Chagdud Gonpa e a Chagdud Tulku Rinpoche.

A Joana Tavares pela amizade, leitura e revisão desta tese.

À minha Tia Silvéria que sempre leu meus textos com muita atenção, carinho e me deu contribuições valiosas.

Não posso deixar de agradecer à minha amiga e colega Clarisse Marina dos Anjos pelo diálogo que temos desde o mestrado e também a Márcia Guerra e Leonardo Freitas pela amizade ao longo de todos esses anos e interlocução.

Por fim, agradeço a Jacqueline Candido Guilherme, minha companheira, pelo encontro no período que comecei a escrever esta tese. Sou profundamente grato por todas as coisas lindas que vivemos juntos e também por todas as outras. Agradeço por fazer a escrita dessa tese menos solitária e mais amorosa através da nossa interlocução e diálogo sobre sons Guarani e Tikmũ,ũn. Que sigamos juntos por mais algumas pelejas.

## Resumo

### Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Orientador: Óscar Clavia Sáez

Nesta tese procuro investigar as formas tikmũ,ũn de fazer circular em seus corpos cantos, povos e lugares. sigo as trilhas abertas por narrativas, cantos e deslocamentos tikmũ,ũn para lançar um olhar em torno das formas tikmũ,ũn de se constituir enquanto pessoa e estabelecer relação com lugares. Além das narrativas tikmũ,ũn, trato do deslocamento de nomes e etnônimos na parte leste das Terras Baixas da América do Sul (TBAS), por meio da leitura de materiais etnohistóricos atravessando-os com o material etnográfico sobre aldeias e pessoas tikmũ,ũn elaborado nos últimos anos - tanto por parte do autor da tese quanto de outros pesquisadores. A partir de uma observação em torno da circulação de cantos e dos nomes e etnônimos nesta região das TBAS, sugiro que a pessoa tikmũ,ũn, ao ser capaz de acumular cantos em seus corpos, é atravessada por inúmeros outros povos, diluindo assim a ideia de relação identitária entre uma pessoa e um povo. Ao mesmo tempo, fazer circular cantos de povos outros nos corpos aciona, por meio da relação com os mortos, um modo de atualizar relação com lugares específicos. De tal maneira, argumento que um corpo, nesse contexto, é um *locus depositário* de perspectiva e história. Partindo das histórias que emanam desses corpos e das relações de maestria de cantos, a tese procura investigar ainda as imagens que surgem da relação tikmũ,ũn com os brancos, por meio das formas tikmũ,ũn de lidar com propriedade privada e dinheiro e de fazer emanar lugares dessa relação.

**Palavras-chave:** Etnologia Indígena, Etnohistória, Maxakali, Música Indígena, Territorialidade



## Resumen

### **De las partes de la mujer de barro: la circulación de pueblos, canto y lugares em la persona tikmũ,ũn**

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Director de tesis

Óscar Calavia Sáez

En esta tesis busco investigar las formas tikmũ,ũn de hacer circular en sus cuerpos cantos, pueblos y lugares. Sigo los senderos abiertos por las narrativas, cantos y desplazamientos tikmũ,ũn para lanzar una mirada en torno a las formas tikmũ,ũn de constituirse como persona y relacionarse con los lugares. Además de las narrativas tikmũ,ũn, la tesis pretende estudiar el desplazamiento de los nombres y etnónimos en la parte este de las Tierras Bajas de Sudamérica, por medio de la lectura de materiales etnohistóricos, cruzándolos con el material etnográfico sobre las aldeas y personas tikmũ,ũn elaborado en los últimos años -tanto por mi parte como por otros estudiosos-. A partir de una observación en torno a la circulación de los cantos y de los nombres y etnónimos en esa región de las Tierras Bajas de Sudamérica, sugiero que la persona tikmũ,ũn, al ser capaz de acumular cantos en sus cuerpos, la atraviesan innumerables otros pueblos. Así se diluye la idea de relación identitaria entre una persona y un pueblo. Al mismo tiempo, hacer circular cantos de otros pueblos en sus cuerpos acciona, por medio de la relación con los muertos, un modo de actualizar una relación con lugares específicos. De esa manera, argumentamos que un cuerpo, en ese contexto, es un *locus depositario* de perspectiva e historia. Partiendo de las historias que emanan de esos cuerpos y de las relaciones de maestría de los cantos, en esta tesis se busca investigar también las imágenes que surgen de la relación tikmũ,ũn con los blancos, por medio de las formas tikmũ,ũn de lidiar con la propiedad privada y el dinero y de hacer que emanen lugares de esa relación.

**Palabras clave:** Etnología Indígena, etnohistoria, Maxakali, Musica Indígena, territorialidad



## Abstract

### **From the parts of the woman clay: the circulation of people, songs and places in the tikmũ,ũn person.**

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

supervisor: Óscar Clavia Sáez

In This thesis I search to investigate the tikmũ,ũn's way to circulate in their bodies songs, people and places. I try to follow the trails opened by tikmũ,ũn's narratives, songs and displacements to take a look around the tikmũ,ũn's forms to constitute themselves as persons and establish relationship with places. In addition to the narratives, the thesis tries to treat about the displacement of names and ethnonyms in the east part of the Lowland South America, through the reading of the ethnohistorical material going through them with the ethnographic material about tikmũ,ũn's villages and persons elaborated in the last years by myself and other researchers. From an observation around the circulation of songs, names and ethnonyms in this region of the Lowland South America, I suggest that the tikmũ,ũn person, when is capable to accumulate songs in her body, is trespassed by a lot of people, diluting in this manner the idea of an identity relation of one people and one group. At the same time, circulate song of other people in the tikmũ,ũn body achieve, through the relation with the dead a way to actualize relation with specific places. Through such manner, I argue that a body, in this context is a *depository locus* of perspective and history. Taking the histories that emanates from these bodies and from the relation of mastery of songs as a starting point, I try to investigate in addition the images that emanate from the relationship of the tikmũ,ũn's person with whites, through the tikmũ,ũn's forms to deal with the whites, private property, money and to make emanate places from this relation.

Keywords: Indigenous Ethnology, Ethnohistory, Maxakali, Indigenous Music, Territoriality



## ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA MAXAKALI E AS DUAS RESERVAS ALDEIA VERDE (HÂM YÏXUX) E CACHOEIRINHA.....	56
FIGURA 2 GAVIÕES. (AUTORA: SUELI MAXAKALI).....	119
FIGURA 3 GAVIÃO E FORMIGAS. (AUTOR: ISAEL MAXAKALI) .....	126
FIGURA 4 CURIANGO (AUTORA: SUELI MAXAKALI).....	127
FIGURA 5 OURIÇO I (AUTORA: SUELI MAXAKALI) .....	133
FIGURA 6– OURIÇO II (AUTOR: ROGÉRIO MAXAKALI).....	137
FIGURA 7 – OURIÇO III (ISAEL MAXAKALI) .....	140
FIGURA 8 CIRCULAÇÃO DE CANTOS.....	213
FIGURA 9 FOLHA DE ENTREGA DE MEDICAMENTOS – PERÍODO SPI – PESSOAS TIKMÛ,ÛN COM O SOBRENOME MONAXÓ.....	306
FIGURA 10 MAPA ETNOHISTÓRICO DE NIMUENDAJU – REGIÃO LESTE DAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL.....	319
FIGURA 11: MAPA DESENHADO POR PESSOAS TIKMÛ,ÛN DO PRADINHO CONTENDO LOCALIDADES DE OCUPAÇÃO POR PARTE DOS SEUS ANTEPASSADOS .....	362
FIGURA 12: MAPA DO GOOGLE MAPS SINALIZANDO OS LUGARES DE OCUPAÇÃO POR PARTE DE ANTEPASSADOS TIKMÛ,ÛN.....	363



## ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1: CAÇADORES TIKMŨ,ŨN PROCURANDO CAPIVARAS. FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO .....	31
FOTOGRAFIA 2: KUXEX E ALDEIA SEMI CIRCULAR NO SEU ENTORNO. ÁGUA BOA, ALDEIA DE JOVIEL MAXAKALI. SETEMBRO DE 2014. . FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO .....	42
FOTOGRAFIA 3: RUINAS DE FAZENDA NA TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (2015). FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO .....	66
FOTOGRAFIA 4 RUINAS DE ANTIGA FAZENDA NA ALDEIA DE MANUEL DAMAZIO (PRADINHO, 2015). FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO .....	75
FOTOGRAFIA 5: RIO UMBURANAS. TERRA INDÍGENA MAXAKALI (PRADINHO, 2015): FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO .....	77
FOTOGRAFIA 6: MANIFESTAÇÃO EM LADAINHA – 2015. FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO.....	91
FOTOGRAFIA 7: ãMÃXUX -TERRA INDÍGENA MAXAKALI (PRADINHO, 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO.....	93
FOTOGRAFIA 8 GAVIÕES NO INTERIOR DA KUXEX:A ESCUTA FEMININA E A DOS NÃO INICIADOS. FOTÓGRAFO(A) NÃO IDENTIFICADO(A).....	129
FOTOGRAFIA 9: GAVIÕES PENETRAM O INTERIOR DO PÁTIO. RESERVA INDÍGENA ALDEIA VERDE (SETEMBRO – 2008) FOTÓGRAFO: GILMAR MAXAKALI .....	135
FOTOGRAFIA 10: PEDAÇOS DE CARNE OFERECIDOS PELOS MÔGMÔKAXOP:RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI.....	151
FOTOGRAFIA 11 MÏMTUPA: RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARIA DELCIDA MAXAKALI. .....	152

FOTOGRAFIA 12 MULHERES CERCANDO OS ESPÍRITOS-MÏMTUPA:RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	152
FOTOGRAFIA 13MULHERES CERCANDO OS ESPÍRITOS-MÏMTUPA:RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	153
FOTOGRAFIA 14 ESPÍRITO-MÏMTUPA FUGINDO DO CÍRCULO FEMININO RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI.....	154
FOTOGRAFIA 15ESPÍRITO-MÏMTUPA FUGINDO DO CÍRCULO FEMININO RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI.....	154
FOTOGRAFIA 16 ESPÍRITOS-XÏMNĀG RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	155
FOTOGRAFIA 17ESPÍRITOS-SABIÁS(XOKTĀMĀTA) RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	156
FOTOGRAFIA 18 ESPÍRITOS-SABIÁS(XOKTĀMĀTA) E AS MOÇAS SOLTEIRAS DA ALDEIA RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI.....	156
FOTOGRAFIA 19ESPÍRITOS –GAVIÕES ENTOANDO OS CANTOS DO OURIÇO E AS MOÇAS SOLTEIRAS DA ALDEIA EM VOLTA. RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	157
FOTOGRAFIA 20 ESPÍRITOS-OPILIÕES RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	157
FOTOGRAFIA 21MULHERES TIRANDO XOKANITNĀG RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: MARINETE MAXAKALI. ....	158
FOTOGRAFIA 22 ESPÍRITOS-OPILIÕESCAPTURANDO MULHER HUMANA RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: SUELI MAXAKALI. ....	158

FOTOGRAFIA 23 MULHERES E ãMÃXUX- TERRA INDÍGENA MAXAKALI (PRADINHO – SETEMBRO DE 2015. FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA. ....	165
FOTOGRAFIA 24 ESPÍRITOS-GAVIÕES ATACANDO NOVILHA RESERVA INDÍGENA MAXAKALI ALDEIA VERDE (SETEMBRO-2008) FOTÓGRAFA: ISAEL MAXAKALI. ....	166
FOTOGRAFIA 25INSTLAÇÕES DO ANTIGO POSTO DO SPI – TERRA INDÍGENA MAXAKALI (ÁGUA BOA SETEMBRO DE 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA.).....	195
FOTOGRAFIA 26INSTALAÇÕES DA ÉPOCA DA GUARDA RURAL INDÍGENA (ÁGUA BOA SETEMBRO DE 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	196
FOTOGRAFIA 27TRATOR UTILIZADO DURANTE A GUARDA RURAL INDÍGENA (ÁGUA BOA SETEMBRO DE 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	197
FOTOGRAFIA 28 XUNIM (RESERVA INDÍGENA MAXAKALI – ALDEIA VERDE, 2015) FOTÓGRAFO: MAXAKALI, ALESSANDRO. ....	199
FOTOGRAFIA 29 XUNIM RECEBENDO COMIDA. RESERVA INDÍGENA MAXAKALI – ALDEIA VERDE, 2015. FOTÓRGRAFO: MAXAKALI, ALESSANDRO.....	228
FOTOGRAFIA 30 PROCURANDO CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO, 2015. FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA.....	241
FOTOGRAFIA 31GRUPO EM BUSCA DE CAPIVARAS. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	265
FOTOGRAFIA 32 JOVEM CAÇADOR PROCURANDO CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	266
FOTOGRAFIA 33CAÇADORES TIKMÛ,ÛN PROCURANDO CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	267
FOTOGRAFIA 34JOVEM CAÇADOR PERCORRENDO O RIO UMBURANAS EM BUSCA DE CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO	

(SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	268
FOTOGRAFIA 35 JOVEM TIKMÛ, ÛN PROCURANDO RASTROS DE CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA ...	269
FOTOGRAFIA 36 COURO E CRÂNIO DE CAPIVARA. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	270
FOTOGRAFIA 37 PEQUI MAXAKALI - CAÇADOR TIKMÛ, ÛN TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	271
FOTOGRAFIA 38 JOVEM CAÇADOR TIKMÛ, ÛN AGUARDANDO A PASSAGEM DE CAPIVARAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA ...	272
FOTOGRAFIA 39 CAÇADORES TIKMÛ, ÛN RETORNANDO PARA AS SUAS ALDEIAS TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	273
FOTOGRAFIA 40 DISTRIBUIÇÃO DE PARTES DE CAPIVARA DENTRO DA KUXEX. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	274
FOTOGRAFIA 41 CONJUNTO DE CASAS EM VILA FORMOSA EM REGIÃO PRÓXIMA À TERRA INDÍGENA MAXAKALI TERRA INDÍGENA MAXAKALI. FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	276
FOTOGRAFIA 42 DESLOCAMENTO DE HOMENS TIKMÛ, ÛN NA TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	294
FOTOGRAFIA 43 VITORINO MAXAKALI PRESTES A ADENTRAR EM MATAGAL NUMA CAÇADA DE CAPIVARAS. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA.....	304
FOTOGRAFIA 44 PLACA NA ALDEIA NOVILA E DATA DE FUNDAÇÃO DA ALDEIA. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – PRADINHO (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	348

FOTOGRAFIA 45XUNIMXOP RECEBENDO BANANAS DAS MULHERES. RESERVA INDÍGENA MAXAKALI – ALDEIA VERDE (SETEMBRO DE 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA.....	398
FOTOGRAFIA 46TALISANO MAXAKALI ACOMPANHANDO SEUS PARENTES NUMA BUSCA POR LENHA. TERRA INDÍGENA MAXAKALI – ÁGUA BOA (SETEMBRO DE 2014) FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA.....	400
FOTOGRAFIA 47 KUXEX DA ALDEIA DE MANUEL DAMAZIO E AO FUNDO MIKAX KAKA. (PRADINHO -2015). FOTÓGRAFO: CAMPELO, DOUGLAS FERREIRA GADELHA .....	417



# Sumário

<b>CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS.....</b>	<b>27</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>30</b>
<b>PARTE I: DAS CIDADES, OS CANTOS E O CAPIM.....</b>	<b>65</b>
Capítulo 1: Reflexões de um homem tikmũ,ũn sobre medo, vingança e corrupção .....	66
Capítulo 2: Morte, canto e impregnação de lugares.....	76
Capítulo 3 : Yãmĩxop.....	92
Capítulo 4: Roubo, fome e política indigenista.....	166
Capítulo 5: Sobre a circulação de cantos: em torno da noção de troca tikmũ,ũn .....	198
<b>PARTE II: SOBRE NEGOCIAÇÕES, TROCAS E DESLOCAMENTO</b>	<b>226</b>
Capítulo 6: Meditações de um homem tikmũ,ũn sobre vacas, cartões e direito .....	228
Capítulo 7: Dinheiro .....	240
Capítulo 8: Cachaça.....	275
<b>PARTE III: ETNONÍMIA, LUGARES E DESLOCAMENTO.....</b>	<b>292</b>
Capítulo 9: Reflexões de Badé Maxakali sobre deslocamentos, nomes e povos tikmũ,ũn.....	293
Capítulo 10: Etnonímia na parte leste das Terras Baixas da América do Sul..	305
Capítulo 11 Cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn.....	349
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>399</b>
<b>NARRADORES TIKMŨ,ŨN.....</b>	<b>418</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>433</b>
<b>REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS.....</b>	<b>444</b>

<b>ANEXOS .....</b>	<b>446</b>
---------------------	------------

## Convenções ortográficas

Por Carlo Sandro de Oliveira Campos<sup>1</sup>

A escrita adotada atualmente pelos índios Maxakalí foi criada por um casal de missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) Harold e Frances Popovich entre os anos de 1960 e 1970 com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para a língua Maxakalí. A escrita foi baseada na análise fonêmica da língua proposta por Gudschinsky, Popovich e Popovich (1971)<sup>2</sup>.

Com o surgimento de programas de educação indígena, o uso da escrita Maxakalí passou a ser fomentado e divulgado por meio de publicações de jornais e livros produzidos pelos próprios índios. Desde a sua criação, a escrita foi levemente ajustada pelos Maxakalí, que procuram manter um padrão único de escrita com base em regras fonológicas, conferindo à escrita *status* de ortografia. O que define a escolha de professores Maxakalí, por exemplo, na comunidade, é, entre outras coisas, o domínio que o candidato mostra ter sobre o uso da ortografia da língua.

Na ortografia Maxakalí, há vinte grafemas, sendo dez com valores consonantais e dez com valores vocálicos. Entre as consoantes figuram <m>, <n>, <g>, <h>, <k>, <p>, <t>, <x>, <y> e o diacrítico <ˀ>, que representa uma oclusiva glotal. Entre as vogais, figuram <a>, <e>, <i>, <o>, <u>. As vogais nasais são representadas por meio do diacrítico til ~: <ã>, <ẽ>, <ĩ>, <õ>, <ũ>. Cada grafema corresponde a um dos vinte fonemas da língua postulados por Gudschinsky, Popovich e Popovich (1971), como mostro na tabela a seguir:

Fonemas e grafemas da língua

Consoantes orais	Fonemas	/k/	/p/	/t/	/c/	/h/	/ʔ/
	Grafemas	<k>	<p>	<t>	<x>	<h>	<ˀ>
Consoantes nasais	Fonemas	/m/	/n/	/ŋ/	/ɲ/		
	Grafemas	<m>	<n>	<g>	<y>		
Vogais orais	Fonemas	/a/	/e/	/i/	/o/	/u/	

<sup>1</sup> Artigo publicado em MAXAKALI *et al*, 2009a, p. 485 e MAXAKALI *et al*, 2009b, p. 505.

<sup>2</sup> GUDSCHINSKY, Sarah; POPOVICH, Harold; POPOVICH, Frances. Native reaction and phonetic similarity in Maxakalí phonology. *Language* 46, 1970, p. 77-88

	Grafemas	<a>	<e>	<i>	<o>	<u>	
Vogais nasais	Fonemas	/ã/	/ẽ/	/ĩ/	/õ/	/ũ/	
	Grafemas	<ã>	<ẽ>	<ĩ>	<õ>	<ũ>	

## CHAVE DE PRONÚNCIA DA ESCRITA MAXAKALÍ

As vogais do Maxakalí são, com exceção de **u** e **ũ**, muito semelhantes às do português:

**A** - como **a** em *pata*

**Ã** - como em *ã lâ*

**E** - Como **e** em *mesmo* ou **e** como em *pé*.

**Ê** - Como **en** em *pente*.

**O** - Como **o** na palavra *mofo* ou **u**, como na palavra *pulo*, quando em sílaba átona.

**Ô** - Como **om** em *bomba*, em sílaba tônica, ou **un** em *mundo* em sílaba átona.

**U** - Não há vogal semelhante no português. Para pronunciá-la, deve-se articular a vogal **u** sem arredondamento dos lábios. Um som aproximado ao dessa vogal é o som de **u** na palavra *bug* do inglês.

**Û** - Assim como sua contraparte oral, essa vogal nasal deve-se articular sem arredondamento dos lábios.

Com relação às consoantes, sua pronúncia depende da sua ocorrência no início ou no final de sílaba:

### NO INÍCIO DE SÍLABA

**M** - Antes de vogal oral, apresenta o som **b**, como em *bala*. Antes de vogal nasal, apresenta o som **m**, como em *manta*. Assim, **Ma** deve ser lido em Maxakalí como **ba**, mas *mã* lê-se como *mã* mesmo, como na palavra *manga*.

**N** - Antes de vogal tem valor de **d** como em *dado*. Antes de vogal nasal é **n**. Leia *na* como *da*, e *nã* como *nã* na palavra *não*.

**G** - Equivale ao grafema **gu** do português, como na palavra *água*. **Ga**, **go** e **ge**, por exemplo, lêem-se, respectivamente, como **ga**, **go** e **gue**.

**P** - Como o som do **p** em português

**T** - Como o som do **t** em português antes das vogais **a**, **e**, **o** e **u**. Antes da vogal **i**, o som é de **t**, como o som de **t** no português da Bahia na palavra *tira*. O som de **tch**, como em *til*, no português de Minas Gerais, é representado pelo grafema **X**.

**K** - Como o som do **k** em português

**H** – Como o som de erre nas palavras *rato* e *relva*.

**X** – Equivale ao som de *t* em português de Minas Gerais, quando ocorre diante de *i*, como em *tijela*. *Xe*, por exemplo, lê-se *tche*, como na palavra *tcheco*.

**Y** – Antes de vogal oral corresponde a *dj*, como o som de *d* na palavra *dica* em português de Minas Gerais. Antes de vogal nasal, é semelhante ao som de *nh* do português como na palavra *canhoto*. *Ya*, por exemplo, lê-se como *dja*. Já *yã* lê-se como *nhã*.

#### NO FINAL DE SÍLABA

No final da sílaba, as consoantes são pronunciadas quase sempre como vogais. *T* e *N* representam a vogal *A*. As sílabas *tot* e *kõn*, por exemplo, são pronunciadas como *toa* e *kõã*.

*X* e *Y* representam a vogal *I*. Sílabas como *nox* e *měy* são pronunciadas com *dôi* e *meim*.

*K*, *G*, *P* e *M* representam a vogal *U*. Sílabas como *kok*, *nõg*, *xop* e *nãm*, por exemplo, são pronunciadas como *kou*, *nõu*, *tchou* e *nãõ*.

O *x* no final de sílabas corresponde a uma semivogal *i*, como em *vai*, mas a vogal *i* corresponde a um hiato, como em *ai*. Assim, *max* pronuncia-se *bái*, mas *mai* pronuncia-se *baí*. O ditongo *iy* é pronunciado, aproximadamente, como *ěi*, como em *nĩy* e *mĩy*, pronunciadas como *něi* e *měi*.

A maioria das palavras da língua Maxakalí têm a última sílaba tônica. Por isso, palavras como *kopa*, *kokex*, *tohox* e *xokakak* são pronunciadas como *kupá*, *kukéi*, *torrôi* e *tchukaká*.

## **Introdução**



*Fotografia 1: Caçadores tikmũ, ãn procurando capivaras (Terra Indígena Maxakali – Pradinho\_2015). FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

Durante o período que estive em campo em algumas aldeias tikmũ,ũn situadas no nordeste de Minas Gerais, ouvi diversas vezes a narrativa que se segue. Pessoas tikmũ,ũn, mais conhecidas como Maxakali, narram essa história em diversos contextos, como feiras nas cidades, na casa dos espíritos (kuxex), no meio de brincadeiras e em salas de aula. Pedi para Manuel Kelé narrar-me em sua língua e posteriormente a traduzi com Joviel Maxakali. Ao me deparar com ela logo no início do meu trabalho de campo, percebi ao longo do tempo que ela parecia condensar algumas das questões vividas por aquelas pessoas situadas no norte de Minas Gerais, quase na fronteira com a Bahia. Essa narrativa, em vários aspectos, dialoga com os temas que serão explorados adiante.

\*\*\*

*Antigamente havia um antepassado. Ele e um companheiro saíram para pescar. Uma lontra subia o rio junto com seu filhote. Ela encontra um lugar bom para pescar e deixa seu filhote na beira do rio sentado. A mãe entra na água para pegar peixes. Quando os captura, deixa-os para o seu filhote e volta para pescar. Quando retorna dos mergulhos, ela segue adiante rio acima e deixa novamente o filhote na beira do rio para voltar a pescar. O antepassado escuta o som: “ōiy, ōiy, ōiy”. E diz: o que é isso? Ele vai até o som e se aproxima do filhote lontra e o pega. Ao retornar para casa ele mostra para a sua esposa.*

*“Ele parece um filhote de cachorro”, disse o novo pai adotivo. “Vamos ver como ele fica quando crescer”. O filhote lontra recebe comida, cresce e fica bem gordo. O antepassado um dia sai para pescar e busca uma vara para tentar pegar peixe. O filho da lontra fica igual a um cachorro querendo ir pescar. Mas o homem não quer que ele fuja e pede para a sua esposa: “segura o cachorro para ele não ir junto”. A esposa quer segurar, mas ele não deixa se segurar. Então o dono dele fala: “deixa ele ir junto, eu olharei lá no rio”. Eles vão juntos e chegam até o rio.*

*O filho da lontra vê os peixes dentro do rio e começa a assoviar: “ōĩm oĩm oĩm”. O dono dele pensa: “que assovio é esse?” Ele vê a lontra e percebe que há muitos peixes no lugar onde a lontra assovia. Ele joga a vara com qualquer isca e pega os peixes*

*rapidamente. Ele joga, joga, joga e pega muitos peixes. Tira primeiramente uma traíra. O peixe grande devia ficar para o filhote da lontra. Foi Tupã que o ensinou. Ele deixa os peixes todos enfileirados do maior para o menor. Então ele chama o filhote lontra: “vem cá para comer peixe”. E ela vai para olhar e percebe que não falta o maior. O filhote veio e comeu os peixes maiores. O seu pai adotivo guarda o resto num saco e retorna para a aldeia.*

*Na aldeia há um cunhado do pai adotivo da lontra que quer pescar. Ele vê o outro e pergunta: “como você consegue tirar tantos peixes?”. Ele responde que a Lontra é quem o ajuda. O outro pede: “então me empresta a lontra para eu ir pescar?”. O antepassado dono da lontra ensina como ele devia proceder com relação aos peixes. “Você deve enfileirar os peixes para ele ver e comer o maior”. O outro diz: “entendi”. Então ele vai junto com a lontra, joga o anzol e de fato ele pega peixes bem rapidinho. No entanto, o homem esconde o peixe maior. Ele pega e coloca os peixes enfileiradinhos e diz à Lontra: “vem comer o peixe maior”. A lontra vem e percebe que falta o peixe maior. Então ela foge assoviando: “õim, õim, õim”. O cunhado guloso grita muito: “Lontra, venha comer peixe, venha comer peixe”. Mas seus gritos eram em vão. Ele volta para a aldeia, mostra os peixes, mas o dono da lontra percebe que ela não está perto do seu cunhado. Ele pensa: “claro, ele escondeu o peixe maior e fugiu de raiva”. O outro diz: “eu gritei muito, mas ela não quis vir”. O dono responde: “claro, você comeu o peixe maior, não fez como eu lhe disse. Eu te ensinei o modo correto. Você esqueceu da minha palavra”.*

*O dono da lontra não consegue dormir porque previa acontecer um dilúvio que mataria a todos. Seus parentes gozaram dos pressentimentos dele e foram dormir. E de fato a água veio apagando todas as fogueiras, levando todas as casas e matando todo mundo. Alguns subiam na árvore para a água descer. Mas aquele que pegou a lontra era esperto e fez um buraco no tronco e tampou com couro de veado e porco. Entrou no buraco e ali permaneceu fechado para a água não entrar. A água matou todos os seus parentes exceto o dono da lontra.*

*Tupã percebe no céu que falta uma pessoa e decide descer para procurar. Para descer ele se transforma em dois xãnãmok-*

*mamangaba. Eles vinham procurar os sobreviventes, e seguiram atrás das casas. Eles vieram atrás dos sobreviventes. Vieram assoviando. Tinha um pau deitado bem grande. O antepassado gritou dentro do pau. Ele disse: “quem está aí encima para me tirar? Estou com fome. Estou morrendo de fome”. Apenas um deles conseguiu ouvir direito. Ele vinha com o seu zunido. Zuniu em cima do pau. Ele ouvia a voz dentro do buraco. Um deles foi atrás de um machado para retirar o antepassado. Logo depois ele retornou com o machado. Ele perguntou: “onde é a sua cabeça”; e ele batia para ver. “Onde é o seu pé”: e ele batia para ver onde era. Então eles tiraram o buraco.*

*Cortaram o pedaço de pau. Lá estava o antepassado magrinho, quase morto, com pouca carne. Ele comeu as próprias fezes para aguentar. Quando eles tiraram-no do buraco, deixaram-no no chão com o frio matando. Um dos xanamok saiu para buscar lenha e voltou rapidinho. Juntaram galhos e esquentaram o antepassado. Então ele se aqueceu e ficou forte. Quando ele se sentou, sentia muita fome. Um outro foi para buscar um pouco de bananas. Ele foi zumbizando e trouxe um pouco de água. Ele comeu e bebeu água. Levantou e ficou de pé sobre a terra e conversou com os dois xanamok. Eles perguntaram a ele: “você quer ir para o céu?” Ele disse: “não, eu tenho medo”. Eles disseram, “você vai na nossa corcunda”. Ele disse: “não! Tenho medo, não quero ir ficarei sozinho”. Os Xããmok foram embora.*

*Então disseram: “quando um bicho gritar você marca com vara e corre para pegar a mulher do animal”. Então o antepassado deitou-se e a madrugada caiu, um bicho gritou e ele marcou com uma vara. Então foi atrás para pegar a mulher. Ele foi e engravidou-a. Entretanto o menino não se parecia com gente. Ele então matou a criança, abandonou a mãe e seguiu adiante. A noite ele dormiu novamente e ouviu som de outro bicho. Ele marcou o pau novamente para ver de onde vinha o assovio. Ele foi lá novamente para fazer filho. Mas novamente não se parecia nem um pouco com gente. Ele abandonou a mãe e matou o filho. Ele adentra a mata densa e ouve um novo grito. Era um grito parecido com o som de gente.*

*Ele dormiu perto da casa de onde vinha o som. Tem uma casa e uma roça, era do povo-veado. Bem cedo o marido veado sai para roçar. O antepassado pergunta: “para onde foi o seu marido?” Ele foi trabalhar. O antepassado fala: “espera, eu vou até lá na roça do veado”. Ele se esconde, enquanto o outro está na roça. Escondido, mata-o com flechas. Ele retorna e chega até a sua esposa. “Eu não vi o seu marido”, e pergunta a ela: “onde vocês copulam”? Ela fala: “aqui, entre o dedão do pé e os outros dedos. Aqui que se faz filho. A gente guarda o filho na batata da perna”. Aqui não é bom, ele falou.*

*O antepassado pega um pedaço de pedra e faz um buraco na esposa do veado. O filho não ficava mais na perna e diz: “agora está bom, na batata da perna não é bom”. O primeiro filho sai com a forma-veado e foi morto pelo pai. Ele copula novamente e agora sai uma mulher. Ela engravida novamente de um menino. Os irmãos casam entre si para rapidamente no mundo ter tikmũ,ũn. De onde sairia gente para casar? Não tinha outra aldeia. Então saiu um outro. Rapidamente saiu muita gente. E fez casa como nós fazemos.*

*Mais tarde saiu um ãmoxa (zumbi-canibal). Vinha com um grito e então yãyã pegou e matou ele. Fez uma fogueira e ficaram as cinzas dele. Dali saiu uma casa dos brancos, tinha voz de muitas crianças brancas. Os filhos do antigo veado foram brincar com os filhos do ãmoxa. Eles brigaram. Os filhos dos tikmũ,ũn diziam: “vocês são filhos de ãmoxa”. E ele os ãyuhuk diziam: “vocês são filhos de veado”. E ambos brigavam, as crianças e as mães seguiam esse caminho. Aí, os filhos dos brancos falaram: esse pedaço de terra é nosso. Os filhos do veado diziam, não é não.*

*Tupã desceu e trouxe uma espingarda, um arco e uma flecha. Tupã falou para o antepassado: “atira”. Ele pegou, olhou, mas não sabia como atirar e deu a flecha para o tikmũ,ũn, que esticou e usou da maneira adequada. Disse Tupã: “a flecha é sua” e deixou espingarda para os ãyuhuk. Eles pegaram e puxaram o gatilho. E então, ele retornou para o céu. A partir daí os brancos de fato fizeram de tudo. O antepassado segue o seu caminho e sabe fazer flecha e arco.*

*Os ãyuhuk e suas crianças sabem fazer jipe e avião. Daqui onde o tikmũ,ũn está é pedaço da terra dos veados. Tem os brancos nessa terra e os ciganos. O cigano fala: “não quero terra. Ele vai andando vai para bem longe”. O dono verdadeiro da terra é o tikmũ,ũn, ele primeiro é quem tomava conta. Daqui nessa terra saiu branco. Mas não é dono da terra. O dono é o tikmũ,ũn, e agora veio e não é dono. Alguns tikmũ,ũn seguiram no caminho do ãyuhuk e trocaram a terra. E depois compreenderam o erro. Não querem mais trocar. Os ciganos não querem terra. Esse foi o caminho dos ciganos. Tikmũ,ũn faz aldeia, mas é como o cigano. Se desloca para morar e em outro lugar permanecer.*

\*\*\*

Esta tese trata das formas de relação com os lugares habitados por pessoas tikmũ,ũn, habitantes da região do vale do Mucuri no norte de Minas Gerais. A narrativa mítica apresentada acima sintetiza alguns dos temas que percorrerão a tese, a saber, uma relação intrínseca de subjetividade e subjetivação no mundo através do som e uma relação com os brancos desde esse tempo primordial.

Do ponto de vista da pessoa tikmũ,ũn, habitar o mundo e se constituir enquanto pessoa é estabelecer uma relação com os lugares através do som e da música. É o som que faz o personagem do mito buscar a relação com o filhote da lontra. É o som que permite o personagem ser salvo de sua condição quando escuta os besouros-deuses descendo do céu. Diante disso, Jamal (2012, p. 135) sugere que os “sons muito sutis estão aqui [na narrativa do dilúvio], na origem do mundo, e mais precisamente, permitiram que os tikmũ,ũn pudessem sobreviver”. Ademais, é através do som que o personagem erra pela floresta atrás de parceiros sexuais que pudesse formar corpos tikmũ,ũn. O som é anterior à forma do corpo e da imagem que emanam desses bichos, o índice de humanidade desses seres está em seu som. Portanto, habitar o mundo é, do ponto de vista da pessoa tikmũ,ũn, uma relação intersubjetiva primordial com o som. Isso não é anedótico, pois a constituição da pessoa tikmũ,ũn, como veremos, passa por fazer circular e vibrar em seus corpos cantos e sonoridades, como bem demonstrou Álvares (1992), Tugny (2011 e 2015) e Jamal (2012). Nesse sentido, adentrar no universo das relações tikmũ,ũn, argumenta Jamal (2012, p. 138), em sua dissertação de mestrado sobre os corpos sonoros tikmũ,ũn:

não se trata mais de saber se um instrumento de música pode ser um sujeito ou de afirmar que um

instrumento de música é um sujeito. Muito além, o pensamento tikmũ,ũn nos convida a entender que os corpos são, eles mesmos, sonoros e afetantes.

Ao mesmo tempo que estar no mundo é estabelecer uma relação com o som, desde esse tempo primordial, a relação tikmũ,ũn no mundo contém os brancos. A narrativa de um pós fim de mundo apresentada acima é a versão tikmũ,ũn do tema da má escolha, amplamente difundido nas TBAS (Cf. Da Mata (1970), Turner (1988) e Gordon (2006, p. 127). Na versão tikmũ,ũn, das cinzas dos ãnmoxa (zumbis canibais) queimados surgiram os brancos – ãyuhuk. Para as pessoas tikmũ,ũn, associar os brancos que surgiram das cinzas dos ãnmoxa os coloca próximos de uma violência intratável e antirrelacional. Os ãnmoxa surgem a partir dos primeiros dias após o falecimento de uma pessoa. Neste período, a alma (koxuk) da pessoa falecida começa a perambular as proximidades da aldeia com muita saudade dos seus parentes mais próximos. No entanto, caso a pessoa não tenha respeitado uma série de cuidados com o corpo relacionados aos fluxos sanguíneos, tanto em homens quanto em mulheres, seu corpo em vida pode ter sido capturado por espíritos ruins, que se apropriarão do corpo em definitivo no post mortem. Após os primeiros dias enterrado, o koxuk da pessoa pode seguir por dois caminhos: ou seguir para a morada dos yãmiyxop – coletivos de povos cantores e aliados – ou se transformar em ãnmoxa e se apropriar do corpo da pessoa (Álvares 1992, p. 109 - 113). Sentindo muita saudade dos parentes mais próximos que estão vivos, os ãnmoxa acabam por devorá-los, por isso, pessoas tikmũ,ũn dizem ser de fundamental importância cuidar do túmulo logo após os primeiros dias do falecimento. Inmoxa, ao mesmo tempo, é a condensação de violência e afeto, pois transforma a saudade da alma da pessoa em um espécie de canibalismo endogâmico. Esta proximidade entre afeto e violência faz, ao mesmo tempo, associar a transformação das cinzas dos ãnmoxa com os brancos – o povo-ãyuhuk<sup>3</sup>.A

3 Gordon (2006, p. 127) apresenta uma versão Kayapó bastante próxima do mito tikmũ,ũn da má escolha e da presença de uma personagem Kayapó bastante semelhante ao ãnmoxa. “As versões kayapó falam do personagem Wakmekaprã, “índio que, desde o nascimento, comporta-se inadequadamente. Amedrontados com suas demonstrações anti-sociais e não propriamente humanas, seus parentes resolvem assassiná-lo. Mas Wakmekaprã é imortal: ou não se deixa matar ou ressurgir das cinzas. Por fim, desiste da convivência, pois os parentes não o querem. Tempos depois, no local onde foi visto pela última vez, estes o reencontram, vivendo como branco (kuba), de posse de toda sorte de bens industrializados: painéis, roupa, armas, sal. Após tentativas frustradas de

pele de ãmoxa é dura, impenetrável; ao invés de mãos, encontramos uma extremidade cortante como um facão e como uma foice. O mito apresentado acima fala, na visão de Tugny (2011, p. 7 - 9), que

os ãyuhuK, segundo dizem, são a mesma coisa que a Onça e o Inmõxã. Esses três seres são extremamente bravos, vorazes, insaciáveis, que não esperam, não conversam, “vão logo atacando”. Por não desejarem as formas de sociabilidade dos Brancos, os Tikmu’un cuidam de não esvaziar seus mundos, de não perder os elos que construíram com a multiplicidade de seres vivos.

Sobre esta associação, Romero (2015, p. 18 - 23) sugere que:

Não é muito difícil imaginar, de fato, as possíveis motivações da associação entre brancos, jaguares e ãmõxa. [...] Assim relata Teófilo Otoni em Notícia sobre os selvagens do Mucuri (1858): “A coisa se faz em geral como na capivara. Cerca-se a aldeia de noite – dá-se o assalto de madrugada. É de regra que o primeiro bote seja apoderarem-se os assaltantes dos arcos e flechas dos sitiados que estão amontoados no fogo que faz cada família. Procede-se à matança.

Viera (2009, p. 317) demonstra uma associação dos ãmoxa com pessoas tikmũ,ũn que estão agindo sob o efeito de sentimentos de raiva (gãÿ). A antropóloga explica que:

O estado gãÿ é característico de ãmoxa, que tem a onça como forma emblemática. ãmoxa é também associado aos brancos e à cidade. Quando uma pessoa se encontra gãÿ, os Maxakali dizem que sua cabeça está “doida” (ptux kummuk, com espírito ruim [...]), por isso ela se torna capaz de agredir e até mesmo matar um parente.

reaproximação, a história termina com a separação de wakmekaprã, transmudado em branco, de seus antigos parentes indígenas. Ele fica em sua fazenda, que logo se transforma em cidade, ao passo que seus parentes retornam à vida na aldeia”.

A descrição dos lugares onde habitam atualmente pessoas tikmũ,ũn é catastrófica. Cercados por um mar de capim, cursos finos de água que resistem como podem, pequenas capoeiras e restos de mata compõem o lugar em que atualmente estão as aldeias. O mundo que aparece em seus cantos e narrativas, repleto de seres, não é possível ser visto naquele enorme pasto de capim colonião. Assim, em um mundo com os brancos, pessoas tikmũ,ũn continuam errando por lugares, atravessando-os de perspectiva e subjetividade. Em alguns momentos, sentimos que o “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997) parece fazer mais parte da nossa condição existencial do que da delas. Sobretudo, como salienta Tugny, pessoas tikmũ,ũn podem não demonstrar nenhum interesse pela etiqueta e pelas formas de sociabilidade dos brancos. Por vezes os brancos que tentam algum tipo de aliança se espantam e se frustram com essa aparente indiferença. Refletindo sobre esse processo, Tugny (2015, p. 159) - que desenvolve trabalhos com diversas pessoas tikmũ,ũn por já quase 20 anos - sustenta que:

Os desafios para os etnólogos e pesquisadores que tentam se aproximar um pouco dos Tikmu'un são muitos: a nossa dificuldade de aprendizado da língua [...] e a pouca fluência deles no uso do português, as condições sanitárias difíceis para a permanência de pesquisadores na área, as bebedeiras de parcelas da população e os consequentes episódios de violência que se assiste nas aldeias. Ainda que não possa ser pensado sem o terrível histórico de uma negatividade total da relação com os diferentes setores da sociedade nacional que os cotejaram, este aparente desinteresse dos Tikmu'un pelos projetos que lhes são apresentados ou pelo futuro de suas vidas dentro do território que lhes foi designado encerra certamente algo que, ainda fugindo ao nosso entendimento, sugere estar na origem de sua força enquanto um coletivo.

A região em que encontramos referências aos povos indígenas da parte leste das Terras Baixas da América do Sul é chamada por Paraíso (2014, p. 21- 22) de **Zona Tampão** e por Mattos (2002, p. XXIV) de **Zona Proibida**. Trata-se de uma região que se estendia do Sul da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais e atravessava as bacias dos rios Mucuri, Jequitinhonha, Doce, Contas, Poxim e Una. Ao longo do século XVII, a Zona Tampão passou por uma série de medidas político-administrativas

por parte da Coroa portuguesa que impediam o seu acesso. Com essas medidas, a região funcionou como uma espécie de muralha protetora no sentido de travar o contrabando do ouro proveniente das zonas de mineração (PARAÍSO, 2014, p. 22). Essa Zona Proibida no século do ouro significou, por isso, uma espécie de zona de distanciamento dos povos indígenas dessa região para com o colonizador. Além disso, significava “o espaço onde [os colonos] poderiam realizar seus sonhos de superação das dificuldades econômicas vividas” (PARAÍSO, 2014, p. 22).

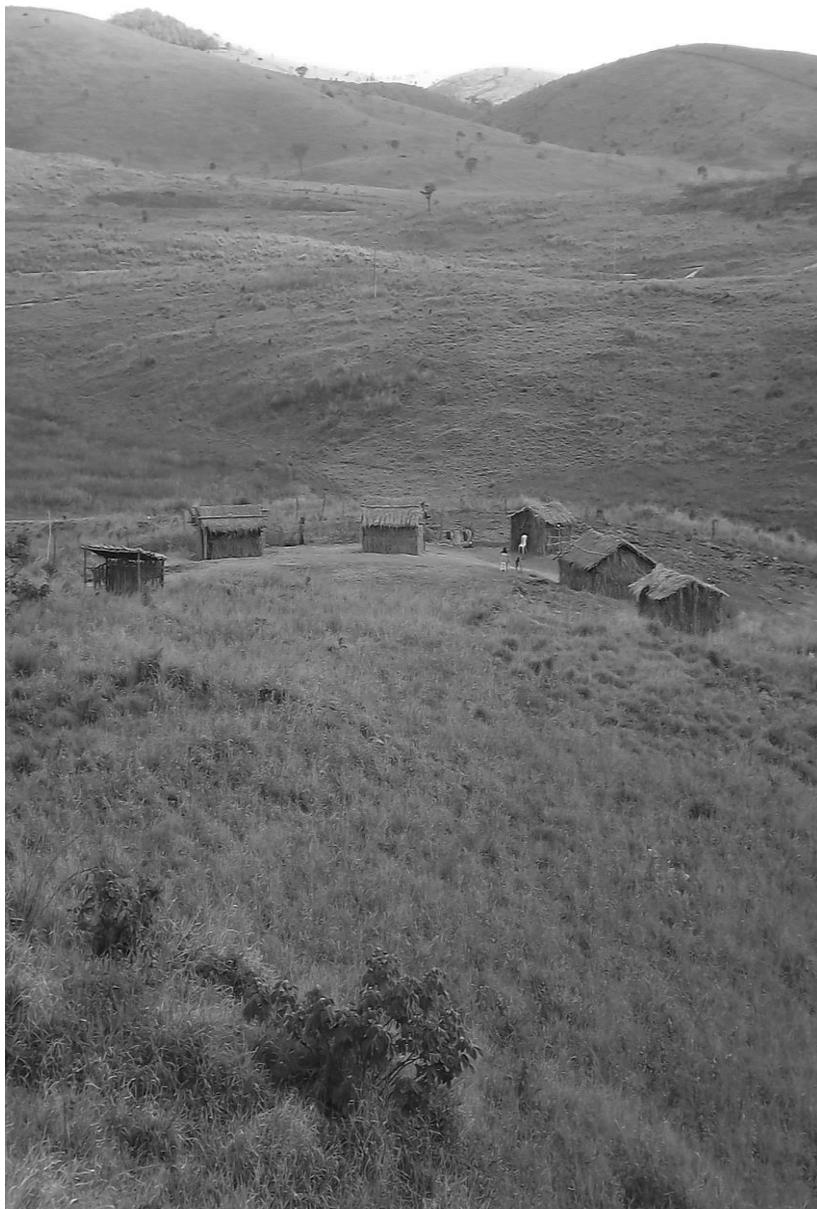
Quem percorre hoje essa ampla faixa de terras que se estende do sul da Bahia até o norte de Minas Gerais consegue perceber facilmente a transformação ambiental desse lugar – da densidade da mata atlântica para amplas áreas de pastagem formando verdadeiros desertos verdes. Seguindo por algumas linhas de fuga do contato com os *âyuhuk*, pessoas *tikmũ,ũn* foram se abrigar nas proximidades do córrego Umburanas, no limite entre o estado da Bahia e o Norte de Minas Gerais. *Nimuendaju*, que esteve em algumas aldeias *tikmũ,ũn* no início do século XX, descreve que na primeira metade do século XX as terras *tikmũ,ũn* já tinham se transformado em um amplo pasto de capim colônia, fruto da intervenção de uma agropecuária extensiva promovida pelos *âyuhuk* que ocuparam a região no final do século XIX e início do século XX. *Nimuendaju* explicita o cinismo desses ocupantes neobrasileiros que, em vários aspectos, se assemelha à conclusão de Manuel Kelé presente em sua narrativa apresentada acima de como os brancos se apropriaram das terras *tikmũ,ũn*. Retomando as suas palavras:

Os *âyuhuk* e suas crianças sabem fazer jipe e avião. Daqui onde o *tikmũ,ũn* está é pedaço da terra dos veados. Tem os brancos nessa terra e os ciganos. O cigano fala: “não quero terra. Ele vai andando vai para bem longe”. O dono verdadeiro da terra é o *tikmũ,ũn*, ele primeiro é quem tomava conta. Daqui nessa terra saiu branco. Mas não é dono da terra. O dono é o *tikmũ,ũn*, e agora veio e não é dono.

Segundo *Nimuendaju*, os brancos “persuadiram até os próprios índios de que deviam plantar capim-colônia nas suas capoeiras, [...] e depois perguntaram cinicamente aos índios o que eles ainda queriam em terras que só serviam para criadores de gado. [...] (NIMUENDAJU, 1958, p. 56-60).

Assim, embora vivendo neste amplo deserto verde, as aldeias não deixam de ser visitadas pelos yãmiyxop, povos-espíritos que vêm até as aldeias tikmũ,ũn estabelecer trocas, cantar, dançar e atualizar relações. Estes povos-espírito foram encontrados por pessoas tikmũ,ũn no passado no interior da floresta, caçando, migrando, guerreando com outros povos e sempre estiveram presentes quando tiveram de se deparar na sua relação com os ãyuhuk. Portanto, é dito que pessoas tikmũ,ũn atravessam o mundo com os yãmiyxop com seus cantos e corpos, como sugere meu colega Eduardo Pires Rosse (2011, p. 50). Através da relação com os yãmiyxop e seus sons, retomamos aquela parte do mito apresentado acima que falava de uma relação com o mundo através do som.

Os yãmiyxop são profundamente importantes para a socialidade tikmũ,ũn estando relacionados à construção da pessoa, ao parentesco, aos regimes de troca e às noções de doença e saúde. Segundo Álvares (1992) os yãmiyxop devem frequentar preferencialmente a kuxex – conhecida como casa dos espíritos e o pátio da aldeia (*hãmxep*). Quando eles estão a habitar os núcleos familiares é possível que pessoas estejam a passar por períodos de adoecimento. Diversas formas podem ser encontradas as aldeias tikmũ,ũn, tais como, pequenos conjuntos de casas dispostas no sopé de um morro, sequencias de casas que seguem em linha reta na beira de um rio, ou até mesmo pessoas que decidem viver isoladamente em locais mais afastados. Apesar dessas diversas formas, de uma maneira em geral as aldeias tikmũ,ũn abraçam na forma de um semicírculo a *kuxex*, uma casa que seria análoga à casa dos homens dos povos gê-bororo, porém, como em anúciei acima a *kuxex* é traduzida como casa dos espíritos (yãmiyxop pet). Quando os yãmiyxop estão presentes nas aldeias tikmũ,ũn é ali onde eles ficarão. A *kuxex* possui uma ampla abertura para o espaço exterior da aldeia e vedada para o espaço doméstico das aldeias, ou seja, é através dessa abertura que os espíritos chegam e pelo fechamento às casas domésticas que acontece algo entre homens e yãmiyxop que é interditado às mulheres. Segue abaixo uma foto da aldeia de Joviel Maxakali que mostra a forma semicircular das casas domésticas no em torno da *kuxex*.



*Fotografia 2: Kuxex e aldeia semi circular no seu entorno. Água Boa, Aldeia de Joviel Maxakali. Setembro de 2014. . FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

Ao chegarem nas aldeias através da *kuxex* os *yãmiyxop* estão sempre em bandos. O termo **yãmiy** é traduzido por **espírito** e **xop** funciona na língua *tikmũ,ũn* como uma espécie de coletivizador. Há, assim, um amplo panteão de povos-espíritos que se deslocam pelo interior da socialidade *tikmũ,ũn*. A cosmopolítica *Tikmũ'ũn* é habitada por uma multidão de povos-espíritos que acompanham sempre um grupo principal de espíritos-cantores. São eles: *tatakox* (povo-lagarta), *komãyxop* (povo compadre-comadre), *kotkuphi* (povo-relacionado ao filamento não comestível da mandioca), *yãmiy* (povo espírito-masculino), *yãmiyhex* (povo-espírito-mulher), *ãmãxuxxop* (povo-anta), *popxop* (povo-macaco), *putuxop* (povo-papagaio), *mõgmõkaxop* (povo-gavião) e *xũnĩmxop* (povo-morcego). Sobre esses povos-espírito Tugny (2008, p. 50) sugere que “todos os [*yãmiyxop*] são cantores, todos são legiões, possuem aldeias, mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação, de forças afetivas, cada um é um dispositivo de transformação dotado de uma estética particular”

Segundo (TUGNY, 2006 e RIBEIRO, 2008, p. 35) interlocutores *tikmũ,ũn* têm reforçado que seus antepassados vieram de diferentes lugares da Bahia e de Minas Gerais seus trazendo em seus corpos uma relação com estes povos-espíritos-cantores. De Vereda (BA), segundo relataram, vieram Herculano, Justino e Manuel Resende, que trouxeram em seus corpos relação com o povo-espírito-papagaio (*Putuxop*) e com o povo-espírito-lagarta (*Tatakox*). De Porto Seguro-Itamaraju (BA) vieram Capitãozinho e Mikael, que trouxeram em seus corpos relação com o povo-espírito-gavião (*Mõgmõka*). De Jeribá (MG) veio Antoninho, que trouxe em seu corpo relação com o povo-espírito-morcego (*Xunim*). De Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe também relação com o povo-espírito-morcego e do povo-espírito-lagarta.

Ora, se pessoas que vieram de lugares específicos trouxeram em seus corpos os cantos dos *yãmiyxop*, podemos conjecturar e lançar uma hipótese de que poderia haver uma relação intrínseca entre som e lugares. Esses movimentos por lugares e as relações que as linhas tecidas por pessoas *tikmũ,ũn* no passado, no presente serão nossos objetos de atenção neste trabalho, através dos seus corpos, cantos e relação com os *yãmiyxop*. Os cantos desses *yãmiyxop* são repletos de intensidades, de multiplicidades, de presença de inúmeros pássaros, mamíferos, insetos,

sensações, qualidades, relações. Algo que de uma certa forma se distancia do tédio da paisagem local, composta por capim e vacas. O ponto, todavia é que apesar deste tédio da paisagem, quando visitamos as aldeias tikmũ,ũn em pouco tempo nos deparamos com a dedicação com que se dispõem a atravessar aquele lugar com os yãmiyxop por meio da relação que estabelecem com eles. A paisagem territorial tikmũ,ũn me parece um campo fértil para uma história absolutamente complexa e cheia de desvios, trajetos e alianças. De tal maneira, logo ao começar meu trabalho de campo junto às pessoas tikmũ,ũn pude notar que ali parecia haver uma forma bastante peculiar de fazer aquele lugar, repleto de fazendas, vacas e capim devir tikmũ,ũn Aproprio-me aqui da sugestão do meu colega Roberto Romero (2015, p. 117)

não se trata de indagar como os tikmũ,ũn puderam manter-se iguais ao que sempre foram - como se disso se tratasse – mas sim como puderam, apesar de viverem num mundo arrasado, manter em ação seus modos de transformação e diferenciação, isto é, seus modos de “perseverar em seu devir tikmũ,ũn”.

Nesse perseverar em um devir tikmũ,ũn linhas percorridas pelos ãyuhuk e pessoas tikmũ,ũn no passado e no presente produziram uma proximidade quase cromática. Uso a imagem do cromatismo musical, apropriando-me da idéia de que uma tensão cromática pode ou não ser resolvida. Creio que a relação entre pessoas tikmũ,ũn e os brancos é a de uma tensão que produz uma suspensão e que jamais se resolve. A narrativa que foi apresentada acima, nos chama atenção para o fato de que crianças tikmũ,ũn e crianças brancas se provocavam mutuamente. Elas coexistem através de uma tensão originária. Diante de um habitar muito próximo com os brancos nos dias atuais, há essa perspectiva cromática que sugere um processo contínuo de produção de diferenças entre um coletivo e outro. Dentro desse entrelaçamento cromático, e levando em consideração os deslocamento no passado e no presente por parte de pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop bem como do encontro que foram estabelecidos com os brancos ao longo do tempo, trago à baila aqui uma observação de Ingold (2015, p. 219) quando este sugere que:

prosseguindo ao longo de um caminho cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada

entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas vitais são entrelaçadas, maior é a densidade do nó.

O que tentarei fazer nesta tese é seguir algumas linhas que conduzem a esse denso entrelaçamento entre pessoas tikmũ,ũn, os ãyuhuk e os lugares, anunciada na narrativa do dilúvio apresentada acima e que será percorrida ao longo da tese através da etnografia.

\*\*\*

### **O problema da tese e suas transformações**

Partindo do que foi exposto acima, esta tese situa-se no limiar de duas subáreas. De um lado, ao me deparar com um extenso material acerca da relação de pessoas tikmũ,ũn e seus deslocamentos no passado e no presente, me deparei com certas questões do campo da etnohistória. Por outro lado, ao perceber a relação entre lugares, noções de pessoa e música-canto-som estava a me deparar com o campo da etnomusicologia ou da antropologia da música. É dentro desses dois subcampos de investigação da etnologia que procuro me situar.

Devo, contudo, advertir ao leitor que me situo na interface entre essas duas subáreas, portanto, o trabalho acabará passando por um sobrevoos tanto em uma perspectiva quanto na outra. Neste sentido, a revisão histórica e documental possui as suas próprias limitações, assim como a forma como tratarei de canto, música e som. Com relação às questões referentes aos cantos tikmũ,ũn o leitor não encontrará análises refinadas de motivos, variações, formas e as profundas implicações que possuem como agentes produtores de socialidade entre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul – para tal remeto o leitor aos trabalhos de Seeger (2015), Menezes Bastos (1999, 2013), Piedade (2004), Mello (2005), Montardo (2009), Beaudet (1997), Brabec de Mori (2015) e Lewy (2011). No contexto tikmũ,ũn, remeto o leitor às intrincadas análises de Rosse (2013, 2015 e 2016) e Tugny (2011). Não empreenderei, tampouco, uma análise exaustiva do acervo histórico sobre os povos da região leste das Terras Baixas da América do Sul. Para tal, remeto o leitor às teses de Paraíso (2014) e Mattos (2002), que servirão como ponto de apoio aqui. Todavia, a tese procura dialogar com ambas as perspectivas de trabalho: históricas e musicológicas.

Se perdemos em nível de profundidade analítica, tanto de um lado quanto de outro, penso que possivelmente a tese tentará um esforço em articular abordagens que tratem da história e da música. Parafraseando Menezes Bastos (2013) no seu *Esboço de uma teoria da música: para além da antropologia sem música e da musicologia sem homem*, o desafio aqui é sair de uma história sem música e de uma musicologia sem história. Todavia, gostaria de enfatizar que meu interesse é menos em fazer uma musicologia histórica senão fazer história através da música. Explico-me. Se, como nos argumentou Peter Gow (2006) **Parentesco é História** entre os Piro, para as pessoas tikhmũ,ũn, música significa ambas as coisas: *parentesco* e *história*. Se nossos interlocutores diziam-nos que seus antepassados vinham de diferentes lugares dos estados de Minas Gerais e Bahia, trazendo em seus corpos relação com povos-espíritos-cantores, a pergunta inicial que fazia era: **quais os efeitos nos corpos das pessoas tikhmũ,ũn da memória com relação a esses cantos e lugares?**

A proposta que tinha inicialmente era a de analisar, a partir de um grande conflito ocorrido em 2005, os processos de diluição, deslocamento e reconstituição das redes de parentes e as suas relações com os yãmiyxop. Este conflito me parecia um ponto de partida interessante, pois ele reconfigurou o mapa territorial tikhmũ,ũn uma vez que culminou no afastamento de dois grupos, liderados por Noêmia Maxakali e por Rafael Maxakali, da Terra Indígena Maxakali. Esses grupos tiveram de se abrigar em duas reservas adquiridas pela Funai, uma nas proximidades de Ladainha e outra nas proximidades de Teófilo Otoni, em Minas Gerais.

Interessado nessas questões quando ingressei no PPGAS UFSC em 2013, coincidentemente tive a oportunidade de participar, em 2014, do Seminário “Nomes, Pronomes e Categorias”, organizado pelo meu orientador Óscar Calavia Sáez, em conjunto com Jeremy Déturche e Geraldo Andrello. A elaboração do meu projeto inicial de trabalho de campo alicerçou-se em algumas das questões e discussões desenvolvidas ao longo do seminário, que ocorreu na Universidade Federal de Santa Catarina, nos dias 10 e 11 de abril. Os resultados desse seminário podem ser contemplados em um dossiê publicado na Revista Ilha de Antropologia, no final de 2016 (Cf. Calavia Sáez e Campelo, 2016). As questões iniciais que levei a campo procuravam se aventurar em alguns dos desafios propostos no seminário, que era o de repensar o lugar dos nomes e etnônimos indígenas em termos práticos, teóricos e de escritura no contexto das Terras Baixas da América do Sul.

Procurei seguir algumas das pistas propostas por Calavia Sáez acerca da natureza dos etnônimos, nomes e subgrupos em contextos como dos yaminawa. Ali, encontramos uma proliferação de nomes, evocados em textos de escritos de viajantes, missionários e oficiais do governo, mas que apareciam de maneira igualmente abundante na fala dos seus interlocutores e que eram avessos à relação uma etnia-um nome (Cf. Calavia Sáez, 2016). De tal forma, alicerçando-me em uma ampla revisão histórica sobre os nomes e etnônimos da parte leste das Terras Baixas da América elaborada anteriormente por Paraíso (1994, 2014), procurei lançar um olhar para essa questão no contexto da parte leste das TBAS, portanto muito longe do cenário da Amazônia Indígena e das nebulosas, de nomes pano, como caracterizou Erikson (1993).

Como disse acima, a problemática dos etnônimos nesta região das TBAS já tinha sido alvo de investigação por Paraíso, que fez um grande balanço histórico das relações interétnicas na região leste das TBAS na sua tese de doutorado de 1998. Em artigo escrito em 1994, intitulado: **Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, kutaxó, kutatoi, Maxakali, Malali, Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?**, Paraíso lança uma série de questões em torno da problemática da etnonímia na região leste das TBAS e propõe olharmos para a natureza dos subgrupos nessa região. Algumas perguntas atravessam as inquietações de Paraíso, que convocam pesquisadores de diversas áreas a repensar o tema dos subgrupos no sul da Bahia, norte de Minas Gerais e interior do Espírito Santo. Na ocasião, uma das perguntas da autora era:

Considerando que, muitas vezes, as nomações que se referem aos grupos indígenas são atribuídas pelos membros da sociedade dominante ou por outros povos indígenas e que as transcrições nem sempre correspondem entre si, sempre nos perguntamos se haveria os Pataxó, Monoxó, Kutaxó e Kumanoxó. Ou seria, apenas, um erro de transcrição de autores desavisados e não treinados e que vinha se reproduzindo, sucessivamente, desde a segunda metade do século XVIII, quando se intensificaram os contatos entre esses grupos e os ocupantes “brancos” de suas áreas?

Partindo de observações do casal de missionários Francis Popovich e Harold Popovich, que conviveram durante quase 30 anos em diversas aldeias de pessoas tikmũ,ũn na segunda metade do século XX, Paraíso apresenta uma associação entre os etnônimos encontrados na literatura e alguns dos yãmĩxop mencionados acima. A autora retoma um quadro de Harold Popovich que associa o etnônimo Monoxó à palavra Mõnãyxop, traduzido “antepassado ou ancestrais”. Maxakali, seria algo próximo ao Mãyãyãy, traduzido por Jacaré, Malali Mã,ãyiipe seria o Jacaré menor; Pataxó seria ligado ao Putuxop (grupo ritual associado aos papagaios); kutaxó aos kutapaxxop, associados às abelhas; Kutatoi, aos kutatex, ou tatus; kumanaxó ao kumãnãyxop (heroínas tribais, possivelmente os kãmãyxop) e o Makoni ao veado pequeno. Ao analisar estes dados, Paraíso sugere que:

cabe-nos ressaltar que um dos grupos rituais (clãs) poderia predominar num dos bandos, fazendo, então, que fossem equivocadamente identificados pelo nome do grupo ritual dominante ou pelo nome do grupo ritual a que pertencia o entrevistado, gerando confusão no registro dos bandos (PARAÍSO, 1994, p. 185).

Esse caráter errático colocaria os Maxakali como um grupo que sempre tenderam e tendem ao fracionamento, considerando-se que sua unidade social, articulada pela identidade, é tão fluida que não é capaz de promover atividades coletivas. Até mesmo o bando, unidade mais complexa de consenso, tem um caráter fluido e inconstante quanto à sua composição alterando-se todas as vezes em que tensões e atritos se estabelecem (PARAÍSO, 1994, p. 184).

Dos povos restantes desse amplo panteão, a saber, os Maxakali e os Pataxó, Paraíso sugere que, para os primeiros, esses termos não são reconhecidos e sugere uma identificação dessas pessoas a grupos rituais e a bandos diferentes. Conclui ainda que uma pessoa possuía mais de uma identidade,

podendo identificar-se como pertencente a um clã, e ao mesmo tempo, a um grupo étnico, ou uma nacionalidade a depender do grau e amplitude que atribua a sua classificação no momento que é inquirido (PARAÍSO, 1994, p. 185).

O tema das constantes dissoluções de grupos familiares mencionada por Paraíso percorre diversas outras etnografias tikmũ,ũn. Álvares trata, na sua dissertação de mestrado, das constantes mudanças e deslocamentos das aldeias, do caráter fluido e das múltiplas formas que as aldeias podiam adquirir ao longo do tempo. Segundo a autora, a partir dos conflitos os grupos vão se rearranjando em novas aldeias, sendo este um aspecto profundamente dinâmico da socialidade tikmũ,ũn.

O processo de formação e novos grupos ocorre sempre na relação inter-aldeados [...] Os conflitos geram uma cadeia de vingança entre os membros dos grupos envolvidos que se prolongam por vários anos, até que estes se afastem espacialmente de forma radical (ÁLVARES, 1992, p. 51 - 52) .

Popovich, ao seu turno, comenta na sua dissertação de mestrado que “sendo uma cientista social” ela teve de, “até certo ponto começar [seu] estudo fugindo das normas Maxakali” (POPOVICH, 1980, p. 8), pois, na convivência com esses índios, “aprendemos logo que, ao indagarmos algo que diz respeito aos Maxakali, a única resposta aceitável à pergunta ‘quem?’ era ‘o povo’” – grifo meu (POPOVICH, 1980, p. 8). Possivelmente a autora estava a se referir a esse processo contínuo e constante de dissolução e remodelagem das aldeias no tempo, que se constituem em pequenos bandos, povos ou coletivos. Ribeiro, em uma tese dedicada à violência no interior da socialidade tikmũ,ũn, argumenta contra Popovich, (2008, p. 24). Segundo Ribeiro, Embora Popovich aponte para a existência de vários grupos e povos distintos na origem dos Tikmũ’ũn contemporâneos, “ela nunca aborda este povo como uma multiplicidade viva e pulsante, mas sim como uma totalidade una, estável e ensimesmada desde sempre”.

Afirmações como essa me pareciam possíveis de serem observadas à luz de certas perspectivas amazônicas relacionadas aos nomes. Nelas, os nomes aparecem como exemplos perfeitos do dissenso: “eles se esquecem com a mesma facilidade que se lembram, podem ser invocados por tais ou quais sujeitos sem necessário referendo de outros, suas concreções são descartáveis, transitórias” (CALAVIA SÁEZ, 2016, p. 168). As etnografias recentes sobre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul têm apresentado um campo fértil para esse tipo de investigação, uma vez que nas suas entrelinhas aparece uma proliferação de nomes e etnônimos de grupos e subgrupos que em vários aspectos vão

muito além dos etnônimos relegados aos grupos como Os Maxakali, Os Yaminawa, Os Wari (idem, 2013). Nomes estes que, na maior parte das vezes, foram inventados por grupos estrangeiros. Essas listas de subgrupos em muitos aspectos tornam-se difíceis de “atribuir-lhes uma extensão, ou mesmo uma localização, e muito menos funções específicas” (CALAVIA SÁEZ, 2013, p. 6). Talvez, um desafio atual para a etnologia das TBAS seja justamente explorar as inconsistências dessa espécie de “parte maldita”.

Ademais, como propõe Miguel Carid (2016), fofoca, casos de bruxaria, conflitos e tentativas de apaziguamento são aspectos da socialidade Yaminawa que possibilitam e obrigam a um refinamento conceitual a respeito de lugares e pessoas. Esse devir fragmentador das pessoas Yaminawa cria um espaço propício para a multiplicação de nomes que emanam da memória de relações passadas. A experimentação dessa multiplicação provoca torções em uma “exigência conceitual de pensar o múltiplo a partir do uno e da soma” [Cf. Campelo e Calavia Sáez, 2016, p. 15].

Neste sentido, Deleuze e Guattari, no **Anti-Édipo**, constataam nas suas leituras etnográficas que se a história é escrita e descrita através das irrupções, das revoluções, das quebras e dissoluções de tratados então a máquina da socialidade dos supostos povos “sem história” só pode ser uma proliferação de história.

É particularmente fraca e inadequada a ideia segundo a qual as sociedades primitivas são sociedades sem história, dominadas por arquétipos e sua repetição. Essa ideia não nasceu entre etnólogos, mas antes entre ideólogos presos a uma consciência trágica judaico-cristã a que eles queriam creditar a “invenção” da história. Se dermos o nome de história a uma realidade dinâmica e aberta das sociedades, em estado de desequilíbrio funcional ou de equilíbrio oscilante, instável e sempre compensado, comportando não só conflitos institucionalizados, mas também conflitos geradores de mudanças, revoltas, rupturas e cisões, então as sociedades primitivas estão plenamente na história, e muito afastadas da estabilidade ou mesmo da harmonia que se lhes

quer atribuir em nome de uma primazia de um grupo unânime. (Deleuze e Guatari, 2010, p. 201).

De tal forma, as questões que Paraíso colocava no início dos anos de 1990 acerca dos nomes e etnônimos na região leste das TBAS, bem como a questão dos deslocamentos das aldeias através dos conflitos, me pareciam bastante propícias de serem analisadas à luz de um amplo material que começou a ser produzido ao longo dos anos 2000. Nesse período, a professora Rosângela Pereira de Tugny inicia um trabalho de tradução e transcrição de cantos em parceria com pajés e professores tikmũ,ũn que resulta em dois livros, com uma ampla tradução de cantos dos yãmiyxop. Assim, no final da década, podíamos contar com a publicação de “Cantos e histórias do espírito morcego” e “Cantos e histórias do espírito gavião” (CF. MAXAKALI e TUGNY 2009 a e b).

Vários outros trabalhos surgiram a partir desses iniciados por Tugny, quase todos desenvolvendo etnografias sobre a relação entre os yãmiyxop e pessoas tikmũ,ũn. Na sua grande maioria, esses trabalhos surgem da colaboração dos alunos de Tugny com as suas pesquisas. Ver, por exemplo, as dissertações de mestrado de Alvarenga (2007), Rosse (2007), Jamal (2011), Estrela (2015) e a minha própria, Campelo (2009). Além dessas dissertações, ver a tese de Rosse (2013) bem como o livro que ele publicou em parceria com o pajé Toninho Maxakali, que segue a mesma proposta iniciada por Tugny no início dos anos 2000 [cf. MAXAKALI e ROSSE, 2011]. Outros trabalhos surgiram nesse período e posteriormente e dão contribuições importantes à etnografia tikmũ,ũn, como as dissertações de Vieira (2005), Romero (2015), Vasconcelos (2015) Berbert (2017) e a tese de Ribeiro (2008).

Essa produção em torno da musicalidade tikmũ,ũn se articula a um aspecto salientado por Álvares. Ela conta que, ao longo do seu trabalho de campo no Pradinho no início dos anos de 1990, seus interlocutores tinham muita má vontade de falar de parentesco, sempre alegavam sentir dor de cabeça e com poucos minutos de conversa abandonavam o interesse pelo tema. Segundo a autora, o tema dos yãmiyxop e dos seus cantos sempre se interpôs ao tema do parentesco, que se conectava a um aspecto importante da construção e constituição da pessoa tikmũ,ũn, que é a de adquirir, ao longo da vida, cantos que advinham dos yãmiyxop. A observação de Álvares é profundamente correta, no entanto, ao traduzir para a minha dissertação de mestrado alguns dos cantos entoados pelos

mõgmõkaxop (povo-gavião), pude perceber que eles eram atravessados por termos de parentesco que acionavam uma relação de cunhadismo entre pessoas tikmũ,ũn e os mõgmõmokaxop. Os cantos, portanto faziam o parentesco tikmũ,ũn através da sua relação com os yãmíyxop (Cf. CAMPELO, 2009 e 2015).

Tal perspectiva parecia se aproximar da relação entre parentesco e história anunciada nos trabalhos de Peter Gow (1991 e 2001), que aponta para uma historicidade que emana do interior das relações experimentadas pelos Piro. No contexto dos Piro, grupo indígena estudado por Gow, a “história é o parentesco”, na medida em que ela não é experimentada “como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco” (GOW, 2006, p. 198). As historicidades e as relações, no contexto estudado por Gow, são “criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influência para os Nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco” (GOW, 2006, p. 198). É através dos laços de parentesco desfeitos e refeitos que os Piro dão forma às suas historicidades. Poder-se-ia dizer, citando Calavia Sáez (2006, p.223), “no limite, que a história é a *dissolução* do parentesco”.

Alguns autores têm reforçado essa proximidade entre parentesco e história no contexto dos povos indígenas atravessando-a com aspectos musicais desses povos. Ver, por exemplo, a análise de Menezes Bastos (2001) para o canto de Yaniku, que abre uma fenda na compreensão das guerras e parentesco experimentado no passado pelos Kamayurá por meio de uma dialética da temporalidade, que aponta para um movimento regressivo e progressivo. Ao analisar toda uma sequência de cantos do ritual do Jawari ocorre algo que Bastos denominou de pensamento “progressivo-regressivo”, cuja diligência está em pontear a sucessão (o “pro-gresso”) com retornos presentificadores ao/do passado (“regresso”) – exercícios da memória e esquecimento – (MENEZES BASTOS, 2001, p. 348).

Entre os yaminawa, os cantos yama yama analisados por Carid (2007) dão forma aos rastros dos afetos produzidos pela dispersão, cisão de grupos, mortes de parentes, namoros dos grupos yaminawa ao longo do tempo. Inspirado nas formulações de Whitehead, Naveira se aproxima da ideia segundo a qual a história se aproximaria de uma forma de criação do tempo em si. Os cantos yama yama para os yaminawa “concentram

uma parte fundamental do que os yaminawa consideram importante lembrar, aquela parte da memória que deve ser contada e cantada [...]”. E “operam uma síntese entre um mundo vivido, feito de relações existenciais às quais toda pessoa é de alguma forma lançada”. O aspecto histórico dos cantos yaminawa reside menos em falar de grandes histórias, mas no fato de tratar de histórias que emanam das relações entre as pessoas. A história, conclui o autor, “não passa nem pela mudança nem pela permanência, no sentido em que nós entendemos habitualmente esses termos quando qualificamos com eles as sociedades, mas pelas relações [...]”. [Cf. CARID, 2007, p. 318 – 319].

Na Melanésia, um contexto bastante distante da Amazônia, Strathern (2015, p. 267 - 268) sugere que *pessoas* são possuídas como *coisas* numa fabricação político-ritual que as apresenta reivindicadas por outras pessoas como algo total, são *objetificadas* como itens valiosos e circulam nas compensações que dão a elas uma forma. Assim, as relações tornam-se visíveis nas posições pelas quais pessoas se dividem de outras. São pessoas que emergem como partíveis. Traçando um paralelo, sugiro que, da perspectiva tikmũ,ũn, os cantos dão forma às relações quando começam a circular nos seus corpos, constituindo-se como fator primordial para a construção da pessoa tikmũ,ũn. Eles parecem ser operadores fundamentais para fazer a diferença diferir e para dar forma aos coletivos que se formam e dissolvem ao longo do tempo.

Enfrentamos assim, logo de início, um problema com relação ao etnônimo Maxakali, que em vários aspectos se assemelha com aquelas situações experimentadas pelos povos indígenas cujos nomes não foram criados pelo próprio grupo. Mas, por outro lado, a natureza do problema se apresenta de maneira diferente em relação a outros povos indígenas. Não há nos discursos indígenas no contexto do Vale do Mucuri uma proliferação de etnônimos como os x-nawa, aos moldes dos Yaminawa descritos por Calavia Sáez (2006 e 2013), ou na forma como fazem os X-Oro descritos por Vilaça (2004) apud Calavia Sáez (2013). Se, como sugere Roy Wagner citado por Calavia Sáez (2014, p. 13) “tudo isso que nos empenhamos em chamar “grupos” ou “sociedades” não são mais do que nomes”, restava-me perguntar: no contexto do Vale do Mucuri, onde estavam esses nomes?

Os povos do Vale do Mucuri foram classificados por Ayrton Rodrigues (Álvares, 1992, p. 8) como pertencentes ao tronco etnolinguístico Macro

Gê. Em linhas bem gerais, eles se assemelham aos povos Gê do Brasil Central sob vários aspectos, a saber: aldeia em formato circular, uma ênfase considerável em práticas rituais a ocorrer no pátio da aldeia e uma casa separada das casas domésticas de presença predominantemente masculina – a *kuxex*. No entanto, diferentemente dos grupos Gê-Bororo do Brasil Central, esses povos não se expressam de maneira explícita em termos de referências clânicas como entre os Bororo [CROCKER (1985) e LÉVI-STRAUSS (2004)], Xerente (NIMUENDAJU, 1942), Xavante (MAYBURY-LEWIS, 1984) e Kayapó-mebegokre [LEA (2012)]. Para uma ampla revisão do material clássico sobre os Gê e uma releitura deste material ver COELHO DE SOUSA, 2002.

Nesse sentido, a pergunta que surgiu era a de como estudar os processos de diferenciação de um grupo no qual a diferença não é explicitamente dita? O desafio me parecia, portanto, tentar observar essa aparente indivisão através das ideologias indígenas relativas à socialidade ou, como sugere Calavia Sáez (2014, p. 12), “desconfiando da palavra, é necessário se debruçar sobre o real e captá-lo por outras vias”. A partir da etnografia tikmũ,ũn que tinha em mãos, pensei que os cantos seriam essa via que estava a procurar pois, se a pessoa tikmũ,ũn adquire ao longo da vida cantos e estes cantos estavam relacionados com os yãmiyxop, a minha hipótese era de que através da relação de maestria com determinados cantos as pessoas constituiriam os grupos. Portanto, à medida que determinados grupos de parentes adquiriam cantos relacionados a determinados yãmiyxop, de certa forma eles se constituiriam enquanto clã, a partir dessa relação. Se, como sugere Ingold (2015, p. 248) cada nome é um “condensador de história”, minha hipótese inicial era que a circulação dos cantos nas pessoas tikmũ,ũn era esse condensador.

Se, como demonstrava o material que tinha em mãos, pessoas no passado vieram de localidades diferentes e trouxeram em seus corpos os cantos que as remetiam aos yãmiyxop, minha ideia inicial era percorrer diferentes aldeias na tentativa de encontrar, através do método genealógico, as relações entre as pessoas, os seus cantos, os yãmiyxop e as relações de parentesco do passado. Uma rede genealógica de parentesco se coloca como de suma importância para este projeto, pois, segundo Dal Poz e Silva (2010, p. 1), ela corresponde a um fenômeno “essencialmente histórico”. A sua trama é “definida nos termos de seu reconhecimento pelos que dela são criadores e criaturas, se desdobra no

tempo e no espaço [e] seus fios provêm de lembranças e de esquecimentos daqueles que a tecem”. Aos poucos, essa hipótese inicial que pretendia desenvolver em campo foi se moldando e transformando. Pretendo a partir de agora falar brevemente em como se processou minha inserção em campo e as transformações das questões iniciais levadas a campo no meu projeto de tese.

### **A inserção em campo**

Como mencionado acima, as aldeias tikmũ,ũn encontram-se espalhadas em diferentes localidades do estado de Minas Gerais. O grupo liderado por Noêmia Maxakali, após o conflito de 2005, abrigou-se na reserva que ficou conhecida posteriormente como Aldeia Verde (Hãm yixux), nas proximidades do município de Ladainha. O grupo de Rafael Maxakali abrigou-se na que ficou conhecida como Aldeia Cachoerinha, nas proximidades de Topázio - distrito do município de Teófilo Otoni. A Terra Indígena Maxakali, por sua vez, é entrecortada por dois lugares, nomeados como Pradinho, ligado ao município de Bertópolis, e Água Boa, ligado ao município de Santa Helena de Minas. A totalidade das terras tikmũ,ũn somam algo próximo de 6.020 hectares, que abrigam uma população atual de 2.122 pessoas<sup>4</sup>. Cf. mapa abaixo.

Minha relação com pessoas tikmũ,ũn começa em agosto de 2004, quando era aluno da Escola de Música da UFMG e fui convidado pela professora Rosângela de Tugny a trabalhar no seu projeto, em parceria com pajés e professores tikmũ,ũn, com a tradução e transcrição dos cantos dos yãmiyxop, como mencionado acima. O convite de Tugny consistia, da minha parte, em elaborar transcrições musicais dos cantos destes yãmiyxop. Anos depois, decidi ingressar no mestrado em Antropologia da UFMG com um projeto de etnografia da relação entre mōgmōkaxop (povo-gavião) e pessoas tikmũ,ũn. A proposta era ver a relação entre mito, música e dança. A partir dessa proposta inicial, defendi, em 2009, a dissertação intitulada “Ritual e Cosmologia maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos”, no Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFMG.

4 Conforme dados atualizados obtidos junto às Coordenações Técnicas Locais (CTL) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

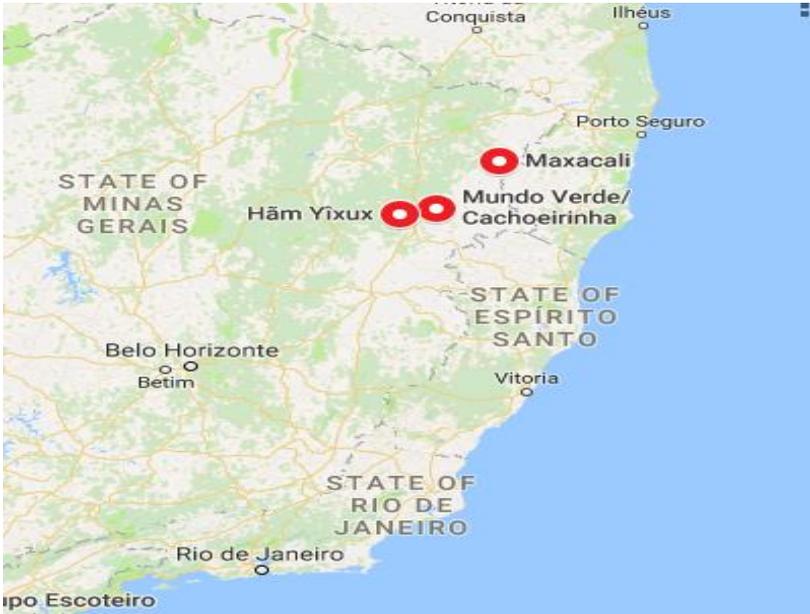


Figura 1 Localização da Terra Indígena Maxakali e as duas reservas Aldeia Verde (Hãm Yixux) e Cachoeirinha

A realização deste trabalho foi possível através dos primeiros contatos que tive com interlocutores tikmũ,ũn, acompanhando e auxiliando os processos de transcrição e tradução de cantos ocorridos em Belo Horizonte. Foi a partir desse contato prévio que foi possível realizar dois pequenos trabalhos de campo na Aldeia Verde. Sueli Maxakali, importante intelectual tikmũ,ũn da Aldeia Verde, me disse: “você precisa dar comida aos yãmíxop para entender alguma coisa”. Foi o que fiz, levando-me a realizar visitas rápidas de um mês em setembro de 2008 e outra em janeiro de 2009, quando ofereci uma novilha para os mõgmõkaxop – mais à frente tratarei das questões mais específicas desenvolvidas na dissertação, por ora, me deterei apenas nos contornos do trabalho de campo.

A partir desse momento, afastei-me um tempo de atividades mais próximas junto a pessoas tikmũ,ũn até que, em 2012, decido regressar com um projeto de doutorado, apresentado no PPGAS-UFSC. Na

tentativa de elucidar as questões desse projeto procurei, desde o início, seguir a proposta metodológica esboçada. Minha ideia era percorrer diferentes aldeias tikmũ,ũn, buscando compreender aspectos referentes à memória do grupo no que diz respeito aos deslocamentos de seus antepassados e a memória dos cantos. O método genealógico serviria de base, como perspectiva para traçar essa trama, intentando entender o parentesco no tempo e a constituição e dissolução dos grupos.

Neste sentido, tentei empreender um trabalho exaustivo de levantamento genealógico do maior número possível de pessoas radicadas nas diferentes aldeias espalhadas na Terra Indígena Maxakali e na reserva Indígena Aldeia Verde. Pelas limitações de tempo, acabei não realizando trabalho de campo na Reserva Cachoeirinha. A análise desse material não poderá ser encarada para esta tese pelo seu volume, que supera as pretensões do que será apresentado adiante. Todavia, procurei seguir com esse método por todo o trabalho de campo, na tentativa de compreender aspectos da história das pessoas tikmũ,ũn através da sua memória genealógica e por meio da sua relação com os cantos. Assim, entre setembro e dezembro de 2015 realizei trabalhos de campo em Água Boa. Entre janeiro e março de 2015, fiz um trabalho de campo na Aldeia Verde Maxakali e, por fim, de junho a dezembro de 2015 fiquei em algumas aldeias no Pradinho. Como disse antes, foi devido ao contato prévio com pessoas tikmũ,ũn nos projetos realizados pela professora Rosângela de Tugny que consegui a abertura para realizar esse trabalho de campo “multisituado”.

A ideia que tinha em mente de que poderia encontrar formas de falar da pluralidade constitutiva dos grupos de parentesco a partir dos yãmiyxop passou, logo no início, por afirmações que me deixavam relativamente desconcertado. Indagados sobre essa possível pluralidade étnica, em pouco tempo ouvi reiteradas vezes: “Maxakali é um só, aqui não tem essa história de povos, de grupo não, é tudo uma coisa só”. Ouvi de diferentes interlocutores a expressão “somos um só”. A insistência em encontrar um tipo de forma associativa entre coletivos humanos e coletivos de espíritos aos poucos ia tomando uma outra forma, a partir da interlocução com as pessoas tikmũ,ũn. Já de longa data, sabemos através dos ensaios de Clastres o peso que a contraefetuação do Um tem para a socialidade ameríndia [Cf. CLASTRES, 2003, p. 185 – 192 e 205 - 234]. Num primeiro momento, estava, portanto, diante de um estranho paradoxo entre a teoria Clastreana e aquilo que meus interlocutores enfatizavam a

todo momento, “nós somos um”. Curiosamente, pouco ouvi ali nas palavras dos meus interlocutores algo próximo ao que os Yaminawa diziam para Calavia Sáez [comunicação pessoal do autor]- “somos uma sociedade anômica” - muito pelo contrário. Passei então a questionar o que queriam me dizer quando sugerem que são “Um” - algo me parecia estranho, pois tudo o que via ali era longe de um Estado. Ao mesmo tempo, à medida que comecei a traçar as genealogias para tentar mapear a relação dos grupos com determinados yãmiyxop, comecei a ouvir dos pajés coisas do tipo: “sou dono de cantos de todos os yãmiyxop”, ou “sou dono de tudo”, o que me impedia de trilhar o caminho tal como eu estava prevendo. Tive então de reformular a natureza da minha questão e seguir por outros caminhos.

Por um lado, se o tema dos grupos e subgrupos não parecia me proporcionar o rendimento que eu esperava, isso não quer dizer que eu o abandonei, como será visto ao longo da tese; por outro lado, a vida das pessoas tikmũ,ũn foi me conduzindo a outras questões. Os temas dos deslocamentos dos antepassados e da posse e maestria de cantos foram se sobrepondo a temas como o deslocamento pelas cidades, a circulação dos cartões bancários e de Bolsa Família, os conflitos no passado com fazendeiros, os conflitos internos, a relação no passado com os brancos, a relação com lugares de habitação “historiados”<sup>5</sup> por cantos, a circulação de cantos, dinheiro e cachaça, memórias da época do Serviço de Proteção aos Índios etc.

<sup>5</sup> Neologismo elaborado por Thiago Mota Cardoso na sua tese *Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. A palavra é utilizada no contexto das caminhadas, ou no andarilhar (outro neologismo) pelos lugares onde os pataxó estabelecem fortes vínculos relacionais, cosmopolíticos e afetivos. O experiente, segundo Cardoso (2016, 496) é aquele que detem profundo conhecimento no ato de andarilhar. “Seria aquele que ativamente paisageia o mundo, sendo afetado por ele ao se movimentar e conversar em encontros (im)produtivos e abertos à aleatoriedade, às negociações, aos equívocos e até, ao confronto e à violência. O experiente trilha-caminhos, ele viaja, anda, conversa, visita, se encontra, negocia e cruza fronteiras. O experiente, ao se movimentar, cria um mundo em companhia dos outros. **Mundo este que torna-se realidade a partir das correspondências dos encontros, que podem ser historiados, portanto virar conhecimento [grifo meu].**

Todos estes temas, encarados a partir da hipótese inicial desta tese, apontavam para uma aproximação com o tema da ocupação e relação das pessoas tikmũ,ũn com aquele lugar e outros. Havia ali nós densos de entrelaçamentos de linhas que me foram conduzidas pela vida entre pessoas tikmũ,ũn. A partir desta experiência, comecei a me questionar, o que esse modo específico das pessoas tikmũ,ũn têm de errar pelo mundo, de traçar as suas linhas teria consonância com a afirmação de que “Maxakali é um só”. Se as diversas pistas que tinha em mãos apontavam para uma multiplicidade constitutiva da pessoa e coletivos tikmũ,ũn, como conectar isso a um discurso que enfatizava “somos um só”. Como isto se conectaria a esses corpos-pajés detentores de partes de cantos de espíritos específicos e que conduziam pequenos grupos pelos estados de Minas Gerais e Bahia? Como seus corpos atravessam as relações monetárias? Como eles atravessam as fazendas no seu entorno? Como atravessaram a atuação do SPI e da FUNAI? Como é a relação com os fazendeiros? Como atravessam seus corpos com cachaça? Que tipo de devir acionam nos lugares ao seu redor?

Ao experimentar a vida com pessoas tikmũ,ũn foi-me particularmente difícil não aproximar-me das vivências de trocas econômicas entre pessoas brancas e pessoas tikmũ,ũn. Em especial, destaco a relação com os comerciantes das cidades no entorno. Se pudéssemos sugerir uma linha em que percorri ao longo de todo o trabalho de campo certamente seria esta relação. Com o empoderamento monetário dos índios de uma maneira em geral, ao longo dos anos abriu-se um campo de experimentação da pessoa tikmũ,ũn na sua relação com os municípios vizinhos. Bolsa Família, salário maternidade, pensões, aposentadorias, além dos salários de professores, agentes de saúde e outros, colocam as aldeias em um lugar de circulação monetária de maneira mais intensa que possivelmente era algumas décadas atrás. Se as políticas do governo do PT tiveram um impacto enorme na sociedade brasileira como um todo, restou-me perguntar também quais as experimentações e os efeitos que a monetarização em escala maior produziu em termos de socialidade e circulação pelas pessoas tikmũ,ũn. Que tipo de “economia selvagem”, aproveitando aqui a expressão de Gordon (2006), estava a aparecer através da circulação de dinheiro nas aldeias tikmũ,ũn?

A relação com a cidade aparece como algo que conduz a uma força da socialidade que, por mais que eu quisesse permanecer o maior tempo possível nas aldeias, existia uma força atravessada pelas pessoas tikmũ,ũn

que me conduzia para as cidades vizinhas. A cidade é um lugar de experimentação corporal, subjetiva e existencial da pessoa tikmũ,ũn – moradores das cidades vizinhas costumam inclusive chamar maliciosamente pessoas tikmũ,ũn de “índio pardal”, referência ao pássaro que costuma viver bem no espaço urbano, em oposição ao pássaro que habita melhor nas áreas florestais. Mas tudo isso me parece ter algo de fantasmagórico, pois foram justamente os antepassados desses mesmos moradores da cidade que roçaram a região para o cultivo extensivo de gado, transformando um lugar dotado de uma densa floresta em um amplo mar de capim verde e agora acusam pessoas tikmũ,ũn de serem pássaros urbanoides.

Nas cidades, pessoas tikmũ,ũn perambulam, negociam, bebem cachaça, brigam, dormem, são mortos, se matam, em suma, seguem as linhas das suas vidas. Do ponto de vista da população local, são vistos como saqueadores, sujos, intratáveis, atrasados. Para repreender uma criança, é só dizer a ela: “você fica quieta se não eu vou te entregar para o caboclo”, referência às pessoas tikmũ,ũn. Uma pessoa em uma cidade nas proximidades das aldeias me disse: “o senhor me desculpe, mas eu vou te dizer, sei que tem índio bom, mas eu detesto quando eles entram aqui na loja”. Uma outra me disse: “olha, eu vou ser sincero com você, o que eu mais vi foi índio roubar coisa de comerciante nessas vendas, isso é o que eles mais fizeram e fazem, hoje melhorou muito, mas no passado eu cansei de ver eles roubando as coisas que estavam na venda, roubam sem o menor pudor”.

O paradoxo dessa história toda é o de que os lugares onde hoje foram erguidas as cidades e onde estão instaladas as fazendas, no passado eram locais onde pessoas tikmũ,ũn fizeram suas aldeias. Todos os lugares, sugere Ingold (2015) “como um conjunto de coisas, é um nó de histórias” e o mundo narrativo, acrescenta o autor “é de movimento e devir”. Nesses lugares se escutam os cantos dos yãmiyxop que circulam nos corpos de pessoas tikmũ,ũn e são rememorados todas as vezes que os yãmiyxop vêm cantar nas aldeias. A tese procura, portanto, investigar essas questões através de narrativas, cantos, etnografia nas cidades e análise de documentos. Sendo assim, o que tentei elaborar ao longo do meu trabalho de campo foi seguir estas linhas de fuga tracejadas pelas pessoas tikmũ,ũn. Algo que, na visão de Deleuze e Guattari (1997, p. 95), “não passa entre a história e a memória, mas entre os sistemas pontuais ‘história-memória’ e os agenciamentos multilineares ou diagonais, que

não são absolutamente o eterno, mas sim devir, [...] em estado puro, trans-histórico”. Neste sentido, este trabalho acabou inconscientemente seguindo a forma de linhas, tal como sugeriu Ingold (2007, p. 118), em que entremeia formas de experiências vividas com narrativas que dêem algo a pensar sobre o tempo. Contar uma história, segundo Ingold, “é relacionar, e relação implica em um retrazar de um caminho através da experiência vivida” (2015, p.236 - 237).

Espero, como se verá mais adiante, deixar claro que os dados que apresentarei, em sua grande maioria, partem diretamente das formas que se tornaram visíveis a partir da relação que pude estabelecer com pessoas tikmũ,ũn. O desafio aqui proposto se inspira nas linhas sugeridas por Sáez (2005, p. 49) de que “talvez [o desafio] seja não o de encontrar história em algum lugar em que alguém supôs que ela não existisse, mas de reencontrar na invenção do sujeito, na variação mítica, na mimese de outros relatos, os traços vivos originais da prática da história, tantas vezes apagados na rotina da historiografia”. O leitor verá que dou forte ênfase a narrações dos meus companheirxs tikmũ,ũn. Se entendemos etnografia como um modo de fazer escrita sobre relações que se perpetuaram no tempo, ao explorar de maneira intensa narrativas tikmũ,ũn tento me aproximar de uma descrição tikmũ,ũn de eventos, de coisas que ocorreram no tempo. Aqui, novamente invocando Ingold (2015), “contar não é representar o mundo, mas traçar um caminho através dele que outros possam seguir”.

Neste sentido, a tese trata de questões que apareceram da relação com aldeias do Pradinho, Água Boa e em Aldeia Verde. Em alguns momentos. trato de cenas e momentos específicos que, por sua vez. são especificados no texto referindo-se a pessoas e lugares que remetem a essas aldeias. Em outros. não estão especificados os lugares e pessoas; em parte, pois podem prejudicar o informante, e, em parte, porque considero que com o trabalho de campo não consegui o refinamento necessário para colocar as diferenças entre pessoas de modo absolutamente sutil para entrever os tipos de processos diferenciadores que alguns interlocutores me disseram. “Somos um, mas vamos diferenciando”. Espero problematizar tal questão a partir do campo que tive, ocorrido em aldeias diferentes e em não apenas uma. A etnografia não estará focada, portanto, em uma aldeia em específico, mas trará exemplos etnográficos de todos os lugares que percorri.

Por fim, o leitor já deve ter percebido que ao longo desta introdução tenho usado a expressão *peessoas tikmũ,ũn*, *aldeias tikmũ,ũn*, *pensadores tikmũ,ũn*. Esta foi a forma que me senti mais confortável para desenvolver a narrativa textual. Procuro utilizar essa forma, ao invés de utilizar *tikmũ,ũn* como um etnônimo pois estou entendendo que *tikmũ,ũn* é uma forma de se referir a pessoas que compartilham de certas qualidades, de certas condições existenciais, de certas constituições corporais e ontológicas. Pessoas que traçam as suas linhas de uma maneira muito particular. Trata-se daquela noção pronominal que antes de falar de um etnônimo que se é, fala-se de algo em devir. As pessoas em suas conversas diárias improvisam e elaboram através do tempo a noção de pessoa *tikmũ,ũn* uma forma de se autodenominar que poderia ser traduzida por algo como nós humanos. As autodenominações, como argumentou Viveiros de Castro (1996) são em princípio expressões pronominais, pronomes cosmológicos. A primeira coisa a considerar, pontua Viveiros de Castro “é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano” e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125). Partindo desse aspecto referente às autodenominações ameríndias, pretendo demonstrar ao longo da tese, que a pessoa *tikmũ,ũn* é capaz de ser atravessada em seus corpos através da palavra cantada e da relação com os *yãmĩyxop* por povos outros.

Procurarei utilizar a expressão *peessoas tikmũ,ũn* reiterando uma perspectiva de improvisação pronominal na tentativa de sair do seu uso extensivo (um nós totalizante) para reforçar o seu caráter relacional e intensivo. Neste sentido, tento não tratar *tikmũ,ũn* como um etnônimo e apostar que o que pessoas fazem é interagir entre pessoas e construir perspectivas entre si, ao invés de interagir com um todo que as transcende. Algo análogo que Strathern (2012 [2005], p. 292) argumentou para contextos como na Papua Nova Guiné, nos quais, pessoas não interagem com cultura, ou sociedade “elas interagem com as pessoas com as quais têm relacionamentos”. A noção de socialidade, utilizada por Strathern, na visão de Sztutman (2005, p. 59) me parece profícua pois, permite compreender” processos de individuação – que inclui a formação de “grupos”, que nada mais são do que “pessoas coletivas” – como imerso num caldo relacional”. Por fim, o desafio proposto por Viveiros de Castro (2007, p. 96, nota 15) , inspirado em Deleuze e Guatari é o de traçar um

“desenglobamento hierárquico do sócius de modo a liberar as diferenças intensivas que o atravessam e o destotalizam”<sup>6</sup>.

Partindo das questões elencadas acima, a tese procura percorrê-las e está dividida em três partes. Em todas essas partes decidi apresentar um capítulo introdutório, constituído de longas falas de pessoas tikmũ,ũn. Todas essas falas estão intimamente conectadas aos capítulos seguintes que procuram analisar aspectos presentes nestas falas. As narrativas introdutórias apresentam a visão de pessoas tikmũ,ũn do lugar onde habitam ou dos lugares onde habitaram no passado.

A Parte I trata da morte do ponto de vista da pessoa tikmũ,ũn, da relação de roubo que está associada à morte e o idioma da predação na relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop. Trata ainda da forma como pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop habitam e constroem o lugar onde hoje se situam as aldeias. De tal forma, o Capítulo 1 é uma narrativa sobre os deslocamentos de pessoas tikmũ,ũn nas cidades, a circulação de dinheiro, corrupção e o medo de ser morto nas proximidades das cidades vizinhas à terra indígena. O Capítulo 2 é uma etnografia da morte de Daldina Maxakali, ocorrida em Ladainha (MG) e trata da experimentação do luto por parte das pessoas tikmũ,ũn e da circulação dos cantos impregnando o lugar onde Daldina veio a falecer. No Capítulo 3 discuto, do ponto de vista conceitual, como pessoas tikmũ,ũn entendem a noção de yãmiyxop para adentrar a sua relação com a caça. O Capítulo 4 trata da tensão entre as políticas indigenistas e pessoas tikmũ,ũn. O foco da discussão são as capturas de vacas realizadas pelos yãmiyxop em terras de fazendeiros. Faço isso por meio da análise de uma série de documentos da época do SPI presentes no Museu do Índio e através de notícias de mídia impressa que circularam entre os anos de 1960 e 1990. No Capítulo 5, discuto de maneira mais próxima as formas de circulação de cantos nas pessoas tikmũ,ũn, a relação de maestria com os cantos e o cuidado com eles. Da mesma forma, trato da relação com os yãmiyxop através da doença, dos sonhos e da circulação de alimento e cantos. Essas questões serão

<sup>6</sup> Para uma exploração dessa dicotomia intensivo/extensivo baseada nas formulações de Deleuze e Guattari remeto o leitor a VIVEIROS DE CASTRO, 2007 e para uma apropriação acerca do aspecto anti-totalizante das proliferações etnonímicas amazônicas e seu caráter intensivo remeto o leitor a CALAVIA SÁEZ, 2016.

articuladas com a Parte II, onde trato de forma mais próxima dos nós que as linhas traçadas por pessoas tikmũ,ũn e os brancos se emaranham no interior das cidades onde se intensificam as relações comerciais.

A Parte II trata de maneira mais direta das formas de uso de dinheiro. No Capítulo 6, como na Parte I anterior, trago a fala de um interlocutor tikmũ,ũn. Ele fala das tensões em torno do uso de dinheiro dentro das aldeias, a execução de projetos, o conflito entre filhos e pais. No Capítulo 7 trato mais das formas de uso e circulação de dinheiro, da relação com os comerciantes locais e do deslocamento de pessoas tikmũ,ũn para cidades mais distantes. Já no Capítulo 8 trato da circulação de cachaça na pessoa tikmũ,ũn e as formas de deslocamento nos lugares com ela nos corpos

.A Parte III retoma o tema dos etnônimos e dos processos migratórios por parte das pessoas tikmũ,ũn que apresentei nesta introdução como o problema de fundo que levei a campo. No Capítulo 9 apresento uma longa narrativa que fala do deslocamento de um antepassado por diversos povos, para tentar demonstrar nos capítulos seguintes formas das pessoas tikmũ,ũn de se deslocar e fazer atravessar em seus corpos relação com outros povos. No Capítulo 10 retomo as perguntas iniciais da tese a partir do material da Parte II e da Parte III para discutir certos aspectos dos deslocamentos dos povos indígenas no sul da Bahia e norte de Minas e as suas relações com os yãmiyxop, na tentativa de compreender aspectos da etnonímia na região leste das Terras Baixas da América do Sul. Por fim, no capítulo seguinte, a partir de sequências de cantos dos yãmiyxop, procuro mapear lugares de deslocamento e ocupação do passado por parte de pessoas tikmũ,ũn.

## **Parte I: Das cidades, os cantos e o capim**

## Capítulo 1: Reflexões de um homem tikmũ,ũn sobre medo, vingança e corrupção



*Fotografia 3: Ruínas de fazenda na Terra Indígena Maxakali – Pradinho (2015).  
FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

Eu era bem pequenino, desse tamanho assim. Meu pai fez um arco e algumas flechas e a minha mãe alguns artesanatos, vários tipos de trançado. Alguns outros tikmũ,ũn disseram: “vamos para a cidade! Lá para Itanhém, na Bahia”. Eles se foram, e também em Teixeira de Freitas, ficaram por lá na Bahia, regressaram e chegaram em Batinga. Depois vieram pela noite, e seguiram para a casa de um fazendeiro pelo caminho. Outros tikmũ,ũn viram meu pai e minha mãe. Eles estavam embriagados e adentraram nas terras de um fazendeiro pela noite embriagados. Eles cantaram e adentraram. O vaqueiro do fazendeiro bateu nos tikmũ,ũn. Aqueles que estavam sóbrios seguiram seu caminho e atravessaram a cerca, mas meu pai estava bêbado, não conseguiu fugir e foi morto pelo vaqueiro.

O ãyuhuk ficava pra lá no Pradinho, moravam pra lá e tinham os funcionários da Funai. No passado era repleto de ãyuhuk por aqui, dormiam junto com os tihik [forma de se referir aos tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino]. Mas mesmo assim mataram tihik. Um fazendeiro matou um outro tihik. Depois enterraram no cemitério, conversaram os ãyuhuk com os seus superiores, eles achavam mesmo que a terra era deles. Conversaram entre si os tihik e descobriram as coisas e foram andando. Foram até Governador Valadares para fazerem reunião, foram para uma cidade distante para fazerem reunião. E tihik voltou falando que ia pegar a terra... e pegar uma outra terra, e conversaram, para expulsar os ãyuhuk.

Eles ficavam aqui junto com tihik, bem pertinho. Eles ficavam com os seus vaqueiros, os bois, os cavalos, ficavam todos aqui. E então tiraram os brancos e eles tiveram de ir. Ficaram com raiva os brancos, estavam com raiva, e foram, e novamente seguiram seu caminho os tihik.

Os fazendeiros tiveram de sair daqui. Todos foram embora, foram com os vaqueiros. A Federal ficava por aqui. O jipe andava para baixo e para cima. Os fazendeiros seguiram para Valadares com a Federal. E então foram resolver a questão dos fazendeiros e suas terras. Agora as casas ficam aqui na terra do tikmũ,ũn ... as casas dos fazendeiros. E então saíram nossos filhos todos, por agora, ficam em casa, tem casa. Depois, os filhos dos fazendeiros

criaram raivosos, todos eles cresceram com raiva, eles tem raiva. Os pais morreram, mas os filhos cresceram com raiva, entende? É assim, dessa forma...

\*\*\*

Antigamente eram raivosos os fazendeiros. Pois então, no início tikmũ,ũn não brigava com os fazendeiros. E de fato são bem raivosos, eles batem e matam os tikmũ,ũn. De fato matam, principalmente quando tikmũ,ũn se embriaga. Eles matam por ali em Batinga, os carros passam em cima dos tikmũ,ũn. Passam bem ali em Batinga, do outro lado de Batinga, ali em Umburatinha também se mata tikmũ,ũn. Ali nas terras de XWRT se matou dois tikmũ,ũn. Isso foi no passado, são bem raivosos os ãyuhuk e matam os tikmũ,ũn. Funcionários da Funai sempre dizem “não sei, não sei. Não dá para ver os ãyuhuk, aconteceu a noite. Não vi nada, não vi nada”. E assim circulam vários brancos, estão por toda parte.

Eles também estão por lá em Itanhém, na Bahia, os filhos dos fazendeiros também estão por lá, seus sobrinhos, todos eles matam os tikmũ,ũn que perambulam por ali bêbados e então são mortos. Eles ficam deitados no chão, bêbados e então são mortos os tikmũ,ũn. Não compreendem bem o que se passa em terras longínquas. Eles sabem pouco. Pra lá eles ficam, pelas terras de fazendeiros. Eu estou narrando e... se matou Tikmũ,ũn, com jipe, se matou ali na estrada acima de Itanhem (Ba). Ali se matou um tikmũ,ũn, bem pertinho de lá, e depois por lá em Nanuque (Ba). Um outro branco matou o meu pai, fazendeiro o matou, eu acho que uns nove tikmũ,ũn foram mortos por fazendeiros.

É assim, sempre embriagados tikmũ,ũn são mortos, se não fossem bêbados talvez não fossem mortos, quando estão bêbados não entendem nada, não sabem de nada. Alguém do XWRT matou tikmũ,ũn pelo caminho, não é antigamente não, é agora mesmo. Eles sempre dizem “não sei, não sei”. Os brancos sempre sabem, mas como são os seus parentes eles sempre os acobertam, sempre os escondem e dizem não saber, sempre quando se mata com jipe ninguém nunca sabe nada. Eles vão fazer sempre assim, os seus comparsas, eles ficam lá em Batinga.

Um deles é o tal de Zé Augusto, ele uma vez me disse “vamos ali, amigo, vamos ali. Pegar um pouco de leite”. E eu fui lá no XWRT,

ele era um dos vaqueiros de XWRT, o pessoal foi até virando para o curral de XWRT. E então seguimos. De repente uma moto apareceu e veio em nossa direção. Eu percebi tudo, Tupã me ajudou e eu caí para o outro lado. Fui bem para debaixo da cerca, a moto passou e eu fiquei com muito medo, e seguiu a moto o seu caminho. O ãyuhuk por pouco não me matou. Se estou realmente bêbado o ãyuhuk tinha me matado lá em Batinga. Bem ali nas terras de XWRT, depois então seguiu a toda velocidade a moto. Lá na frente, via-se ao longo do caminho a luz da moto se afastando. Ela foi andando pelo seu caminho. O ãyuhuk ia me matar. Ele seguiu acima pelo rio Umburana. Desde então decidi nunca mais ir até Batinga, passei a ir apenas em Santa Helena. Eu faço a feira ali em Santa Helena, agora não quero mesmo ir até Batinga, está repleto de brancos ruins naquela cidade.

Espera, foi assim, um outro tikmũ,ũn que bebeu muita cachaça, ele vinha... Era por volta das oito horas. Chegou tinha muitos brancos pelo caminho, eles estavam todos encapuzados com camisas na cabeça, era um bando, eram vários bem ali em Umburaninha. Eles vieram, outros tikmũ,ũn estavam com as suas sacolas de compras, eles vieram e “vai, vai, vai!” e ficaram, e pegavam todas as sacolas dos tikmũ,ũn. Veio um jipe de repente, e viram os brancos todos roubando os tikmũ,ũn, [os ladrões] disseram: “em vem Toyota, em vem Toyota” .

E aí, uma outra vez vinha um Jipe bem grande dentro da aldeia. Eu não era muito grande, estava lá na Kuxex, os espíritos cantavam na sua casa e o jipe adentrou no pátio da aldeia. Ele veio, a Toyota virava, e circulava, ali dentro, 500 metros a lanterna vinha iluminando, bem forte, dava pra ver e depois, 1000 metros. Isso era coisa do fazendeiro Capixaba, sabe? Ele ficava ali do outro lado, bem do outro lado, ali [algumas aldeias acima] ele fica bem do outro lado. E veio com o Jipe iluminando. Ele estava furioso, isso foi no passado sabe, ele queria brigar e matar os tikmũ,ũn.

E então Deus olhou para o carro da Rio Doce que vinha de Felisburgo. E vinha também o povo de Capixaba. Ele mexia e xingava os tikmũ,ũn na feira de Batinga. Ele esperava os tikmũ,ũn e tao, tao, tao. Ali onde compravam as suas coisas os tikmũ,ũn, ali o povo de Capixaba compravam as suas coisas também. Café,

arroz, era assim, e então veio o ônibus da Rio Doce, e vinha Capixaba e então matou o Capixaba, atropelou ele, ficaram apenas os seus filhos. Os tikmũ,ũn ficaram felizes “pronto, pronto, agora acabaram as coisas ruins com Capixaba”. Estava com raiva os tikmũ,ũn, Tupã viu tudo e ficou com raiva, os yãmĩxop também ajudaram a matar o Capixaba, e ficaram felizes....

Uma outra história sobre um outro ãyuhuk. Ele fica próximo a Europinha, ele estava com muita raiva, abriram as cancelas das vacas e comeram o arroz dele. Tikmũ,ũn comeu um pouco do arroz, tinha muito arroz nas terras dele, mas ele foi e pegou uma espingarda. Era tudo arroz e vacas para todos os lados, vacas para todos os lados. Ele esperou um dia, por volta das três horas e queria matar tikmũ,ũn pela noite. Ele queria matar, ele esperava para matar os tikmũ,ũn. Mas não foram os tikmũ,ũn que mataram as vacas e sim os yãmĩxop, a nossa religião que matou. Eles é que esperavam para matar as vacas.

Passaram-se sete meses e então pedimos para a Funai ajuda para rezarmos, falamos para ela: “foi yãmĩxop que matou”. Eles vieram na época junto com os seus pais (yãmĩxop tak) gritando e assoviando dentro da kuxex, e ali ficaram, os pais ali ficaram, foram os yãmĩxop que mataram as vacas, foram, roubaram e comeram o arroz, e ficou com raiva o tal do Vaseli. Ele veio e então chegou aqui, se matassem apenas uma vaca, então terminaria tudo bem... Mas foram 5 vacas que mataram do Pradinho e 6 do pessoal de Água Boa também matou. Os yãmĩxop são fortes de verdade, mataram. Eles vieram, o pessoal do Vaseli, por aqui, estava furioso o Vaseli, esbravejava.

Então Adilson, o chefe do Posto, Adilson, ele estava com medo, pois o ãyuhuk estava realmente com raiva. Antes os yãmĩxop roubavam direto, e as vacas que estavam no curral. Eles mataram e então os nossos pais vieram para a kuxex junto com o yãmĩxop. Vieram gritando, gritando, bem por aqui, para as mães dos yãmĩxop comerem junto. E ali ficaram, era assim.

Mas sabemos que o chefe antigo tirava dinheiro. Ele pagou ao fazendeiro com as vacas que tinha aqui. Ele tirava dinheiro dos aposentados, aí ele acertou com o fazendeiro, o Adilson. Mas

mesmo assim o fazendeiro queria matar os tikmũ,ũn. Ele ordenou um outro ãyuhuk para matar o tikmũ,ũn lá em Batinga eu penso que deve ter sido isso, pagou pelas mortes das suas vacas lá... aquelas vacas que o yãmĩyxop pegou junto com os seus pais... estava com raiva, o tal fazendeiro, se fosse uma só talvez não teria tanto problema. A terra dele fica bem longe, lá longe, e os yãmĩyxop vieram trazendo o boi. Então o fazendeiro ordenou, que matassem o tikmũ,ũn em Batinga. Ordenou que matassem o meu cunhado bem ali na fazenda do XWRT.

\*\*\*

Mataram também lá em Santa Helena Valdeir. Eles pegam os assassinos, mas seus parentes os tiram também. O assassino voltou a morar em Santa Helena, sabe? Eles dão um jeito de pagar ao Juiz e sempre soltam os brancos. É assim. Os funcionários da Funai não têm força. Se tivessem, os brancos ficariam presos na cadeia.

Fico a pensar... devem ser os parentes que pagam para tirar os ãyuhuk da cadeia, acho que pagam para a Funai também ... Funai não ajuda de verdade tikmũ,ũn. Acho isso tudo muito ruim quando soltam os ãyuhuk, eu fico pensando.... ali em Santa Helena se mata tikmũ,ũn, não é antigamente não, é agora, ano passado mataram gente lá, e agora está solto. Não tem nem um ano e ele já está solto, nem completou um ano, sabe?

E a Funai tira o dinheiro dessa situação do Tikmũ,ũn, tikmũ,ũn sabe que eles pegam o dinheiro, e dividem com os ãyuhuk. Além disso, eles roubam o nosso dinheiro, quando tiram dinheiro para o Juiz do fazendeiro. São todos parentes. Teve um jipe que matou meu sobrinho, um rapaz... ele dormiu em frente a uma igreja, ali em Batinga, Ali nas terras de XWRT foram dois, antigamente, se podia ver os urubus sobrevoando acima do seu corpo. Se via de longe, matou um lá antigamente, filho de Antônio Clemente, foi morto atropelado, bem ali nas terras de XWRT, Fiquei contando aqui, e.... no passado que os brancos, e agora... vem bem se matou, acho que 9, mais o que foi morto em Santa Helena, meu cunhado, então são 10.

A Funai sabendo disso tudo se matassem os ãyuhuk assim seria bom, mas alguns funcionários da Funai são ruins também, são ruins mesmo, não são nada bons, onde estão aqueles fortes, para

colocar essas ãyuhuk dentro da cadeia, entende? Seria bom se conseguissem pegar esses ãyuhuk que fazem coisas ruins com os tikmũ,ũn, mas é tudo muito ruim, a própria Funai rouba da gente, entende? E esses juizes, como pode? Matam os tikmũ,ũn, pegam e depois tiram? Como pode?

Tem uma terra, eu vou contar para você, se chama Aldeia Verde, aquela que fica lá em Ladainha, pessoal tikmũ,ũn também. Mataram Daldina por lá. E eu vejo que essas coisas parecem tocar muito pouco o pessoal da Funai, é tudo muito distante, mesmo os yãmĩxop tendo muita força, fica difícil colocar um fim nisso. Contando com a morte de Daldina acho que já são uns 11 tikmũ,ũn mortos em muito pouco tempo. Lá em Ladainha aconteceu, o ãyuhuk quer matar, muitas vezes se mata quando meus parentes estão sozinhos pelo caminho, meus parentes.

Em Santa Helena, eles deveriam falar forte, ter força, mas nada disso acontece, e pegam dinheiro, estão tirando nosso dinheiro também. Tudo isso é muito ruim, eu penso que é assim, estão tirando! Tirando o ãyuhuk. Sabe? Então por isso que eu quero falar com força agora, o branco matou o meu cunhado, ali em Santa Helena, acertaram a cabeça dele, fizeram dessa forma o ãyuhuk, lá a Funai viu tudo. Se fosse mais forte, sairia o ãyuhuk ruim, que mata os tikmũ,ũn, lá em Santa Helena, mas pagam aos ãyuhuk, péssimos os ãyuhuk, mas fico pensando, a Funai fraquinha desse jeito o que pode ser feito, entende? A Funai não tem força, está fraca, estão por aí os ãyuhuk, E agora?

Outros ãyuhuk são muito grandes, fortes, e permanecem. Eles pagam caro para permanecerem ilesos, parece que liberam muito dinheiro... 1000 pacotes... e aí ficam bem, por aí... tem vacas, muitas vacas, é assim.... aí o Juiz pega as vacas e pode ir embora, entende? É assim... Juiz pega o dinheiro para isso, e ele trabalha para o governo, e subornam mesmo o Juiz, como é que é Juiz? Deve ter sido isso que aconteceu com a morte do meu cunhado [Valdeir]... é isso mesmo, se precisar entregam dinheiro ao Juiz, ele pega o dinheiro todo, e ainda tem o dinheiro do governo que ele recebe, não é assim? E agora? É dessa forma que eu estou contando, entende?

E permanecem em Santa Helena. E depois virão os seus filhos, aqueles que comeram da comida deles, e aprenderão, pois comerão junto com os seus parentes. E os Juizes permanecerão também. Não há força, voltam e então eles continuam alegres, saudáveis, eles permanecem junto com os ãyuhuk, são todos aparentados. Mas se os brancos ficassem na cadeia, ah, isso sim seria bom. Mas pensam “Ah! Vamos matar os Tikmũ,ũn! Daí então os parentes pagam, vamos pagar aos Juizes, eles vão tirar muito dinheiro...” Penso que é assim! Deve ser assim! É assim mesmo! Os Juizes são realmente fortes, eles são inteligentes mesmo, e poderiam impedir de matarem os tikmũ,ũn, entende?

Mas ele sempre tira os seus parentes da prisão. No passado eles mataram os tikmũ,ũn e continuam soltos, entende? E o Juiz diz: “você matam os tikmũ,ũn, e então prendemos, colocamos na cadeia, para os parentes pagarem, e então depois soltamos” entende?” Juiz assim o faz com o dinheiro, não há força em nada disso. Tudo isso é muito fraco, fraco de verdade! “Eu quero pegar esse dinheiro!”, pensa o Juiz, e também os funcionários da Funai também, o pessoal da Funai é que conversa com o Juiz, “vamos pegar o dinheiro!”. E então tira, tira tudo o ãyuhuk, e os filhos vão dividindo. Foi isso que aconteceu em Santa Helena com o Valdeir! É assim mesmo. Eu contei algo sobre a morte de meus parentes no passado, lá nas cidades, como Nanuque, “Patiô”, Jeribá, é isso mesmo que eu queria contar...

Juiz e Funai, e assim é que saem os ãyuhuk ruins, saem os filhotinhos deles que querem matar os Tikmũ,ũn... matar os tikmũ,ũn que perambulam por aí... estão lá no céu... os tikmũ,ũn, ficam pensando, e pensando tudo.... Tudo é ruim de verdade, ruim de verdade, daqui, eu escutei parente no céu! E não se vê nada, vem os funcionários e dizem: “não viram nada, não se conhece nada”. É assim mesmo, e então se vê e pensa, mas não há força. Mas Juiz compra carro, e continuam fazendo coisas ruins... o Juiz compra as suas vacas, dividem terras entre eles, e então tiram os ãyuhuk ruins da cadeia, fico pensando... os parentes vão e o Juiz fala: eu mesmo vou tirar, deem-me terras, vacas e carros que vou tirar os seus parentes... entende? Mas assim, por que ele faz isso? Ele não tem as próprias terras? Eles não têm terra boa?

Mas acaba que os próprios fazendeiros dão terras aos juizes, a própria Funai, seus funcionários também acabam recebendo terras...e assim fazem os ãyuhuk. Mas fico pensando... Juiz precisa mesmo? Ele já não tem muito dinheiro? Não tem terra boa? Porque precisam de mais vacas? Mas continuam pegando mais vaca, mais vaca, tiram muitas vacas dos brancos ruins, ali onde mataram um tikmũ,ũn em Santa Helena, é assim mesmo, eu estou contando e fico pensando...os brancos são assim... pegam e estão soltos por aí, e estão rindo por aí! HA! HA! HA, os risos estão soltos por aí... escutamos os seus risos por aí, os risos entram em nossos ouvidos... eles vem para tirar terras, aumentá-las, e deixar as suas vacas lá, é assim mesmo... E vão conseguindo as suas terras que são longínquas, vão até lá! Uma vez um carro veio, correndo e derrubou um tikmũ,ũn que estava com dinheiro, derrubaram ele e pegaram o dinheiro todo dele.... voltaram e então dividiram o seu dinheiro, e vão tirando, assim é bom para guardarem... É isso o que eu queria diz



*Fotografia 4 Ruínas de antiga fazenda na aldeia de Manuel Damazio (Pradinho, 2015).  
FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

## Capítulo 2: Morte, canto e impregnação de lugares

*Num dia qualquer, fui-me encontrar com Zé Antoninho, filho de Toninho, um grande pajé tikmũ,ũn. Seguimos para o rio umburanas banhar. Ele me acompanha, reclama de coisas da sua vida, da relação com a esposa e seus parentes. Poucos dias antes chovia bastante, o mato estava verdinho. Zé Antoninho me conduz por um caminho cheio de pedras, escorregamos no lodo e rimos um do outro. Vemos ao fundo da água raios de sol que atravessam a correnteza do riacho. O brilho do sol reflete no corpo dos pequenos peixes que nadam contra a corrente. Zé Antoninho me diz: “minha tia pescava aqui, ela é dona desse rio”. Siana, sua tia, faleceu há poucos dias de câncer. Ela está ali, apenas não vemos, mas percebemos a sua presença no movimento das águas do umburanas. [anotações de campo]*



*Fotografia 5: Rio Umburanas. Terra Indígena Maxakali (Pradinho, 2015): FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

Nos últimos dias do mês de janeiro de 2015, numa tarde quente do verão brasileiro, o cheiro e o amarelo das mangas impregnam o espaço nas proximidades da Aldeia Verde. Saímos para caçar, quando regressamos ouvimos a notícia que Daldina Maxakali havia sido atropelada quando se deslocava em direção ao município de Ladainha. Daldina é conhecida na aldeia como uma grande *yãmyyixop tut* (mãe de espíritos). Ela é dona de muitos cantos. Diante da morte de Daldina, pude sentir como a intensidade da morte de uma pessoa impregna seus corpos através da dor, dos lamentos, dos deslocamentos ao cemitério, da presença da alma da pessoa morta, a saudade que percorre vivos e mortos, as transformações afetivas da aldeia, a relação com os cantos e com os espíritos e a intensidade das transformações do corpo do morto. Poucos dias antes da fatalidade a aldeia vivia momentos de intensa alegria. As expedições de caça, pesca, coleta de manga e mel eram frequentes, bem como sequências de ciclos festivos eram realizados ininterruptamente.

Sueli Maxakali, minha anfitriã, havia dito poucos dias antes ter sonhado com algo ruim que poderia acontecer com alguma pessoa do grupo de Daldina: “Douglas, eles estão andando muito, andam constantemente por aí e não sabemos mais o que fazer, já falamos muito para eles, fico preocupada, Daldina é *yãmyyixop tut*, ela não pode ficar assim, ela tem muitos cantos”.

Poucos dias depois da conversa com Sueli, às 8 horas da noite do dia 30 de janeiro, recebemos um telefonema de uma pessoa do município de Ladainha informando que Daldina tinha sido atropelada logo na entrada da cidade. Apesar do acidente, o motorista da SESAI a tinha conduzido para Teófilo Otoni e disse que ela estava bem. Pela manhã, as lideranças da aldeia marcaram uma reunião para discutir a respeito dos problemas com o álcool dentro da aldeia enquanto esperavam por mais notícias de Daldina. No meio da tarde, o telefone toca e a aldeia recebe a notícia de que Daldina havia falecido.

Aos poucos as lamentações das mulheres aumentam em intensidade. Junto a essa intensidade de lamentos, muitas pessoas começam a deixar as suas casas para se alojarem na casa de parentes próximos. Várias mulheres e crianças se deslocam de suas casas e começam a arrumar as suas coisas para ficar na casa dos meus anfitriões. Isael Maxakali, meu anfitrião, me diz que as pessoas não dão conta de dormir nas suas casas.

A alma de Daldina iria começar a perambular nas proximidades da aldeia com saudade dos seus parentes vivos. Seus filhos, que moram em casas nas proximidades da sua, se mudam para a casa do pai, junto com seus cônjuges e filhos. A casa fica cheia. Durante a noite, muitas inquietações, mal consegui fechar os olhos. Pela madrugada, Isael ilumina os arredores da casa. Ele me explica que procura por algum pássaro que tinha um assovio irreconhecível, “não é pássaro, é o koxuk (espectro) de Daldina que anda assoviando por aí, nós ouvimos, mas não conseguimos ver”.

Por volta das 5 horas da manhã, pouco antes do sol começar a dar os seus primeiros sinais no céu, começa o velório. Quando o sol aparece, os komây [amigos formais, traduzido como compadre e comadre] de Daldina começam a se deslocar, carregando o caixão em direção ao cemitério. O caixão passa por um caminho que cruza a aldeia e segue em direção ao cemitério, em um local mais distante possível da aldeia. Ao longo do deslocamento, os homens choram de forma mais contida enquanto as mulheres choram de forma lamentosa. Formam um coro intenso de choro. De algumas, escuto o lamento “ã yïy tut”: “diga algo mãe, diga algo!”. Os homens seguem com o caixão em direção ao cemitério enquanto as mulheres ficam para trás, na aldeia.

No cemitério, os komây de Daldina cavam o buraco onde seu corpo será enterrado. No seu entorno, constroem um cercado e colocam uma cruz. Após o enterro da falecida o cemitério passa a ser um local de visitas constantes dos parentes de Daldina e de seus compadres. Os parentes mais próximos quase não se aproximam do cemitério, “eles não conseguem Douglas, sofrem muito, por isso que temos os nossos komây, nestes momentos são eles que vão tomar conta do morto, por isso é sempre bom lembrar da relação com eles, nunca podemos esquecer dos nossos kômây. Temos sempre de oferecer coisas para eles durante o komâyxop – momento de celebrar esse tipo de relação”. Os komây, juntamente com os pajés da aldeia, ficam responsáveis por cuidarem do cemitério durante o período de transformação do koxuk (espectro-alma) da falecida em yãmïy (espírito-canto). Esse período transformacional é profundamente tenso, pois trata-se de um período em que a alma da falecida pode se transformar em espíritos ruins ou em espíritos bons.

Meu anfitrião me explica que após enterrarem o morto é preciso deixar as proximidades do cemitério absolutamente limpas para se analisar possíveis marcas no chão. Este espaço será analisado e lido dia após dia,

noite após noite. Pouco antes do sol se por e de nascer, os homens limpam todo o caminho que conduz da aldeia até o cemitério.

Todo este cuidado está intimamente relacionado às possíveis transformações do corpo do morto. À noite, o corpo do morto pode se transformar em ãmoxa. Qualquer desvio do corpo da falecida durante a vida é um potencializador de transformação do seu corpo em um ãmoxa no post mortem. O principal eixo de periculosidade corporal relacionado a esse vetor de transformação são os fluxos sanguíneos. As pessoas que por ventura não tenham respeitado regras de resguardo abrem seus corpos para a penetração da maledicência do espírito ãmoxa em seus corpos. Em poucas palavras, ãmoxa é um zumbi que demonstra a saudade dos parentes vivos desejando comê-los. Por isso, estes momentos iniciais do luto são bastante perigosos, pois o corpo e alma do morto ainda não se transformaram em yãmĩ. Além disso, o espírito do morto está com saudade e independente da forma ele irá atrás dos seus parentes vivos. O koxuk do morto ainda não foi para o céu, nesse período de transformação ele pode assumir a forma-ãmoxa ou a forma-yãmĩ.

Os komã e os pajés devem sempre conversar com a falecida no cemitério, dizendo: “olha! Fica tranquila, não cause problema aos seus parentes, não assovie pela madrugada afora. Todos ficam assustados”. Depois, os komã cantam para a alma do morto se deslocar. Durante alguns dias, eles irão do caminho do cemitério até as suas casas limpando o caminho e travando conversas com a falecida. As roupas dos kômã devem passar por um processo de limpeza, pois seus corpos estão impregnados de espírito. Limpam-se os caminhos e os corpos.

\*\*\*

Durante o dia, a morte de Daldina passa por várias especulações. As pessoas começam a levantar inúmeras hipóteses acerca da identidade dos culpados. Tentam traçar os deslocamentos de Daldina. Ela estava acompanhada por Rominho (seu filho), Maria Augusta (sua nora) e sobrinhos. Saíram para beber cerveja e cachaça em uma vendinha na proximidade da aldeia. Disseram que uma discussão sobre dívida de compra de madeira com um ãyuhuk podia ser a causa do atropelamento. Dizem que Daldina se embriagou, xingou o ãyuhuk e decidiu seguir caminho pedindo carona para um outro ãyuhuk. Este a deixou nas proximidades de Ladainha e seguiu seu caminho. Ela foi atropelada por uma motocicleta logo na entrada da cidade. Tudo parece indicar que o

motociclista estava em alta velocidade e não deu conta de frear a tempo. Poucos dias depois era possível ver as marcas de sangue e das mangas que Daldina carregava no chão. Viam-se também as marcas do pneu da motocicleta, a derrapagem foi de aproximadamente uns dois metros. Daldina havia pegado mangas no caminho. Era sábado à noite e o local do atropelamento é de muita movimentação. Em frente ao local onde ela foi atropelada há um bar bastante frequentado durante o final de semana. Pouco depois, quando começaram as investigações, ninguém sabia dizer nada sobre o paradeiro e identidade do motociclista que havia atropelado Daldina. As muitas conversas na aldeia tentavam encontrar um fio narrativo para o acontecido. Os ânimos estavam muito exaltados e, somado a isso, havia um sentimento de tristeza muito profundo.

\*\*\*

### **Segunda noite após o enterro**

Durante a noite todos na casa continuavam a conversar sobre a morte e a traçar rotas sobre o que podia ter acontecido. Isael fez um vídeo em seu celular com as marcas do acidente e mostrou para todos. Sua sogra sentiu-se mal com as imagens e perde a visão. O filho de Isael me diz que no cemitério vários espíritos cantaram durante toda a noite. Dentre eles um canto na língua dos espíritos-gaviões “ĩymet, ĩymit, ĩymet, ĩymit”, “indo à morada, indo à morada”. Cassiano me explica que o canto quer dizer a Daldina: “vá com os yãmĩy sua alma Daldina, vá com os yãmĩy”. Todos estão muito abatidos.

A madrugada começa a se adentrar, o temor com relação aos espíritos ruins se aproxima também. Isael procura aumentar a luminosidade da casa espalhando luzes para todos os lugares possíveis. Ele quer ver qualquer movimentação possível nas penumbras que a pouca luminosidade suscita. A visada com cachorros é sempre encarada com muita suspeita. Um cachorro é um corpo aberto para a proliferação de corpos-ĩmoxa. Sempre ao se deslocar pela noite os homens carregam flechas e facões nas mãos. Durmo em uma rede num espaço separado da casa. Isael me pede para ficar junto dos seus filhos e outros parentes. Todos dormimos juntos e sentimos medo dos sons que surgem durante a noite.

Ĩmoxa pode estar a perambular em qualquer lugar da aldeia e podemos ser surpreendidos a qualquer momento por ele. Os cachorros são uma praga neste momento. Sueli me explica que eles devem permanecer presos. “Cachorro é curioso, eles vão atrás das coisas para cheirar, lamber,

comer. Eles fuçam a cova dos mortos e tentam revirar a terra. Os espíritos ruins podem ficar nos corpos dos cachorros”. Eles são excelentes invólucros transformacionais e depositários de espíritos ruins. Novamente a noite é atravessada por inúmeras movimentações.

Segundo dia após o enterro do corpo de Daldina. Durante o período da tarde, Isael e Sueli me convidam para ir até o cemitério. Seguimos acompanhados pelo pajé Mamei Maxakali. O cercado no entorno da cova estava reforçado com um pouco mais de arame farpado. O chão está bem limpinho. Todos os rastros são lidos com muita acuidade por pessoas tikmũ,ũn. Muitas interpretações e leituras são feitas a partir dos rastros. Ao longo da leitura, Sueli conversa com a falecida: “Daldina, você é uma mulher muito forte, você é repleta de yãmĩy, eles estão sempre perto, são muitas coisas ruins que os brancos fazem. Nós vamos pegar o assassino. Nós já sabemos quem é. Os yãmĩy sabem quem é. Segue o seu caminho, vá com yãmĩyxop”.

Após estas palavras, meus anfitriões decidem retornar para casa. No caminho, eles observam os rastros. O pezinho de uma criança prende a atenção deles. Mas a pegada possui apenas o pé direito da criança. Sueli me diz perceber a presença de um cachorro nos seguindo. Mas ele é um koxuk, depois as suas patas se transformaram em pezinhos de criança. Ele estava perseguindo-nos, sentindo nossos cheiros e vozes. As patas do cachorro se transformaram em inúmeros pés de criança que foram lidos por Sueli como a presença de vários koxuk. Os parentes mais próximos de Daldina disseram para que não fôssemos até os pés de manga. Ela gostava de ali ficar. É perigoso comer as mangas de Daldina – alertaram-nos. “As mangas estão repletas de koxuk”.

Neste momento, lembro-me de uma exegese narrada para mim por outro pensador Maxakali, Joviel Maxakali, na ocasião do falecimento de outra pessoa em Água Boa – local de onde saíram os grupos tikmũ,ũn da Aldeia Verde. Joviel aponta no horizonte para as inúmeras estradas e caminhos que entrecortam a Terra Indígena. Estamos no alto de uma montanha, Joviel me mostra que não há pessoas se deslocando. É preciso respeitar o morto que passa dias perambulando por esses caminhos. Ele está com saudade dos seus parentes mais próximos e os procura por todos os lugares. Depois de um tempo ele seguirá caminho até a morada dos yãmĩyxop, no céu. Não se pode convocar os yãmĩy, pois o yãmĩy do morto encontrará com outros na kuxex e isso não é bom. A partir desse

momento, me explica Joviel, as pessoas podem chamar novamente os yãmiyxop a visitarem as suas aldeias na kuxex.

Um dia, o filho de Joviel Maxakali, pajé mencionado acima, vem visitá-lo. Ele é casado com uma mulher de algumas aldeias acima da aldeia de Joviel. Ele está com o rosto belamente pintado, com traços muito finos delineados por uma tintura vermelha. A pintura, me explica Joviel, serve para ajudá-lo no deslocamento pelas estradas. Ele demonstra alegria de poder nos visitar, mas não é uma pintura exuberante. Quem ensinou as pinturas às pessoas tikmũ, ãn foram os yãmiy. A pintura de João Viel (filho de Joviel) é bela, mas deve ser discreta. Ele está feliz de poder visitar o pai, mas sente pela morte do seu parente em aldeias mais distantes, por isso, não pode escancarar por aí alegria em seu rosto. É uma ofensa aos parentes do morto pintar o rosto de maneira muito evidente, pois eles estão muito tristes e se veem a pessoa demonstrando alegria podem sentir raiva. Da mesma forma, o morto também pode demonstrar a sua raiva, pois ele sente o apartamento com relação aos vivos, por isso, é perigoso se deslocar. Mas a pintura dos espíritos-lagarta no rosto de João Viel o protege de espíritos malignos e ele pode se deslocar até a aldeia do pai.

Depois dessas lembranças atravessarem a minha mente, enquanto caminhamos para casa de meus anfitriões, o pajé Mamei Maxakali me chama para ir até a kuxex. Ele chama os rapazes e homens da aldeia e diz a eles:

*vocês agora seguirão no final do dia para o cemitério, possivelmente durante a noite ouviremos sons e assovios, são os espíritos que estão com saudade dos vivos, eles querem retornar por isso gritam muito, ouviremos muitos cachorros durante a noite. Os sons deles são como os nossos lamentos. Mas não são pessoas, são espíritos que estão por aí... seguiremos, fiquem tranquilos, não assustem as suas mulheres, as suas crianças dizendo que ouviram espíritos por aí. Tranquilizem-se, devemos sempre andar em bandos, nunca solitariamente, assoviem do jeito certo para chamar os outros. Sempre assoviem na kuxex. Nós vamos nos encontrar e os espíritos irão embora. A gente tem de conversar com eles sempre. Agora, nós tiraremos todas as paredes da kuxex, é assim que os nossos antepassados faziam. Não poderemos fazer coisas na kuxex, ela ficará quieta durante esse tempo. Ela está cheia de espíritos. Eu senti um vento assoviando*

*bem no momento em que entrei, fiquei tranquilo e conversei com a kuxex. Tinha muito espírito ali dentro. Eu falei com eles: “olha, nós vamos ficar quietos por enquanto, não faremos coisas na kuxex, só depois de um tempo as coisas voltarão ao normal ...”. Depois disso, o assovio foi embora. Meu filho viu um cachorro saindo da kuxex assim que retornei para a minha casa. Depois, fui em direção ao caminho do cemitério. Peguei algumas folhas e limpei boa parte do caminho e proferimos palavras à falecida. Misturamos a estas palavras fumaça dos nossos cigarros. Falei então para Daldina: “olha! Não passe para esse lado [referência ao portal de fumaça de tabaco], fique aí onde você está, não venha assoviar para esse lado de cá! Espíritos ruins querem te encontrar, eles vão conversar com você e vão te chamar para vir até nós, não dê ouvidos a eles, você não deve dar atenção. O seu espírito deve se deslocar até o ãyuhuk que te matou para ele confessar e pagar pela sua morte”.*

Após essas palavras, retornamos para casa.

### **Terceira noite**

Como nos dias anteriores, as pessoas se reúnem nas casas para passar a noite. Isael retorna da cabine de telefone, após conversar com brancos para articulação de um projeto de vídeo. Ao retornar da cabine, Isael nos conta ter visto através dos feixes de luz uma movimentação entre os bois da aldeia. Uma penumbra se deslocava até a casa de Daldina. Esta penumbra caminhava em direção à kuxex, mas como os meninos colocaram fogo nas palhas da kuxex, o koxuk viu as chamas e começou a andar de costas, desaparecendo dentro do mato. Um sobrinho de Isael diz a ele ter visto a mãe penteando os cabelos em casa. A imagem, no entanto, some de seus olhos pouco tempo depois.

Pela manhã, regressamos ao cemitério para ver os rastros. Encontramos algumas patas de bichos, mas não vinham da cova, o que tranquilizou a todos. As pessoas que moram mais próximas ao cemitério relatam que escutam choros durante toda a noite. Os sons chegam até o portal de fumaça feito por Mamei no dia anterior, mas ele cessava quando chegam nas proximidades do portal de fumaça. Segundo meus interlocutores, o koxuk não segue adiante ao ouvir as palavras no portal.

## Quarta noite

Pela noite, Mamei me relata que existem alguns seres que têm um potencial enorme de se transformar em ãnmoxa, como as cobras, os cavalos, os tatus, os preás, os ratos, os coelhos, os grilos, os cachorros, as corujas, os curiangos e a própria água. Outros animais, como os peixes, as tartarugas, as capivaras e as galinhas não têm esse potencial.

Este tema surge, pois todos conversam na casa sobre os cachorros da finada Daldina. Eles estão a sentir muita saudade de Daldina, e frequentemente vão até o túmulo dela. Todos estão muito desconfiados deles, pois, como me explicaram, eles são uma porta de entrada fácil para os espíritos ruins. A especulação sobre a necessidade de exterminá-los circula entre as conversas. É através do olhar destes animais que se tem a confirmação da transformação do seu corpo.

Uma outra conversa que se dá é a de que ao cair da noite, na horta da aldeia, algumas pessoas escutaram o choro de uma mulher. Ela atravessou o portal de fumaça assoprado pelos pajés. Ao escutar esse tipo de choro, Mamei me relata que alguns homens circularam pelas roças e hortas segurando foices nos seus braços. Com a penumbra da noite é possível criar e multiplicar silhuetas da imagem de cristo e espantar a presença do morto e de espíritos ruins. Disse-me, no entanto, que mesmo com as silhuetas de cristo, eles viram um ãnmoxa atravessando o portal de fumaça. Os homens saíram atrás dele para matá-lo, mas não conseguiram capturá-lo, deixando a todos muito apreensivos. Uma mulher na proximidade da roça viu um ãnmoxa no corpo de um cachorro e desmaiou de medo. Como o cachorro não foi morto, a noite foi bastante conturbada, ninguém conseguiu dormir.

Numa outra casa, as pessoas assistem a filmes de Jesus Cristo. Na casa ao lado, amarraram um galo no pé da mesa para que ninguém dormisse profundamente madrugada adentro. Em outras casas toca-se música. No meio da madrugada, uma mulher vê do lado de fora um cachorro com os olhos ardendo igual a um fogo, todos sentem muito medo. Tentamos dormir, mas os sons dos cachorros aumentam cada vez mais do lado de fora e a apreensão interna aumenta também. Todas as portas da casa estão trancadas. Homens e mulheres ficam atrás da porta, empurrando-a. As crianças olham tudo com o olhar assustado. Isaelfecha a porta com

pedaços de madeira e lanças. Escutamos trovões do lado de fora que apagam as luzes. Ficamos sem luz por alguns minutos.

A movimentação é ininterrupta durante toda a noite. Isael se levanta ao ouvir o som de qualquer uivo e fica na porta espreitando toda a movimentação do espaço externo. À medida que a chuva aumenta, os sons dos latidos e uivos diminuem. Mamei explica que quando chove os espíritos ruins procuram algum lugar para se esconder. Eles têm medo da chuva. Com a chuva, conseguimos dormir novamente. Os primeiros a acordar levantam um pouco mais tarde que o de costume. Todos estão com muito medo e esperam por dias mais tranquilos. Narrativas do passado começam a proliferar pela manhã. Durante o dia, o genro de Isael e Sueli fecha todas as fendas possíveis da casa onde dormíamos.

### **Quinta noite**

Esta noite foi mais tranquila, talvez pelas chuvas que insistem em cair. Algumas pessoas começam a se preocupar com o fato de que o pai de Daldina já é um senhor de idade avançada e um pajé respeitado na aldeia. Daldina é quem tomava conta dele, ao fazer a sua comida, lavar as suas roupas, cuidar dos medicamentos, e que lhe provia de proximidade afetiva. Com a morte, a pergunta que parentes um pouco mais distantes se fazem é: quem vai tomar conta de Totó – o mais velho pajé da aldeia. O momento de tristeza também reforça a preocupação de todos, pois ele pode entrar em períodos profundos de depressão.

Lembram que nos últimos meses Daldina parecia já estar a se apartar do pai. Ela seguia junto com o filho e a nora por incontáveis deslocamentos pela cidade em busca de bebida. Passavam dias errando pelas cidades. Apesar disso, quem tomava conta do pai era ela e continuava a dedicar-lhe atenção. Por isso, ela tem gritado tanto durante a noite, está muito preocupada com o pai. Por essas e outras, todos estão muito preocupados com a possibilidade dela estar a se transformar em innoxá. Associaram em parte pelo fato dela estar a se embriagar nos últimos dias de vida de maneira constante. Uma liderança me diz ser preocupante o fato de que várias pessoas ficam dias a perambular sem rumo com cachaça em seus corpos. “A pessoa bebe, fica por aí perambulando, passa fome, fica desidratada, deita no chão, no sol quente... alguns morrem de insolação, são atropelados, e alguns estão fazendo dívidas...”.

Depois da sexta noite, me parece que as coisas aos poucos retomam um ritmo um pouco mais próximo ao anterior da morte de Daldina. Nesse período, meus anfitriões estão bastante reflexivos sobre a morte e conversam comigo sobre o tema. Sueli Maxakali então me explica que seis dias depois da última noite as coisas voltam a ficar mais tranquilas. Durante os primeiros dias há muita tensão em torno da possibilidade do corpo da pessoa se transformar em ãmoxa. Ele parece com o corpo de uma pessoa viva, mas não o é. A pele muda, fica ressecada e endurecida. Quando espíritos ruins se apossam do corpo da pessoa morta é preciso queimar o corpo.

A saudade dos vivos faz com que o koxuk da pessoa continue a perambular entre os vivos durante um longo período. Sueli me explica que é comum o espírito de pessoas mortas se apossarem do corpo de pessoas que estão para nascer e o corpo dela se aproximar da imagem do corpo do falecido. Ela lembra-me que sua filha brincava muito com um sobrinho dela, eles eram muito próximos. Mas por uma doença a criança veio a falecer no hospital. A filha de Sueli, pouco tempo depois do falecimento dessa criança, começou a vomitar muito, ela estava grávida. Ela me mostra a foto da criança falecida e ressalta a semelhança com o filho de sua filha e comenta: “veja como ele fica sem graça, pensa que a foto é dele mesmo, ele vê a própria imagem”.

Após a reflexão de Sueli, Isael Maxakali passa a analisar o contexto:

*Então, presta atenção, percebe que as folhas nas árvores não balançam mais? O tempo para, ele está triste, o vento para de trabalhar, olha a aldeia, ela é enorme... mas não há movimento, tudo está parado, está triste. Quando uma pessoa morre, as coisas ficam paradas, mas a pessoa está errando por aí, o tempo estagna para ela se deslocar por todos os caminhos que ela passou. No interior das casas onde os seus parentes moram, onde tem cabelo dela, ela segue até lá. Ela demora para ir ao céu, e anda por todos os caminhos que havia seguido até o momento da sua morte. Ela sente saudade dos yãmĩyxop e começa a cantar lá no cemitério. Vem uma infinidade de yãmĩyxop cantar junto. Eles fazem muita festa lá. Durante toda a noite, as crianças dançam, cantam, é igual como você viu acontecer aqui, a mesma coisa. Todos dançam alegres, festivos, e por isso é que ela vai demorar a ir até o céu. Outro dia, uma pessoa estava embriagada e dormiu próximo ao cemitério. Ela ouviu toda a festa que os espíritos faziam junto de*

*Daldina. Enquanto ela não for para o céu, o tempo ficará parado. Quando você sente o parar do tempo, pode saber que é o prenúncio de que algo está a acontecer e assim foi com Daldina. Eu senti o tempo parar poucos dias antes dela falecer.*

## Coda

Dias depois do falecimento de Daldina, lideranças da Aldeia Verde decidem realizar uma manifestação-ocupação em Ladainha, perante o silêncio dos moradores e ao perceberem que nada seria feito ao assassino de Daldina. A realização da manifestação foi divulgada através das redes sociais e contou com a presença de representantes da FUNAI, CIMI, da Igreja, além de pessoas tikmũ,ũn oriundas de diversas outras aldeias. Quando chegamos a Ladainha, vemos escrito em Maxakali no chão bem em frente ao bar onde tudo aconteceu: “**yãmĩy ũn ka,ok**”, que me traduziram como “mulher forte espírito”, ou talvez como “espírito de mulher forte”. Bem em frente ao escrito desenharam um mimanã, um mastro utilizado para amplificar e ecoar no tempo e no espaço as vozes dos yãmĩxop. Quando passamos pelo local, mulheres que estavam dentro do ônibus começam a chorar e, ao descermos do ônibus, os homens que estavam com suas flechas e arcos nos seus corpos seguem em direção ao local do atropelamento. Sequências de cantos são entoados em direção ao caminho que conduz às escrituras desenhadas no chão. Ali, revezam com as mulheres sequências de cantos. Após os cantos, as lideranças, quase todas mulheres pedem a palavra. Sueli Maxakali disse o seguinte:

*É assim, porque quando mata uma pessoa, no mesmo local fica o espírito, o yãmĩy. Nós mulheres recebemos o yãmĩy e quando morre uma criança nós recuperamos o yãmĩy dele para nós. Quando a gente morre, o nosso yãmĩy fica pra trás, aí temos de [ouvir os cantos] pra poder seguir e morar junto com os yãmĩxop. O que aconteceu é que levamos Daldina para o cemitério. [Agora precisamos] fazer canto para essas pessoas que foram atropeladas pelo não índio. Sempre enterramos e fica tudo por isso mesmo. Não tem investigação. Isso nos entristece. Eu quero deixar bem claro também porque mata índio, aí, o local onde que mataram fica sem os cantos. Aí alguém passa e fala “ah! Nós vimos uma pessoa lá no mesmo local, que mataram”. Mas é o yãmĩy daquela pessoa, ele tem que ouvir o canto. Aí eles ficam pensando se vão fazer, aí nós estamos mostrando que todos os locais que tem isso*

*[referência a locais de assassinato] tem de fazer o canto pra ele. Eles têm de ficar com os yãmĩy porque sabemos que existe yãmĩy nosso que é muito forte. Por volta de meia noite eles vieram aqui e fizeram. A gente sabe que yãmĩy veio fazer isso. Porque antigamente, quando acontecia assassinato, o próprio índio fazia com a própria mão, hoje a lei diz que não pode acontecer isso. Nós estamos esperando a forma e a maneira da justiça agir. E também fizemos assim Ela foi uma pajé, sabe muitos cantos... mataram ela tipo um cachorro, deixaram ela aqui e fugiram, é com isso que ficamos chateados, só isso que eu queria falar.*

#### Depoimento de Noêmia Maxakali:

*É, porque eu ficava pensando... Pessoal mata o parente da gente, e fica por isso mesmo, Funai não resolve esse problema... a gente tem que separar, arrumar, mas a gente nem aguentou eu nem aguentei, se não a gente tinha trazido o corpo para enterrar aqui, a gente enterra aqui, a gente tem que fazer as coisas, mas a gente tem que fazer com calma, que da mesma coisa nós vamos colocar as coisas aqui.*

*Mas eu quero também que o prefeito ajude a pegar esse pessoal que está aqui e colocá-los em outro canto. Na estrada aqui quero aumentar caminho pra nós e para a comunidade. É para aumentar porque [moradores de Ladainha] viram o que aconteceu aqui. Esse pessoal viu, está tudo cheio, o pessoal aqui viu, viu moto, viu placa e não querem contar. Agora prefeito se vira, pega e dá para tikmũ, ãn um pedacinho dessa terra aqui e deixa esse pedaço para a mulher que morreu.*

*É para ela andar aqui e cantar. Depois que outra pessoa passar por aqui e ouvir os seus cantos. Ai vão falar que não é ãnmoxa não, eu vi pessoa. Meu filho passou aqui de noite e ouviu os seus cantos. Ele estava lá na rodoviária e ouviu ela cantando por aqui, mas ele não teve medo, pois é ritual que ela está fazendo. Quando a pessoa adoce e fica deitada, a gente chega e reza para ela. A pessoa vai fazendo e vai escutando até morrer e então ela segue com os yãmĩy. Porém, agora ela foi matada e ela não levou nada. Ninguém cantou. Se agente cantar a gente morre em cima, todo mundo nem fez o canto para ela. Esse pedacinho aqui é dela. Agora eu quero*

*que tirem esse pedacinho aqui e coloquem em outro canto, minha resposta é essa.*

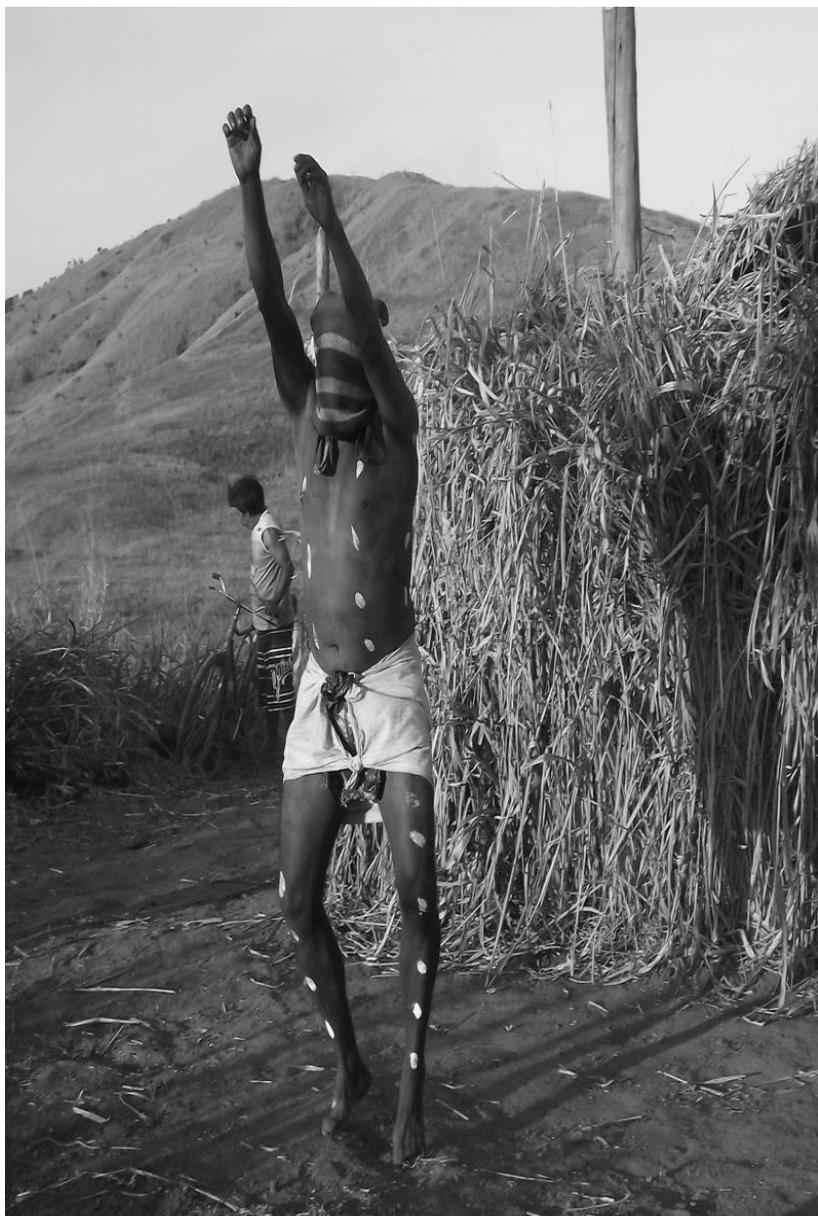
*A pessoa que matou tem de levar ao menos eu, prima de Isael, a tia dele, Delcida, e nós queremos olhar a pessoa de cara a cara, bem assim, dentro da cadeia. Depois disso nós pega e sossegamos, pessoal enterra índio e fica por isso mesmo. Índio nunca matou branco, branco é muito, a gente tem de ensinar e começar a matar também. Porque é muito e tem de começar a matar também o branco, índio é pouco, estão matando nós agora. Está faltando para nós matarmos eles.*

*Policia tem de ir atrás desse pessoal e pegar. Não é para deixar solto não, não é para deixar solto de jeito nenhum, Se a gente souber que não prendeu ainda, a partir de hoje não tem nada escondido. Nós vamos procurar, se não souber quem é, nós vamos atrás para saber. Espírito vai meia noite e mata, pra pagar também. Não tem justiça pra isso, não tem advogado, não tem nada pra isso. Nós estamos quietos, pra pagar a morte da minha sobrinha, esse pessoal aqui escondeu a moto. Eles têm de contar a placa da moto, qual moto, pra tirar o que está abafado dentro de nós. E eu vou fazer um ritual para ficar aqui cantando.*



*Fotografia 6: Manifestação em Ladainha – 2015. FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas  
Ferreira Gadelha Campelo*

### **Capítulo 3 : Yāmīxop**



*Fotografia 7: ãmãxux -Terra Indígena Maxakali (Pradinho, 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo*

Antes de prosseguir com as discussões seguintes da tese, preciso, neste instante, parar um pouco e tentar apresentar ao leitor, a partir das teorias nativas, como estou entendendo o que eles estão a nos traduzir como a noção de yãmĩxop. “Tikmũ,ũn não canta, quem canta são os yãmĩxop”. João Bidé, professor Tikmũ’ũn, traduziu uma vez o termo yãmĩxop como “imagem-corpo-verdade”<sup>7</sup>, ao dar nome a um projeto de capacitação audiovisual nas aldeias tikmũ,ũn. Uma imagem-corpo-verdade não é uma representação, mas a enunciação de um ponto de vista. Algo que remete à definição já bastante conhecida do Perspectivismo Ameríndio de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996), no qual uma perspectiva não é uma “representação porque as representações são propriedades do espírito”. O ponto de vista, argumenta Viveiros de Castro, “está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Se não estou entendendo mal, creio que a noção de yãmĩxop tikmũ,ũn é uma versão radical de tal postulado. O que nos força a nos perguntar: o que pessoas tikmũ,ũn querem nos dizer quando afirmam que foram os yãmĩxop que fizeram as inscrições no asfalto de Ladainha? Ou quando o narrador do Capítulo 1 diz que os yãmĩxop mataram as vacas dos fazendeiros? O que eles querem nos dizer quando traduzem o termo yãmĩxop para espírito? Este capítulo procura adentrar em tais questionamentos.

\*\*\*

Tentando me aproximar de tais questões, José Antoninho Maxakali me disse uma vez: “o nosso espírito é diferente, quando você sonha com uma pessoa, não é com ela que você está a sonhar. Eu sonhei que estava em Águas Formosas, um branco me entregou meu bebe... Outro dia sonhei

<sup>7</sup> Este projeto foi elaborado por Rosângela de Tugny em parceria com a Associação Filmes de Quintal e visava fomentar a realização de capacitação audiovisual de pessoas tikmũ,ũn. Este projeto resultou na publicação e divulgação de material audiovisual produzido a partir de oficinas de capacitação bem como na publicação dos livros escritos em parceria pela professora Rosângela de Tugny com pajés e professores tikmũ,ũn. Ver por exemplo, os filmes produzidos por videastas tikmũ,ũn (MAXAKALI, 2007, MAXAKALI et al, 2009 a e b), o livro de fotografia elaborado por Alvarenga e fotógrafas tikmũ,ũn (Cf. ALVARENGA, MAXAKALI et al, 2009) e os livros contendo transcrições e traduções de cantos dos yãmĩxop (Cf. MAXAKALI e TUGNY, 2009 a e b).

com meu pai, mas não era com ele que eu sonhava”. Zezinho Maxakali tenta me explicar:

*se você adoecer e sonhar, você vai ter de fazer reza (hemex) e yãmĩyxop. É pra tirar [a doença] do corpo. A gente dorme, adoece e então sonha. [O yãmĩyxop] vem através de uma pessoa koxuk [no sonho]. A pessoa que está doente tem de lembrar muito bem e então fala para o pajé como foi o sonho. Através daquele sonho o pajé descobre o que é. Se eu sonhar com você, não é [com] você. Ai já é o yãmĩyxop e [deve-se] descobrir qual é. [...] [O pajé] vai perguntar se a pessoa no sonho te deu algo para comer e te fez mal, ou se ele fez alguma coisa. Eu mesmo já adoeci e fiquei mal. Eu sonhei com uma pessoa que ela fazia yãmĩyxop. Quando eu acordei eu estava mal, tossindo muito.*

Como em diversos outros povos indígenas, a imagem que aparece em sonho de uma pessoa parece ser a condensação da imagem que está no corpo dos yãmĩyxop - que estão nos traduzindo por espírito. A fala acima discorre sobre essa transformação da doença em uma imagem-corpo-verdade, ou seja, em um yãmĩyxop. “Se você adoecer e sonhar, você vai ter de fazer reza (hemex) e yãmĩyxop”.

De certa forma, os yãmĩyxop parecem acionar uma dimensão de uma terapêutica de imagens através das festas que pessoas tikmũ,ũn estabelecem com os yãmĩyxop. Algo que se assemelha com as transformações apapaatai entre os Wauja das imagens oníricas, passando pela confecção de máscaras, circulação de sons até a execução final no ritual. Neste processo transformacional, os humanos e apapaatai “fundam um sistema relacional baseado em estados patológicos” (BARCELOS NETO, 2008, p. 36). O autor compara que, se na “melanésia a ideia de distribuição da pessoa ocorre por meio da troca de artefatos (e. g o Kula), aqui é por meio da doença e de seus desdobramentos rituais”. Creio que entre pessoas tikmũ,ũn seguimos por caminhos próximos.

### **Corpo-doença-yãmĩyxop**

Neste sentido, a presença nas aldeias dos yãmĩyxop e nos lugares no seu entorno possui relação intrínseca com os blocos de afetos que circulam nos corpos das pessoas tikmũ,ũn. A noção de adoecimento faz aproximar os corpos das pessoas tikmũ,ũn com os corpos dos yãmĩyxop. A impressão que temos é a de que a pessoa tikmũ,ũn leva seus corpos ao

limite. Raramente se demonstra uma perspectiva no qual o corpo está sucumbido. Se performa diante do outro um estado de saúde, *hittup*, corpo repleto de força e alegria. Isto não quer dizer que a pessoa ao longo do tempo não possa estar a circular no seu interior doenças que remetem a uma relação com espíritos ruins (*yãmĩy kummuk*). À medida que o corpo começa a sucumbir e se intensificar diante da doença, os sonhos começam a proliferar no interior do corpo da pessoa. Como salientou Álvares (1992, p. 142 -155) os *yãmĩyoxop* devem se deslocar do interior da esfera doméstica para a *kuxex* e para o pátio. Estar dentro da esfera doméstica produz doença nos corpos das pessoas.

Através dos sonhos, uma parte da pessoa se desloca por lugares, encontrando com pessoas. Mas não necessariamente esse deslocamento aparece sob a forma de negatividades. Os sonhos podem ser experimentações de vivências que produzem deleite de prazer no corpo da pessoa. Um jovem *tikmũ,ũn* da Aldeia Verde me relata um sonho que, na sua visão, era considerado um sonho bom e bonito, contrapondo-se aos sonhos ruins causadores de doenças: “*Sonhei com lugares antigos perto de Água Boa. Tenho parentes lá. Pescávamos nas proximidades de Santa Helena. Meu koxuk estava lá, se deslocou e entrou em meu corpo novamente. Quando não volta, é perigoso*”. Álvares (1992, p. 142) assim descreve esse processo perigoso que se inicia:

*quando uma pessoa sonha com um parente morto. Na verdade seu koxuk separa-se do seu corpo e passeia enquanto ela dorme. Neste passeio, encontra-se com o koxuk de um parente morto, em algum lugar da aldeia ou da mata. [...] [Os] yãmĩy cantarão para a pessoa que dorme, chamando-a para o além. Quando ela acordar estará doente, pois seus koxuk desejará partir.*

### **Sonhos, mortos, cantos e saudade**

Através dos sonhos, pessoas *tikmũ,ũn* estabelecem encontros com mortos, ou outras pessoas vivas, e ali travam diálogos e encontros. A saudade entre aqueles que se foram e os humanos impulsionam a prática e atualização da relação de pessoas *tikmũ,ũn* com os *yãmĩyoxop*. Os mortos estão a agenciar o corpo dos vivos através dos sonhos e assim intensificam doenças. A relação com os *yãmĩyoxop* provoca a presença, através dos corpos, de deslocamento das almas dos mortos. Como foi apresentado no Capítulo 2, o *koxuk* do morto se desloca para se encontrar com os *yãmĩy* nas suas aldeias. Quando os *yãmĩyoxop* estão entre pessoas

tikmũ,ũn se impregna de presença de pessoas mortas. Um pajé me explicou uma vez: “veja bem, ontem fizemos âmãxuxxop (povo-anta), quando o âmãxux cantou, o koxuk do meu irmão morto estava ali no âmãxux dele, você não vê, mas ele está ali. Quando os yãmiyxop descem, o koxuk está ali também”.

A saudade dos mortos pelos vivos, e vice-versa, parece de certa forma apontar para o perigo que é sentir a dor nos corpos de maneira intensa. Deixar os afetos se deslocar de maneira intensa pode ser perigoso. A realização dos yãmiyxop permite a dissolução da intensidade dos afetos com relação aos mortos. Em uma manhã, ouvi um dos meus anfitriões estabelecer diálogos com uma parente falecida. Os diálogos com parentes que se foram é intenso e feito de maneira cotidiana.

Um diálogo entre um importante pajé e seus pais falecidos pela manhã, logo ao acordar, parece atualizar esses blocos de afetos. Ele pede para que espíritos ruins e os sonhos ruins vão embora e conversa com seus pais, dizendo-lhes *“Pai, Mãe! fiquem tranquilos, saiu um dinheiro bom para darmos ao yãmiyxop. Esse dinheiro ajudará nossos sobrinhos, nossos filhos, eles ficarão fortes. Mãe, escuto daqui de baixo as suas risadas”*. O homem imita o som das risadas da sua mãe, a esposa ao lado ri. São 5 horas da manhã. O diálogo travado procura traçar uma proximidade através das palavras, diminuir a saudade de um parente que se foi. O parentesco na pessoa tikmũ,ũn é um bloco intensivo de afetos que esgarçam os corpos. A doença é o agenciamento desses atravessamentos de afetos.

Assim, me parece haver nesse jogo uma forma de diluir a saudade dos mortos através da relação com os yãmiyxop. Eles são capazes de diluir a dor do afastamento, do deslocamento das pessoas que deixaram a matéria. Mas o agenciamento dessas pessoas continua a atravessar os vivos, dia após dia. *Xop yãyi* é a palavra que percorre inúmeros cantos dos yãmiyxop. *Xop*, como sabemos, é um coletivizador *yãyi*, pode ser uma forma arcaica para *xuim* (dor). A saudade parece, portanto, dizer algo sobre essa dor que é múltipla, intensa. Dor de inúmeras relações que se foram e que provocam efeitos múltiplos nos corpos das pessoas.

Mas ao mesmo tempo, as doenças e os sonhos podem ser realizados por pessoas nas proximidades das aldeias. Neste caso, possivelmente fruto

dos atos feiticeiros de outrem podem ser provocadas pelos inimigos (ÁLVARES, 1992, p. 142). Um pajé me fez o seguinte relato:

*Eu fui ao curandeiro, ele me disse que as doenças que estavam a me pegar eram produzidas por gente próxima. Olha os escombros daquela fazenda, tem muito espírito de fazendeiro. O espírito do feiticeiro aparece nessa casa que era de um antigo fazendeiro, **ele aparece aqui querendo tomar a minha kuxex**. Sonho com isso. Ele quer me matar. Mas não vou deixar. Ele não é fazendeiro para querer tomar a minha aldeia. Antigamente uma onça devorava as minhas costas num sonho. Durante um bom tempo não consegui andar com dores no pescoço e nas costas. Outro dia, pela madrugada, vários ouviram o deslocamento de feitiço (mihim) por aqui. Eles jogam areia junto com o feitiço que eles fizeram. Meu pai me ensinou que eles andam por aí à noite. Durante o dia pegam um pouco de unha, cabelo, pedaço da roupa, depois colocam dentro do coco de sapucaia (kex kup), tampam e colocam fogo, misturam no fumo e quando está perto da pessoa eles jogam fumaça ou pó na pessoa e é para matar.*

Assim, a doença pode estar no corpo da pessoa através de relações com os mortos, mas também com inimigos vivos. Quando a doença está no corpo da pessoa é preciso tirá-la, através de uma dissolução em outros corpos. Sueli Maxakali relembra do processo em que teve de trazer para a presença da aldeia os espíritos Tatakox para matarem ñmoxa. Voltando ao sonho relatado por Sueli: ela, em uma de suas viagens, havia sonhado muito com Tatakox, a aldeia estava tomada por muitos pensamentos ruins, muita fofoca e intriga. ñmoxa era a síntese da imagem de tanta negatividade no interior da aldeia. “Era para eu ter feito esse yãmĩy tem muito tempo, [...] lembrei dessas coisas ruins [na aldeia] e acordei com o pescoço um pouco duro. Durante o sonho vários espíritos lagarta (tatakox) apareceram”. A imagem de que se deveria tratar era da necessidade de se matar os ñmoxa que estavam a percorrer a aldeia.

Assim, na kuxex se prepararam inúmeras matracas e aerofones, que abririam caminhos para os yãmĩyxop seguirem em busca das brechas onde ñmoxa pudesse se encontrar. Mulheres, homens e crianças se escondem no interior das suas casas, passam horas ininterruptas escondidos. O calor toma conta de nossos corpos, nada pode ser visto, apenas ouvido. Um mundo de espíritos circula pela parte externa das

casas. Todos estão na busca dos rastros do ãmoxa. O barulho ecoa pelos caminhos da aldeia, são inúmeros tatakox e suas matracas e zunidores que traçam os seus caminhos em busca de ãmoxa. Os pajés guiam os espíritos e os sons dos zunidores chegam aos nossos ouvidos. A doença de Sueli começa a se diluir quando descobre que ãmoxa foi morto.

Como vimos no Capítulo 2, ãmoxa é a alteração de um corpo de uma pessoa tikmũ,ũn que em vida atravessou seu corpo com práticas desmesuradas relacionadas ao sexo, à alimentação e no interior das relações afetivas. As pessoas em vida podem passar por devires-inmoxa minoritários, associados em grande parte com a versão tikmũ,ũn da loucura. O apego que as pessoas estabelecem em vida umas pelas outras, no post mortem, pode se transformar em um canibalismo de sangue intraespecífico. Como foi dito anteriormente, a pessoa sente saudade enorme logo após os primeiros dias da sua morte. Os primeiros que querem frequentar são os parentes mais próximos. O koxuk percorrerá os caminhos que eram impregnados da sua presença em vida. Este pode ser impregnado de negatividade ou positividade, a depender de que tipo de corpo a pessoa teve em vida. Mas a afecção do corpo através da saudade pode fazer com que ela queira devorar seus parentes próximos e consumi-los.

\*\*\*

### **Sobre a diluição da doença e circulação de comida**

Os sonhos estabelecem uma relação de proximidade com a circulação de comida e de cantos nos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Segundo me disseram, as mulheres possuem íntima conexão com este aspecto, pois a circulação dos alimentos e do cozimento está ligado a elas. As mulheres são responsáveis por circular o alimento no interior do núcleo familiar e nas suas bordas. Reter o alimento de maneira repetitiva no interior dos núcleos familiares pode provocar intrigas, circulação de fofoca, como disse Sueli Maxakali acima. As mulheres possibilitam que se circule e que se provoque troca de alimentos nos espaços da aldeia através dos yãmĩxop. Uma mulher me fez o seguinte relato sobre esses aspectos:

*Fizemos yãmĩy [refere-se à festa dos yãmĩy]. Minha filha estava na casa dela que é mais afastada e não ouviu os cantos. Quando adormeci, eu sonhei com a finada XX, esposa do finado YY. Ela disse: “falta dar cana para os yãmĩy, vai lá olhar na plantação”.*

*Quando eu cheguei por lá só tinha bagaço, os yãmĩxop já tinham comido. Poucos dias depois, a minha filha adoeceu e teve os mesmos sintomas do YY que faleceu de câncer. Ficamos preocupados e rezamos para ela.*

Alguns homens me disseram que possivelmente as mulheres sonham mais com os yãmĩxop pois elas não os levam tão a sério. Os homens convivem com os yãmĩxop de forma mais intensa no interior da kuxex. Já as mulheres, não, e por isso elas acabam sonhando mais com eles, com as suas imagens e então precisam oferecer comida para eles. Um pajé me fez a seguinte descrição: “Essa noite sonhei com Xunim. Ele dançava no pátio e está com raiva. Não chove porque as mulheres têm cartãozinho. Todo mundo tem comida em casa, mas elas não oferecem aos yãmĩxop. Ninguém quer levar a kuxex. Por isso Xunim está com raiva”. Noêmia Maxakali dá a sua versão: “A mulher adoece mais porque não importa. Se você faz comida boa [...] e não alembra do yãmĩxop, ele fala que ela compra [...] e guarda. Na hora que o po,op [espírito-macaco] precisa para comer, ele canta lá e tem de ir lá e dar para ele”.

A comida substancializa os cantos, os corpos, as imagens e as relações. De tempos em tempos, as pessoas passam então a oferecer comida aos seus yãmĩy. É dito que é preciso oferecer a melhor comida possível aos espíritos. Não foram poucas as vezes que vi os espíritos se enfurecerem quando recebem a comida que circula cotidianamente. As pessoas devem se esforçar dentro das suas limitadas possibilidades em oferecer algo diferente para que a comida circule entre as pessoas.

De tempos em tempos, de maneira cotidiana po,op - evocado na fala de Noemia Maxakali apresentada acima - convida as pessoas a fazerem circular essa comida. Eles gritam no interior da kuxex pedindo comida para as mulheres, que enviam por meio das suas filhas. Em troca, elas pedem que os po,op imitem pequenos fragmentos de cantos de outros yãmĩxop. As meninas falam nos ouvidos dos espíritos que imitarão para elas e para a aldeia esses pequenos fragmentos de cantos. Em troca, os yãmĩxop recebem a comida que circulará no interior da casa dos espíritos (*kuxex*). Eles trocarão entre si essas pequenas oferendas de alimentos.

As mulheres devem oferecer aquilo que têm de melhor no interior do seu grupo doméstico. Quando recebem apenas macarrão, farinha e arroz, os

yãmĩyxop se enfurecem, mesmo sabendo que possivelmente o que se tem para oferecer é apenas isso. A oferta de alimento é algo sempre dotado de muita tensão, ela dilui de certa forma a mesquinhez e faz circular aquilo que está retido no interior dos grupos. Nesta perspectiva, as mulheres e as crianças podem ser alvo fácil do agenciamento dos yãmĩyxop. A comida passa necessariamente pelo universo feminino. Os espíritos sabem claramente quais mulheres estão a lhes oferecer comida. Agir de forma indevida nesse interim relacional pode provocar doenças nos corpos das mulheres e de seus filhos. A partir daí, com a doença presente em seus corpos, ela deve ser diluída através da circulação e dissolução nos corpos das pessoas da aldeia. Isto é feito através principalmente da circulação de cantos, dança e comida.

### **A circulação da doença**

Em uma sessão de reza, comumente dois rapazes escutam a narrativa de sonho de uma pessoa adoentada. Eles são chamados de mãmãn (pica-pau) e fazem a mediação da pessoa que está doente e os pajés. Eles escutam atentamente a narrativa e aos poucos os cantos começam a ser assoprados na sua cabeça pelos yãmĩyxop. Eles se aproximam da pessoa doente para estabelecer uma conexão com ela e mediar a relação do restante do grupo com a doença dela. Começam a tecer as relações da narrativa com espíritos em específico e com parentes falecidos. Constroem-se relações a partir daí.

Na primeira noite começa-se a estabelecer essas conexões, através de sequências de cantos que os pajés vão puxando. Os pajés mais experientes puxam a sequencia de cantos que serão entoados. Após estes pajés entoarem as sequencias de cantos esta será repetida pelos pajés mais novos. Cada doença de pessoas específicas aponta para sequencias específicas de cantos. No dia seguinte, segue-se de maneira semelhante, as sequências de cantos que foram construídas na noite anterior serão repetidas novamente. A família da pessoa adoentada oferece comida a todos os pajés. Todos se alimentam bem com a comida oferecida e começam a entoar as sequências de cantos entremeadas com muitas fumaças de cigarro, que abrem caminhos para espíritos benéficos e pode fechar caminhos para espíritos causadores de malefícios. A intenção é fazer com que a doença se dilua nos corpos dos diversos pajés que estão ali cantando. A família do doente oferece comida para todos, a circulação do alimento e dos cantos faz a doença diluir. Na medida em que os pajés

cantam com seus corpos próximos da pessoa adoentada a doença começa a se deslocar do corpo da pessoa doente para os corpos dos pajés. Esse aspecto é potencializado através da circulação do alimento oferecido pelas pelos familiares do doente a doença à congregação de pajés em sua casa.

Dentro da kuxex, a presença dos yãmĩyxop faz a comida circular. Assim, quando um yãmĩy lhe oferece comida, é importante também saber dividi-la, pois se comemos tudo sozinhos ficamos com a inteireza da doença em nossos corpos.

Os pajés seguem com sequências de cantos até o limite da kuxex e o exterior da aldeia. Estão deslocando a doença da pessoa para o exterior da aldeia. Dentro da kuxex, a presença dos yãmĩyxop faz a comida circular. Assim, quando um yãmĩy lhe oferece comida, é importante também saber dividi-la, pois se comemos tudo sozinhos ficamos com a inteireza da doença em nossos corpos. Isso faz operacionalizar movimentos distintos do corpo-doença, que sai do interior da pessoa e segue um caminho de errância no cosmos.

As imagens desejadas dos espíritos vêm para se presentificarem na aldeia com as danças, cantos e trocas constantes com os yãmĩyxop. No momento de lançar a doença ao cosmos não é de bom tom que as pessoas fiquem na frente dos corpos dos pajés, pois a doença, ou partes dela, podem penetrar em seus corpos. A comida que foi ofertada pela família do doente é distribuída na kuxex. Não se pode negar ao outro pedaços da comida, pois pode fazer o seu corpo adoecer diante da presença das doenças na comida. Os pajés trarão então o movimento dos yãmĩyxop para o interior da aldeia. O movimento contrário, desejado, é o da festa e não o da doença. O doente comunica aos pajés qual yãmĩyxop desejam que seja feito na aldeia. Dentro da kuxex, os pajés começarão a se organizar para que o yãmĩyxop comunicado pelo doente venha até a aldeia. A realização dos yãmĩyxop é um momento de proliferação de imagens, de danças, de afetos e cantos.

A doença, portanto, tal como me explicou Isael Maxakali, tem de ser repartida, circulada e diluída nos corpos das pessoas. A escuta permite, ao mesmo tempo, que as pessoas incorporem cantos, fazendo-os circular em seu corpo. É dito que em determinados momentos, quando as pessoas adoentadas estão muito fracas, que seu corpo não está preparado para

ouvir os cantos, que os yãmĩys podem quebrar os corpos. A doença possibilita então que outras pessoas se beneficiem dos cantos que passam a circular. A cura ativa cantos-relações com ancestrais. Os cantos são lembrados através de nomes específicos de grandes pajés do passado, que circularam cantos que estavam em seus corpos. Atualmente, seus cantos estão nos corpos das pessoas tikmũ,ũn<sup>8</sup>.

Uma mulher me relatou que sonhou com a filha do seu atual marido, que havia falecido tinha pouco tempo. Ela amanheceu com o corpo todo dolorido e lançou palavras para que os espíritos ruins a deixassem de atormentar. Os sonhos ruins estavam perseguindo-a, e ela pedia incessantemente que eles fossem embora, sentia que seu corpo receberia doenças pesadas. No entanto, não se faz yãmiy para qualquer doença. Parecem existir diversas qualidades de doenças, e quando uma pessoa se aproxima de sucumbir é que se faz a passagem para as relações com os yãmĩys. À medida que os sonhos vão se intensificando, a doença toma conta do corpo da pessoa e, portanto, há uma proximidade com os mortos. Oferecer a dissolução dessa doença é dispendioso para as pessoas. “Yãmĩyxop é coisa cara”, me disseram vez após vez. Mais à frente tratarei mais especificamente dessa questão e sua relação com a posse e com o cuidado dos cantos.

\*\*\*

<sup>8</sup> A doença e o sonho, ao mesmo tempo, possibilitam essa contínua invenção e transformação criativa dos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Através delas, novos cantos podem surgir para que as pessoas possam se espiritalizar. Os sonhos podem se transformar em cantos também e se inserirem no interior de sequências musicais. As imagens que os sonhos suscitam viram palavras, que são incorporadas em sequências de cantos. Não são todas as sequências de cantos que apresentam esse tipo de abertura. Disseram-me que Xunim, Po,op e yãmiy possuem esse tipo de abertura. O pajé escuta o sonho e o canto associado a ele e comunica aos outros pajés dentro da casa dos espíritos. No dia seguinte, os pajés doam um novo canto à pessoa que adoeceu e a circulação desse canto começa a entrar no processo de cura da pessoa. Isso produz afecções de alegria no seu corpo. “Uma vez reuni com os pajés para tiramos novos cantos para as nossas filhas, elas ainda não tinham seus próprios cantos, apenas o xunim e o yãmiy que conseguem tirar esses cantos novos. Já os outros são apenas os cantos velhos dos antigos pajés. Que passam para os filhos e assim por diante. Quando a pessoa não tem um canto é preciso tirar para ela, assim ela ficará forte quando der comida para o seu yãmiy”.

O movimento dos *yãmĩxop* passa por esse trânsito que é o de cruzar o corpo das pessoas através do movimento das suas almas (*koxuk*). Quando se vê uma pessoa em sonho são as imagens *yãmĩxop* que estão a afetar o corpo da pessoa. Essas imagens se intensificam quando se encontra com os mortos de maneira intensiva nos sonhos, produzindo efeitos no corpo. Adoecer, assim, é se aproximar da morte. A imagem da pessoa *koxuk* é *yãmĩxop*, o movimento, portanto, é fazer com que os *yãmĩxop* venham até as aldeias *tikmũ,ũn* cantar, dançar, caçar e comer. O agenciamento dos *yãmĩxop* nos corpos das pessoas *tikmũ,ũn* parece fazer um movimento contrário, e talvez de pois, se o destino post-mortem da pessoa é ir até as aldeias dos *yãmĩxop* e viver entre eles, o adoecimento dessa pessoa, a sua quase morte, faz com que as aldeias dos vivos transformem-se nas aldeias dos *yãmĩxop*. Quando vêm até as aldeias *tikmũ,ũn*, estão ali para serem vistos, ouvidos e tocados. Os *yãmĩxop* são puro corpo e movimento

Eles apresentam uma forma muito particular do xamismo recorrente na Amazônia e têm outra concepção do aspecto enfatizado de invisibilidade dos espíritos e as habilidades visualistas dos xamãs amazônicos. Em contexto como o dos yanomami, “só os xamãs” podem ver os espíritos *xapiripẽ* (Viveiros de Castro, 2006, p. 320). No contexto *tikmũ,ũn*, parece que, na medida em que conversa com pessoas doentes, os *pajés* parecem ser capazes de ouvir os *yãmĩxop* e os cantos começam a circular a doença nas sessões de cura. Mas se os *pajés* *tikmũ,ũn* são capazes de ouvir os *yãmĩxop*, por outro lado, não são apenas eles que são capazes de “ver” os *yãmĩxop*, eles estão ali para serem vistos e para estabelecerem relações de trocas com pessoas *tikmũ,ũn*. Neste sentido, nos aproximamos de uma noção de perspectiva próxima da troca [Cf. Kelly (2001) e Viveiros de Castro (2002)]. O perspectivismo, segundo seu autor “tem uma relação estreita com a troca. Ele não apenas pode ser tomado como uma modalidade de troca [...] mas a troca mesma deve ser definida nestes termos – como *troca de perspectivas*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 384].

O que talvez sejam capazes é de trazê-los para serem vistos, neste sentido, não só os *pajés* veem, todos veem os *yãmĩxop*. Por isso, possivelmente João Bidé tentou a definição de *yãmĩxop* como “imagem-corpo-verdade”. De uma certa forma, o xamanismo *tikmũ,ũn* parece não colocar tanta ênfase no uso de substâncias para se fazer ver os espíritos, como o

pó da árvore yãkoãna, ou uso de ayuaska, por exemplo, dentre outras “próteses visuais”, como sugeriu Viveiros de Castro (2006, p. 336) ao falar de outros povos. Sobre esse deslocamento perspectivista dos yãmĩyxop através da kuxex, Tugny traz uma descrição da chegada dos xunimxop (povo-morcego) nas aldeias tikmũ,ũn:

[...] o espírito-morcego (*xunim*) “abre uma viagem xamânica na aldeia dos humanos [...] No entanto, superpõem-se neste tempo gestos, qualidades sonoras, textos, timbres vocálicos fazendo deste percurso não uma trajetória unilinear, mas uma teia de múltiplos trajetos”.

As formas pronominais, os constantes dêiticos, as repetições, os cruzamentos de olhares que os textos indicam, são todas elas operações que fazem presente o desvendamento, a visão e a experimentação do morcego espírito ao percorrer o mundo, mas que também proporcionam as repartições dos sujeitos – não apenas do xamã, o espírito-morcego-enunciador (em borboleta, em girino, em minhoca, etc.), *mas de toda a aldeia*.

Segundo as exegeses que me ofereceram os interlocutores maxakali, *xunim* se encontra só na casa dos espíritos e decide ir até onde há água para transformar-se em borboleta. Viu-se acima da água e, logo em seguida, viu-se sob a água, na forma de um girino que dizia – a ele mesmo? Ao morcego? À própria folha? – que deixasse sobre a água a folha ressecada para mantê-la fresca. “estou buscando a água para virar borboleta e voar... que fique em cima folha amarela...”. Assim se desdobram vários estados de transformação e cruzamentos de olhar até que *xunim* anuncie que está indo para sua casa. “Estou indo aonde está minha casa...” É o que canta quando chega até a aldeia dos homens trazendo o *mĩmanãm*<sup>9</sup>. Segundo exegeses que obtive, o *xũnĩm* sentiu saudades de sua aldeia e desejou retornar. Este é um exemplar

9 “Traduzem o termo como ‘pau de religião’. O *mĩmãnãm* do *xũnĩm* é o mais longo e possui desenhos e repartições que traduzem os grupos de cantos que serão cantados em sequências durante o tempo em que estiverem na aldeia. Nem todos os espíritos trazem *mĩmãnãm*.” (TUGNY, 2008, p. 63, n. 15). Mais à frente também trataremos do *mĩmãnãm* e do *mõgmõka*.

momento de cruzamento de perspectivas: ao chegar à aldeia dos homens, próximo à casa dos espíritos, diz prosseguir para a sua própria casa<sup>10</sup>.

Os yãmĩxop chegam pela kuxex. Eles vêm se deslocando em bandos e a kuxex é o lugar onde eles são recepcionados. As aldeias tikmũ,ũn tendem, de uma maneira geral, a assumir idealmente a forma de um semicírculo que em vários aspectos se assemelham com as aldeias circulares e semicirculares dos grupos Gê-Bororo do Brasil Central. A kuxex está na extremidade oposta, possui uma ampla abertura ao exterior e suas partes são vedadas para o interior da aldeia. Do ponto de vista das casas domésticas não se vê o que se passa no interior da kuxex, que é habitada principalmente pelos yãmĩxop e pelos homens das aldeias. É na kuxex que as crianças são iniciadas e aprendem as formas de relação com os yãmĩxop e ao mesmo tempo é lá que os homens se dedicam a discutir os rumos do trânsito dos yãmĩxop nas aldeias. Através dos cantos, das danças e da relação com as pessoas tikmũ,ũn é que os yãmĩxop fazem aldeias e pessoas tikmũ,ũn devir outro (ver foto abaixo, ao fundo a kuxex em torno as casas formam um semicírculo. A foto foi tirada na aldeia de Joviel Maxakali).

Ao solicitarem para que eu convidasse os ãmaxuxxop para frequentar aldeias tikmũ,ũn, pude perceber que s pajés e os ãmãxux sentavam-se em círculos e dialogavam entre si por toda a noite. As mulheres ficavam todas sentadas no pátio ouvindo as sequências de cantos dos ãmaxuxxop. Nos intervalos das sequências de cantos os ãmaxux dialogam entre si, fazem piadas e em pouco tempo noto que se entre si chamavam-se de **ãmaxux ou ãmaxuxxop**. Havia um líder do bando que chamava todos os outros a lembrar das sequências de cantos. As mulheres escutavam as conversas que o bando-povo-anta empreendia na sua aldeia. Ao fim, elas oferecem comida aos ãmaxux. Estes, por sua vez, chamam a onça para pegar a comida. Uma mulher me diz: “levei meu filho bem perto da onça e ele aprendeu a respeitá-la. Ficamos com medo, pois se a comida não fosse boa, ãmaxux iria se revoltar por meio das onças”.

Em outros casos, encontrei conjuntos de homens que emprestam as suas vozes aos xunimxop que se deslocam pelo pátio da aldeia. Esta é uma cena que passa por inúmeras e diferentes formas de dança por parte dos

xunimxop. Eles percorrem o pátio dançando enquanto são acompanhados por conjunto de homens. Em um primeiro momento cantam “palavras vazias” - kutex kopox - que são palavras traduzidas por pessoas tikmũ,ũn como palavras num primeiro momento sem significado semântico – mais à frente retomarei essa discussão. Mas o dono do xunim, que está a dançar e a se deslocar pela aldeia, deve oferecer aos xunim um pouco de comida. Quando recebem a comida, eles retornam para a kuxex e se alimentam. Os homens cantores começam a entoar o canto com a sua história. As palavras vazias são então atravessadas pelo alimento que é oferecido pelo dono do yãmiy, passando por um processo de transformação para conter outros tipos de palavras no interior da melodia cantada anteriormente. Mas mesmo nesse caso, os xunimxop são apenas xunimxop. Eles não são outra coisa além de yãmiyxop [cf. Tugny (2015) e Rosse (2007 e 2008)].

### **Algumas cenas da presença dos mōgmōkaxop em aldeias tikmũ,ũn**

Seguindo o caminho anunciado acima de descrever algumas cenas da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop, retomo aqui algumas passagens da minha dissertação de mestrado onde tentei descrever a relação de pessoas tikmũ,ũn com o povo-espírito-gavião (**mōgmōkaxop**) quando este habitou por um tempo a Aldeia Verde Maxakali (Cf. Campelo, 2009). Pude ver os mōgmōkaxop habitarem esta Aldeia durante os meses de setembro de 2008 e janeiro de 2009.

Por todo esse período que os mōgmōkaxop passaram pela Aldeia Verde podemos compreender que há um deslocamento da parte dos mōgmōkaxop que inicia-se do exterior da aldeia e passa por uma intensidade de relação com pessoas tikmũ,ũn a se desenvolver no pátio da aldeia (hãmxep). Após descrever o processo da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os mōgmōkaxop (CAMPELO, 2009, p, 229) pude compreender que essa relação pode passar por 4 fases. Em uma **primeira fase**, os *mōgmōkaxop* vêm de um espaço exterior – no caso a floresta que cerca a aldeia -, entram na *kuxex* (casa dos espíritos) e lá permanecem durante alguns dias. Ao todo contabilizei algo em torno de 34 cantos durante essa fase espriados entre o dia 10/ 08/2008 e o dia 13/08/2008. Numa **segunda fase**, os espíritos-gaviões passam a ocupar o pátio da aldeia numa região próxima à *kuxex*. Nesta fase há poucas danças mas boa parte dos cantos são agora entoados no pátio da aldeia. Somam-se no total algo em torno de 55 cantos que se iniciou no dia 13/08/2008 e se estendeu até o dia 16/08/2008. Já numa **terceira fase**, os espíritos-gaviões

através de vários cantos se aproximam da região do pátio mais próxima das casas domésticas realizando inúmeras danças com mulheres *tikmũ,ũn*. Esta fase é caracterizada por maior interação corporal entre humanos e espíritos e possui algo em torno de 70 cantos que se iniciam no dia 27 de janeiro de 2009 e se estendem até o dia 28 de Janeiro de 2009. Por fim, numa **quarta fase**, os espíritos gaviões retornam para a *kuxex* e deixam a aldeia *tikmũ'ũn*. A sequência de espaços ocupados pelos espíritos-gaviões pode ser esboçada da seguinte maneira: {**Exterior** – *kuxex* – [pátio] – *kuxex* – **Exterior**}. Pretendo neste momento tratar brevemente de algumas cenas presentes em cada uma destas fases.

### Sobre a primeira fase: cantos e termos de parentesco

*Mõgmõka* chega até a aldeia *tikmũ,ũn* com seus gritos à procura de fissuras e de presas em potencial – *mõgmõka mikox xaha* (*mõgmõka* a procura de fissuras). Eles caminham da floresta em direção à *kuxex*, e simplesmente são *mõgmõka*, não há ninguém fantasiado ou representando algo. A *kuxex*, do ponto de vista deste povo-espírito-gavião é a abertura para uma relação a ser travada com pessoas *tikmũ,ũn*. Mas os *mõgmõkaxop* não vêm sozinhos. Eles vêm acompanhados de suas esposas (*xokanitnãg*) e de uma legião de outros espíritos zabelês, micos, macucos, viuvinhas, andorinhas e muitos outros. Entremeados aos gritos dos *mõgmõkaxop* escutamos os sons desses outros seres que se misturam à sua paisagem sonora. Os gritos dos *mõgmõkaxop* prenunciam um tempo festivo que esses visitantes experimentarão enquanto estiverem com seus anfitriões *tikmũ,ũn*: expedições de caça, noites de cantorias ininterruptas e danças entremeadas de dadivosos banquetes.

Após esse momento inicial de gritos que anunciam a sua chegada. Os sons entoados pelos espíritos gaviões são prosseguidos por cantos dirigidos à sua anfitriã. Ela é a dona daquele *yãmĩyxop*. Os cantos dirigidos a ela são atravessados pelo uso do termo de parentesco *xukux*. Minha intenção aqui, não será a de abordar o parentesco *tikmũ,ũn*, algo que transcenderia os esforços desta tese. Todavia, ao me deparar com um termo de parentesco no interior de um canto entoado pelos *mõgmõkaxop* isso me apontava para entender então que a relação entre pessoas *tikmũ,ũn* e os *mõgmõkaxop* era permeada pelo parentesco.

O termo *xukux* pode apontar tanto para uma relação de consanguinidade quanto de afinidade. Ele entra no espectro de classificação dos parentes verdadeiros (*xape xe,e*), quanto no espectro de classificação dos parentes

bons (xape mai) e parentes com distância (xape hãptox hã). Segundo Álvares (1992, p. 43 - 44) o termo xukux pode se referir às avós maternas e paternas (parentes verdadeiros) quanto ao mesmo tempo podem se referir à esposa do tio materno (parente bom), à irmã do pai (parente com distância) bem como às primas cruzadas. Segundo Álvares (1992, p.43-44) o casamento preferencial para ego masculino seria com a prima cruzada bilateral de segundo grau não havendo diferenciação possível entre matri e patrilateralidade. Segue abaixo, o diagrama referente aos termos de parentesco para ego masculino extraído da dissertação de Álvares (1992) e recompilado em minha dissertação de mestrado. Acrescentei legendas nas cores azul, verde e vermelho que representariam as noções de *xape xe,e*, *xape mai* e *xape hãptox hã*. Com essas cores percebemos os gradientes de proximidade e distancia que o termo xukux pode aparecer do ponto de vista de um ego masculino. Para o nosso caso estamos entendendo que o enunciador é o espírito-gavião.

Após analisar uma série de cantos, e algumas narrativas míticas levantei a hipótese em minha dissertação de mestrado que haveria uma possível relação de afinidade entre os espíritos-gaviões e os seus anfitriões tikmũ,ũn. Assim, compreendi que possivelmente ao se dirigirem à sua anfitriã através dos termos xukux estaria a se dirigir possivelmente a mulheres pelas quais eles poderiam estabelecer algum tipo de relação de afinidade. Por esta razão optei por traduzir o termo como tia-sogra dotando-o de uma perspectiva mais próxima da afinidade. Assim, logo ao entrarem na kuxex os mômôkaxop falam às mulheres tikmũ,ũn (Cf. Campelo 2009 e 2015):

“xukux kakxop, xukux kakxop,  
Sogra-tias, crianças, xukux, crianças.  
ãpu mōyãy māmipa mip nũ,  
Se apressem, preparem algo e tragam.  
ãpu mōyãy māmipa mip nũ”  
Se apressem, preparem algo e tragam.

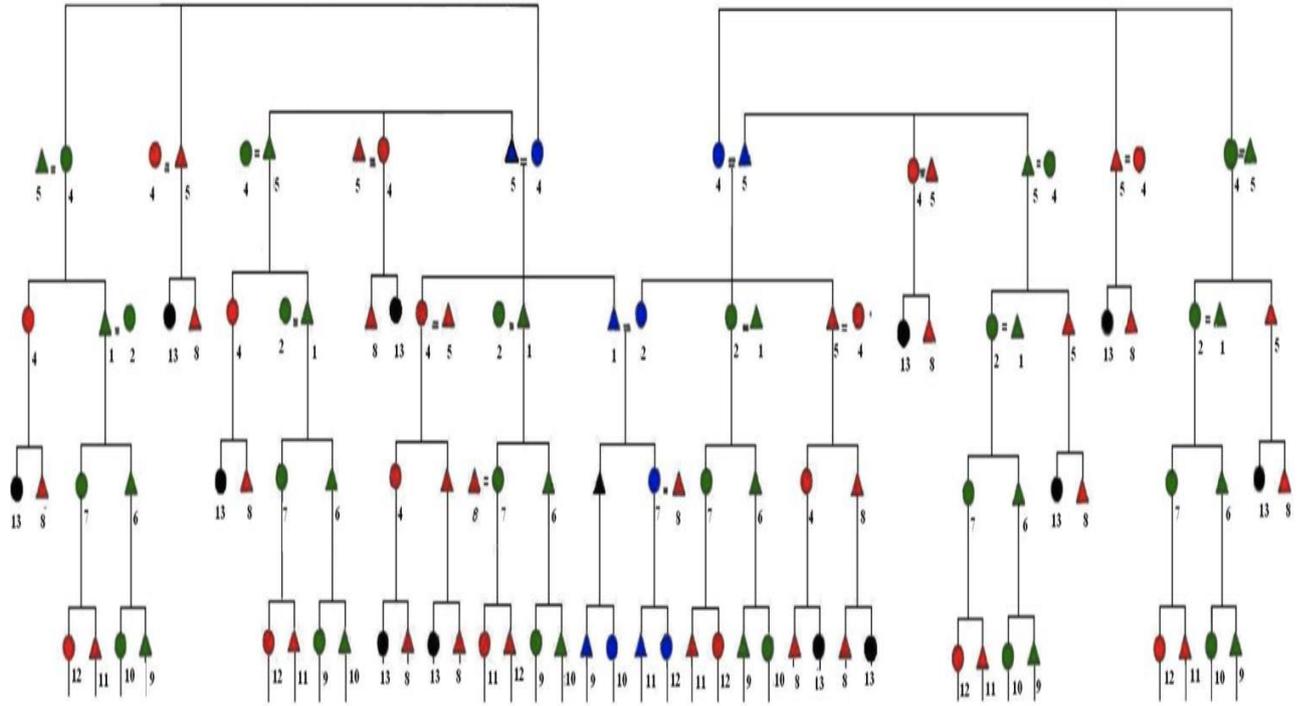
Ao passo que sua anfitriã responde:

“ãnũn kumanũ ũyã  
yũmũ yãy pu hãm kumuah nãg”  
“venha ficar conosco,

Nós ofereceremos alguma coisa ”

..

**Diagrama referente aos termos de parentesco para ego masculino e às três categorias de parentes (*xape*)**



Nº	Termos classificatórios	Termos vocativos
1	<i>Atak</i>	<i>Tak</i>
2	<i>Tut</i>	<i>Mãy</i>
4	<i>Xukux</i>	<i>Xukux</i>
5	<i>Xuyã</i>	<i>Yãyã</i>
6	<i>Taknõy</i>	<i>Ûgnõy</i>
7	<i>Hex</i>	<i>Tukùm, Kùm</i>
8	<i>Uktoãyã</i>	<i>Tiktak</i>
9	<i>Kitok Pít</i>	<i>Xõnnũ</i>
10	<i>Kitok Hex</i>	<i>Tukùm/kùm</i>
11	<i>Putix</i>	<i>Ûgnix</i>
12	<i>Putixix</i>	<i>Nixix</i>
13	<i>Xetut</i>	<i>Xetut</i>

Legenda:



Parentes classificados como *xape xee*



Parentes classificados como *xape max*



Parentes classificados como *xane hãtax hã*

**A fase I** poderia então ser caracterizada como um momento no qual os espíritos-gaviões permanecem um tempo considerável no interior da kuxex. Ali estabelecem diálogos mais próximos com a sua anfitriã que no caso é a dona da festa.

Argumentei que essa relação assumiria uma forma e estética de um agenciamento do ponto de vista dos espíritos-gaviões. Sugerir em um artigo escrito em 2015 que tal perspectiva se aproximaria de uma estética perspectivista da predação (Cf. CAMPELO, 2015). Ademais, apontei que poderíamos compreender tal perspectiva e lançar a seguinte questão: se os espíritos-gaviões caminhavam em direção às aldeias tikmũ,ũn, gritando a procura de fissuras onde pudessem encontrar presas em potencial e a kuxex assumindo essa abertura ao exterior, adentrar neste lugar não seria ao mesmo tempo adentrar á aldeia tikmũ,ũn os vendo como presas em potencial?

Uma sequência de cantos entoada na **Fase 1** nos ajudou a pensar a questão acima anunciada. Nesta sequência, (cf. CAMPELO, 2009, p. 58-63), um gavião canta a perfuração do seu corpo com flechas possuidoras de diferentes formatos (*patxox nĩn*, *patkupnix*, *patxox he*) atiradas por um outro gavião. Veja a sequência de cantos apresentada abaixo,

**Canto 1**

*Hax ax ax haii haah hax ax  
Hax ax ax haii haah hax ax  
Hoooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
hiix hi  
Hax ax ax haii haah hax ax  
hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah hax ax  
Hax ax ax haii haah hax ax  
Hox hax moh*

*Hax ax ax haii haah hax ax  
Hax ax ax haii haah hax ax  
Hoooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
hiix hi  
Hax ax ax haii haah hax ax  
hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah hax ax  
Hax ax ax haii haah hax ax  
Hox hax moh*

**Canto 2**

*Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn*

*Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn  
Hooiix*

*ia ai yak aa ix hix iaah ia yak aa ix  
hia  
Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn  
iiiiiaaa hi aai yak ax*

*Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn haa  
Me acertou com a patxox nĩn*

*Hox hax moh*

*patxox nĩnhã ãgmũiy haa  
patxox nĩnhã ãgmũiy*

*patxox nĩnhã ãgmũiy haa  
patxox nĩnhã ãgmũiy  
patxox nĩnhã ãgmũiy  
hooiix*

*ia ai yak aa ix hix iaah ia yak aa ix  
hia  
patxox nĩnhã ãgmũiy haa  
patxox nĩnhã ãgmũiy haa  
iiiiiaaa hi aai yak ax*

*patxox nĩnhã ãgmũiy  
patxox nĩnhã ãgmũiy haa  
patxox nĩnhã ãgmũiy haa*

*hox hax moh*

**Canto 3**

*Hax ax ax haii haah hax ax hox  
 Hax ax ax haii haah hax ax haii  
 haaa  
 Hax ax  
 Hoooix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Hax ax ax haii haah hax ax  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah  
 hax ax haii haah Hax ax ax  
 Hox hax moh*

*Hax ax ax haii haah hax ax hox  
 Hax ax ax haii haah hax ax haii  
 haaa  
 Hax ax  
 Hoooix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Hax ax ax haii haah hax ax  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah  
 hax ax haii haah Hax ax ax  
 Hox hax moh*

**Canto 4**

*Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix  
 Hoooix  
 hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 iiiiaaa hi aai yak ax  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix haa  
 Me acertou com a patkupnix  
 Hox hax moh*

*Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy  
 Hoooix  
 hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 iiiiaaa hi aai yak ax  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy haa  
 Patkupnix hã ãgmũy  
 Hox hax moh*

**Canto 5**

*Hax ax ax haii haah hax ax hox  
 Hax ax ax haii haah hax ax haii  
 haaa  
 Hax ax  
 Hoooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Hax ax ax haii haah hax ax  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah  
 hax ax haii haah  
 Hax ax ax  
 Hox hax moh*

## **Canto 6**

*Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox he*

*Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox he  
 hoooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox he  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox He haa  
 Me acertou com a pattox he  
 Hox hax moh*

*Hax ax ax haii haah hax ax hox  
 Hax ax ax haii haah hax ax haii  
 haaa  
 Hax ax  
 Hoooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Hax ax ax haii haah hax ax  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Hax ax ax haii haah  
 hax ax haii haah  
 Hax ax ax  
 Hox hax moh*

*Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy*

*Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy  
 Hooiix*

*hax yak aa hix yak aa ix yak aa  
 hiix hi  
 Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy  
 hax iiiiaaa hi aai yak ax*

*Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy haa  
 Pattox he hããgmüiy  
 Hox hax moh*

Esta sequencia de cantos dura aproximadamente 16 minutos. Segundo os pajés que me auxiliaram na tradução desses cantos, o espírito-gavião vê outro gavião na sua forma pássaro pousar no alto de uma árvore. Ao ver o pássaro-gavião no alto da árvore, o espírito-gavião lança-lhe três tipos de flechas – *patkupnix*, *patxox He*, *patxox nîn hã* - que penetram no corpo do pássaro<sup>11</sup>. Quando o pássaro é atingido, o espírito-gavião percebe que atingiu um parente, pois, assim que a flecha penetra no corpo do pássaro, o corpo deste, perde a forma-pássaro para assumir uma forma idêntica ao corpo do espírito-gavião, caindo, por conseguinte, do alto da árvore. Os espíritos-gaviões, no ritual, entoam então os cantos que narram essa história.

Esta narrativa coloca em perspectiva a dimensão corporal e do ponto de vista dos espíritos. A partir dela, percebemos que o gavião - na sua forma espírito - só percebe que o gavião - na sua forma pássaro - possui, por trás daquela exterioridade, uma forma corporal comum, ao atingi-lo com as suas flechas. O que isso pode nos dizer?

Ora, se levarmos em consideração, que os gaviões são aves de rapina, aves comumente associadas à predação, estamos diante de uma situação em que o que se está em jogo entre espírito-gavião e ave-gavião é uma relação de presa e predador, na medida em que o espírito-gavião vê na ave-gavião uma presa em potencial. No entanto, o espírito-gavião, só percebe que atingiu outro espírito-gavião, quando a flecha atinge a o corpo da ave-gavião que se transforma num espírito-gavião. É possível supor, então, que a forma pássaro não é a forma como os gaviões se veem, e sim o modo como normalmente outros seres veem os gaviões.

<sup>11</sup> Ainda não conseguimos encontrar termos em português que possam nos dizer sobre a especificidade de cada uma dessas flechas.

Do ponto de vista do caçador-gavião, o gavião na sua forma pássaro se aproxima muito mais de uma presa em potencial do que de um parente. Se colocamos essa observação, à luz da forma como os humanos normalmente percebem os gaviões na sua forma pássaro - como aqueles seres capazes de capturá-los com suas garras poderosas e os levar para o céu ou para o seu ninho - como me disserram alguns interlocutores *Tikmũ'ün*. Então, um gavião, ao assumir a forma de um pássaro, assume, num certo sentido, o ponto de vista que os humanos têm dos gaviões, não o ponto de vista que os gaviões têm de si. Deste modo, um espírito-gavião, ao ser percebido como uma ave - sob o olhar de outro espírito-gavião - acaba assumindo sob o olhar deste, a forma de um humano e não de um gavião, assumindo, assim, o ponto de vista de uma presa.

Se os gaviões não se veem como os humanos os veem, portanto, assumir a forma como um humano o vê, é, ao mesmo tempo, assumir uma forma não humana do ponto de vista dos gaviões, porém, humana do ponto de vista dos humanos. E isso sucede num engano, pois, ao invés de atingir um inimigo, uma presa ou uma caça, o espírito-gavião acaba por atingir um parente.

Isso nos permite concluir que, quando os gaviões passam pelo mundo dos humanos, na aldeia, a forma como eles se veem e que se faz presente, os humanos não a entendem como humana e sim como uma forma-espírito. O desenho 1 - apresentado abaixo feito pela pensadora *tikmũ'ün* Sueli *Maxakali* - problematiza esse cruzamento de perspectivas entre os diferentes corpos e pontos de vista mencionados anteriormente. Ao olhar para o desenho, percebe-se que há uma verdadeira zona de indiscernibilidade entre ambos os corpos gaviões: do ponto de vista dos humanos e do ponto de vista dos gaviões.

Alguns interlocutores narraram-me que isso ocorreu, pois um gavião estava no alto de uma árvore sob a forma como os humanos o veem, ou seja, a forma de um pássaro. Ao assumir esta forma, um outro gavião a percebeu como a forma de uma presa ou de um inimigo

e não como a forma de um parente. Portanto, o ponto de vista dos humanos - do ponto de vista dos gaviões - é o ponto de vista de uma presa e não o de um predador. Ou seja, assumir esse ponto de vista é assumir os riscos dessa condição. Os humanos, portanto, parecem ser encarados pelos gaviões como presas potenciais. A questão era sabermos em quais condições se processa essa relação de predação. (CAMPELO, 2009, p. 41-43)

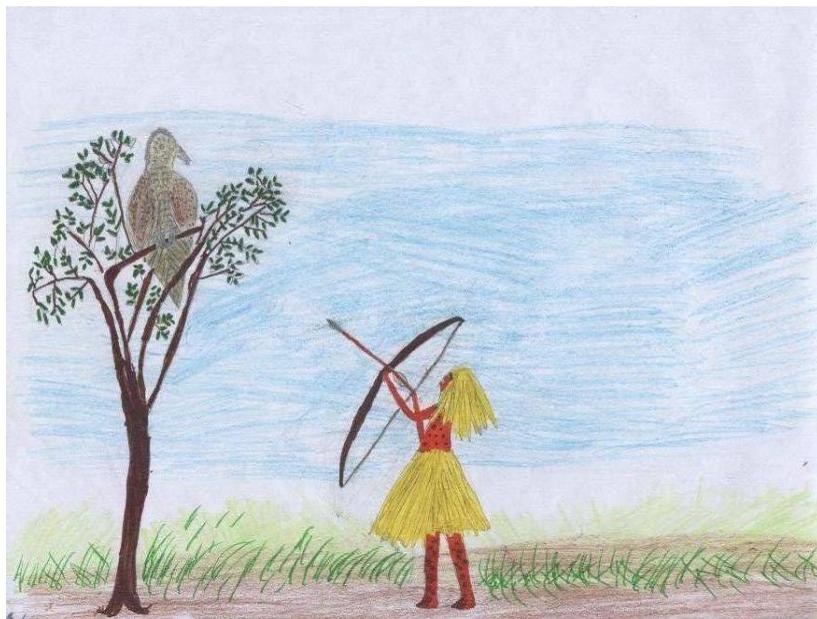


Figura 2 Gaviões. (Autora: Sueli Maxakali)

O quebra-cabeça desse intrincado jogo de transmutação de perspectivas, começou a tomar outros meandros com a tradução de um canto entoado por um outro ser: “*xokanitnãg*” que apresentava um novo termo de parentesco. *Xokanitnãg*, como descrito acima é a esposa de *mõgmõka*. Assim descrevi esse momento em que a esposa de *mõgmõka* canta no interior da *kuxex*:

*Xokanitnãg* [...] abre uma fenda nas palhas que compõem as paredes da *kuxex* por onde passa a comida que lhe é doada pelos humanos. Ela está vestida à moda das mulheres *tikmũ'ün*. “É uma *yãmĩyhex*”, disseram alguns, um espírito feminino. Com sua voz agudinha (*ũyĩykuĩnãg*), dirige a palavra às suas *putixix* (sobrinhas), filhas dos irmãos de sexo oposto ao de ego (reais e classificatórios). Ora, isso nos permite inferir que a esposa de *mõgmõka* possui sua parentela no interior daquele grupo. Se, anteriormente, *mõgmõka* reclamava do singelo banquete que recebe de sua *xukux*, nesse momento, quem apela para a fome é sua esposa, que solicita às sobrinhas um pouco de comida (CD I, faixa 12).

Sobrinhas, venham, pouco de  
comida tragam  
doem algo à minha fome  
Sobrinhas, venham, pouco de  
comida  
*xaxenãg punũ*  
tragam  
doem algo à minha fome  
Sobrinhas, venham, pouco de  
comida  
tragam  
doem algo à minha fome

*Putixi xop`ãpu*  
*xaxenãg punũ*  
*Putup te hõm ãymĩy*  
*Putixi xop`ãpu*  
*Putup te hõm ãymĩy*  
*Putixi xop`ãpu xaxenãg*  
*punũ*  
*Putup te hõm ãymĩy*  
*Putixi xop`ãpu xaxenãg*  
*punũ*  
*Putup te hõm ãymĩy*  
*Putup te hõm ãymĩy*

Após o pedido, *xokanitnãg* recebe um pouco de comida pela fenda aberta no interior da *kuxex*.

Neste canto, um novo termo de parentesco fora proferido: *Xokanitnãg* solicita às suas “*putixix*” que lhe dêem um pouco de comida. Diante disso, precisávamos descobrir então quem era *xokanitnãg*, qual a sua relação com *mõgmõka* e o que ela acionava quando utilizava-se do termo “*putixix*”. Após perguntar a alguns interlocutores, disseram-me que *xokanitnãg* era uma “*mõgmõka hex*” - esposa de *mõgmõka* – e que ela acompanha *mõgmõka* quando este realiza sua viagem às aldeias *tikmũ,ũn*. A partir da leitura dos trabalhos de Popovich (1980) e Álvares (1992) inferimos que “*putixix*” é utilizado como termo classificatório para as filhas dos irmãos de sexo oposto. [ver diagrama abaixo dos termos de parentesco para ego feminino]

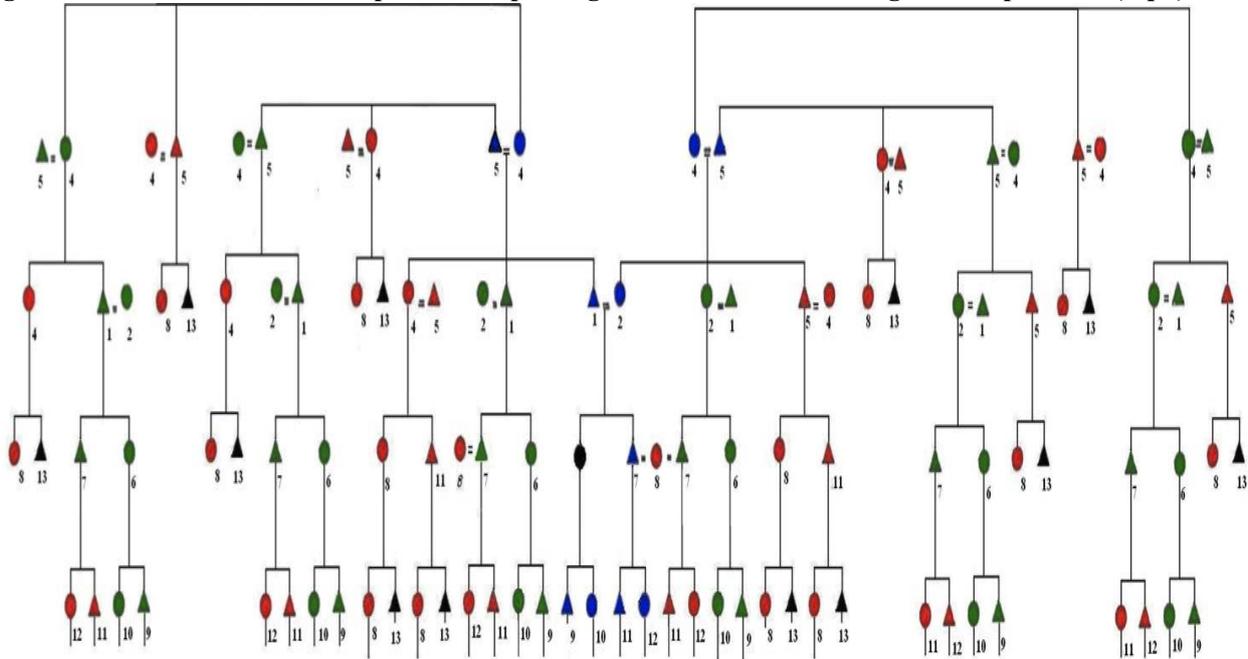
Ora, se *xokanitnãg* é uma esposa (*xetut*) de *mõgmõka* e ela faz referência às filhas de seus irmãos, dois pontos podem ser inferidos:

- 1- *xokanitnãg* possui parentes consanguíneos no interior da aldeia;
- 2 – ao fazer referência às filhas de seus irmãos de sexo oposto, há uma relação implícita de cunhadismo entre estes e os espíritos-gaviões.

Se a mulher de *mõgmõka* possui sua parentela no interior da aldeia *tikmũ'ũn*, a questão a ser colocada era a de saber com quais mulheres pode um homem se casar e quais os termos utilizados para designar os afins potenciais. A partir do trabalho de Álvares (1992) percebemos que o casamento preferencial entre os *Tikmũ'ũn* é com as filhas das primas cruzadas. As esposas potenciais são classificadas como *xetut* e suas mães, como foi dito mais acima, são classificadas como *xukux*. Com esses dados e conversas com alguns interlocutores, chegamos à conclusão que o termo *xukux* - proferido na chegada dos gaviões à aldeia dos *Tikmũ'ũn* - refere-se às sogras potenciais de *mõgmõka* – mãe de *xokanitnãg*. Seguindo as pistas propostas por Viveiros de Castro (1993, p. 165), de que a diferença terminológica entre parentes próximos e distantes possui um valor extremamente “estratégico” nos sistemas de parentesco Amazônico Para boa parte dessas sociedades, uma questão central é a de uma “interferência entre o *diametralismo* digital e ‘diatônico’ da grade terminológica e a estrutura analógico – escalar da oposição próximo/distante, de disposição concêntrica”. Desenvolvi então um diagrama que procura representar os gradientes de proximidade e

distância e o lugar do casamento preferencial esboçado no trabalho de Álvares (1992) cf. diagrama Abaixo

**Diagrama referente aos termos de parentesco para ego feminino e as três categorias de parentes (*xape*)**



Nº	Termos classificatórios	Termos vocativos
1	<i>Átak</i>	<i>Tak</i>
2	<i>Tut</i>	<i>Mây</i>
4	<i>Xukux</i>	<i>Xukux</i>
5	<i>Xuyã</i>	<i>Yãyã</i>
6	<i>Tutnõy</i>	<i>Tukũm, Kũm</i>
7	<i>Pit</i>	<i>Xõnnũ</i>
8	<i>Uktoãkux</i>	<i>Tiktut</i>
9	<i>Kitok Pit</i>	<i>Xõnnũ</i>
10	<i>Kitok hex</i>	<i>Tukũm, Kũm</i>
11	<i>Putix</i>	<i>Xõnnũ</i>
12	<i>Putixix</i>	<i>Tukũm, Kũm</i>
13	<i>Yĩpxox</i>	<i>Yĩpxox</i>

Legenda:

- 
 Parentes classificados como *xape xee*  

 Parentes classificados como *xape max*  

 Parentes classificados como *xape hãntox hã*

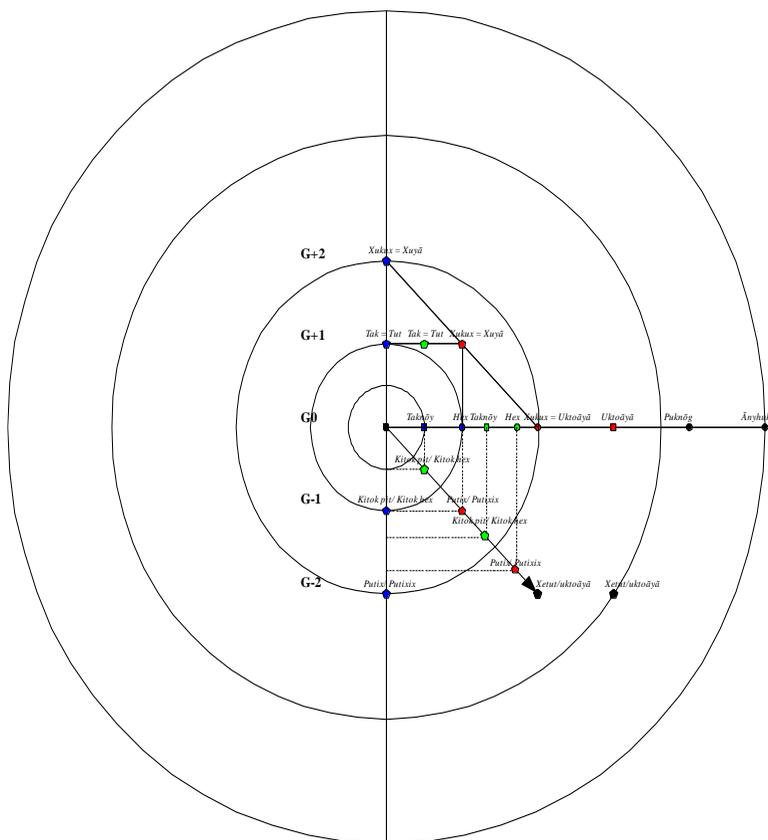


FIGURA 2– Distância entre ego e seus parentes.

Coors: Azul: *Xape xee*,

Verde: *Xape max*

Vermelho: *Xape hãptox hã*

Preta: cunhadismo e cônjuge potencial

/: Relação de irmandade

=: Vínculo matrimonial

□: Sexo masculino

○: Sexo feminino

◻ : Dois sexos ao mesmo tempo. Ex. Pai e mãe, avô e avó.

A **Fase I**, portanto pode ser caracterizada como um momento no qual os espíritos-gaviões permanecem o tempo todo proferindo os seus cantos no interior da *kuxex* e a principal interação com pessoas *Tikmũ'ũn* é por intermédio da sua *xukux* que no caso é a sua anfitriã. Notamos uma aproximação entre predação e a relação de *mõgmõka* com a sua sogra numa seqüência de cantos na qual *mõgmõka* canta em primeira pessoa a perspectiva de algumas de suas presas potenciais Sua anfitriã escuta atentamente e repete os cantos.

Quando ela os repete, assume como *mõgmõka*, a anunciação do ponto de vista das presas caçadas por *mõgmõka*. Ao assumir o ponto de vista das presas de *mõgmõka* acaba por estebelcer através da palavra cantada um deslocamento de perspectiva. As sequencias de cantos trazem experimentações corporais, sensações táteis e deslocamentos dessas presas dos espíritos gaviões. Com isso, anfitriã e visitante assumem o ponto de vista de seres como: curiango, gato do mato, bem-te-vi e mico. Os espíritos-gaviões cantam no interior da *kuxex* e sua anfitriã, ao escutar seus cantos os repete no espaço do pátio da aldeia.

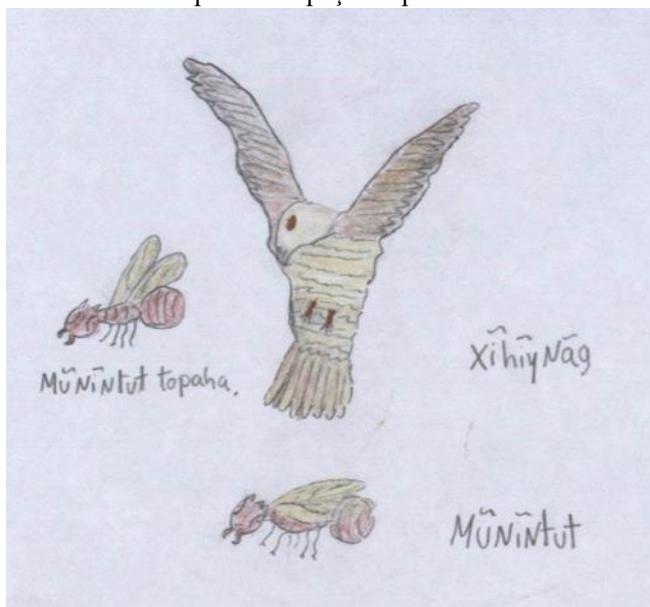


Figura 3 Gavião e formigas. (Autor: Isael Maxakali)

Formiga meio fica  
 Formiga meio fica  
 Ir formiga pouso fica  
 Ir formiga pouso fica

*Mũnnĩn Kuxma xip*  
*Mũnnĩn Kuxma xip*  
*Pemđy ãy potu xip*  
*Pemđy ãy potu xip*

### **Curiango**

Minha Garra/pé “arrastadinho”  
 Meu Rabo “arrastadinho”  
 Minha Pena “arrastadinho”  
 Meu Corpo/carne “arrastadinho”  
 Minha Asa “arrastadinho”  
 Meu Bigodinho “arrastadinho”  
 Meu Dente “arrastadinho”  
 Meu Assovio/canto *nũynũy*

### **koyepmok**

*Ág pataxax pē `ãpē`ãpē\**  
*Ág xok pē `ãpē`ãpē*  
*Ág nut pē `ãpē`ãpē*  
*Ág yĩn pē `ãpē`ãpē*  
*Ág yĩmãg pē `ãpē`ãpē*  
*Ág yinnut pē `ãpē`ãpē*  
*Ág xox pē `ãpē`ãpē*  
*Ág kax nũynũy*

12



Figura 4 Curiango (Autora: Sueli Maxakali)

12 \* Modo como o curiango anda com suas pernas curtas e próximas ao corpo arrastando no chão *pē `ãpē`ãpē*

**Gato do Mato**

Minha Pata mastigando com ooáááoó  
ooáááoó\*1

Meu Peito mastigando com ooáááoó  
ooáááoó

Minha Pele listradinha mastigando  
ooáááoó  
ooáááoó

*Ok okhok okhok ok.hokho okhok*

*Ok okhok okhok ok.hokho okhok*

**Bem-te-vi**

Meu pé kup yãm realmente

Meu rabo *xatkep* realmente

Meu peito amarelo pintado  
realmente

Minha testa listrada realmente

Meu bigodinho curtinho

realmenteMeu bico curtinho

realmente

**Mico andando no galho**

O mico galhos andando

O mico galhos andando

O mico galhos esticando vindo

O mico galhos esticando vindo

Escuta

eu ficarei aqui

**Mẽõg nãg hãmhipak yõg**

*Ãg pataxax mãy hã mõh ooáááoó*  
*ooáááoó*

*Ãg xup kãnãy mãy hã mõh ooáááoó*  
*ooáááoó*

*Ãg kax ãmix nãg mãy hã mõh*  
*ooáááoó*

*ooáááoó*

*Ok okhok okhok ok.hokho okhok*

*Ok okhok okhok ok.hokho okhok*

**xox met met**

*Ãg pataxax kup yãm xee`ex*

*Ãg xok xatkep xee`ex*

*Ãg kep ata muk xee`ex*

*Ãg kux ãmix xee`ex*

*Ãg yĩnnut pe xee`ex*

*Ãg xox pe xee`ex*

**Po`op Mĩmmag tu mõg**

*Peyox õm mĩmãg xop me`emõg*

*Peyox õm mĩmãg xop me`emõg*

*Peyox õm mĩmãg xop kopuk nũ*

*Peyox õm mĩmãg xop kopuk nũ*

*Hax hax*

*miax aii*



*Fotografia 8 Gaviões no interior da kuxex: a escuta feminina e a dos não iniciados.  
FOTÓGRAFO(A) não identificado(a)*

## **Fase II**

Uma vez no interior do pátio, a relação com os humanos começa a ser regida em outros termos. Se até então os gaviões estabeleciam uma relação com a sua sogra, parente mais distante, quando passam a ocupar o pátio, sua sogra sai de cena e os gaviões passam a cantar juntamente com as mulheres consideradas como parentes verdadeiros: mães verdadeiras e classificatórias, irmãs e filhas de irmãs. Neste momento, começam a proferir a frase *xukux kanax xop noa nok ãõg* que traduzimos como “sogra e suas filhas não querem participar”. Essa frase nos ajuda a entender qual é a intenção de *mõgmõka*: encontrar-se com os seus parentes afins – relacionados com a sua sogra. Na fase II vemos que os espíritos-gaviões ocupam insistentemente o pátio da aldeia, cantam, dançam, porém as meninas relacionadas com a sua sogra ou sogras, não dançam com eles, permanecem no interior de suas casas com medo dos espíritos-gaviões. Percebemos a partir da descrição dessa fase, que parece

interessar aos espíritos-gaviões, menos a relação com os parentes consangüíneos do que com os parentes afins.

Uma sequência de cantos parece fazer, algo como uma transição da Fase II para a FaseIII. Um fase com menor interação com as mulheres no pátio da aldeia, para uma fase de maior interação. por meio das danças entre mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn. Assim descrevi esses momentos em minha dissertação de mestrado (CAMPELO, 2009, p. 56 – 64):

os gaviões se reúnem para entoar uma longa sequência de cantos através dos quais apresentam o ponto de vista dos ouriços (*ōãvãm*). Nessa sequência, tem-se literalmente um jogo de “transmutação de perspectivas” na qual os gaviões penetram na cosmossociologia dos ouriços: socialidade, moradia, aspectos corporais, estética, afetos, em suma, todas as formas de um devir-ouriço.

Esse é um momento transitório, de passagem dos gaviões do interior da *kuxex*, morada dos espíritos, para o interior do pátio, lugar liminar entre a exterioridade da casa dos espíritos e a interioridade das casas domésticas. Em um dos cantos, um ouriço chama todo o coletivo de ouriços para irem à sua segunda casa. Aos poucos, os gaviões-ouriços saem do interior da *kuxex* e penetram o interior do pátio da aldeia *tikmũ'ũn*, sua segunda casa. À medida que saem, vão se posicionando próximos à *kuxex*, em torno do *mĩmãnãm* do morcego que foi colocado ali no ano anterior.

Aos poucos, as mulheres solteiras aproximam-se e formam um círculo em torno dos espíritos-gaviões-ouriços. Esse círculo – formado pelas mulheres - se movimenta em torno dos espíritos-gaviões-ouriços. Elas cantam junto com os espíritos-gaviões-ouriços, amalgamando suas vozes com as deles.

Se antes encontrávamos uma relação à distância, através de trocas de palavras entre *mōgmōka* e sua anfitriã, nesse momento, encontramos uma

proximidade corporal maior entre espíritos e as jovens mulheres *tikmũ'ün*.

Os cantos entoados pelos gaviões apresentam a perspectiva de sua presa – o ouriço. As mulheres, ao cantarem junto com eles, apreendem consequentemente o ponto de vista desta presa. Alguns interlocutores, disseram que um dos motivos pelo qual *Mõgmõka* consegue apreender o ponto-de-vista de suas presas, é que ele é capaz de matá-las e comê-las. Ora, se as mulheres apreendem o ponto de vista da presa dos gaviões cantando junto com os espíritos-gaviões, isso as aproxima, as coloca numa posição semelhante a de um caçador.

Percebemos a relação de presa e predador nos últimos cantos em que os gaviões cantam na perspectiva dos ouriços. No penúltimo canto da sequência apresentada abaixo, um ouriço escuta os gritos dos gaviões. No seguinte, há uma dupla voz: a do ouriço que diz “gaviões comeram-me e pousaram”; e a segunda, de um gavião falando para outro “vamos pousar e comer”. Dito isto, acompanhemos canto por canto a perspectiva dos ouriços cantada pelos espíritos-gaviões.

### Canto 1

*Ya áák hax yááák hax iiii aah*  
vamos ouriço onde fica  
a segunda casa  
*Hax yaaàk hax iiaaaaah*

*Ya áák hax yááák hax iiii aah*  
*õn yãm yãmũmõh iymet ãnanix*  
*Yũm mamõh õõõ*  
*Hax yaaàk hax iiaaaa*

### Canto 2

*Yaa`ak hax yaa`ak hax iiiii ah*  
pai carrega filhote, chora, ponta de  
flecha, caiu\*

pai carrega filhote, chora, ponta de  
flecha, caiu

*Yaa`ak hax yaa`ak hax iiiii ah*  
pai carrega filhote, chora, ponta de  
flecha

caiu

pai carrega filhote, chora, ponta de  
flecha, caiu

*Hax yaaàk hax iiaaaaah*

O pai carrega o filho nas costas. Chora, pois a ponta de uma flecha  
acertou o filho, que caiu no chão. **Canto 3**

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Pêlo fura, ponta de flecha espinho  
machuca

Pêlo fura, ponta de flecha espinho  
machuca

Gemendo baixinho dois dentes gritando  
está

Gemendo baixinho, dois dentes gritando  
está

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*yaaàk hax iiaaaaah*

*xathapap*

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Pêlo fura, ponta de flecha espinho  
machuca

Pêlo fura, ponta de flecha espinho  
machuca

Gemendo baixinho dois dentes gritando  
está

### **Canto 4**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Bravo atijado ouriço está

Dentro da casa atijado está

*Hax yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Bravo, atijado, ouriço está

Dentro, da casa, atijado está *Hax*

*yaaàk hax iiaaaaah*

*Yaa`ak hax yaa`ak hax iiiii ah*

*Ïypinix tak pat nuxnãg koapta kã*  
*Mũnũ`ũm*

*yypinixtak pat nux nãg koapta*  
*Ka mũnũ`ũm*

*Yaa`ak hax yaa`ak hax iiiii ah*

*Ïypinixtak pat nux nãg koaptu kã*  
*Mũnũ`ũm*

*yypinixtak pat nux nãg koapta Kã*  
*mũnũ`ũm*

*Hax yaaàk hax iiaaaaah\**

Gemendo baixinho, dois dentes gritando  
está

*yaaàk hax iiaaaaah*

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*tukux te nep patxox he homtukupex*

*tukux te nep patxox he homtukupex*

*xokmax nixtu xathapap*

*xokmax nixtu*

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*yaaàk hax iiaaaaah*

*xathapap*

*Hax yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*tukux te nep patxox he homtukupex*

*tukux te nep patxox he homtukupex*

*xokmax nixtu xathapap*

*xokmax nixtu xathapap*

*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Gãyyã òm mēnēy pap*

*Ta met koma mēnēy pap*

*Hax yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Gãyyã òm mēnēy pap*

*Ta met koma mēnēy pap*

*Hax yaaàk hax iiaaaaah*

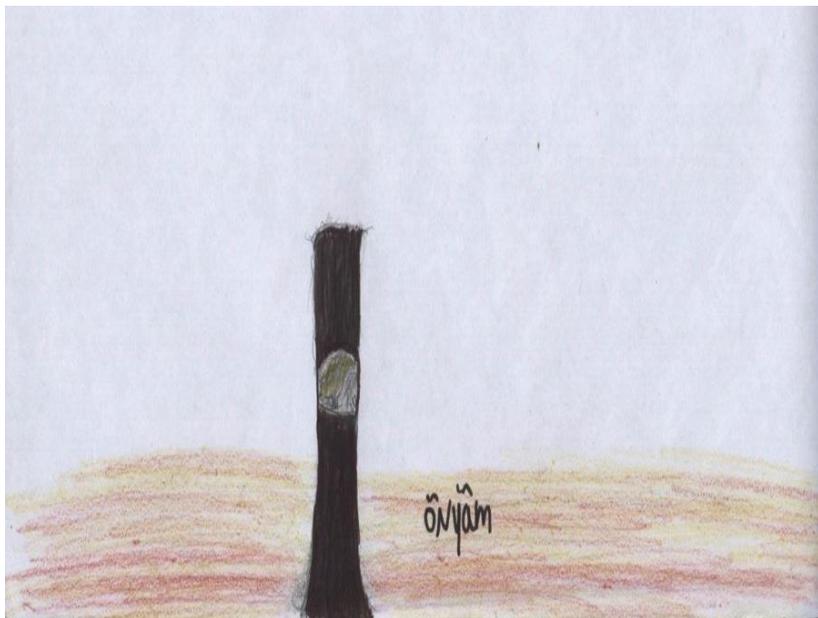


Figura 5 Ouriço I (Autora: Sueli Maxakali)

### Canto 5

*yaaàk Hax yaaàk hax iiii aah*  
 Preguiça filho segura  
 Preguiça filho segura  
 Agarradinho nas costas  
 Agarradinho nas costas  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiii aah*  
 Preguiça filho segura  
 Preguiça filho segura  
 Agarradinho nas costas  
 Agarradinho nas costas  
*yaaàk hax iiaaaah (xehet)*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiii aah*  
*Yũũy ãtutoixnãg*  
*Yũũy ãtutoixnãg*  
*menãg tama mih*  
*menãg tama mih*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiii aah*  
*Yũũy ãtutoixnãg*  
*Yũũy ãtutoixnãg*  
*menãg tama mih*  
*menãg tama mih*  
*yaaàk hax iiaaaah (xehet)*

)

**Canto 6**

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

vamos ouriço à casa

ir ao lugar

vamos ouriço à casa

ir ao lugar

vamos

às duas casas

ir ao lugar

vamos

às duas casas

ir ao lugar

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

vamos ouriço à casa

vamos ouriço à casa

ir ao lugar

às duas casas

ir ao lugar

*yaaàk hax iiaaaaah*

vamos! Vamos! Vamos!\*

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

vamos ouriço à casa

ir ao lugar

vamos ouriço à casa

ir ao lugar

vamos

às duas casas

ir ao lugar

vamos

às duas casas

ir ao lugar

*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*Yũm namoh õõõ*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*Yũm namoh õõõ*

*yãmũmõh*

*iymet ãna nix*

*Yũm namoh õõõ*

*Yãmũmõh*

*iymet ãna nix*

*Yũm namoh õõõ*

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*Yũm namoh õõõ*

*iymet ãna nix*

*Yũm namoh õõõ*

*yaaàk hax iiaaaaah*

*Mõg! Mõg! Mõg!*

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*Yũm namoh õõõ*

*õn yãm yãmũmõh iymet*

*Yũm namoh õõõ*

*yãmũmõh*

*iymet ãna nix*

*Yũm namoh õõõ*

*Yãmũmõh*

*iymet ãna nix*

*Yũm namoh õõõ*

*yaaàk hax iiaaaa*

\* 18h41min: Os gaviões-ouriços saem do interior da *kuxex* e pela primeira vez penetram o interior do pátio da aldeia, que passa a ser, então, sua segunda morada...



*Fotografia 9: Gaviões penetram o interior do pátio. Reserva Indígena Aldeia Verde (Setembro – 2008) FOTÓGRAFO: Gilmar Maxakali*

### **Canto 7**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Todos nós ouriços, rabo-gancho  
 Todos nós ouriços, rabo-gancho  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Todos nós ouriços, rabo-gancho  
 Todos nós ouriços, rabo-gancho  
*yaaàk hax iiaaaaah*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xokohexop*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xokohexop*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xokohexop*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xokohexop*  
*yaaàk hax iiaaaaah*

*aaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Todos nós ouriços, focinho encolhido  
 Todos nós ouriços, focinho encolhido  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Todos nós ouriços, focinho encolhido  
 Todos nós ouriços, focinho encolhido  
*yaaàk hax iiaaaaah*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xupu hi xop*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xupuhixop*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xupuhixop*  
*Õnyãm xop ãdõdõ mah xupuhixop*  
*yaaàk hax iiaaaaah*

**Canto 8**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Todos nós ouriços, espinhos no olho

Todos nós ouriços, espinhos no olho

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

Todos nós ouriços, espinhos no olho

Todos nós ouriços, espinhos no olho

*yaaàk hax iiaaaaah*

cipó nós mães ficamos

cipó nós mães ficamos

mães, choro escutar ficamos

mães, choro escutar ficamos

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*\*<sup>1</sup>

mães, choro escutar ficamos

mães, choro escutar ficamos

cipó nós mães ficamos

cipó nós mães ficamos

*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Õnyãm xop ãððð mah kaxkoyãm xop*

*Õnyãm xop ãððð mah kaxkoyãm xop*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Õnyãm xop ãððð mah kaxkoyãm xop*

*Õnyãm xop ãððð mah kaxkoyãm xop*

*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*ãtok mah ãxetyũm.*

*Ãtok mah ãxet yũm*

*ãxet pota ãpayũm*

*ãxet pota ãpayũm*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*ãtok mah ãxet yũm*\*<sup>2</sup>

*Ãtok mah ãxet yũm*

*ãxet pota ãpa yũm*

*ãxet pota ãpa yũm*

*yaaàk hax iiaaaaah*

“A casa do cipó é cheia de cipó, folhas, elas gostam de morar lá. A mãe escuta o choro do filho.” (Sueli *Maxakali*)

\*<sup>2</sup> Essa vibração/acentuação da palavra *yũm* chama-se *kutex nuhuk* (canto balançado).

**Canto 9**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

buraco grande dentro

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

buraco grande dentro

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

buraco grande dentro

buraco grande dentro

*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*Mĩmkoxeka patamak*

*Mĩmkoxeka patamak*

*yaaàk hax iiaaaaah*



Figura 6– Ouriço II (Autor: Rogério Maxakali)

**Canto 10**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah\**  
 lá cantinho buraco-madeira  
 cocô-semente muito  
 lá cantinho buraco-madeira  
 cocô-semente muito  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 lá cantinho buraco-madeira  
 cocô-semente muito  
 lá cantinho buraco-madeira  
 cocô-semente muito  
*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*ãmax koxaxax mah*  
*nũyðn xap xix*  
*ãmax koxaxax mah*  
*nũyðn xapxix*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*ãmax koxaxax mah*  
*nũyðn xapxix*  
*ãmax koxaxax mah*  
*nũyðn xapxix*  
*yaaàk hax iiaaaaah*

\*O cocô do ouriço em forma de semente fica amontoado no cantinho do buraco da árvore.

**Canto 11**

*yaaak hax yaaak hax iiiii aah*  
 Pássaro verdinho todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Pássaro verdinho todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Vamos Todo verde mesmo  
 Vamos Todo verde mesmo  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Pássaro verdinho todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Pássaro verdinho todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Todo verde mesmo  
 Vamos Todo verde mesmo  
 Vamos Todo verde mesmo  
*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*putux yĩxuyñãg Yan yĩxux yã*  
*Yan yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*putux yĩxuy ñãg yã yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*mõh yã yĩxux yã*  
*mõh yã yĩxux yã*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*putux yĩxuyñãg Yan yĩxux yã*  
*Yan yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*putux yĩxuy ñãg yã yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*yã yĩxux yã*  
*mõh yã yĩxux yã*  
*mõh yã yĩxux yã*  
*yaaàk hax iiaaaaah*

**Canto 12**

*yaaak hax yaaak hax iiiii aah*  
 Pássaro coloridinho  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Pássaro coloridinho  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Vamos Todo colorido mesmo  
 Vamos Todo colorido mesmo  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Pássaro coloridinho  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Pássaro coloridinho  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Todo colorido mesmo  
 Vamos Todo colorido mesmo  
 Vamos Todo colorido mesmo  
*yaaàk hax iiaaaaah*

**Canto 13**

*yaaak hax yaaak hax iiiii aah*  
 Gaviões gaviões  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
 Gaviões gaviões  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
 Cantam lá fora  
*yaaàk hax iiaaaaah*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Putux yôôy nãg*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*Putux yôôy nãg*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*môh yây yôôôy yã*  
*môh yây yôôôy yã*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Putux yôôy nãg*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*Putux yôôy nãg*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*yây yôôôy yã*  
*môh yây yôôôy yã*  
*môh yây yôôôy yã*  
*yaaàk hax iiaaaaa*

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Môgmôg xop môgmôg xop*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*  
*Môgmôg xop môgmôg xop*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*Xanonãxop xumemãh*  
*yaaàk hax iiaaaaa*

**Canto 14**

*yaaàk Hax yaaàk hax iiiii aah*

*gaviões comeram-me pousaram*

comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 gaviões comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 vamos comer e pousar  
 vamos comer e pousar  
*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*  
 gaviões comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 gaviões comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 comeram-me pousaram  
 vamos comer e pousar  
 vamos comer e pousar  
*Géééééééé*

*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*

*Mõgmõka xop te ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*Mõgmõka xop te ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*Mõh ãmãyhã xip*  
*Mõh ãmãyhã xip*  
*yaaàk Hax yaaàk hax iii aah*  
*Mõgmõka xop te ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*Mõgmõka xop te ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*ãmãyhã xip*  
*Mõh ãmãyhã xip*  
*Mõh ãmãyhã xip*  
*Géééééééé')*



Figura 7 – Ouriço III (Isael Maxakali)

mulheres e maior presença dos *mõgmõkaxop* no pátio da aldeia. Essa interação irá se intensificar na **Fase III**.

Já nesta fase percebemos uma interação constante entre os espíritos-gaviões e as moças mais novas da aldeia. A partir da descrição dessas interações - que ocorrem por meio de danças, movimentos, deslocamentos - e a tradução dos cantos entoados pelos espíritos-gaviões, percebemos que as moças mais novas da aldeia podem ser encaradas como as possíveis presas potenciais que os gaviões procuram quando visitam as aldeias *Tikmũ'ũn*. Portanto, se os gaviões encontram na *kuxex* uma abertura morfológica da aldeia *Tikmũ'ũn*, é na relação com suas sogras (*xukux*) que encontram uma abertura sociológica dos *tikmũ'ũn* para a captura de suas “presas” reclusas nas casas domésticas.

Deste modo, o movimento realizado pelos espíritos-gaviões na **fase III** em direção às casas domésticas, é um movimento de permitir uma atualização da afinidade potencial, na medida em que tentam tirar as meninas de lá e levá-las para a *kuxex*. Movimentar-se em direção às casas domésticas aparece, portanto, como um deslocamento em direção às suas presas potenciais – inatingíveis nas fases anteriores<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Rosse (2007, p. 119, n. 119) já havia notado algo semelhante na relação dos espíritos-morcegos (*xunim*) com relação às mulheres. Assim, comenta o autor “O que importa para os *yãmĩy* não é os homens. Estes são apenas intermediários. O que importa é as mulheres. Somente quando há presença feminina, seja através da comida seja através da dança/sedução, os cantos ganham palavras (substância) [Sobre a discussão elaborada pelo autor de cantos com e sem substância ver [ROSSE, 2007, 40,41]. Viveiros de Castro (1986) aponta para o fato de que, diante da cosmologia Araweté, a mulher é o alimento por natureza no banquete canibal dos deuses, que imortaliza os humanos recém-mortos, os transforma também em deuses. As mulheres são as únicas a não terem nenhuma possibilidade de escapar a este processo. Além disto, mesmo na terra, elas são o interesse constante dos deuses, que tentam levá-las consigo. O caso *maxakali* pode-se aproximar um pouco desta matriz. Os *xũnĩm* trocam “substâncias” com as mulheres, substâncias dos cantos (deles) contra a dança e a comida (delas), e em seguida comida (deles) contra substância sexual (delas). É quase como se as doadoras da comida fossem sogras e as moças as esposas oferecidas aos *xũnĩm*. Os *xũnĩm* seriam (como bem lembrou de Tugny) não só os consanguíneos ou parentes que se afinzaram após a morte, mas também os afins que se tornam parentes nesta troca de substâncias. Vista através desta dinâmica a aldeia como um todo se torna fundamentalmente feminina”.

Diversos cantos que dão forma à relação entre mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn falam e fazem a transformação da aldeia. O pátio da aldeia transforma-se em um amplo descampado no qual o espírito-gavião, na forma de outros pássaros, procura por flores. O pátio e as mulheres da aldeia assumem lugares e perspectiva na medida em que os cantos vão se desdobrando no tempo. Eles buscam o cheiro daquelas flores que estão no interior da aldeia e continuam ao final do canto queixando-se da ausência delas pela expressão *xukux kanax xop noa nok ãõg*

*Ãte hãm yop xanat xanat xop*

*Ãte hãm yop xanat xanat xop*

Eu limpo limpo as terras

*Eu limpo limpo as terras*

*Ãte hãm yop kopu kapuk xop*

*Ãte hãm yok kopu kapuk xop*

Eu racho e procuro na terra

*Eu racho e procuro na terra*

*Ãte kox pat kopu kapuk xop*

*Ãte kox pat kopu kapuk xop*

Eu racho e procuro nos buracos

*Eu racho e procuro nos buracos*

*Ãte hãm yoku yika yi ãõg*

*Ãte hãm yoku yika yi ãõg*

Eu procuro nas folhas secas

*Eu procuro nas folhas secas*

*Ãte mĩm kox kamoka mok xop*

*Ãte mĩm kox kamoka mok xop*

Eu procuro no buraco das árvores

*Eu procuro no buraco das árvores*

*Ãte mĩm xax kamoka mok xop*

*Ãte mĩm xax kamoka mok xop*

Eu procuro nas cascas das árvores  
*Eu procuro nas cascas das árvores*

*Ãte mĩm xax xome pamep xop*

*Ãte mĩm xax xome pamep xop*

Eu quebro e tiro as cascas das árvores  
*Eu quebro e tiro as cascas das árvores*

*Ãte mĩm xax kopuka puk, xop*

*Ãte mĩm xax kopuka puk, xop*

Eu racho e procuro as madeiras  
*Eu racho e procuro as madeiras*

*Ãte mĩm nox koxip paxip xop*

*Ãte mĩm nox koxip paxip xop*

Eu racho e procuro nas cascas das árvores  
*Eu racho e procuro nas cascas das árvores*

*Ãte mĩm xux koma ãgxip*

*Ãte mĩm xux koma ãgxip*

Eu fiquei dentro das folhas da árvore  
 Eu fiquei dentro das folhas da árvore

*Ãte tokxex nutu ãgxip*

*Ãte tokxex nutu ãgxip*

Eu fiquei com as flores *tokxex*  
 Eu fiquei com as flores *tokxex*

*Ãte takax nutu ãgxip*

*Ãte takax nutu ãgxip*

Eu fiquei com as flores *takax*  
 Eu fiquei com as flores *takax*

*Ãte tokyãm nutu ãgxip*

*Ãte tokyãm nutu ãgxip*

Eu fiquei com as flores *tokyãm*

Eu fiquei com as flores *tokyãm*

*Ãte xokxox nutu ãgxip*

*Ãte xokxox nutu ãgxip*

Eu fiquei com as flores *xokxox*

Eu fiquei com as flores *xokxox*

*Ãte toktap nutu ãgxip*

*Ãte toktap nutu ãgxip*

Eu fiquei com as flores *tokt*

Eu fiquei com as flores *toktap*

*Ãte tokna xopmep pamep xop*

*Ãte tokna xopmep pamep xop*

Eu procurei muitas imbaúbas

Eu procurei muitas imbaúbas

*Ãte xakna xopmep pamep xop*

*Ãte xakna xopmep pamep xop*

Eu procurei as imbaúbas do brejo

Eu procurei as imbaúbas do brejo

*te hãm xux xaxop pukxip*

*Ãte hãm xux xaxop pukxip*

Eu fiquei no roçado quente

Eu fiquei no roçado quente

*Ãte ãyxata xop nãxip*

*Ãte ãyxata xop nãxip*

Eu gritei muito e fiquei

Eu gritei muito e fiquei

Eu desci e fiquei

*Eu desci e fiquei*

*Ãte ãyyã yĩxo nãxip*

*Ãte ãyyã yĩxo nãxip* (CAMPELO, 2009, P. 107)

Quando aproximamos do término da **fase III** percebemos que uma forte interação entre os espíritos gaviões e as moças da aldeia se intensifica.

Notamos que nessa interação elas assumem em vários momentos a posição simbólica de caçadoras dos espíritos. Assim, percebemos através dos cantos entoados pelos espíritos-gaviões e na interação com as mulheres uma constante mudança de posições e perspectivas, na qual elas experimentam simultaneamente a condição de presas e predadoras.

Na relação entre espíritos-gaviões e as moças, a aproximação entre afinidade e predação pode ser percebida em vários momentos da **Fase III**. Num dos momentos finais da **Fase III**, Os gaviões, assumindo uma potência-jacaré, fazem uma espécie de dança-sedução com as meninas da aldeia. Nessa dança, realizam um movimento de proximidade com os corpos femininos, tentando derrubá-los ao chão. Numa espécie de movimento contínuo, assim que tentam derrubá-las partem em retirada. A aproximação entre caça e as interações com os corpos femininos nos parece pertinente, pois os espíritos-gaviões – após o movimento em direção aos corpos femininos partem em direção ao lugar onde se encontra uma novilha que eles deverão matar. O corpo deste animal, será dividido pelos humanos no dia seguinte. No dia seguinte, descrevi de tal forma um dos momentos cruciais da **Fase III**.

Os espíritos assoviam na *kuxex*. Uma grande quantidade de carne é encontrada no seu interior fruto da caçada ocorrida na tarde do dia anterior (ver descrição acima). Às 10:30, dois espíritos-tangarazinhos, munidos de duas grandes bolsas confeccionadas pelas mulheres - a partir da fibra de embira - colocam as provisões de carne no interior dessas bolsas e caminham para a região central do pátio onde despejam as provisões de carne. Quando terminam de colocar toda a carne no chão, eles retornam para a *kuxex* e, em seguida, as mulheres começam a dividir, com o auxílio de um homem, os pedaços de carne. Após a distribuição, os visitantes saem da *kuxex* transformando-se em diversos pássaros de pequeno porte, dançando no meio do pátio e aguçando a curiosidade das mulheres.

O primeiro desses pássaros a sair da *kuxex* é o *mĩmtupa* (espécime não identificada) que disseram-me significar: “pau que pula” - referência ao pauzinho que seguram na mão, ao modo pelo

qual andam e fogem dos predadores. Um deles caminha em linha reta em direção às casas domésticas, fazendo um movimento de tombamento de todo o seu corpo para o lado esquerdo e, em seguida, para o lado direito - forma característica de andar desse pássaro, salientaram-me alguns. Quando um deles chega à extremidade oposta, retorna em direção à *kuxex*, enquanto o segundo caminha na mesma direção iniciada pelo anterior. À medida que andam, os pássaros emitem uma vocalização em três células de ritmos ternários formada pelo som 'u', concluída numa nota contínua no mesmo som das células anteriores: "uuu uuu uuu uuuuu".

Logo que escutam estes sons, as mulheres saem de suas casas e caminham em direção ao pátio. Elas se abraçam formando uma espécie de paredão à frente dos *mĩmtupa*. O paredão transforma-se em um longo círculo com o intuito de prender os pássaros no seu interior. Uma vez fechado o círculo, os pássaros tentam a todo custo pular para o exterior da "armadilha" elaborada pelas mulheres, o que é realizado apenas após inúmeras tentativas. Assim que conseguem fugir das mulheres, retornam para a *kuxex*.

Após a caminhada dos *mĩmtupa* pelo pátio, é a vez dos *xĩmnãg* (pássaro não identificado). Eles caminham assoviando em grupos de dois, portando uma espécie de bastão, espalhando-se pelo pátio. As mulheres não ousam aproximar-se destes pássaros, que, após ocuparem um bom espaço do pátio, permanecem imóveis no chão. Percebe-se que os corpos possuem uma zona de indiscernibilidade entre os corpos- gaviões e os corpos destes pássaros e, como disse acima, parece-nos que estamos diante de uma espécie de gaviões-espíritos-devir-*xĩmnãg* (ver foto 28). Após passar um tempo ocupando o *hãmxep*, os *mĩmtupa* retornam para a *kuxex*.

Após o retorno dos *mĩmtupa* à *kuxex*, sai deste espaço uma nuvem de gaviões-espíritos-devir-

sabiás, abraçados uns nos outros, andando de lado, cantando todos num ritmo bastante marcado e numa voz grave<sup>14</sup>. Uma vez que tais pássaros retornam para a *kuxex*, um grupo de gaviões dirige-se em torno do *mīmanām* para cantar a suíte do *ōāyām* (ouriço). As mulheres formam um círculo em torno deles e ajudam no canto. Nessa suíte, tem-se literalmente um jogo de “transmutação de perspectivas”: através dos cantos, os gaviões assumem a perspectiva dos ouriços: sua socialidade, moradia, aspectos corporais, estética, afetos e a consequência de um devir-ouriço. Nos dois últimos cantos da suíte, os gaviões por meio da fala de um desses bichos se vêem como a presa do bando de gaviões que o cerca; escutando os gritos destes e sentindo ser devorado pelos mesmos<sup>15</sup>.

A última etapa destas interações, parece inverter as condições de presa e predadores. Até então tudo se passou como se as meninas fossem as predadoras dos gaviões – através da “armadilha” elaborada para capturar os *mīmtupa*, as tentativas delas em pegar a perna dos sabiás e também cantando como os predadores gaviões. No próximo encontro entre as meninas e os espíritos-gaviões, estes, tentarão inverter esta situação.

Eles se reúnem na *kuxex* e começam a se transformar numa multidão de aranhas de pernas gigantes (*āmmōm*, opiliões). Com seus corpos amarelados entoam um canto numa voz muito grave e de ritmo bastante marcado, empurrando, simultaneamente as paredes do interior da *kuxex* para trás e para frente. Nesse meio tempo, a *xokaniñāg* (esposa do *mōgmōka*) está num canto da *kuxex* observando tudo. Os opiliões se aproximam dela, formam um círculo constituído de inúmeros deles e colocam-na no centro desse círculo saindo em seguida para o pátio cantando:

<sup>14</sup> O canto e o movimento em direção às mulheres já foram apresentado acima (cf. seção 4.2.4).

<sup>15</sup> Este canto já foi apresentado no capítulo 2

Traduziu-se da seguinte maneira:

aranha de pernas abertas  
 aranha de pernas abertas  
*nix nix nix*  
 aranha de pernas abertas  
 aranha de pernas abertas  
*nix nix nix*  
 hehehex  
*xokanitnãg* vamos embora

*ãmmõm xetnix* ‘  
*ãmmõm xetnix*  
*nix nix nix*  
 ‘*ãmmõm xetnix* ‘*ãmmõm xetnix*  
 ‘*ãmmõm xetnix* ‘*ãmmõm xetnix*  
*nix nix ni*  
 hehehex  
*xokanitnãg yãgmũmõ*

Ao perceberem que a esposa do *mõgmõka* encontra-se no meio dos opiliões, algumas jovens mulheres recém-casadas, passam a esbofetear e empurrá-los no intuito de cavar uma brecha na parede formada por esses bichos, permitindo, com isso, que elas possam retirar de lá a *xokanitnãg*. No entanto, assim que elas conseguem perfurar tal parede, uma das mulheres é imediatamente capturada pelos opiliões e presa nos braços de um deles, assumindo assim, o lugar anteriormente ocupado pela *xokanitnãg* que então foi retirada pelas mulheres. Os opiliões caminham com ela por toda a extensão do pátio o que faz com que algumas mulheres tentem retirá-las desse lugar batendo com muita força nos membros desse coletivo. Porém, nada disso é suficiente para impedir que os terríveis opiliões de pernas grandes arrastem a jovem mulher para a *kuxex*. Assim, os gaviões acabam por estabelecer uma espécie de troca com os *tikmũin*, deixando entre eles sua esposa (*xokanitnãg*) e levando para a sua morada uma mulher humana que se tornará por sua vez em *xokanitnãg*.

Por volta de 12:45 *Xokantignãg*, dentro da *kuxex*, pede comida para as suas sobrinhas. Ela abre uma fenda na *kuxex* por onde recebe das suas sobrinhas um pouco de comida. Após comer canta com sua voz aguda o canto em que os espíritos dizem descer no fluxo da correnteza rio abaixo. Ou lembrando os espíritos atravessando o pátio para capturá-la? *Xokanitnãg* come e os espíritos gaviões entoam alguns cantos. Num deles diz: “com minhas garras afiadas agarrei”, seria *xokanitnãg* a presa que

*mõgmõka* diz agarrar? Os gaviões repetem aquela sequência de cantos entoada quando chegaram na aldeia dos humanos constituída dos cantos onde *mõgmõka* imita a voz da anhuma e do juriti, do canto em que os tangarazinhos dizem receber comida das suas mães, caça cozida, mandioca cozida, mandioca cozida do *kotkuphi*. *Kepmĩy* diz ainda que vai embora escutar a voz e o grito do aracuã, da perereca, do urutau. Depois os gaviões entoam os cantos das corujas vermelhas, listradas e o canto do mangangá (sobre estes cantos ver capítulo 2 p. 56,57).

Às 14:20 o espírito do pássaro João-porca (*Atam*) caminha em direção à casa dos anfitriões de *mõgmõka*. Entrega-lhes o penacho de *mõgmõka*, o chocalho utilizado pelo espírito e recebe uma porção de comida. No caminho até a casa dos anfitriões de *mõgmõka* canta as saudades que sentirá dos seus parentes humanos. (CAMPELO, 2009, p. 140 – 14

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

*hũg hũg hũũ*  
*hũũ hũg hũg hũũg*

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

*hũg hũg hũũ*  
*hũũ hũg hũg hũũg*

*hũg hũg hũũ*  
*hũũ hũg hũg hũũg*

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

*hũg hũg ãũg*  
*hũ hũ hũũg*

saudade das *xukux*  
saudade dos *yãyã*  
saudade dos papagaios  
saudade dos gaviões

*xakuxxop yãĩy*  
*yãyãxop yãĩy*  
*punuxop yãĩy*  
*mõgmõg xop yãĩy*

saudade dos espíritos  
saudade dos *xapakxop*

*yãmĩyxop yãĩy*  
*xapakxop yã*

ĩApós alguns dias os anfitriões de *mõgmõka* decidem que eles devem partir. No dia seguinte à decisão os *mõgmõkaxop* iniciam uma longa sessão de cantos dentro da *kuxex*. Os cantos rememoram toda a sua passagem pela aldeia *tikmũ'ũn*. À medida que eles vão sendo entoados recebem comida das mulheres humanas. No meio da manhã o *mĩmãnãm* é retirado. Eles entoam mais alguns cantos e retornam para a sua morada deixando saudades entre seus parentes *tikmũ'ũn*. Esta sequencia de cantos dentro da *kuxex* poderia entrar no que seria a fase IV que incide no retorno dos *mõgmõkaxop* para a sua morada.

Na **fase IV**, os gaviões vão para o interior da *kuxex* e seguem o seu caminho, deixando saudades e lembranças nas pessoas *tikmũ,ũn*. Após alguns dias os anfitriões de *mõgmõka* decidem que eles devem partir. No dia seguinte à decisão os gaviões iniciam uma longa sessão de cantos dentro da *kuxex*. Os cantos rememoram toda a sua passagem pela aldeia dos *tikmũ'ũn*. À medida que eles vão sendo entoados recebem comida das mulheres. No meio da manhã o *mĩmãnãm* é retirado. Eles entoam mais alguns cantos e retornam para a sua morada deixando saudades entre seus parentes *tikmũ'ũn*.

Deste modo, podemos sintetizar a passagem dos gaviões e a relação com os *tikmũ'ũn* da seguinte maneira:

**Fase I: [Chegada] Exterior → interior da *kuxex* (Relação de afinidade – sogra)**

**Fase II: Pátio (*kuxex*) → (Relação com parentes consangüíneos)**

**Fase III: Pátio → casas domésticas (Relação de afinidade – moças casáveis)**

**Fase IV: [Partida] interior *kuxex* → exterior**

\*\*\*



*Fotografia 10: Pedacos de carne oferecidos pelos mōgmōkaxop: Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 11 Mĩmtupa: Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008)  
FOTÓGRAFA: Maria Delcida Maxakali.*



*Fotografia 12 Mulheres cercando os espíritos-mĩmtupa: Reserva Indígena Maxakali  
Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 13 Mulheres cercando os espíritos-mĩmtupa: Reserva Indígena Maxakali  
Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 14 Espírito-mĩmtupa fugindo do círculo feminino Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 15 Espírito-mĩmtupa fugindo do círculo feminino Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 16 Espiritos-ximnãg Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 17 Espíritos-sabiás(xoktãmãta) Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 18 Espíritos-sabiás(xoktãmãta) e as moças solteiras da aldeia Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 19 Espíritos –gaviões entoando os cantos do ouriço e as moças solteiras da aldeia em volta. Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008)  
FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 20 Espíritos-opiliões Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 21 Mulheres tirando xokanitnãg Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Marinete Maxakali.*



*Fotografia 22 Espirito-opiliões capturando mulher humana Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Sueli Maxakali.*

## Fechamento do capítulo:

Vimos acima, que por meio de uma série de cantos a relação entre o bando *mõgmõkaxop* e de pessoas *tikmũ,ũn* culmina, por fim, em uma série de danças de captura e sedução no qual mulheres *tikmũ,ũn* tentam retirar um espírito feminino que circula no bando dos gaviões e esses por sua vez tentam capturar mulheres *tikmũ,ũn* e levar para a sua morada. Argumentei (Campelo, 2009 e 2015) que a relação entre o coletivo de espíritos-gaviões e pessoas *tikmũ,ũn* em vários aspectos remontam à relação de cunhadismo entre bandos que remete ao texto clássico de Lévi-Strauss (1943), no qual ele diz que o cunhadismo é o idioma da relação no encontro entre dois bandos Nambiquara. Ao longo do encontro entre pessoas *tikmũ,ũn* e o bando *mõgmõka* (*mõgmõkaxop*), estes assumem o ponto de vista de vários pássaros que passam por inúmeras armadilhas tramadas pelas mulheres no seu entorno. Algumas das fotos colocadas acima demonstram essas interações. Por fim, na última sequência de fotos, é possível ver que mulheres *tikmũ,ũn* tentam retirar de um bando de espíritos-gaviões na forma de aranhas opiliões o espírito feminino *xokanitnãg*, que, segundo me disseram, trata-se da esposa de *mõgmõka*. Ao fim, são capturadas pelos *mõgmõkaxop*.

De tal modo, ocorre um jogo intrincado de transmutações de perspectivas realizadas em diálogos entre estes espíritos cantores e pessoas *tikmũ,ũn*, a aldeia de certa forma entra em devir-*mõgmõkaxop*, ou seja, devir-povo-gavião. Eles olham para as pessoas *tikmũ,ũn* e veem presas em potencial. Não tratei aqui de maneira exaustiva da relação entre *mõgmõkaxop* e pessoas *tikmũ,ũn*, para isso remeto o leitor para Campelo (2009) bem como para Maxakali e Tugny (2009 a). A estética perspectivista da predação que mencionei acima, coloca em relação pessoas *tikmũ,ũn* com os *mõgmõkaxop* que promovem, por sua vez uma proximidade desses povos espíritos e as expedições de caça. Os povos espíritos, quando estão nas aldeias *tikmũ,ũn*, ajudam os seus anfitriões na captura de carne de caça. É através das alianças com os *yãmiyxop* que pessoas *tikmũ,ũn* capturam carne de caça, que serão repartidas com outras pessoas *tikmũ,ũn*, através dos *yãmiyxop*. Segundo relatam, os caçadores *tikmũ,ũn* são sempre acompanhados dos *yãmiyxop* que caçam os animais. Pr meio das cenas descritas acima tentei demonstrar essa proximidade entre os *mõgmõkaxop* e o universo da caça.

O filme “Caçando Capivara”, de 2007, feito por cineastas tikmũ,ũn mostra que apenas com a ajuda dos yãmiyxop que aparecem no meio do mato que os caçadores tikmũ,ũn obtêm êxito depois de dias de perambulação pela beira dos córregos próximos da Terra Indígena em busca de capivara. Portanto, aqui novamente não são os humanos que trazem a caça, mas sim os yãmiyxop, que o fizeram pela sua habilidade de se deslocar no meio do mato e rio. Eles assumem imagens e pontos de vista específicos.

No filme, escutamos os sons dos mōgmōkaxop, kotkuphixop e Putuxop, com seus gritos característicos, levando a carne de caça para as aldeias que serão distribuídas entre as mulheres. Dentro da kuxex, os yãmiyxop, em conjunto com outros homens, repartem o pedaço de carne. Eles chamam as mulheres que, uma a uma, irão receber o seu pedaço de carne. Elas pedem ao mesmo tempo um pedaço de cantos dos yãmiyxop que são entoados no interior da kuxex. Estrela (2015, p. 195) demonstra em sua dissertação de mestrado que há uma insistência tikmũ,ũn em realizar nos filmes transformações, creio eu aos moldes dos mitos, desse primeiro filme de caça. Essa busca de captura de imagens[sons]-corpos-rituais segundo a reflexão de Estrela, leva a se pensar em mais que uma relação. A câmera na perspectiva dos corpos filmantes tikmũ,ũn

proporciona, à maneira de um xamã, uma continuidade entre o visto e o que vê, entre o visto e o não-visto . Muitas vezes o gesto de filmar se mistura ao gesto filmado, numa experiência que pode ser chamada de cine-ritual, cine-caça ao invisível, cine-pesca ao submerso que apenas se sugere por movimentos criados pelos corpos que persegue, e neste sentido, *cine-olho*, como pensado por Dziga Vertov e retomado por Jean Rouch, ainda que um "cine-olho" que também saiba "ver-menos" (ESTRELA, 2015, p. 195).

Neste sentido, ao mesmo tempo que os yãmiyxop são aliados nas expedições de caça e são eles os caçadores, eles são importantes aliados das pessoas tikmũ,ũn nas guerras travadas no passado e no presente. Ao longo da relação entre os Putuxop e pessoas tikmũ,ũn, por exemplo, há inúmeras cenas que relembram histórias e narrativas da relação de guerra e conflito com os botocudos, conhecidos na língua tikmũ,ũn como ãmkoxeka (orelhas grandes) [Cf. Ribeiro (2008) Romero, (2015) e o último capítulo desta tese]. Não apenas os putuxop relembram desses

momentos, mas também os mōgmōkaxop e os kotkuphixop. Estes povos-espíritos possuem seqüências de cantos que relembram, senão de histórias, ao menos de momentos específicos com esses históricos inimigos (Cf. Campelo 2009 e o último capítulo desta tese). O que demonstra a aliança entre os yāmiyxop e pessoas tikmũ,ũn nas suas guerras com povos inimigos.

Cantar entre pessoas tikmũ,ũn é lembrar-se e constituir um corpo em um mundo onde tudo pode acontecer. No passado, disseram-me vez após vez, pessoas tikmũ,ũn dormiam muito pouco, pois podiam ser acossadas e mortas pelos seus inimigos botocudos. Mas para além dessa relação clássica de inimizade com os botocudos, segundo Tugny e Jamal (2015, p. 10)

A guerra aparece aqui e também na atualidade destes povos como uma cartografia, um movimento sobre o território, uma forma de recuperar pontos nevrálgicos de uma geografia ancestral. Neste contexto, cantar é eminentemente uma atividade guerreira. Cantar significa aguentar com seu corpo toda uma noite de lembranças, de esforços, de vigília. Existe no gesto da memória do cantor uma atitude de resistência muito próxima daquela que vimos na mãe dos Putuxop chorando suas lembranças. Nos territórios que hoje ocupam, ainda que tendo perdido uma série inumerável de seres que estão presentes em seus cantos, os Tikmũ'ũn os enunciam em longas listas durante estas noites de vigília. O que significaria mantê-los vivos? Seu canto guerreiro consiste em impedir que a diferenciação cesse de existir, é uma forma de criar abundância. Cantar é um instante da guerra sempre presente em suas vidas. Geralmente, os rituais possuem momentos e jogos de preparação bélica, e reavivam um entusiasmo que é da mesma ordem que aquele que percebo em suas narrativas sobre guerras.

Ao longo da festa, os pajés e suas famílias possuem direito de receber na sua relação com o seu yāmiy um pedaço de carne. Esse modo de operacionalizar a carne de corpos partidos e quebrados parece, a meu ver, com transformações estruturais de uma metafísica canibal, que foi explorada por Tugny (2011) e Jamal e Tugny (2015) nas aproximações

existentes entre canto, fogo e o idioma culinário. Isso é perceptível ao analisarmos a narrativa tikmũ,ũn que abre para uma percepção das qualidades da relação com os povos-espíritos-putuxop (papagaio) [Cf. Anexo Narrativa 3]. Partindo da tese de Ribeiro (2008), que analisa o lugar da violência no interior das relações tikmũ,ũn e que a observa também através de uma análise da história dos putuxop, Tugny e Jamal comentam que:

os sucessivos encontros desta narrativa saem do polo da extrema inimizade, onde o inimigo era a presa, a “futura comida”, e passa por situações de aproximação com a comparação alimentar até chegar à comensalidade: ao final da narrativa, os povos encontrados pelos Putuxop são saracuras, patos, gaviões, podendo fazer parte de um mesmo “povo Putuxop” ou povo-papagaio, como nos oferecem as traduções dos Tikmũ’ũn. Mas aqui, o que nos interessa é pensar o quanto estes cantos emanam do cozimento, da fumaça dos inimigos mortos. Ao cozinhar, os Putuxop cantam suas vítimas e futuras comidas:

Eu e meu irmão matando a sucuri, estamos matando a sucuri, estamos matando a sucuri, dia hai aa...

eu e meu irmão matando a sucuri, estamos matando a sucuri...; Minhoca-gente sai de dentro da terra e mata, a minhoca-gente sai de dentro da terra e mata, ai dia a bia ai...;

Filhote de anta-fêmea, todo pintado, filhote de anta-fêmea, patas cozidas todas arregaçadas...; [...]

Qualquer bicho que eles matavam, tiravam o canto da história. “Cantam a história, comem e cantam a história.” Cantar a história não significa neste caso narrar um acontecimento a posteriori, ou não apenas: os cantos são extremamente econômicos, se resumem muitas vezes a um instante da captura, evocando a potência animal da presa ou uma posição de seus corpos. Capturam qualidades específicas dos bichos-gentes comidos, ou de apenas um instante do encontro dos Putuxop com

seus inimigos. “Cantar a história” é então assimilar o inimigo. [...]

Entre os Tikmũ’ũn palavras muito semelhantes, kutet, kutex, glosam respectivamente “cozinhar” e “cantar”, ambas formadas do mesmo radical que também forma a palavra “fogo”, kuxap. Uma série de termos portando o radical ku parece reunir, em um universo de proximidade, os cantos, o fogo, o cozimento, a casa dos cantos, e as taquaras, transformadas em instrumentos acústicos. Uma outra palavra para se referir ao cozimento, puk, é o radical que forma puknõg, que se refere ao inimigo, assim como a um aliado potencial. Puk é algo que se queima. Nõg, por sua vez, é o termo relacionado a consumir, concluir. Se não estivermos aqui praticando um abuso da etimologia, novamente o inimigo parece pensado como aquele que é consumido no fogo. [JAMAL e TUGNY, 2015, p. 166 – 167] Neste sentido, os escritos em Ladainha nos relembram disso: trata-se de uma guerra que abre para um ciclo de vingança, o inimigo agora é o Branco (ãyuhuk) que matou uma pessoa tikmũ,ũn. Ao assassinar uma pessoa tikmũ,ũn, torna-se difícil para que ela continue o seu ciclo de vida recebendo cantos pela sua relação com os yãmiyxop. Daldina, como disseram várias vezes acima, era uma mulher pajé. Ela tinha cantos a receber do seu pai, um grande pajé, e ao fim da sua vida esses cantos seriam repartidos e circulados entre outras pessoas tikmũ,ũn. A morte por assassinato interrompe esse ciclo, acionando todo um discurso por parte de pessoas tikmũ,ũn em torno da vingança do ãyuhuk que fugiu sem prestar socorro a Daldina. Neste sentido, podemos entender os escritos como uma forma de vingança guerreira dos espíritos aliados tikmũ,ũn. No capítulo seguinte tratarei da relação de caça ao longo do tempo nas terras tikmũ,ũn. Como disse em outros momentos acima, as terras tikmũ,ũn hoje abrigam um imenso capim verde que serve de comida para bois e vacas. Apesar disso, os yãmiyxop nunca deixaram de caçá-las para

espiritizar<sup>16</sup> (neologismo escrito por Cesarino, 2011) seus corpos e o de pessoas tikmũ,ũn.

16        Uso aqui o neologismo elaborado por Cesarino (2011), que, guardadas as devidas diferenças entre o contexto Marubo e o desta etnografia, parece haver uma similitude entre ambos, que remetem a um deslocamento contínuo dos espíritos-duplos das pessoas pelo caminho do aprendizado do caminho-morte.



*Fotografia 23 Mulheres e âmãux- Terra Indígena Maxakali (Pradinho – Setembro de 2015. FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

## Capítulo 4: Roubo, fome e política indigenista



*Fotografia 24 Espíritos-gaviões atacando novilha Reserva Indígena Maxakali Aldeia Verde (Setembro-2008) FOTÓGRAFA: Isael Maxakali.*

*Lá ficaram outros parentes tikmũ,ũn! Lá ficaram em kex kup [Sapucaia], próximo da fazenda de XWRT. Dizem que naquele tempo existia uma mata muito grande e que as crianças por volta do meio dia voltavam de lá de dentro! Mas agora... só tem capim ali. O dono agora dali é o boi! E diz que saíram os filhos do antepassado por lá. [...] O antepassado morreu lá em XWRT e lá para cima outros morreram. Ali eles dormiam e moravam. Caçavam! Lá tinha kuxex [casa dos yãmïyxop]! Por ali perto onde tinham os pés de sapucaia por ali no meio! Por ali fizeram cemitério e eles se deslocaram para cá [no Pradinho] e sempre retornavam para lá! Enterraram tikmũ,ũn por lá! Ficavam por aqui, mas se deslocavam por lá. Alguns brancos queriam matar tikmũ,ũn, queriam matar por ali! Ali onde está a fazenda de XWRT! E ficaram para sempre ali! Agora quem ocupa são os herdeiros de XWRT! Mas inicialmente era tikmũ,ũn que ali ficava! Essa terra era conhecida pelos tikmũ,ũn como “**hãm yĩn yũm**”. A água segue seu caminho dividindo! E para cá ela vem! E fica no meio! A terra fica ali, chamamos assim: de Hãm yĩn yũm! E tiraram os tikmũ,ũn dali para entregarem a terra para as vacas que se tornaram as donas! Encheram de vacas e depois ficaram raivosos os brancos! Atiravam em seguida com espingarda! Então o pessoal vinha para cá no Pradinho, embaixo da Pedra! Eu era pequenino, ficamos bem apertadinho! Ali se refugiavam os tikmũ,ũn, ao pé da pedra, Mikax kaka! Mas ali, em hãm yĩn yũm saiu a história e o canto de Xuxtupnãg! Ele ficava ali! Ele foi pescar, queria pescar com anzol! **Esse canto é meu e me foi passado pelo meu pai [Pajé tikmũ,ũn em entrevista realizada em setembro de 2015]***

\*\*\*

O depoimento do pajé tikmũ,ũn citado acima se articula às imagens e falas apresentadas nos dois capítulos anteriores. O narrador do primeiro capítulo lembra as mortes ocorridas ao longo do tempo na fazenda citada acima, que, segundo dizem: “ali era terra tikmũ,ũn”. A posse desse lugar mudou de nome, na visão do narrador, são as vacas agora que são as donas.

Os brancos espalharam as aldeias tikmũ,ũn e encheram o lugar com novos donos, que são: os próprios brancos, as vacas e os bois. Mas a relação com o lugar, ao mesmo tempo, se articula com a fala de Noêmia Maxakali

trazida como fechamento do Capítulo 2. Em Ladainha, ela diz escutar os cantos de Daldina Maxakali no local em que esta foi atropelada. Da mesma forma, os cantos das pessoas mortas nas proximidades da fazenda de XWRT também são escutados, vez após vez, quando tikmũ,ũn atualizam relação com os yãmĩy. Os cantos que saíram em XWRT continuam a serem atravessados no corpo do seu dono e no de outras pessoas tikmũ,ũn, por meio da relação que estabelecem com os yãmĩxop. Ao mesmo tempo, nos dois capítulos anteriores vimos como, na relação com lugares, pessoas tikmũ,ũn acionam presença dos yãmĩxop. No depoimento apresentado no Capítulo 1, o narrador nos lembra que foram os yãmĩxop que mataram as vacas dos fazendeiros; no Capítulo 2, por sua vez, foram os yãmĩxop que fizeram as inscrições no chão de Ladainha.

Neste capítulo, procuro adentrar na relação estabelecida entre agentes do SPI, da FUNAI e fazendeiros com pessoas tikmũ,ũn ao longo do século XX na tentativa de me aproximar do ação dos brancos e de pessoas tikmũ,ũn naquilo que veio a se configurar na “Terra Indígena Maxakali”. Para trazer elementos em torno desse tema, neste capítulo lanço um olhar para alguns dados sobre a ocupação indígena e neobrasileira na região onde hoje estão localizadas as aldeias tikmũ,ũn, através da leitura de documentos do período de atuação do SPI, que vão de 1946 até 1967, encontrados no sítio eletrônico do Museu do Índio. Continuo nesse percurso historiográfico e cronológico que segue de 1967 até o final dos anos de 1980 a partir da leitura de jornais publicados durante esse período<sup>17</sup>. Parte desse capítulo trata do período de atuação da Guarda Rural Indígena (GRIN) em terras tikmũ,ũn no período da ditadura. O foco para esta tese e capítulo será procurar traçar as linhas que formam a malha entre pessoas tikmũ,ũn e esses agentes ãyuhuk, e tentar observar as formas de contraefetuação tikmũ,ũn. Minha proposta aqui não é a de realizar uma análise mais ampla do período da ditadura brasileira e as suas implicações entre os povos indígenas e em especial entre pessoas tikmũ,ũn. Para uma análise mais completa de tal perspectiva, remeto o

17 A mídia impressa consultada e citada ao longo desse capítulo é do acervo pessoal de Geralda Soares Chaves, indigenista que trabalhou junto aos Maxakali durante o final dos anos de 1980 e atualmente desenvolve projetos com diversos outros povos indígenas de Minas Gerais. Agradeço imensamente Geralda por me receber em sua casa em Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, e compartilhar comigo todo o seu conhecimento sobre os povos indígenas de Minas Gerais.

leitor à dissertação de Paula Berbert defendida em 2017 no PPGAN UFMG. Ali Berbert (2017) procura demonstrar, por meio da análise do material etnográfico e etnohistórico tikmũ,ũn, que para esses povos a “ditadura jamais passou”. Além dessa dissertação remeto o leitor ao filme “GRIN”, co-elaborado pelo diretor Roney Freitas e Isael Maxakali. Parte das narrativas que trarei aqui foram traduzidas por mim em conjunto com intelectuais tikmũ,ũn para a legendagem do filme. Convido o leitor a assisti-lo, como o fiz, com a dissertação de Berbert. Ambos os trabalhos se prestam como documentos vivos e potentes para endossar denúncias contra a violação de direitos humanos junto às pessoas tikmũ,ũn bem como para reforçar o processo de esbulho de suas terras. Posso dizer que este capítulo se soma a tal perspectiva.

Alicerçando-me no que foi apresentado nos capítulos anteriores, a pergunta que começo a delinear neste capítulo é: o que está implicado na relação de pessoas tikmũ,ũn, nos lugares habitados e na paisagem? Embora ao longo do capítulo as imagens dos yãmĩyxop não apareçam na minha escrita, como o foi nos dois capítulos anteriores, isso não quer dizer que sua presença no texto não esteja implícita. Como me disse um interlocutor: “Antigamente yãmĩyxop fazia assim, ia junto com tikmũ,ũn pela madrugada. O yãmĩy via os olhos de uma vaca (mũnũytut) e jogava uma flecha. A vaca ficava tonta e outros yãmĩyxop a esquartejavam. Depois, os yãmĩyxop levavam para a sua casa (*kuxex*) e comiam com as mulheres”.

\*\*\*

Em um documento datado de 26 de janeiro de 1946, o engenheiro Mariano de Oliveira, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios e um dos criadores do Posto Indígena Mariano de Oliveira, relata para seus superiores a situação do Posto Indígena:

O ano de 1945 não foi bom para o gado, a zona em que está localizada este P.In [Posto Indígena] é muito rodeada de matas. Não se presta para a criação de gado, atualmente cria-se com dificuldade, mas para futuro será boa.

A mosca de Berne persegue demais a criação, dando berne não só no gado bovino, como também

no equino, até os cachorros são atacados, não sendo tratados a tempo sucumbem vítimas do berne. [...]

Atualmente já alguns fazendeiros em redor do posto estão medindo suas áreas e derrubando as matas, em futuro próximo esta zona será como outras, bom para o gado.

Em meu relatório de 44 pedi a V.S uma verba de 7000,00 cruzeiros para derrubada de 4 alqueires de mata. E roçagem geral das capoeiras, que com modéstia julgo necessário para ampliação do criatório e desgaste das matas que em parte muito concorre para desenvolver a mosca do berne<sup>18</sup>.

No documento acima encontramos referência a uma aproximação e ocupação por parte de fazendeiros que chegaram à região onde se localizava o Posto Indígena. Esse modo de relação que se estabeleceu nas proximidades do Posto Indígena Mariano de Oliveira, em pouco tempo começa a intensificar conflitos entre indígenas e fazendeiros. Em um relatório datado de 22 de janeiro de 1947, Mariano de Oliveira relata a Raimundo Dantas - inspetor Regional do SPI - os conflitos na localidade do Pradinho, onde existiam alguns aldeamentos Tikmũ,ũn. Oliveira pede aos seus superiores que deem andamento com a medição das terras da região, por estarem situados nas proximidades da Fazenda de Dona Bernardina - local de uma antiga aldeia. Oliveira relata que sempre

há brigas de índios e pessoas residentes na Fazenda, queixas constantes que os índios roubam e depredam as roças. Os índios, por sua vez, dizem que o terreno é deles e não querem que plante no mesmo.

18 Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI/Inspetoria-Regional-4 IR4\065 Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 001/documento 000017.

Oliveira conclui no seu relatório que a medição da área era a única solução para evitar conflitos maiores que certamente levaria a mortes entre indígenas e neobrasileiros<sup>19</sup>.

Respondendo a uma carta do fazendeiro Guillardo Canguçu ao presidente da República vitimando os fazendeiros perante os indígenas, o encarregado do posto, Francisco Sampaio, solicita à Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais celeridade no processo de medição das terras no Pradinho. Em carta endereçada a Raimundo Dantas Silveira José Silveira, o encarregado do Posto relembra que

anos antes havia um Senhor aventureiro, que por falar este idioma permanecia nestas matas cooperando com esta Tribo [os Maxakalis] no interesse de suas terras, antes desta tribo chegar ao conhecimento do SPI, o referido senhor por nome Joaquim Fagundes, vendeu a mata do Estado onde era localizada a sede desta tribo, logo após a referida venda, veio a medição na direção do Sr. Inspetor Vicente Anatólio Pinto Coelho. O Sr. Vicente, no interesse de abranger o aldeamento do Pradinho, deixou uma área fora na parte que pertencia a estes índios. Calculada em 80 alqueires mais ou menos. [...] Depois que o terreno valorizou neste município, o Dr. Vitoriano Tosta, formado em medicina, morador em Sebastião do Norte, e o Sr. Amâncio Gonzaga dos Santos, ambos coligaram com os filhos do Sr. que anos comprou do Sr. Joaquim Fagundes. Conforme já foi explicado no sentido de evadir esta área que não foi medida. Ultimamente, eles querem obrigar 2 vizinhos do Posto a dar uma assinatura, aprovando como este terreno, não pertence a este posto, e nem aos índios, querem também obrigar-me a mudar o valo que construí. Os referidos invasores estão tratando com a secretaria do estado de Minas Gerais por isso está ameaçado um conflito dos índios e os referidos

19 Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4 IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004\folha 000872.

invasores. Por isso, peço a V.S uma resposta urgente me autorizando o que devo fazer neste sentido, se posso ou não, enfrentar esta situação. Todos nós sabemos que é crime vender matas do estado, além disso, propriedades indígenas, espero que V.S comunique a secretaria do Estado de Minas neste sentido, aqui fico aguardando vossa ordem”<sup>20</sup>.

Em carta, Raimundo Dantas Carneiro -chefe da 4a Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos índios - para o secretário da Agricultura do Estado de Minas Gerais, solicita providências com relação à invasão das terras dos Índios Maxakali. Após inúmeros “ires e vires” com relação aos trâmites de medição das terras do Pradinho, em 15 de junho de 1956, uma carta vinda do Rio de Janeiro, assinada por Vital Ribeiro Gomes, autorizava a liberação do suprimento de Cr\$200,000,00 para aviventar reserva já demarcada e demarcar e registrar um total de 4000 hectares para o Posto Indígena Mariano de Oliveira<sup>21</sup>. Em relatório de 18 de outubro de 1956, o inspetor Francisco Sampaio descreve a área de ocupação destinada às pessoas tikmũ,ũn do Pradinho e diz que “as terras da aldeia do Pradinho que agora medimos, não estão ligadas com as da aldeia de Água Boa demarcada em 1940, **porque existem vários posseiros entre uma e outra e que os índios não tiveram força para impedir, ou então concordaram com a fixação dos mesmos**”<sup>22</sup> [ênfase minha].

<sup>20</sup> Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspeção-Regional-4\_IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004/folha 000883.

<sup>21</sup> Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspeção-Regional-4\_IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004/folha 000897.

<sup>22</sup> Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspeção-Regional-4\_IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004/folha 000900.

Os títulos de algumas matérias que percorrem os anos de 1960 falam dos saques às “propriedades” dos fazendeiros, proclamando: “Maxakalis não respeitam cacique e promovem saques em Bertópolis” (Jornal Última Hora - 06 de março de 1964). “Os índios Maxakali invadem fazendas no Norte de Minas” (O globo – 04/03/1964). Em matéria publicada no jornal O Globo de 4/03/1964 se noticia o pânico na região perpetrado pelos índios Maxakali, que saqueavam lavouras e roubavam e matavam o gado de fazendeiros “lançando pânico na região”. Em entrevista para o Jornal Última Hora (6/03/1964), o deputado Estadual Salim Nacur afirma que:

os Maxakalis [...]vivem em cerca de 800 alqueires de terra, viviam somente de caça, pesca, frutas, raízes naturais e mel de abelha. Preguiçosos por natureza, quando acabou a reserva deles, começaram a invadir as lavouras e roubar o gado, gerando clima de intranquilidade na região de Betópolis e fazendo com que os fazendeiros se disponham a revidar aos ataques se providências não forem tomadas.

Em um telegrama datado de 23 de junho de 1966, o diretor da Agríndios Augusto de Souza Leão, em Brasília, comenta as notícias circuladas na imprensa sobre os conflitos e diz: “aguardar a chegada da Polícia Rural de Minas Gerais para abrir inquérito sobre a situação que comunicamos à diretoria SPI”.

Em pouco tempo, começa a se noticiar as primeiras mortes fruto das relações envolvendo fazendeiros da região e pessoas tikmũ,ũn. Em carta de José Silveira de Sousa (Encarregado do posto) para Raimundo Dantas, se noticiam dois assassinatos de lideranças tikmũ,ũn. Em 1955, Antônio Maxakali foi morto por Artur Canguçu, na propriedade do Sr. Nerino Canguçu. Na carta, José Silveira informa que Antônio “na defesa das suas terras foi morto e queimado para não deixar nenhum vestígio”. Além de Antônio, pouco tempo depois, Raimundo Maxakali foi morto na fazenda de Antônio Fabrício, à margem do córrego Umburanas.

O Sr. Antônio Fabrício também financia o procurador Geraldo Magalhães [...] com a finalidade de desapropriamento da aldeia do Pradinho. [...] Pleiteia metade das terras dos índios do Pradinho. Como procurador trouxe no momento

um engenheiro agrimensor, intimidando-nos a requisitar esforço policial para invadir as terras. Informo outrossim, que há também elementos inescrupulosos que fornecem aos índios bebidas alcoólicas afim de realizarem negociatas e aproveitarem das fraquezas das índias<sup>23</sup>.

Sobre a morte de Antônio Maxakali, Delcida Maxakali apresenta a perspectiva tikmũ,ũn :

*Eles ficaram perto dos Tikmũũn, a terra dos ãyuhuk ficaram próximas. E se algum tikmũ,ũn resolvesse andar sozinho, ele não voltava, porque os Brancos queriam matá-los. E mataram um dos Tikmũ,ũn [Refere-se a Antônio Maxakali]. Ele foi e fez uma armadilha. Perto da terra do fazendeiro. Ele olhava a armadilha e voltava. Pegava peixe e voltava. E viram ele passando e o esperaram. Os brancos esperaram e o mataram. Ele veio e queria ver a sua armadilha e então tinha um branco esperando-o. Onde termina a terra do fazendeiro. E então esperou. E o ãyuhuk perguntou: O que você está fazendo aqui?*

*Ele: Estou caçando.*

*O branco: E onde você vai?*

*Irei até o Jequi [armadilha trançada para capturar peixes].*

*Ele seguiu o seu caminho. E então foram e atiraram nele. Assim: “tao” [som da espingarda], e ele caiu... E morreu. Então chegaram os brancos e disseram “vamos”, “vamos”. Eles chamaram outros brancos para esconder o corpo.*

*O ãyuhuk disse com orgulho “eu o matei!. eu matei uma onça” foi desse jeito .*

*Eram brancos que dividiriam a terra entre si, Geraldo Botelho e ... um outro irmão grande. E eles ficaram dentro da terra Tikmũ,ũn. Então os chefes Tikmũ,ũn conversaram com outros brancos e eles foram a Belo Horizonte. Os brancos queriam exterminá-los em cima da terra para dividirem entre eles... Fizeram a casa pertinho dos tikmũ,ũn. Os fazendeiros entre eles dividiriam e pegariam a*

<sup>23</sup>

Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI/Inspetoria-Regional-4 IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004/folha 000922.

*terra outra, aquela debaixo da Pedra [Mikax Kaka], e de lá de Água Boa. Eles não queriam os tikmũ,ũn lá.*

Em uma carta de 04 de maio de 1967, Tubal Viana Filho, inspetor do SPI, culpa a própria instituição pelo que vinha passando nas aldeias tikmũ,ũn:

O posto engenheiro Mariano de Oliveira da tribo Machacalis no norte de Minas Gerais, cujas terras foram demarcadas por iniciativa desta inspetoria até então a ela jurisdicionada, não tinha o problema da invasão. Viviam ali os nossos Maxakali com tranquilidade com os seus primitivos costumes tendo somente os seus problemas naturais do seu modus vivendi. Mas, o SPI através do seu diretor o “revolucionário” Major Aviador Vinhas Neves, entendeu de acabar com a paz e a tranquilidade dos semi-civilizados Machakali.

Determinou ao indigenista Benedito Pimentel **que arrendasse as terras daquela Reserva Indígena ferindo em cheio nossa legislação especial vigente que proíbe sob qualquer pretexto quaisquer espécie de alienação: desta “grande feita” para cá os índios jamais tiveram sossego tendo já ocorrido sério conflito entre fazendeiros e os índios que inconformados continuam a defender a sua propriedade espoliada pelo próprio S.PI. É uma vergonha, mas é uma verdade, o órgão criado para velar pelos direitos dos índios e garantir a efetividade das terras ocupadas seja o primeiro a descumprir a lei e violar o Direito [grifo meu]** <sup>24</sup>.

Tomé Maxakali, em entrevista, me relatou o seu ponto de vista sobre os primeiros conflitos que se estabeleceram entre indígenas e os fazendeiros da região. Havia, na visão de Tomé, uma invasão por parte do gado dos fazendeiros no interior das suas roças. Ao comerem da roça tikmũ,ũn, o gado dos fazendeiros passava a ser deles, mudando assim a perspectiva

24 Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf. <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pgfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4 IR4\065 Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 004\folha 000924 - 000925.

de quem era dono do animal. A morte do gado servia para “descontar” os estragos que eles faziam em suas roças. “Nós matávamos [o gado] porque ele comia a nossa roça. Nós estávamos descontando as coisas”. Tomé relata ainda que funcionários do SPI também criavam gado dentro da Terra Indígena. “Nazareno [que trabalhava no Posto] reclamou que matamos a vaca de fazendeiro. Mas é nosso, porque era tudo misturado, e Nazareno é funcionário e ele misturou o gado com os outros e ficou com raiva”. Ao mesmo tempo, Tomé Maxakali narra algo a respeito da presença da Polícia Militar no interior da terra indígena e que, por fim, os policiais ficaram a favor deles e não dos fazendeiros. “Nós contamos de verdade [aos policiais]: ‘se nós cobrarmos pelo [pasto e a destruição], o dono do gado não vai pagar, por isso que nós matamos o [gado do fazendeiro]’. A polícia de Teófilo Otoni concordou: “vocês mataram o gado e está certo porque [...] a roça não anda, só o gado”, relata Tomé.

Em 1965, na tentativa de solucionar as constantes rebeliões que ocorriam nos Postos Indígenas em Minas Gerais, o SPI estabelece um convênio com a Polícia Militar de Minas Gerais para dar agilidade na resolução das contendas envolvendo tikmũ,ũn e posseiros. Neste ínterim, e na transição do SPI para a FUNAI, foi criada a Ajudância Minas-Bahia, órgão que no período de 1969 a 1973 fazia a gerência das terras indígenas em Minas Gerais e Bahia. Em Minas Gerais, o capitão da Polícia Militar Manuel dos Santos Pinheiro criou durante a sua administração a Guarda Rural Indígena (GRIN) e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. A proposta da GRIN, segundo o próprio Pinheiro, seria dar ferramentas para que os indígenas pudessem se defender dos brancos.

Delcida Maxakali dá o seu testemunho. Ela me diz que grupos de pessoas tikmũ,ũn tentavam se refugiar no interior das poucas matas que existiam ainda nas proximidades das fazendas. “Os ãyuhuk queriam acabar com a gente” - reforça Delcida. Distante, pessoas tikmũ,ũn viam os policiais acompanhando Pinheiro, empunhando armas em cima dos seus cavalos. Pinheiro pede aos seus policiais para adentrarem as matas em busca dos arredios tikmũ,ũn. Segue aquele jogo de cena clássico dos processos de “pacificação”: os policiais tentam um diálogo dizendo coisas como “queremos conversar, *nós viemos com o bem*. Não se assustem com as armas”. Os soldados conversam com as lideranças e as leva para uma conversa com Pinheiro que diz a eles, nas lembranças de Delcida: “*Os brancos fizeram assim com vocês. E então o governo me mandou. E vou tirar os fazendeiros. Eu vou tirar todos eles. Afastá-los*”.

Em entrevista concedida ao Jornal do Brasil, de 07/04/1968 Pinheiro explica que os índios “não são fingidos e hipócritas. Quando não gostam de alguém são completamente indiferentes à pessoa, mas se gostam são amigos para todas as horas”. Em outro momento da entrevista, pontua que:

os civilizados chegam aos aldeamentos indígenas e são recebidos de braços abertos com o maior carinho. Eles vêm armados até os dentes, trazem a cachaça – maior perdição do índio brasileiro – violenta as suas mulheres e enfrentam a reação da tribo que só tem arco e flecha contra os modernos rifles de repetição.

Segundo Pinheiro, esse aspecto se agravou com a associação do próprio SPI com os brancos. “O SPI deixou um lastro [...] de índios viciados, roubos, saques e injustiças e tudo isso criou problema para o contato e trabalho com os índios”. A Guarda Rural teria então, na visão de Pinheiro, a finalidade de defender os aldeamentos contra os abusos e saques dos homens brancos: “ninguém precisa pensar que a guarda vai atacar ou permitir que os índios por sua vez ataquem cidades ou fazendas. A finalidade é dar meios de defesa ao índio contra o invasor de suas terras”<sup>25</sup>.

A Guarda Rural Indígena teria então quatro itens essenciais a serem trabalhadas nas aldeias: segurança, saúde, subsistência e educação. Segundo o Jornal do Brasil 07/04/1968, citando o próprio Capitão Pinheiro, “a função da guarda é difícil [...], porque terá de aplicar as decisões do conselho tribal [...] e também as leis dos brancos. Para evitar atritos e brigas em decisões que exigem muito cuidado, estão sendo dadas instruções a estes índios”. Os cursos contam com: Noções de Instrução Militar, instrução policial e Instrução Especializada. O curso de Noções de Instrução Militar divide-se em ordem unida, educação moral e cívica e assuntos gerais; o de instrução policial tem equitação, ataque e defesa, informação, armamento e tiro; o curso de instrução especializada divide-se em curso de Policiamento Florestal, policiamento de caça e pesca, combate a incêndios florestais e Higiene e Socorro de urgência. Segundo

<sup>25</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016..

a matéria do Jornal do Brasil citada acima, durante os cursos, cada índio recebe 200 cruzeiros novos de ordenado mensal. 100 cruzeiros são para pagar as despesas de comida alojamento, roupas e 100 são enviados para as mulheres, para o sustento da família.

Tomé Maxakali, que se recusou a participar do treinamento policial, relata como foi o processo de produção agrícola promovido por Pinheiro, que:

*...distribuiu foice para tikmũ,ũn, facão e falou para roçar. E aí nós fomos [...] tinha muito marimbondo, [...] muita cobra ... uma seguida da outra. Hoje tem capim, antes era mata densa. Aí ficava cheio de policiais todos perto de nós, nós nem sentávamos e nem fumar podíamos... Eles falavam: fuma e trabalha. E nós trabalhávamos até meio dia, uma hora... tikmũ,ũn ficava muito cansado, eles falavam: “meus braços estão exaustos”. Um caminhão levava comida para tikmũ,ũn [...]. Aí eles comiam onde trabalhavam, terminava e começavam a trabalhar novamente, nem descansavam, até o sol se por. O carro nos levava. Tinha o caminhão que nos colocava, e nos levava de Água Boa para o Pradinho. Chegávamos lá de manhã cedo [...]. Nós roçávamos e as folhas secas caíam em nossas costas. Todos nós ficávamos coçando. Marimbondo nos ferroava, e empolávamos a cara toda.*

Segundo Delcida Maxakali:

*Os guardas mandavam tikmũ,ũn trabalhar muito.... Cedinho, todo mundo juntava, e se um estivesse com preguiça, eles mandavam o soldado ir atrás com cavalo. “Vai lá buscar, para eles virem trabalhar, está faltando”. Porque antes os índios eram poucos. Ele já sabia quem faltava. Tikmũ,ũn trabalhava muito. Tomé, Odino e Cassiano, trabalhavam com trator. Eles aravam muito a terra. Nem descansavam. O dono dos tratores, eles trabalhavam direto. E as casas ficavam bem vazias. Não ficavam nem uma mulher na aldeia para cozinhar, pois todos estavam trabalhando. Eles vinham, cozinhavam, comiam e voltavam de novo. Vinham para casa, cozinhavam rápido e voltavam. Comia e já soava o sinal, tein! Tein! Tein! De manhã cedinho eles batiam de novo, “tein! tein!” Aí eles levantavam e vinham, levantavam e vinham. As mulheres vinham também. Nem café eles tomavam. Trabalhavam sem parar, sem descanso. Até as velhinhas trabalhavam. E os mais novos*

*trabalhavam com trator também. Cortavam madeira como carpinteiro.*

Ao mesmo tempo em que promove longas jornadas de trabalho nas aldeias tikmũ,ũn, Pinheiro seleciona alguns homens tikmũ,ũn para realizarem o treinamento policial. A escolha desses indígenas passava pela sua capacidade de liderança e proximidade com os líderes das aldeias. Ao mesmo tempo, “se procurou elementos considerados irrecuperáveis para mostrarmos a todos que o índio é um indivíduo de ótima índole e só se corrompe quando entra em contato com o homem branco corrompido”. Com essa ideologia em mente, Pinheiro é conhecido como aquele que buscou “pacificar” lideranças que eram capazes de conduzir bandos Maxakali em investidas nas terras dos fazendeiros para captura de gado. A forma que Pinheiro encontrou para dar cabo ao seu projeto de pacificação de pessoas tikmũ,ũn era transformá-las em agentes capazes de produzir repressão policial e coerção. Em uma matéria do *Jornal do Brasil* [07/04/1968] citada acima - dedicada ao policiamento nas aldeias de Minas Gerais, com o título “PM mineira livra a tribo Maxakali de extermínio por alcoolismo e grilagem” - diz que Carmindo Maxakali: “é o índio que foi considerado irrecuperável na Colônia Correcional Indígena de Crenaque. Ele comandava os assaltos dos Maxakalis às fazendas da vizinhança da tribo e já havia matado outro índio”. [...] O Capitão Manoel dos Santos Pinheiro diz que a história [do assassinato] está correta e que ele só foi preso em Crenaque porque estava chefiando os Maxakalis nos assaltos às fazendas.

“Para prendê-lo, tivemos de mandar quatro soldados, que só conseguiram levá-lo para a prisão amarrado e amordaçado. Depois de ficar muito tempo preso, ele mandou um recado para mim, pedindo para entrar na Guarda Indígena. Eu disse que o iria buscar se ele trabalhasse muito e tivesse bom comportamento”.

E prossegue: “fui e não me arrependo, porque hoje, ele está completamente recuperado e pode ser muito útil, pois tem um dom de liderança muito grande. Antes ele usava a liderança para o lado errado, e agora vai usá-lo para o bem, na proteção da sua tribo” [*Jornal do Brasil* 07/04/1968]<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

No início, foi assim... Delcida relembra de como era esse processo.

*Aconteceu com meu compadre Martirino [Maxakali]. Os soldados pegaram ele também. Eles estavam caminhando pela estrada, perto de Severiano, os índios vinham visitar os parentes e eles os pegaram. Pegaram e prenderam lá em Bertópolis. Pegaram ele, Martirino, e prenderam. Colocaram ele lá e abriram a torneira, colocaram ele debaixo da água e ele sentia muito frio. Sentindo muito frio. No outro dia, soltaram ele e o deixaram onde ele foi pego. Os soldados. Foi Capitão Pinheiro que mandou. Alguém dizia: “As lideranças não olham da maneira adequada para os índios. Os índios ficam roubando”. Então eles pegavam as lideranças e prendiam. Todos faziam coisas erradas e pegavam a liderança. E então judiavam das lideranças.*

Segundo me disseram, Pinheiro começa então a promover o processo de transformação de pessoas tikmũ,ũn em guardas. Alguns foram enviados para Belo Horizonte, onde tiveram algum tipo de treinamento e outros permaneciam em treinamento no Posto Indígena. A orientação que recebiam era de acompanhar e vigiar pessoas tikmũ,ũn que estivessem a perambular em terras de fazendeiros e que adquirissem cachaça em Santa Helena ou em Batinga. À medida que o treinamento seguia seu turno, os GRIN (Guardas Rurais Indígenas) do Pradinho deveriam acompanhar as pessoas de Água Boa e vice-versa. A troca tinha como objetivo facilitar a repressão, pois os GRIN de Água Boa eram parentes mais distantes que os do Pradinho e isso facilitaria a sua atuação. A proximidade parental dificultaria, na visão dos policiais brancos, uma atuação mais violenta por parte dos GRIN. Segundo me relataram, eram cinco GRIN de Água Boa e seis do Pradinho. Durante as feiras ocorridas no final de semana os GRIN eram acompanhados de policiais brancos.

Aqueles tikmũ,ũn que não se “comportavam” bem eram enviados para o reformatório krenak. Dois episódios foram lembrados sobre a detenção de pessoas tikmũ,ũn. Jaime Maxakali foi enviado para o reformatório Crenaque após Pinheiro descobrir que havia furtado uma cantina nas proximidades de Água Boa. Ao chegar lá, mandaram-no subir em um pé de coco. De longe os policiais atiravam perto do seu corpo. Com medo das balas que passavam ao lado do seu corpo, Jaime caía em uma lagoa que tinha no reformatório Crenaque. Quando Jaime caía na água eles

atiravam ao seu lado e as balas passavam próximo do seu corpo e gritavam com ele: “mergulha, mergulha”. Segundo me relataram, ele ficou preso por quase seis meses e foi espancado lá. Sua esposa faleceu pouco tempo depois que ele regressou para a aldeia. Uma outra história que me foi contada é a de Jeró Maxakali que, depois de uma briga violenta com parentes, foi levado para o reformatório. Lá espancaram muito ele e pediam para ele beber por muitas vezes leite quente e água gelada. Disseram-me que ele adoeceu com manchas por todo o corpo e depois veio a falecer. Segundo me relataram, Jeró sofreu ao mesmo tempo maus tratos por ser homossexual.

A repressão não era apenas contra os índios, mas também contra os brancos. Novamente, o ponto que parece central é a venda de bebidas alcóolicas pelos brancos e o consumo tikmũ,ũn. A repressão contra os brancos funcionava como uma forma de educar pessoas tikmũ,ũn. Um branco que vendeu cachaça para pessoas tikmũ,ũn em uma festa nas proximidades de Água Boa foi descoberto por Pinheiro e seus policiais. Pinheiro monta então uma emboscada com seus policiais: eles fingem querer comprar cachaça na mão desses brancos e descobrem que eles estavam a vender cachaça para alguns participantes tikmũ,ũn da festa. Para repreender os comerciantes, Pinheiro chama alguns tikmũ,ũn e pede para os vendedores de cachaça fazerem sexo anal entre si. Tomé Maxakali, que viu toda a cena, comenta:

*Nós pensamos: “olha aí o que acontece quando se faz coisa ruim. Se fizermos isso, se brigarmos, os policiais vão nos pegar. Se não fizermos nada eles não vão nos pegar”. Foi nesse dia que eu vi aí, eu falei para os que faziam bagunça, “você vai fazer bagunça daí você vai arrumar problema pra você”.*

Após seis anos atuando em aldeias tikmũ,ũn, Pinheiro é afastado do cargo e a GRIN deixa de atuar na Terra Indígena Maxakali. Luizinho Maxakali relata que

*Tinha um índio em Brasília, ele se chamava tatuzinho, ele ouviu o que aconteceu aqui e veio ficar com os parentes. Ele veio, saiu, veio pra cá e disse: “cadê o Pinheiro. Para onde foi o Pinheiro?”. Ele fugiu e Tatuzinho foi atrás. Ele falou que era para Pinheiro voltar, pegar as coisas e ir embora. Ele disse: “não ficarei para dormir,*

*eu venho para matar um boi, vamos dividir e comer, me esperem”. Foi assim, várias pessoas esperaram. E disseram, “será que ele é bom mesmo?” Disseram: é bom mesmo. Ele então veio, ficou, e ele era bom, matou e cozinhou para o tikmũ,ũn comer. E então falou: “branco policia aqui não é gente, é capeta, eu sou parente mesmo. E de fato não quero tikmũ,ũn fardado e com revólver, podem tirar agora mesmo e quem estiver com vergonha volta pra casa e tira”. Aí de noite deixaram na porta da sede pela manhã. Então, aqueles que tinham vergonha foram para casa. Em casa tiraram a bota, a farda, o boné, foram na porta e deixaram lá. Aí acabaram os Guardas. Juntaram todas as roupas, todos os soldados indígenas, e ele as levou e disse: “Agora vocês são funcionários e trabalham com enxada. Aqui a sede ficará arrumada e vocês receberão o seu salário. O dinheiro de vocês permanecerá para terem o que comer”. Trabalharam, trabalharam, trabalharam e aquele que não quis pegou e saiu, saiu, saiu e saiu... até que de fato acabaram os trabalhadores. Então tatuzinho falou: “está danado! Parente aqui tem aposentado não? Vamos juntar de fato. Juntar todos os mais velhos”. Ele procurou, e encontrou os mais velhos. Então daqui aposentado tem pagamento. Tirou foto da cabeça e então tem documento. Fez para receber dinheiro e ter aposentadoria. Tikmũ,ũn mais velho fez aposentadoria. E então dinheiro saiu para comprar coisas. Aí, aquele caminho foi um caminho bom. Foi com ele mesmo que fizemos aposentadoria. Ele, o Tatuzinho, fez coisa boa e o capitão Pinheiro foi embora.*

\*\*\*

Após o afastamento de Pinheiro, os jornais relatam que houve um período de intensificação de conflitos entre fazendeiros e indígenas. Os planos de Pinheiro de pacificação não deram certo. Em 1973, a Guarda Rural Indígena e o reformatório Krenak são extintos e Pinheiro deixa de atuar diretamente como colaborador da Funai. Apesar de afastado do cargo, ele mantém suas interferências na Terra Indígena Maxakali, como proprietário de uma porção de terras entre Pradinho e Água Boa. Paradoxalmente, o próprio Capitão Pinheiro, que figurava como um defensor dos índios com o seu projeto de pacificação e coerção, torna-se uma figura importante para a constituição de uma frente de defesa dos produtores rurais da região. Neste cenário, ao longo dos anos de 1970 e 1980, configura-se um período de intensa luta tikmũ,ũn, em conjunto com outros agentes pela unificação da área, ao mesmo tempo que se

configurou como de inúmeros conflitos envolvendo tikmũ,ũn e fazendeiros.

Matérias divulgadas na mídia impressa brasileira relatam a tensão e conflito dos fazendeiros com os indígenas. Ao analisar algumas matérias de jornal publicadas entre 1975 até 1985 percebe-se que se intensificam os conflitos envolvendo pessoas tikmũ,ũn e fazendeiros. Ao longo desse tempo, a base por trás dos conflitos são as mortes de animais, furtos de objetos e destruição de moradias praticadas por pessoas tikmũ,ũn ao adentrarem o interior das “propriedades” dos fazendeiros.

Assim, os jornais noticiavam: “Índios famintos saqueiam lojas de cidade Mineira (O Globo – 28/08/1975)”, “Índios com fome fazem guerra em Santa Helena (Jornal de Minas – 27/06/1976)”, “Os Maxakali saqueiam fazendeiros. É a fome” (Jornal de Minas – 27/06/1976), “Minas planeja evitar que índios com fome roubem comida dos fazendeiros” (Jornal do Brasil-29/06/1976), “Águas formosas: índios bebem e provocam desordem pelas ruas” (Vigia do Vale – 21/02/1981)<sup>27</sup>.

As matérias reforçam o abandono por parte do governo e principalmente da Funai com relação às pessoas tikmũ,ũn, deixadas à própria sorte. O jornal “O Globo” lança uma matéria datada de 28/08 de 1975 que assim descreve o contexto: “famintos e desesperados, temendo perder suas terras para os fazendeiros da região, cerca de 200 índios maxakalis saquearam lojas e casas comerciais da cidade de Machacalis para roubar sacas de arroz, 300 litros de cachaça e 45 dúzias de fogos de artifício que, já embriagados e aos gritos, soltaram dentro de sua aldeia”. Comerciantes da região e fazendeiros culpam a Funai de não prestar assistência para pessoas tikmũ,ũn. Até os tratores e máquinas agrícolas que os índios poderiam utilizar estavam abandonados e estragados. A matéria conclui que, desassistidos pela Funai, os maxakali passaram a negligenciar o cultivo da terra e entregaram-se ao vício da embriaguez. “Disso se prevaleceram os fazendeiros da região para intrigá-los com os habitantes da cidade – interessados em se apoderar das terras férteis do vale”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>28</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

Em matéria do Estado de S. Paulo de 4 de setembro de 1975, o título anuncia: “Funai é acusada de abandonar os índios Maxakalis”. A matéria noticia o afastamento do ex-delegado da Funai, na época, o índio Juruna Geraldo Itatuitim Ruas. Este comunicava, em um encontro em Belo Horizonte, que “A incompreensão e as pressões das populações envolvidas – desejosas de ocupar a terra dos índios por considerar que ‘índio bom é índio morto’ e a falta de apoio da Funai” eram as principais razões para a situação de miséria em que se encontravam os indígenas da etnia Maxakali<sup>29</sup>.

Itatuitim afirma na matéria que seu afastamento não ocorreu devido ao surgimento de “novas notícias de invasão de fazendas e sítios promovidos pelos Maxakalis para conseguir alimentos”, pois isso se tratava de um “problema antigo”. Porém, em outra matéria publicada um ano depois, em 16/10/1976, o Estadão afirma que no período em que foram assistidos pelo SPI, pessoas tikmũ,ũn estavam entregues ao álcool, incentivadas por moradores locais, e que os índios estavam transformados em “bandoleiros de estrada”. Segundo a matéria, a recuperação da tribo foi conseguida pelo “Capitão Manoel dos Santos Pinheiro, nomeado para dirigir a delegacia de Governador Valadares e que teria realizado seu objetivo com a implantação de uma ‘disciplina militar’”. Assim, a matéria conclui que, em 1972, novos problemas surgem quando o delegado João Geraldo Itatuitim arrendou a terceiros parte das terras dos índios, com a finalidade de aplicar “toda a renda em benefício dos machacalis”. Itatuitim justifica sua decisão diante da falta de apoio da Funai para realizar seu trabalho<sup>30</sup>.

Em matéria do Jornal de Minas publicada em 27 de junho de 1976, o deputado José Santana de Vasconcelos também critica a Funai. Na opinião dele, na situação que os Maxakali se encontravam não poderiam realizar o seu trabalho, “pois a caça e a pesca inexistiam, restando-lhes morrer de fome ou saquear os seus vizinhos”. A matéria continua com afirmações do deputado sugerindo à Funai que a solução seria explorar o potencial dos índios em benefício do próprio índio.

É preciso contratar técnicos agrícolas e agrônomos para fazer surgir uma superprodução de milho,

<sup>29</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>30</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

arroz, feijão e mandioca. Feito isto, é educando o índio que está nascendo para o trabalho, os posseiros vizinhos haverão de dizer: nosso vizinho – a nação maxakali – é um povo ordeiro, trabalhador e respeitador dos seus confinantes.

Alguns anos após as matérias citadas acima, a questão dos saques aos animais dos fazendeiros era novamente noticiada nos diferentes jornais brasileiros. Em matéria publicada poucos dias depois daquela do Jornal de Minas mencionada acima, agora no Jornal do Brasil e com data de 28/06/1976, os fazendeiros da região afirmam que durante a atuação da GRIN houve um período de tranquilidade. Segundo o deputado José Santana “os índios andavam na linha e não roubavam”. A polícia indígena, criada por Capitão Pinheiro, na visão do deputado, dava responsabilidade aos Maxakalis. “nenhum deles pisava fora da reserva para fazer bobagem”<sup>31</sup>.

A partir da ação dos fazendeiros, começou-se a disseminar uma campanha de desmoralização das pessoa tikmũ,ũn, acusando-as de agressivas e capazes de “massacrar cidades inteiras”. Esse tipo de acusação reforça a fala do fazendeiro Nerindo Canguçu que, em publicação do jornal O Globo de 4 de março de 1964, afirmava que “ia com a sua família rezar o terço em outra fazenda, quando foi surpreendido por 54 índios que o assaltaram e destruíram as roças, levando tudo que podiam, além de o ameaçarem com flechas”. Em matéria publicada 13 anos depois, em 20/03/1977, o Jornal O Globo noticia que as notícias difamatórias contra os indígenas se espalharam de tal maneira que se ouvia nos arredores de Maxakalis e Bertópolis que os “400 índios já estavam pintados de vermelho usando tangas e armados para a guerra contra os fazendeiros”<sup>32</sup>.

Não faltam soluções para ajudar esse povo desordeiro do norte de Minas. Em um editorial do Estado de Minas de 01/04/1977, o jornalista Alberto Sena escreve:

Hoje os Machacalis, sem a memória dos seus antepassados, são um problema para os brancos.

<sup>31</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>32</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

De índios só têm os traços e a cor, resistentes ao tempo. Foram iniciados pelos brancos na cachaça e vivem bêbados e de barrigas vazias, abandonados. [...] A FUNAI não lhes tem dado a assistência necessária. Se desse, fornecendo-lhes instrumentos agrícolas, talvez os Machacalis cultivassem a boa terra em que vivem, produzindo os seus próprios alimentos. Aí sim, eles não precisariam furtar o gado dos fazendeiros da região, como acontece frequentemente para matar a fome. Há quem diga que índio não furta. Toma. Toma o que não lhes é dado. Fadados à extinção, os índios são explorados, usados e corrompidos por gente de interesses escusos. São instigados contra os brancos e vice-versa, com um único objetivo: fazer com que eles sejam expulsos das suas terras, cujas demarcações são violadas. Sem um cabeça [...] os maxakalis não tem a menor chance de sobreviver, porque ninguém tem piedade deles.

Os anos de 1980 entram e a situação continua a ser noticiada nos diversos jornais regionais e nacionais. Uma matéria publicada no Estado de Minas de 12/09/1980 curiosamente coloca lado a lado invasões de propriedade realizada por ciganos e por indígenas. A primeira parte da matéria fala de uma série de roubos de ciganos na região do Campo das Vertentes, em Minas Gerais. No município de Entre Rios, os fazendeiros alegavam que os “ciganos não se contentavam mais com pequenos roubos, mas animais de grande porte, arreios e ferramentas”. A segunda parte da matéria trata da pilhagem tikmũ,ũn, que continuam a atacar as fazendas, “abatem os animais vendem a carne a baixo preço nas feiras, consumindo do dinheiro em bebidas e depois, voltam às fazendas para destruir plantações”<sup>33</sup>.

No jornal *Vigia do Vale*, em matéria publicada no dia 21/02/1981 com o título “Águas Formosas: índios bebem e provocam desordem pelas ruas”, relata o fato de que “mais de 10 índios da tribo Maxakali foram vistos [...] em Águas Formosas bebendo e praticando desordens. Espalhados [...] trocavam insultos, riam e falavam alto”. A matéria enfatiza a decadência em que se encontravam os Maxakali: “Proprietários das melhores terras

<sup>33</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

nas proximidades de Águas Formosas, já possuíram mais de 600 cabeças de gado de primeira qualidade”. Apesar dessa boa sorte, na visão da matéria “não trabalham e perambulam o tempo todo pelos lugares próximos à sua aldeia, vendendo arcos e flechas. Com o dinheiro obtido compram cachaça”. Por fim, conclui a matéria, “na semana passada os Maxakali que vivem em absoluta ociosidade voltaram a atacar fazendas vizinhas matando animais e saqueando roças”<sup>34</sup>.

Em novembro de 1981, o Diário do Comércio publica matéria explicitando o teor de um documento encaminhado ao então governador de Minas. Na ocasião, os fazendeiros, com apoio da Federação da Agricultura de Minas Gerais, denunciam novamente os assaltos e roubos promovidos pelos índios Maxakali. Segundo a matéria foi um “documento enviado ao [então] governador Francelino Pereira aos ministros Mário Andrazza e Abi Ackel, respectivamente do Interior e da Justiça”. No documento, elaborado pelos fazendeiros Valdevino Cabral e Laurindo Pereira Sena, afirma-se que “com o passar do tempo os índios Maxakalis saíram daquela fase de furtos e roubos e já passaram a atacar os fazendeiros vizinhos à sua aldeia, saqueando as suas casas e expulsando inclusive os seus agregados”.

Novamente os fazendeiros acusam a Funai de omissão para conter o índio em suas aldeias e resolver os seus principais “problemas, que são o alcoolismo e a fome”. Os fazendeiros Cabral e Sena relataram na matéria que tiveram até aquele momento “173 reses abatidas pelos índios levando-os a um prejuízo na época de Cr\$ 3.460,00”. Da parte da Funai, se tem como reposta, a partir de Carlos Grossi, então coordenador regional, que a fundação desenvolvia na época um “trabalho profundo”, que necessitava de tempo para a sua concretização. Grossi enfatiza que se tratava de um processo de assimilação “aonde estamos investindo cerca de R\$10 milhões, desde meados de 1980. Contando com um aparato técnico científico com profissionais de curso superior que visa a saúde, a educação bilíngue e cultural”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>35</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

O referido processo de assimilação seria conduzido por meio do “Projeto de Desenvolvimento integrado - PDI” elaborado pela antropóloga Neli Ferreira do Nascimento. O projeto foi bastante criticado pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Segundo a instituição, o PDI “implantou um rigoroso regime de trabalho para os índios, remunerando-os em vales, o que segundo o pensamento da antropóloga Neli, impediria a compra de pinga, limitando os Maxakali à aquisição dos gêneros oferecidos na cantina da aldeia”. Segundo o Cimi (1990, sem paginação), a cantina só funciona uma vez por semana, aberta intencionalmente no mesmo horário da feira em Batinga a que os Maxakali costumam ir”. Com isso, o objetivo era de eliminar “50% das oportunidades de os índios saírem da aldeia para se embriagar e promover arruaças”. Segundo o Cimi, por fim, os comportamentos indesejáveis das pessoas tikmũ,ũn, como roubo, alcoolismo e ociosidade seriam combatidos pelo projeto com o auxílio de uma psicóloga encarregada de proporcionar uma **“terapia ocupacional”**<sup>36</sup>.

Em meio a esse constante ir e vir de tensões entre tikmũ,ũn e fazendeiros, algumas formas de violência, como espancamentos e assassinatos, começam a emanar desse contexto, e são noticiadas nos diversos jornais brasileiros. O *Tribuna do Mucuri*, em matéria do dia 31/10/1981, noticia que no dia 16 de novembro de 1981 o índio Arquilino Maxakali voltava de Batinga para a aldeia. Às 15 horas, decidiu passar pela fazenda de Cabral, que corta caminho. Segundo Valtari José, então chefe do posto: “o índio que se encontrava na propriedade do referido fazendeiro foi violentamente espancado pelo vaqueiro, que ainda deu uns tiros nos companheiros do índio agredido. Acredito que os tiros foram dados para intimidar pois não saiu qualquer índio ferido.”<sup>37</sup>

A morte de outro homem tikmũ,ũn, Waldomiro Maxakali, foi noticiada no jornal *O Globo* (18/07/1982). A morte de Waldomiro colocou em suspeita se foram os próprios índios ou os fazendeiros da região que o assassinaram. De um lado, a Funai suspeita que a morte estava relacionada a acusações de feitiçaria, de outro, agentes ligados à Igreja Católica, na figura de Dom Quirino Adolfo Schmitz, bispo de Teófilo

<sup>36</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>37</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

Otoni, suspeitava que a morte estava relacionada às tensões entre tikmũ,ũn e fazendeiros<sup>38</sup>.

Os fazendeiros, por sua vez, afirmavam que a morte foi ocasionada por conflitos internos. O jornal noticiava que as afirmações do bispo aumentaram ainda mais a distância da Funai com a Igreja, impedindo que seus membros entrassem nas terras Maxakali. Com o título “Bertópolis: fazendeiros querem processar Bispo”, o Jornal *Tribuna do Mucuri* de 07/08/1982 noticia que os fazendeiros da cidade decidiram entrar na Justiça contra as afirmações do Bispo Schmidt para o Jornal O Globo. Capitão Pinheiro, agora proprietário de terras nos limites entre Água Boa e Pradinho, dizia que “os fazendeiros esperam apenas o inquérito da Polícia Federal, pois indígenas o haviam informado que uma criança de 15 anos havia assassinado Waldomiro”. Para Pinheiro, trata-se de “pessoas mal intencionadas, a serviço da subversão da ordem aqueles que culpam os fazendeiros”. D. Quirino, ao seu turno, afirma que, “com referência à acusação feita aos índios, mesmo antes do início das investigações, sobre terem sido eles (ou algum deles) os matadores do companheiro, alguém deverá se pronunciar”. E provoca dizendo que “o mesmo direito de acusação assiste aos índios. Eles o usaram, afirmando que outros cometeram o crime”<sup>39</sup>.

Um ano depois desses episódios, outra morte de pessoa tikmũ,ũn ocorre na região. Vários jornais noticiam a morte de Alcides Maxakali, como a *Folha de S. Paulo*, *Estado de Minas*, *A Gazeta do Espírito Santo* e *Tribuna do Mucuri*. Alcides teria sido morto a facadas quando retornava com a sua esposa de Medeiros Neto, na Bahia. Informados pelo delegado regional de Polícia de Teófilo Otoni, Márcio José Bittencourt, os jornais afirmam que Alcides foi morto pelo vaqueiro José Rolinha, que trabalhava para o fazendeiro conhecido como Laurindo Pereira Sena. Segundo noticiaram os jornais, José Rolinha fugiu e não tinha sido encontrado. Isso provocou revolta nos indígenas que, segundo o jornal *Gazeta do Espírito Santo*, estavam insatisfeitos pela sequência de assassinatos que não eram investigados<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>39</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

<sup>40</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

Em matéria do Estado de Minas publicada em 2 de agosto de 1982, os fazendeiros se defendem e justificam as violências aplicadas às pessoas tikmũ,ũn. Sobre um desses episódios Cabral, um dos fazendeiros da região, explica ao jornal:

Os índios aproveitaram a calada da noite para expulsar os empregados da minha fazenda . Como houve resistência por parte de um deles, travando uma luta com um dos índios assaltantes, no outro dia, este conflito foi manchete nos jornais, rádios e até na televisão, levando uma imagem distorcida dos fatos. Somos sabedores de que o índio é menor perante a lei, mesmo acobertados de razões nós temos sofrido até humilhação de sermos amedrontados pelos policiais federais com o cano de suas metralhadoras<sup>41</sup>.

Em carta ao então governador de Minas, os fazendeiros questionam

é justo o índio passar fome, quando ele tem quatro mil hectares de terras das mais férteis? É justo o fazendeiro vizinho da aldeia que comprou a sua terra com o suor de seu rosto, ver o fruto do seu trabalho sendo saqueado e roubado pelos índios? É justo que a culpa seja jogada somente sobre o fazendeiro, fazendo-o de réu num conflito onde ele é vítima?"

A matéria continua com outra fala dos fazendeiros da região de Bertópolis

A Funai deve conter a onda de roubos e assaltos praticados pelos maxakalis que vagam famintos e embriagados por todo o nordeste de Minas e extremo sul da Bahia. Nós e os colonos pobres da região estamos numa situação desesperadora que se arrasta por quase dez anos. Os índios já acabaram com todas as nossas roças, porcos e galinhas. Acabaram com as roupas e agasalhos que os colonos possuíam, num raio de mais de 30 quilômetros em volta da reserva, **sem falar em**

<sup>41</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

**cerca de mil cabeças de gado dos fazendeiros da região que foram abatidas e devoradas nos últimos anos [grifo meu].** A desordem e o desrespeito é tão grande que os índios, além de abater o nosso gado para matar a fome, acabaram também com o rebanho da sua própria reserva. Mais de 600 reses, vendendo carne a dez cruzeiros o quilo para comprar cachaça com o dinheiro. Onde está a administração da FUNAI? A solução do problema é simples de ser resolvido se for deixado de lado a vaidade dos tecnocratas da FUNAI que querem tratar os Maxakalis como se fossem crianças ou como índios primitivos do Alto Amazonas. O paternalismo exagerado é altamente nocivo para uma comunidade aculturada como a dos maxakalis. A base fundamental para o desenvolvimento e bem estar de qualquer comunidade é ordem e disciplina. Os maxakali não respeitam os funcionários da FUNAI, estes morrem de medo dos índios. Os funcionários não ousam censurar ou repreendê-los, principalmente os que vivem fora e dentro da reserva. Os colonos e fazendeiros da região estão cansados e sem condições financeiras para continuar sustentando 500 índios famintos enquanto a FUNAI economiza as suas verbas para aplicá-las em mordomias<sup>42</sup>.

O jornal, ao entrevistar Pinheiro para a matéria, recebe como resposta sobre o contexto da região como um lugar que deveria ser reconhecido como “vale do esquecimento”. Ele relembra o período em que atuou na área: “Os índios foram todos pacificados, eu fiz eles terem 700 cabeças de gado em suas próprias terras que são as melhores da região”. O editorial do mesmo jornal dá ao leitor um panorama do contexto político e econômico de Bertópolis. Segundo o jornal, a pecuária da região, com os fazendeiros quase todos hipotecados,

devendo ao Banco do Brasil, a juros de 45 % ao ano, é o sintoma maior da decadência do município em termos de progresso. Para quem se gabava de possuir 45 mil cabeças de gado em 1972, segundo dados do Instituto Estadual de saúde Animal, o

<sup>42</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

rebanho do município de Bertópolis não chegava a 30 mil cabeças em julho do ano passado. É comum inclusive os fazendeiros justificarem assim a diminuição gradativa dos seus rebanhos: “Foi roubado pelos índios”.

Duas matérias encontradas no ano de 1985 noticiam que os fazendeiros procuram se articular e se defender com armamento de seus funcionários diante das investidas constantes às suas roças e rebanhos. Na edição de 2 de novembro de 1985, o Estado de Minas traz uma matéria com o título “Fazendeiros Armados controlam os Maxakali”. Nela, Capitão Pinheiro, agora líder dos fazendeiros e proprietário de terras nas proximidades do Pradinho e Água Boa, afirma que, meses antes, “os índios roubaram e mataram 60 reses”<sup>43</sup>.

Novamente, os fazendeiros culpam a Funai pelos problemas na região e dizem estar decididos a entrar em contato com o então ministro do Interior Ronaldo Costa para uma audiência, no intuito de resolver a situação. Na opinião de Pinheiro, a Fundação possuía, na época, 18 funcionários, que não tinham condições de “controlar” os índios e relembra os tempos em que atuou na área. Disse querer propor ao ministro a adoção de uma medida semelhante àquela realizada entre 1966 – 1972, que teria gerado bons resultados. Para Pinheiro, era necessário retomar uma “intervenção da Polícia Militar na área para o reestabelecimento da autoridade e da ordem entre índios e funcionários”. A matéria noticia ainda que a comissão de fazendeiros de Bertópolis, sob a liderança de Pinheiro, pediria ao ministro Costa Couto autorização para que os

proprietários colocassem seu gado nos pastos da reserva pelo sistema de aluguel. Pinheiro insiste que os criadores não estão sugerindo o arrendamento da terra, pois sabem que isso é proibido: cada cabeça de gado poderia representar, mensalmente, CR10 mil para a manutenção da reserva, e esse valor pode ser multiplicado por mais de mil que a capacidade de ocupação das pastagens dos Maxakali.

<sup>43</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

Não é a primeira vez que os fazendeiros, sob a liderança do mesmo Pinheiro, fazem esta proposta ao governo. Ele diz que será, no entanto, a última e se as autoridades não concordarem com essas sugestões ou não apresentarem outra forma de controle dos índios, haveria conflito armado na região.

Pinheiro conta que no período de intervenção da PM na reserva

os índios não bebiam (“hoje eles atacam o posto de alimentos para trocar cereais e latarias de por cachaça”), cultivavam os 4 mil hectares da terra e pareciam felizes, convivendo muito bem com os moradores das comunidades próximas. Nos últimos 13 anos, no entanto, surgiram muitos problemas e o Maxakali passou a ser visto, segundo as palavras do major e fazendeiro como “um assaltante protegido pelo governo”<sup>44</sup>.

Pelos seus cálculos, os índios mataram nesses anos mais de 1.500 reses dos pequenos proprietários, que representam o maior grupo nas áreas próximas à reserva. Segundo Pinheiro, os fazendeiros de Bertópolis, Maxakalis, Santa Helena, Umburaninha, Batinga, Santa Cruz da Vitória e de outras comunidades mantêm seus rebanhos sob a vigia de peões armados durante o dia e à noite, e guardam os animais nos currais com a proteção dos cães.

A Funai, por sua vez, representada pelo então delegado Sivaldo Barbosa, respondeu ao Estado de Minas em matéria datada de 04/10/1985, sobre as propostas de Pinheiro: “como que os fazendeiros, ao mesmo tempo que alegam estarem os índios famintos, matando seu gado para se alimentar, querem colocar este gado dentro da reserva, perto deles? Isto é o maior contrassenso que existe. Segundo ele, a intenção dos fazendeiros é simplesmente incriminar os índios para se verem livres deles e, assim, continuar gradativamente tomando-lhes a terra. “Não existe fundamento algum nas denúncias e propostas feitas pelo capitão. Ele, inclusive, foi chefe das reservas ali e os índios o detestam por isso”.

Concluo esse capítulo com uma fala do velho pajé Marinho Maxakali.

<sup>44</sup> Material consultado no acervo pessoal de Geralda Soares Chaves em Janeiro de 2016.

E tirou Pinheiro e ele queria voltar.

Pedi para tikmũ,ũn

Mas todos tikmũ,ũn disseram que não.

Aqueles que estavam dentro da barriga também não queriam.

Eles batiam dentro da barriga das mulheres tok, tok, tok, todas batiam para dizer que não.

Até as folhas não aceitavam mais.

O capim também. Toda a mata não aceitava.

“Eu não estou judiando do pessoal, eu só estou ensinando para eles aprenderem e ficarem com cabeça boa e não beber cachaça”.

Foi assim E eu disse: não quero não. Ele maltratava tikmũ,ũn.



*Fotografia 25 Instalações do antigo posto do SPI – Terra Indígena Maxakali (Água Boa  
Setembro de 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha.)*



*Fotografia 26 Instalações da época da Guarda Rural Indígena (Água Boa Setembro de 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 27 Trator utilizado durante a Guarda Rural Indígena (Água Boa Setembro de 2014 FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

**Capítulo 5: Sobre a circulação de cantos: em torno da  
noção de troca tikmũ,ũn**



*Fotografia 28 Xunim (Reserva Indígena Maxakali – Aldeia Verde, 2015) FOTÓGRAFO: MAXAKALI, Alessandro.*

Nos capítulos anteriores procurei apresentar algumas formas tikmũ,ũn de atravessar e experimentar relação com lugares. A morte realizada pelos brancos, tal como foi apresentada no Capítulo 2, levou aos tikmũ,ũn da Aldeia Verde a realizarem uma manifestação no lugar onde Daldina foi atropelada. Ali, há toda uma preocupação de fazer com que Daldina escute os cantos dos Yãmĩy para que possa seguir o seu caminho. Noêmia nos relatou que seu filho havia passado a noite em Laadinha e escutado os cantos de Daldina. Segunda Noêmia Maxakali “*ele não teve medo, pois é ritual que ela está fazendo. Quando a pessoa adoce e fica deitada, a gente chega e reza para ela. A pessoa vai fazendo e vai escutando até morrer e então ela segue com os yãmĩy*”. A morte de Daldina significava ao mesmo tempo a interrupção da circulação de cantos em seu corpo já que era uma grande pajé.

O assassinato de uma pessoa é uma espécie de interrupção de um ciclo de um corpo que contém cantos e que deveriam circular entre os vivos nos instantes finais na aproximação da morte. Neste sentido, o assassinato abre para sequências de ciclos de vingança. Todo o discurso tikmũ,ũn diante da morte de Daldina resvala em uma perspectiva da vendeta para captura e morte do motocicilista. Seja pela ação dos próprios brancos, seja pela ação dos yãmĩyxop. Lembremos ainda da morte do fazendeiro Capixaba presente na fala tikmũ,ũn no capítulo 1. Nos sertões leste das Terras Baixas da América, Deus e o Diabo parecem ser uma figura só. Com a ajuda dos yãmĩyxop, eles mataram Capixaba, fazendeiro que vivia ameaçando tikmũ,ũn. Relembrando a fala de nosso interlocutor que ficou registrada no primeiro capítulo:

*E então Deus olhou para o ônibus da Rio Doce que vinha de Felisburgo [município próximo à Terra Indígena Maxakali]. E vinha também o povo de Capixaba. Ele mexia e xingava os tikmũ,ũn na feira de Batinga. Ele esperava os tikmũ,ũn e tao, tao, tao. Ali onde compravam as suas coisas os tikmũ,ũn, ali o povo de Capixaba compravam as suas coisas também. Café, arroz, era assim, e então veio o ônibus da Rio Doce, e vinha Capixaba e então matou o Capixaba, atropelou ele, ficaram apenas os seus filhos. Os tikmũ,ũn ficaram felizes “pronto, pronto, agora acabaram as coisas ruins com Capixaba”. Estava com raiva os tikmũ,ũn, Tupã viu tudo e ficou com raiva, os yãmĩyxop também ajudaram a matar o Capixaba, e ficaram felizes....*

A perpetuação dessa máquina territorial se faz através das constantes trocas realizadas pelas pessoas tikmũ,ũn com os yãmĩyxop. Essa troca permite o fluxo de alimento e cantos nos corpos das pessoas, espirtizando-os, como vimos no capítulo 3. A quebra do corpo de um animal caçado é o que faz a roda relacional com os yãmĩyxop girar, e isto está intimamente conectado com os afetos que emanam da relação dos vivos com os mortos. A questão para a pessoa tikmũ,ũn é que parece haver uma proximidade muito grande com os mortos que se atualiza dia após dia, noite após noite. Fazer yãmĩyxop, portanto, é alegrar os koxuk que atravessam os corpos dos yãmĩyxop. Eles, os koxuk estão ali, como tentei demonstrar nos capítulos anteriores. A morte de uma pessoa tikmũ,ũn faz circular partes de cantos contidos no corpo da pessoa entre os vivos substanciado e tornado corpo através da relação com os yãmĩyxop.

Mesmo com a chegada dos brancos, esse modo de se fazer relação com os lugares jamais deixou de fazer sentido para as pessoas tikmũ,ũn. Tentei demonstrar este aspecto no capítulo 4. Do ponto de vista das pessoas tikmũ,ũn, parece ser de fundamental importância que os cantos continuem a circular em seus corpos, dotando-os de força e de afecções intensivas. A presença dos fazendeiros e a homogeneização da existência por meio da prática da pecuária extensiva não impediu que pessoas tikmũ,ũn perpetuassem a sua relação com os yãmĩyxop. Porém, no período entre 1930 até o final dos anos de 1980, apresentado no capítulo anterior, a troca é feita através das vacas dos fazendeiros. Do ponto de vista das pessoas tikmũ,ũn, podemos supor que a fome é dos espíritos e não suas, como propagado diversas vezes nas notícias de jornais apresentadas.

As imagens de furtos evocadas no capítulo anterior serão percorridas aqui por outros caminhos. Procuo entender o roubo e pilhagem como uma forma de estabelecer uma relação de troca. A noção de doença, tal como foi apresentada no capítulo 3, sugere que a suposta captura, ou roubo da alma de uma pessoa, abre para uma proliferação festiva de relação com os yãmĩyxop de troca de alimentos, cantos, danças, interações corporais. As imagens que aparecem nos sonhos começam a ser transmutadas nas imagens yãmĩyxop, algo que remete a outros contextos etnográficos onde a eficácia da cura passa também por imagens proliferantes em festas e rituais. Os Wauja, por exemplo, realizam através das festas para os apapaatai, seres-espíritos xinguanos que podem causar doença, uma transmutação da doença por meio do sonho e de uma materialização através do ritual que culmina na cura da pessoa. Segundo um interlocutor

Wauja de Barcelos Neto (2008, p. 174). “Aqui na cidade, vocês falam ‘Deus!’, ‘graças a deus’; a gente agradece o nosso *apapaatai*, aquele que nos adoeceu, que a gente deu festa para ele”.

Entre pessoas tikmũ,ũn, ver uma pessoa morta em sonho aproxima a pessoa de uma relação a ser vista com os *yãmĩxop* nas aldeias. Creio que há aí um modo de estabelecer relação que, de certa forma, coloca as coisas a serem vistas num devir. Se os mortos estão a seduzir, capturar e roubar a alma-imagem da pessoa, possivelmente há aí uma perspectiva intrínseca na forma de fazer relação através da noção de roubo. O lado positivo da noção de roubo é que ele está sempre a mascarar a imagem daquele que furta, que pode abrir para uma noção de troca, que é o que ocorre na relação entre os *yãmĩxop* e pessoas tikmũ,ũn. Nos deslocamentos noturnos, a saudade dos mortos e dos vivos pode fazer com que a alma permaneça entre os mortos. Como sugeriu Álvares (1992, p. 142):

Estar doente é ter o seu *koxuk* deslocado do corpo. Assisti aos mesmos rituais de cura realizados tanto para doenças diagnosticadas como roubo do *koxuk* por um parente morto como nos casos de doenças diagnosticadas como feitiçaria e mesmo em caso de ferimentos provocados por agressões físicas ou acidentes.

Esta passagem, que me parece clássica no cenário dos povos indígenas das TBAS, remete a esta outra, escrita por Viveiros de Castro (2007, p. 120 -121):

“O desejo ignora a troca; ele só sabe do roubo e do dom”. Mas novamente, há troca e troca. Há uma troca que não é echangiste no sentido capitalista do termo, já que pertence à categoria do roubo e do dom: a troca característica das “economias do dom”, precisamente — a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento alternado perpétuo de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis (suas

“possessões inalienáveis”). Os dons podem ser recíprocos; mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar sua alma. (A aliança como roubo recíproco de alma)

Neste capítulo, procuro adentrar em tais noções de troca, roubo e posse, a partir das formas de circulação e cuidado que as pessoas tikmũ,ũn têm com os cantos, que remetem a uma constituição de pessoas tikmũ,ũn que fazem trocas com os yãmĩxop. Sobre a relação com os Xunimxop, pessoas tikmũ,ũn narram uma história que me parece bastante profunda e que dialoga com o que queremos tratar neste capítulo.

\*\*\*

*Antigamente havia os nossos ancestrais, mas morcego-espírito para cantar não havia. Havia pés de banana e quando cresciam e saíam os cachos, eles os tiravam para deixar amadurecer. Uma vez, quando um ancestral foi buscá-los, o morcego espírito estava dentro do mato comendo a banana madura. Ele chegou, viu as cascas e soube que não foi bicho que comeu. E soube que não era gente porque não viu sinal dos pés. Então ele cortou novamente um cacho para deixar amadurecer e foi à tarde olhar e viu: alguém comia suas bananas maduras e saiu fugindo. Ele mandou parar e perguntou: – Você está comendo as bananas maduras que eu cortei? – Eu comi, eu como só banana, essa é nossa comida. – Então venha dentro da nossa casa de cantos para comer bastante banana. E ainda perguntou-lhe: – como são os cantos do seu povo? E o xũñm cantou: – ak hak hak hak ak hak hak hak hak. (Maxakali e Tugny, 2009, p. 39).*

A meu ver, esta narrativa sugere modos bastante específicos das pessoas tikmũ,ũn de estabelecerem relação com coisas e lugares. Se no capítulo anterior explorei as imagens do furto das vacas dos fazendeiros através das matérias vinculadas na mídia, a imagem que emana da narrativa que apresento acima sugere outros caminhos. A questão que percorreu boa parte dos jornais é a de que como podem, com tanta terra, inclusive sendo das mais férteis, pessoas tikmũ,ũn passarem fome? A solução sempre

propagada para eles é os aproximar do trabalho, da produção, em suma, transformá-los em agricultores e trabalhadores braçais. Aquele que furta, na perspectiva evocada nos jornais, é aquele que não trabalha, não produz e que, conseqüentemente, passa fome. Para tratar desse tipo de gente, a Funai, por meio de estudos antropológicos, sugeriu durante os anos de 1980 a presença de terapeutas ocupacionais na terra indígena para dar fim à roubalheira e bebedeira empreendida pelas pessoas tikmũ,ũn.

A narrativa que aparece acima sugere um caminho oposto. Aquele que pilha abre para uma relação fundante na socialidade tikmũ,ũn. De um lado, a pilhagem esconde a imagem, o corpo daquele que rouba. A tentativa de descobrir a imagem e o corpo do ladrão de bananas possibilita, ao invés de um conflito e do término de uma relação, a abertura para uma relação de troca. A troca fundante na socialidade tikmũ,ũn é saber se o morcego - ladrão de bananas - possui canto. Este, por sua vez, oferece ao antepassado cantos que recebem uma tradução tikmũ,ũn como “cantos vazios – kutex kopox” -, que Rosse sugeriu serem “cantos sem significado semântico” (ROSSE, 2007 e 2008, ver ainda SILVA, 2005).

Estes cantos abrem para uma perspectiva da troca. O antepassado oferece a sua plantação de bananas para que o espírito siga até a sua aldeia para ali trocarem cantos por bananas e comida. Quando acompanhamos os momentos de intensidade dos espíritos morcegos nas aldeias tikmũ,ũn, percebemos que há um longo e intrincado processo de distribuição dos seus cantos para várias pessoas no interior da aldeia. Trata-se de uma festa que se aproxima de distribuição mais individualizada dos cantos. Os donos, por sua vez, devem oferecer comida para o seu yãmĩy que atravessa o yãmĩxop morcego. Aqui lembramos, mais uma vez, que yãmĩxop é uma forma coletivizada. Espírito é um coletivo.

Nesse processo, ao receberem comida, os xunimxop abrem cantos com palavras que partem das melodias entoadas nos cantos vazios. A partir daí, as pessoas escutam as imagens formadas pelos cantos que são desdobrados no tempo ao longo da relação que estabelecem com o xunim. Aqui está uma dimensão da troca da pessoa tikmũ,ũn. Espera-se que as imagens da relação comecem a tomar forma ao longo do tempo. Processo que se aproxima ao que Menezes Bastos (1999, 53) chamou de uma transformação de uma cadeia intersemiótica do ritual, no qual aparecem condições expressivas visuais-verbais presentes nos mitos, nas narrativas

e – por que não? - nas descrições dos sonhos, deslizando para as experimentações nas festas e ritos presentes no corpo através de máscaras, pinturas, indumentárias e objetos. A música, com sua capacidade de produzir deslocamentos no tempo e no espaço, faria uma espécie de produção de tensão entre elementos verbais e visuais por meio da sua capacidade de produzir efeitos através dos sons e dos ouvidos, sendo, então, na visão do autor, uma máquina de “transformar verbo em corpo”.

Uma outra narrativa, a respeito da relação que pessoas tikmũ,ũn estabeleceram com os komãyxop, se aproxima, em vários aspectos, da narrativa de encontro entre um antepassado tikmũ,ũn e os xunimxop. A narrativa de encontro de pessoas tikmũ,ũn e os komãyxop também se inicia no espaço da roça. *“Antigamente um antepassado plantou batata doce na roça. [...] As raízes cresceram. A terra já estava trincando. Como o dono queria comê-las, fixou-se uma data e partiu. Nesse entremeio, kômãyxop cavara e colhera as batatas do antepassado. Pelo fato de não encontrar nenhuma pegada de gente, ele pensou que um bicho pudesse tê-las capturado. Num outro dia, duas kômãyxop foram novamente buscar as batatas e o antepassado chega e as encontra em sua roça, ao passo que elas tentam fugir. Novamente, o antepassado as convida a passar um tempo na sua aldeia e as pergunta se possuem cantos. As kômãyxop, então cantam:*

Kômãy vamos juntas  
 Kômãy vamos juntas  
 Venham ficar em casa  
 Ya a hi ya a hi hi i ya

O que mais chama atenção na história é que o antepassado lhes solicita que cantem cantos vazios “kutex kopox”. Elas então cantaram para ele: é assim:

Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ

O antepassado chama as kōmāyxop para ensinar seus cantos aos seus parentes tikmũ,ũn como outro o fez no passado junto com os xunimxop [Ver nos anexos, narrativa 2 ]<sup>45</sup>.

Ambas as narrativas, tanto do xunim quanto das kōmayxop, apontam para um desejo da relação, através dos cantos assumindo uma perspectiva de troca, em que as imagens vão sendo reveladas com o desdobrar do tempo. A poética das palavras substanciadas ao longo da relação entre tikmũ,ũn e os yãmĩyxop se dá através de uma dialética entre palavras a princípio sem significado semântico e aquelas que trazem imagens poéticas condensadas. A troca entre os xunimxop e as pessoas tikmũ,ũn colocam essa dimensão de fazer circular palavras vazias que aos poucos vão se transmutando em palavras com significado semântico, nas quais as imagens da relação transformam-se em corpo, poesia, música e histórias. Talvez, quando o personagem pede para os kōmāyxop cantar seus cantos vazios, era para fazer circular esse modo de estabelecer relação com pessoas e lugares. Imagens que vão se revelando num devir.

### **Sobre a posse e circulação de cantos**

Da mesma forma que os espíritos morcegos, os outros povos-espíritos que empreendem relações com as pessoas tikmũ,ũn também espalharam e trocaram os seus cantos no interior das relações dos grupos de parentela das pessoas tikmũ,ũn. Estabelecem relação com os yãmĩy e, por meio dessa relação, as pessoas se tornam tikmũ,ũn à medida que vão interiorizando em seus corpos os cantos desses espíritos. Possuir cantos é uma condição essencial para a pessoa tornar-se tikmũ,ũn (CF. Álvares, 1992), ou, como sugere Romero (2015, p. 108), parafraseando Simone de Beauvoir, “não se nasce tikmũ,ũn, torna-se”. Tornar-se tikmũ,ũn, ao meu ver, é trocar com os yãmĩyxop.

45 Narrativa presente em Maxakali e Rosse (2011 p. 54 - 56) e que me foi comunicada por Tugny na ocasião da sua apresentação no XI Sesquianual Conference of Salsa, Lima, Peru, intitulada *Palavras cantadas no xamanismo ameríndio: tradução e valor* no Grupo de Trabalho “Som e movimento: reflexões de uma estética ameríndia e seu papel nos rituais xamanísticos” organizado por Elsje Lagrou. O texto de Tugny, que está no prelo, trata das implicações teóricas desta noção de “canto vazio” em outros contextos da Amazônia indígena e propõe uma comparação entre os grupos indígenas que possuem complexos de flautas e aqueles que dão uma forte ênfase nos cantos e naquilo que poderíamos chamar, segundo a teoria tikmũ,ũn, de “cantos vazios”.

Estes cantos circulam no interior dos núcleos familiares e as pessoas estabelecem relação de cuidado e maestria com relação a eles. Guerreiro (2016), partindo das discussões de Fausto (2008) e Brightman (2010) sobre as noções de dono e maestria na Amazônia, sugere que *Dono [para os Kalapalo]* não tem o sentido de “proprietário”. “Tal como em outros contextos, o *dono* é aquele que mantém uma relação de estreita proximidade com algo ou alguém, por ser seu produtor ou protetor”. Boa parte das pessoas com quem conversei disseram-me que a pessoa deve se engajar na relação com os *yãmĩxop* e cuidar do seu *yãmĩy*.

A posse de cantos não é uma situação irreversível, o que nos faz supor que seja menos uma relação de posse e mais de cuidado dos cantos, ou, na expressão das próprias pessoas *tikmũ,ũn*, de “tomar conta” [Cf. Tugny, 2015, p. 161]. Da mesma forma que pessoas podem ganhar cantos, elas podem perde-los ao longo da vida. Vitorino Maxakali me explica que, para o aprendizado, é muito importante a pessoa oferecer comida para o seu *yãmĩy* e se engajar com a *kuxex*. “*Se meu filho não tem uma relação próxima com a kuxex, quando saírem os meus cantos ele não vai aprender. O canto é dele, mas se ele não cuida, outro pode vir e pegar. Se ele não aprender de verdade um outro vai pegar o canto dele*”. Uma mulher me explicou, que sua mãe tinha ofertado um de seus cantos a uma garota. Ao entender que a garota não estava a cuidar de maneira adequada do canto da sua mãe a mulher decidiu toma-lo para si. Algo aqui remete a essa passagem de Viveiros de Castro (2007, p. 121), profundamente oswaldiana, logo, antropológica, em que o autor sugere que:

não há ação social que não seja uma troca de “dons”, pois toda ação é “social” enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade, nesse caso, significa apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. **A vida é roubo. Só me interessa o que não é meu.**

Sobre a circulação de cantos, outro pajé me explica como se dá o processo de cuidado e afirma que a idade não necessariamente significa muita coisa “*meu irmão é mais velho que eu. A sequência da nossa família do yãmĩxop X é dele. Mas ele só quer saber de cachaça então quem toma conta sou eu. Se ele não tomar conta, vou passar para a minha filha, que está aprendendo as coisas*”. Este mesmo pajé reforça que seus filhos não querem lhe perguntar as coisas sobre os *yãmĩxop*, pois estão apenas

interessados em cachaça e que apenas um sobrinho seu, de uma aldeia distante, vem lhe perguntar recorrentemente coisas sobre os yãmĩxop. Este pajé reforça o fato de que os cantos estão em seu corpo e conclui: *“Eu posso andar para onde for que eu sei o canto. Eu tenho parente em outros lugares, todos eles dão comida para o yãmĩ da nossa família. Existem cantos novos que alguns yãmiy tiram, mas os outros são dos pajés velhos, do passado”*.

São as sequências desses cantos que os pajés do passado trouxeram em seus corpos que atualmente são repartidos entre os grupos familiares. Cada yãmĩxop possui características muito peculiares com relação a essa partilha e circulação. O xunim e o yãmĩy possuem cantos individualizados que ficam sob os cuidados de uma pessoa específica. Outros yãmĩxop, como mōgmōka, putuxop e kotkuphi, possuem partes que ficam sob a posse de determinadas pessoas, mas o grupo familiar possui direito sobre aquela sequência de cantos. Os komãyxop divide as aldeias em duas metades -komãyxop preto e komãyxop vermelho. Esta divisão cria metades nas aldeias de relações formais de amizade como komãy. Os descendentes dos pajés do passado recebem as sequências desse canto em cada uma das metades.

O pajé é aquele capaz de conter em seu corpo uma grande quantidade de sequências de cantos. Quando perguntados quais sequências ou de quais yãmiyxop eram donos os pajés enfatizavam: “tudo. Sei tudo”. Possuir muitas sequências de cantos em seus corpos é o que permite a pessoa tikmũ,ũn ter força, força vital, tornar-se um yãmĩxop tak ou yãmĩxop tut, pai e mãe dos yãmĩxop. Mas para isso é preciso um engajamento constante da pessoa com a kuxex para que ela possa aprender e a incorporar cantos e diferentes tipos de sequência de cantos. Um pajé me explica as diferentes formas de engajamento com a kuxex: *“É comum ver pessoas que ficam um tempo, mas não fica junto de outros pajés. Querem ficar arrumadinhas e não entram no meio com os yãmĩxop, assim a pessoa não aprende seus cantos. É preciso participar, dar comida, ouvir e lembrar”*. Uma grande pajé tikmũ,ũn, explica um pouco mais sobre esse processo de aprendizado de sequências de cantos e da incorporação destes nas pessoas: *“Cada pessoa tem um canto. O avô da gente nos deixa um canto. Eles passam para um filho, para outro e vai passando. Se o filho dele não aprender e ele morrer aí o canto acaba. Agora, aquele parente que aprende, ele pode tomar conta, é da família”*. Algumas pessoas relataram-me também que os cantos circulam e são adquiridos através do

casamento. Os meninos aprendem quando são iniciados na kuxex que quando se casarem receberão cantos do seu yãmĩy. Um pajé me relatou que seus filhos homens possuem apenas cantos das suas esposas, eles têm direito sobre esses cantos, mas como têm bebido muito não estão a merecer receber os seus cantos.

Uma mulher me explica como os seus parentes mais velhos fizeram circular os seus cantos:

*Sempre tem um grupo, o xunim, por exemplo, ele é um só, mas cada um já tem dono de um canto do xunim. **Xunim** ele esparrama, cada [pessoa] tem o seu canto. Tem sequência de canto do **xunim** do jacaré, do tatu, do tamanduá. Já o mōgmōka é separado em partes que ficam com algumas pessoas. Cada parte tem um nome. Tem **mōgmōka xũim**, tem [mōgmōka] **yākomak**, tem outro de Capitãozinho, de Hermano, de Zé Leão [grandes pajés do passado].*

*Minha mãe deu **Xunim** para a minha filha e deu para um [outro] menino daqui. Foi minha mãe que deu para ele, quando ele for mexer eu não posso, pois é dele, ele tem de resolver para lá com seus parentes. É a mulher dele quem tem de dar comida. Eu tenho outro. Tem um outro que a minha mãe deu para minha filha quando ela era bem pequenina, assim, mãe deu para a neta dela para passar para a bisneta, é do **xunim** também. É outro tipo de **xunim**, mãe também deu um outro canto para uma outra neta.*

*Já outro tipo de **yāmiyxop**. Os donos do **yāmiyhex** [espírito-mulher] tem da minha mãe também. É antigo, muito antigo, a minha avó deu para a minha mãe então a minha mãe pegou e deu para mim e agora passei para uma sobrinha minha, filha da minha irmã. E mãe então deu para minha sobrinha. Ela recebeu dois cantos e agora tem de tomar conta. Mas agora tem um canto lá onde está [cita o nome de uma jovem menina], canto do **yãmĩy** é dela.*

*Tem sequência de **Mōgmōka** que é da pessoa X. Pessoa Y deu para pessoa X, mas o tikmũ,ũn matou a pessoa X, e morreu. Minha mãe pegou esta sequência de cantos. Á noite a mãe dela [avó da*

interlocutora] saiu para procurar e pensou: “filha acho que vou lhe dar, você já compreendeu”, foi assim. Já a sequência *X* do **Po,op**, era de outro parente meu. Ela estava de resguardo e deu para a minha mãe. E então quando se sente saudade da sequência *X*, se faz a sequência. Já do **komāyxop**, era do meu avô aquele que fica vermelho assim, é daquele que dança. Minha mãe ficou com esse, agora aquele que fica preto assim, é de outro pajé antigo. Mãe pegou e deu o **komayxop** para a minha irmã. Esse já é da minha outra filha disse minha mãe. Mãe deu para cada um.

Agora meu irmão, ele aprendeu tanta coisa. **Yāmīyxop**, eu estava deitada do tamanho da minha filha. Ele falou assim: “ô irmã você escutou o **yāmīy**”, eu falei, “escutei sim, mas estava dormindo”. Eu falei: escutei. Então aquele **yāmīy** é seu. Eu vou deixar para você e me deu. Já o **kotkuphi**, é dele também e disse: “não esse eu vou dar para outra pessoa”. Ele pegou e tem outro sobrinho e deu para ele. Depois o menino adoeceu e morreu. E o canto do **kotkuphi** ficou, pegou e já passou para outro. Agora que o outro já está grande, pessoal deixou para ele. Mas ele não participa de **yāmīyxop**. Um outro aprendeu até o fim, e daí se aprender ele vai pegar. Agora **āmaxux** (anta) meu avô deu para um outro pajé. Mas, como eu moro longe, se eu quiser oferecer comida para cantar para **āmaxux**, ela canta aqui. Se meu parente quiser fazer lá em outra aldeia de **mogmoka** meu também faz. E nosso, de família.

Mas mãe já falou que minhas filhas vão ficar com **mōgmoka** e com **po,op**. E se minha filha aprender eu passo para ela. Se meu filho aprender aí eu passo para ele. Mas enquanto eles não aprenderem eu não dou não. Digo a eles: “Quando o **po,op** for cantar, você fica lá observando, você vai aprender”.

E depois a gente senta assim, com outra mulher e nós cantamos, e quem quiser aprender participa, quem não quer participar não aprende nada. Meu filho está participando, tem de fazer algo para o **yāmīyxop** comer. Tem de ficar para participar. E o **po,op** por exemplo, as mulheres ficam lá perto e vão acompanhando os outros até aprender. Se você falar: “eu vou crescer e depois eu canto” Aí você não vai cantar não. Eu acompanhei. Por causa disso que eu canto até hoje.

*Agora eu não estou muito triste, porque uma das minhas filhas está mais na frente. As outras estão indo.... Estou mais triste por causa das meninas. As filhas delas não participam. Uma delas, já está juntando comigo. Naquele dia que estava chovendo e po,op cantou de madrugada, eu sentei e debrucei mais ela. Depois ela está cantando junto com a minha filha e eu fui deitar. Um outro filho estava tremendo de febre. Ela falou: “ô mãe você vai que nós fica aqui acompanhando o yãmĩyxop”. Eu peguei e deitei. Deu meia noite eu cheguei e deitei. E ela cantou por lá até de madrugada. É assim que aprende”.*

De maneira semelhante um jovem pajé me explicou que possuía cantos de todos os yãmĩyxop. Uma parte de cantos do kotkuphi (xetxox tup sequência rato), outra sequência do xunim (coruja -mõy - e tartaruga), uma sequência do yãmiy (cantos formiga – muníhim), do Putuxop (sequência putuxop nãg, papagaios pequenos), do mōgmōka – mōgmōka yãkomak (sem tradução, do ãmaxux – cantos do veado mĩnũyxop).

Os cantos e as sequências são passadas aos poucos para as pessoas. É algo relacionado a uma vida inteira. A fala de nossa interlocutora apresentada acima nos ensina que, ao se aproximar da morte, a pessoa tikmũ,ũn começa a distribuir os cantos que teve em vida para parentes próximos. A partir daí, o dono deve tomar conta destes cantos. Cuidar dele implica em um engajamento contínuo com a kuxex. Neste sentido, alguns pajés têm a fama de serem bastante mesquinhos e sovinas e não darem ensinamentos de maneira fácil para as pessoas. As pessoas, de uma maneira em geral, lamentam-se quando grandes sábios se vão sem deixar ensinamentos para os vivos quando morrem em um acidente, por exemplo, como foi o caso de Daldina. Noêmia Maxakali, em entrevista, me lembrou do grande pajé Badu Maxakali que sofreu no final da sua vida de um câncer e não resistiu à doença. Ela lembrou-se que nos momentos finais da vida ele tinha uma cama dentro da kuxex, e ali foi ensinando e distribuindo seus cantos para os seus diferentes parentes. Ao fazer isso, o pajé permitia circular partes de cantos que estavam contidos em seu corpo entre diferentes pessoas tikmũ,ũn. A importância do cuidado dos cantos é tão grande que em alguns momentos podem vir a se desenrolar em contendas envolvendo grupos distintos. Relações genealógicas trazem à tona relações de posse dos cantos e podem em alguns momentos servir como caminhos para a criação e dissolução de conflitos.

## Cantos e contendas

A posse de cantos é tão importante para pessoas tikmũ,ũn que contendas podem vir a se deflagrar. Uma mulher estava chateada, pois uma mulher do grupo do seu marido deu comida para o yãmĩy que a princípio era o seu. Esta mulher ficou sem entender porque os pajés haviam se decidido por essa forma e se chateou. O marido levou o assunto para os pajés, ao passo que eles começaram a elaborar a questão. Ela ficou sem entender as razões pelas quais o canto circulava no interior do grupo do seu marido, pois era ela quem deveria tomar conta daquele yãmĩy, a princípio passado por sua mãe. Lembrou-se que no passado ela já havia oferecido comida para aquele yãmĩy. A contenda começou, pois o genro da mãe do marido da mulher requerente havia decidido que ele tomaria conta daquele canto, pois ele pertencia ao seu pai que estava em uma aldeia muito distante. A partir daí começou-se uma discussão sobre as relações genealógicas e relacionais em torno do cuidado daquele canto.

A contenda envolvendo os dois grupos estendeu-se na tentativa de encontrarem as possíveis conexões que fariam explicar a quem de fato aquele canto pertencia. O cuidado em torno daquele canto passava por algumas controvérsias. Houve discussões sobre quem tem direito sobre o canto e quem é supostamente o “dono verdadeiro”.

A explicação passava por dois discursos que remetiam ao ponto de vista daquele que fazia a reivindicação sobre o cuidado do canto. Do ponto de vista da mulher **A** que se queixou do homem **B** por ter reivindicado cuidado do canto **X**, o canto lhe pertencia, pois ela o recebeu da mulher **C**, sua avó, que por sua vez recebeu o canto do homem **D**. Do ponto de vista da mulher **A**, o rapaz **B** (que também reivindicava o cuidado do canto) dizia que o seu pai **E** era o “dono verdadeiro” do canto **X** (que **A** e **B** reivindicavam). Mas para **A**, o pai de **B** não podia ser o dono verdadeiro pois, para ela, **E** tinha se casado com a mulher **F**, que era filha de **G**, que por sua vez era filha do homem **D**, que, do ponto de vista de **A**, foi quem passou o canto **X** para a sua avó **C**. A mulher **A** entendeu que o homem **B** reivindicou o direito do canto por uma relação com o pai dele, **E**. Para **A**, embora o grupo da esposa de **E** tivesse direito sobre o canto eles não podem ser os donos verdadeiros do canto. Ela citou o exemplo dos seus filhos e do seu marido. Para ela, seu marido não poderia assumir cuidado do seu canto embora tivesse algum direito sobre ele pela relação com ela,

no caso, a mulher **A**. Caso o marido de **A** se separar dela, ele não tem direito sobre o canto dela e vice-versa. Sob a lógica de **A**, a questão do cuidado do canto se resolveria dessa forma. O homem **E**, pai do rapaz **B**, não poderia ter direito de tomar conta do canto pela relação com a sua esposa, mãe de **B**. Como o canto pertencia ao bisavô da mãe de **B**, esposa de **E**, este tinha direito sobre o canto, mas não necessariamente era dono dele.

Porém, do ponto de vista de **B**, o cálculo foi feito de maneira errada e se invertia a explicação. E essa foi a versão aceita pela congregação de pajés. O canto na realidade pertencia a **H**, pai do pai do homem **E**, pai de **B**. Já **C**, avó da mulher **A**, teria relação com o canto a partir do seu marido **I**, que era filho do bisavô do homem **E**, portanto, a avó de **A** é quem não poderia estabelecer uma relação de dona verdadeira com o canto, mas apenas ter direito por relação marital com o filho do dono do canto. Segue abaixo diagrama com a representação da questão tratada acima.

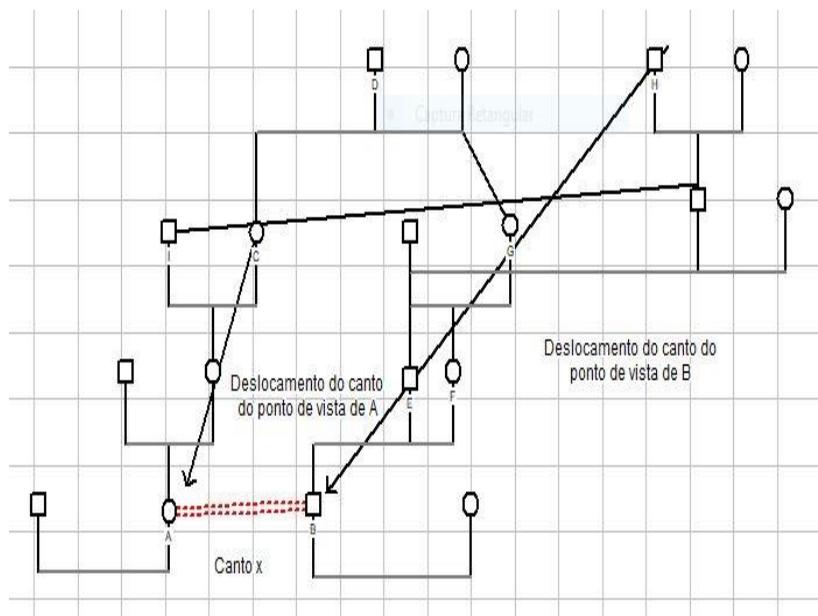


Figura 8 Circulação de Cantos

Por vários ângulos, o tema da maestria de cantos é extremamente complexo, por fazer atravessar todos esses blocos de afetos. As pessoas passam uma vida inteira para aprender a carregar no corpo as palavras dos yãmĩxop. Algumas pessoas mais velhas são reticentes de falarem sobre isso, especialmente por estarem a pensar como repartirão os seus cantos. Apenas pouco antes de fazerem a passagem que se possibilita circular entre os corpos dos parentes vivos os seus cantos.

### **Tensões, prestígio, mesquinhez e circulação de alimentos**

Várias pessoas relataram sobre como os pajés podem ou não passar informações sobre o conhecimento deles das práticas espirituais. Uma interlocutora considera que alguns deles podem inclusive se felicitar em não ter de passar cantos para outras pessoas e se alegram quando jovens não se aproximam para aprender as coisas dos yãmĩxop. A interlocutora reflete sobre a proliferação de bandas de forró nas aldeias:

*Alguns pajés até gostam dos teclados. Porque você precisa merecer para conseguir coisas dos pajés. O forró chama o jovem para perto do teclado. Dessa forma, os nomes dos mais velhos se ficam e não dos novos pajés. Eles até gostam um pouco disso. Tem pajé que é difícil de tirar dele coisas. Tem um que agora está bem velhinho e estamos começando aos poucos a conseguir ensinamentos dele, entende?*

Um outro pajé me disse o seguinte:

*No passado o mais velho queria saber se as pessoas se interessavam mesmo pelas coisas dos yãmĩxop. Os pajés no passado falavam para os mais jovens, “você não precisa escutar música de yãmĩxop. Você deve ouvir música de ãyuhuk. Quando você ficar doente, é só ligar a radiola e dançar que vai parar de pensar na sua doença. Ao invés de ir para a kuxex, você vai jogar bola.*

Assim, até onde foi possível entender, me parece que algumas pessoas são capazes de adquirirem ao longo da vida muitas sequências de cantos, que vão além do interior da sua própria parentela. É o conhecimento que adquiriram ao longo da vida que lhes dá esse prestígio. Isso os capacita a tomar conta de partes inteiras de festas e conduzir as sequências como um verdadeiro maestro de sequências de cantos.

A relação com os yãmĩy é uma relação com a memória, mas antes de tudo está ligada às relações de parentesco. Todo tikmũ,ũn, pelo que me disseram, tem um yãmĩy, mas nem todo tikmũ,ũn é capaz de conduzir essas longas sequências de cantos que compõem os yãmĩxop. Os pajés fazem as relações de troca no parentesco através dos yãmĩxop.

Neste sentido, o espaço da kuxex é o de uma ampla diplomacia e de diluição de conflitos. Ao mesmo tempo, é o lugar de administração do prestígio dessas pessoas que são os pajés. De uma maneira geral, há pajés que assumem as sequências a serem seguidas no interior daquele espaço. O restante do grupo estabelece algum tipo de diplomacia perante aquele pajé, que é chamado de *Kupkũyĩy*. Ele conduz o tempo, as sequências de cantos, a estética das relações. Apesar disso, como foi dito anteriormente, essas relações não são menos atravessadas por sentimentos de inveja e disputas por prestígio. A escolha do *kupkuyi* deve ser respeitada, ele fará toda diplomacia dos blocos de afetos que circulam na *kuxex*, o seu prestígio enfatiza essa capacidade de colocar as sequências de cantos em circulação, o conhecimento e as intrigas. Sustentar esse lugar não é fácil.

Pelas caçadas de que pude participar, me parece que há uma relação intrínseca no xamanismo e o deslocamento em busca de caça. Os pajés conduzem os grupos em uma aliança e um debate cosmopolítico com as caças. Uma investida de caça bem sucedida faz a máquina dos cantos circular, alimentando a fome dos espíritos, das pessoas tikmũ,ũn e o prestígio dos pajés, auxiliados por espíritos nas investidas de caça. No entanto, essa diplomacia com a caça e com os espíritos em grande medida é transfigurada na diplomacia com os brancos e nas negociatas que se estabelecem com eles. É no meio desse íterim que se possibilita a efetuação do discurso e o prestígio dos pajés pode se perpetuar. Atualmente, as relações com fazendeiros, políticos, donos de supermercados é que permitem a atualização e relação com os yãmĩxop. Mas lembremos que Carmino, conhecido como um grande pajé, foi escolhido pelo Major Pinheiro, para ser seu aluno e compor a Guarda Rural Indígena. Carmino era quem conduzia os bandos de homens na captura de gado dos fazendeiros. Outros dos escolhidos por Pinheiro são hoje reconhecidos como grandes pajés e aqueles que já morreram também o eram.

Não seria diferente com os antropólogos. Logo ao chegar fui interpelado várias e várias vezes a oferecer porcos ou vacas para os yãmĩxop. Essa

era uma forma tikmũ,ũn de me trazer para as suas formas de relação e vida.

O antropólogo Marcos Magalhães Rubinger, nos anos sessenta experimentou algo semelhante quando realizou pesquisa em aldeias tikmũ,ũn. Em um trecho retirado do seu caderno de campo com data de 11/01/1963 Rubinger fala da dificuldade de conseguir informações com seus anfitriões tikmũ,ũn. Essa dificuldade, talvez passasse por uma tentativa tikmũ,ũn de conduzi-lo à troca com os yãmiyxop. É digno de nota que quase todos os objetos levados por pessoas tikmũ,ũn para trocar com Rubinger pertencem aos yãmiyxop.

Apareceram alguns índios com objetos para trocar. É difícil atender a tanta gente e conseguir pertences para a troca. O índio José Antoninho apareceu com uma buzina (tatakui) e uma flauta (tatakuiimãxaseika)<sup>46</sup>, ambos instrumentos utilizados somente pelos homens. A filha da índia Vitalina [...] trouxe uns pauzinhos pintados com urucum e jenipapo (mimanão) utilizados pelas mulheres nas danças (levam um em cada mão) e dois colares de conchas (xupaxau), que as mulheres usam atravessados debaixo do braço durante as danças. Um outro índio está aqui com um chocalho (tutxai) usado pelos homens nas festas, e uma série de outras coisas mais. E o mais engraçado é que não querem sobre outros assuntos ou das informações. “vieram para trocar e não para falar”. Quando tomamos a nossa caderneta de campo e começamos a fazer perguntas, eles vão se afastando e saindo sorrateiramente. Feitas as trocas ou não, eles vão se retirando e “neca” de dados para o diário (RUBINGER, 1980, p. 60).

Alvares (1992, p.11) quase trinta anos após Rubinger me parece ter experimentado algo semelhante quando a autora diz que imediatamente após a sua chegada:

<sup>46</sup> Creio se tratar dos trompetes utilizados pelos espíritos tatakox nos rituais de iniciação. Sobre os ritos de iniciação ver os filmes Tatakox Aldeia Verde e Tatakox Vila Nova.

foram-me solicitados inúmeros presentes como demonstração das minhas boas intenções para com o grupo. Contudo o que ocorreu não foi propriamente uma troca de presentes expressando o desejo de estabelecer relações amistosas. Em troca dos presentes dados recebia sempre mais e mais pedidos feitos de forma cada vez mais agressiva. Estes pedidos não passavam de uma forma velada de pilhagem, por vezes nem tão velada assim. Na condição de estranha me estava reservado inevitavelmente a identificação dentro da categoria de inimiga. Ao menos uma inimiga em potencial, com quem não caberia nenhuma forma de reciprocidade.

Vieira (2005 p. 32) também relata algo que vai num sentido semelhante.

Ficar sozinha, inclusive para escrever, não era fácil. Quando eu não estava assistindo às aulas nas escolas indígenas ou visitando alguma aldeia, os Maxakali vinham chamar-me em casa. Principalmente as crianças. Elas pediam muitas coisas - principalmente comida - e era muito difícil saber quando dar e quando negar. Se não forem bem administrados, estes pedidos ganham um tom cada vez mais forte de exigência, aproximando-se cada vez mais da pilhagem. É preciso estabelecer um contexto de reciprocidade, pois quando pedimos algo em troca, a relação estabelecida tende para a aliança e não mais para a pura predação. Alguns homens adultos iam conversar, pediam para eu pegar o gravador e contavam mitos ou falavam sobre eventos relacionados à história maxakali e à sua própria história de vida. As mulheres levavam artesanato, ofereciam para a venda (que eu sempre recusava), para a troca, ou simplesmente como presente. Durante este segundo trabalho de campo, precisei construir minhas próprias relações, diferentes daquelas emprestadas pela Rachel. Fiquei mais próxima dos moradores de uma aldeia que eu não havia visitado durante minha primeira estadia na área indígena. Fui convidada para dois rituais, dos quais participei ativamente. A participação nestes faziam com que eu dançasse,

cantasse e comesse bastante “para aprender a língua mais rápido”, de acordo com um dos professores indígenas. Os rituais foi de grande importância para minha aceitação entre os Maxakali. Durante as celebrações, adquiri um komây (“compadre de religião) e um yâmiy (canto, espírito).

Vivi experiências semelhantes durante o período em que estive em campo. Em Água boa recebi visitas insistentes em minha casa de diversos outros parentes dos meus anfitriões. Os pedidos de compras de artesanato eram enormes e a recusa em aceitar a compra era recebida com caras não muito amistosas. Fui questionado inclusive pelos meus anfitriões as razões pelas quais tinha recusado comprar artesanato dos seus parentes. Essas formas de captura, ou até de predação, foram-me atravessadas por quase todo o campo.

Mas creio, que esses procesos nos coloca ao mesmo tempo em um ínterim relacional de pessoas tikmũ,ũn e os yâmiyxop. Algo que Vieira nos relatou acima e Álvares também quando nos diz em sua dissertação de mestrado que seus interlocutores se negavam a tratar de genealogias de parentesco mas eram capazes de passar horas ininterruptas falando dos yâmiyxop. Talvez por essas razões Rubingerr (1980, p. 60) encontrou tantas dificuldades em conseguir dados em campo. Em seu diário descreve: “quando se tenta colher genealogia dos índios ou outras informações quaisquer e mesmo tirar fotografias, eles fecham a cara, alguns ficam com raiva, dão informações falsas e outros só informam em troca de dinheiro ou bens”.

Partindo dos escritos acima, não é de se espantar que fui alvo também de tramoias de pajés mais novos tentando se sobrepor, através de uma relação comigo, aos pajés mais velhos. Alguns diziam para as suas mulheres “se ele estivesse na minha casa teria arrancado duas vacas dele”. Assim, a negociação conosco passa por perspectivas muito tensas, como o pedido para que ofereçamos carne aos espíritos. Isso pode possibilitar a perpetuação do prestígio daqueles pajés que conseguem “direito” sobre nós, ao mesmo tempo em que somos convidados a entrar nos processos de espiritação dos corpos.

Em uma das aldeias, um importante pajé estava doente. Tínhamos acertado a compra de um porco para oferecer aos yãmĩyxop. O pajé que estava na sua vizinhança começa a agir em benefício próprio. O pajé mais velho, que estava doente, havia me dito que faríamos um yãmĩyxop para quando ele se recuperasse da sua doença. Um pajé mais novo chama todos na kuxex. Fomos todos para lá. Para a minha surpresa, ele me disse que deveríamos fazer yãmĩyxop e que o pajé mais velho teria dito para ele que escutaria no interior da sua casa os cantos. Imaginando ser um acordo entre ambos, segui com um grupo de pajés para a negociação de porcos em fazendas nas proximidades. Trouxemos os porcos para a aldeia. Quando ali chegamos, o pajé mais velho queria saber o que havia acontecido. Explicado o que ocorreu ele ficou surpreso, sem saber o que estava acontecendo, pois não era esse o combinado. Após circular pela aldeia a tramoia do pajé mais novo, decidiram dividir um porco antes e como o outro porco ainda estava por vir, ele seria dividido em um momento mais oportuno, quando o pajé mais velho estivesse plenamente curado.

Na realização de um outro yãmĩyxop, em uma aldeia diferente, me disseram que não haveria problema chamar todos os pajés de aldeias distintas, ao passo que em pouco tempo X falava junto de Y que não queriam chamar Z. Segundo eles, Z atrapalharia o yãmĩyxop, pois atualmente ele não quer ensinar direito e só faz yãmĩyxop com cachaça. No entanto, X, que falou junto de Y que Z levava cachaça, pediu para que eu comprasse cachaça para a festa, que seria realizada na sua aldeia em uma decisão conjunta com Y. Y, por sua vez, tinha se unido a X contra Z e disse-me em particular que a festa deveria ser realizada na sua kuxex, pois na aldeia de X haveria muita cachaça e por isso as mulheres do seu grupo não iriam.

Nesse íterim, a kuxex é atravessada por descontentamentos e pela dissolução desses sentimentos. Trata-se de um lugar de profunda diplomacia também pelo fato de congregar pajés oriundos de lugares distantes. É um lugar onde os homens se reúnem para tomarem decisões e pensarem os rumos que as aldeias irão tomar. Os homens saem de seus núcleos familiares para se encontrarem na kuxex. Ao fim da tarde, é comum fazer reuniões ali para conversas e tomadas de decisão. Ao mesmo tempo, é na kuxex que se faz e se cria a relação com os yãmĩyxop. Em

suma, fazer e ter kuxex é fazer política e economia aos moldes das pessoas tikmũ,ũn.

\*\*\*

Neste sentido, o espaço da kuxex é o espaço do conhecimento, do prestígio e de uma intensa e tensa trama cosmopolítica, fazendo com que conhecimento, prestígio e circulação dos cantos não deixem de ser atravessados por invejas, intrigas e conflitos. A kuxex, através da realização dos yãmĩxop, faz um movimento de concentração, na medida em que promove o deslocamento ao seu interior de diversos povos espíritos. Ao mesmo tempo, faz a circulação de cantos de diversos donos, logo, de diversos pajés e de grupos de parentesco. Se há na socialidade tikmũ,ũn um movimento contínuo de dispersão e deslocamento dos diversos grupos familiares, a relação com os yãmĩxop permite uma concentração e experimentação de um movimento relativamente mais centrípeto [Cf. ROSSE, 2008].

Nesse jogo de distanciamento e aproximação, alguns pajés dizem que a kuxex pode ser um espaço perigoso. *“Eu tenho medo de fazer coisas belas na kuxex. Tem pajé que não quer participar, fica com inveja e não consegue fazer kuxex em outro lugar. Ele pode fazer feitiço, pegar partes do meu corpo. Amanhecerei doente [...] querendo vomitar”*. Sobre a morte da filha de um importante pajé, uma mulher comenta: *“queria trazer o pai dele para cá, ele precisa sair de lá, a filha dele morreu. É bruxaria, ela acumulava conhecimento e já era uma grande pajé. Os outros a observavam com olhares raivosos, eles fizeram feitiço para ela”*. Vimos no capítulo dedicado aos yãmĩxop que um importante pajé relatava sonhar com onças a rasgarem suas costas. Ele diagnosticava o seu sonho e a sua doença com o feitiço realizado por outros pajés que queriam “tomar a sua kuxex e a sua aldeia”.

A periculosidade da kuxex coincide com o atravessamento de afetos. Na realidade, grande parte das vezes a experiência neste espaço pode terminar em brigas. Pelo menos durante o período em que estive em campo, a festa com os yãmĩxop terminaram em insatisfações, que resultaram em brigas. A divisão do corpo de um animal pode ser um momento de extrema tensão, no momento da distribuição das partes. Alguns grupos, procuram não socializar cachaça no interior da kuxex, para outros, ela torna-se algo indispensável para a realização dos yãmĩxop. Em uma outra festa dos putuxop (povo-papagaio), um pajé me

narrou: “você viu aquele pajé, ele estava com um facão, uma pessoa falou algo sobre o pai dele que foi morto em um conflito, ele bebeu e queria matar essa pessoa. Fazer putuxop é perigoso por isso”.

Por essas e outras, me disseram vez, após vez, “Yamiyxop é coisa cara”. Não oferecer comida adequada a eles é perigoso. Assim, quando chegamos às aldeias é muito comum solicitarem ajuda para oferecer comida aos yãmīyxop. Como tratamos anteriormente, a relação com os sonhos e a doença são portas abertas para as pessoas tikmũ,ũn de atravessarem os seus corpos com os cantos que circulam pelos corpos dos espíritos. Neste sentido, é pela doença que as pessoas começam a estabelecer uma relação mais próxima com os seus yãmīy. A partir do adoecimento, a pessoa deve promover yãmīyxop para fazer circular e diluir a doença nos corpos de outras pessoas. Segundo me relataram, no passado, os aliados da pessoa que sofre a doença seguiam em direção à mata em busca de caça. Me mostraram, diversas vezes, que era através das poucas caças que conseguiam capturar no território que aquele bicho é yãmīyxop. Se o bicho é yãmīyxop, ao comer seu corpo as pessoas passam a se espiritizar, também com os cantos que passam a circular em seus corpos daquele yãmīyxop. Alguns dos yãmīyxop são caçadores e ao mesmo tempo oferecem caça aos humanos, como os mōgmōkaxop (povo gavião), os putuxop (povo papagaio) e os kotkuphixop (povo ligado à mandioca). Por outro lado, alguns yãmīyxop pedem aos humanos carne, como o po,op (macaco), por exemplo.

Promover yãmīyxop faz a pessoa tornar-se dona de cantos e ter cuidado com seu yãmīyxop. Isso acontece através do adoecimento do seu corpo e das relações que estabelecem em sonho. Esse processo permite à pessoa aproximar o seu corpo e dos seus parentes mais próximos de um aprendizado mais íntimo na relação com o seu yãmīy. Outras pessoas espiritizam os seus corpos também através da relação com os seus yãmīy e com os yamiy de outras pessoas. À medida que a pessoa vai adquirindo mais e mais conhecimento e incorporando cantos à sua pessoa, ela se aproxima da noção tikmũ,ũn de pajé. Sueli sempre me lembrava, Daldina era uma mulher muito forte, possuía muitos cantos, por isso ela era pajé.

Noemia Maxakali nos lembra que:

*Depois que Po,op (povo macaco) canta, vai matar uma vaca e depois vai dar carne. Yãmīyxop é muito difícil para nós. Mōgmōka para mexermos, tem de comprar vaca para fazer. Porque é muita*

*mulher e muita criança. Xunim é a mesma coisa. Agora na reza [hemex] não. Dono de Hemex só tem de comprar bolacha, bala, misturar e dar para realizar o Hemex. No xunim cada dono é quem dá de comer ao seu yãmĩy. Não é aquele que adoeceu e fez hemex não. Agora é bolacha. Antigamente era beiju. Eu falei, que tem de acabar com isso de bolacha, está tudo diferente. Putuxop, pessoa fala assim, vou fazer de comer para putuxop. Antigamente cada casa fazia uma panela desse tamanho assim. Pela manhã bem cedo, cada um levava e colocava em baixo dos putuxop. Vai um e coloca, vai outro e coloca, vai outro, vai encher assim. Depois chega mandioca dentro d'água, água de batata, outro faz o prato do milho, e vai cortar, eu vi com a minha tia. Cozinha um tanto de milho assim. Você pega um bocado, vai mastigando e jogando dentro. Amanhã já está fermentado, pega e coloca para os Putuxop. Paxok hep, suco de milho é bebida do Putuxop. Mas hoje é cachaça.*

Os espíritos acompanhados dos homens-pajés da aldeia trazem para a aldeia carnes de caça. O animal é quebrado e suas partes circulam nos corpos das pessoas. Listas com os nomes das pessoas são feitas pelos pajés para que as partes do animal sejam partidas e quebradas entre os diferentes núcleos familiares. Cada pedaço do animal tem um dono, a presença dos donos de sequências de cantos é importantíssima para a efetuação do tempo da festa, e, ao mesmo tempo, para a substancialização dos corpos.

Assim, os cantos tornam visíveis relações que tinham a perspectiva de produzir efeitos em outrem. Eles possibilitam intensificar a escuta entre vivos e mortos através de uma multiplicidade de afetos. Possivelmente, o que os yãmĩyxop fazem é trazer o deslocamento dos mortos para a presença dos vivos, para que possam fazer festa em conjunto e se alegrarem novamente. O roubo esconde, portanto, a forma de uma troca. Ele coloca a forma de uma relação em um devir. Ele cria uma suspensão que se resolve em imagens, cantos e festas. As doenças surgem quando essa suspensão não se resolve, o adoecimento possivelmente reside aí, nesses intervalos do contratempo. As práticas rituais, as rezas, possibilitam diluir nos corpos a forma de doenças específicas. Descobrir o corpo daquele que rouba algo abre para a possibilidade da troca. Para a perpetuação de uma relação.

Não quero dizer com isso que roubar seja algo dotado de pura positividade, ao contrário, pessoas tikmũ,ũn levam a sério demais isso. O drama existencial tikmũ,ũn passa por essa intrincada trama de relação do roubo, morte e bruxaria. Mas ao invés de confinar o roubo, o que se faz é dar uma forma múltipla a ele. “A vida é roubo, e o ladrão requer justificativa”, dotemos ela de criatividade múltipla<sup>47</sup>. Na relação com o espírito-morcego, o roubo de bananas da sua parte abriu para a circulação de múltiplos cantos, sequências musicais e de dança, nos corpos e nos grupos tikmũ,ũn.

Os objetos simplesmente somem. O sumiço de certos objetos são encarados até com muita naturalidade. O furto, de antemão, não é dotado de negatividade ou positividade, o balanço dessa perspectiva pode ser alterado ao longo do tempo. Evidentemente que certos objetos dotados de muito valor são tratados com muito cuidado. O que já se subentende que eles podem vir a sumir. Diante de objetos como esse, o dono precisa “tomar conta”, pois perder e fazer circular objetos é pressuposto nas relações e na ética nômade da pessoa tikmũ,ũn. Lembremos da relação com os cantos. As apostas em jogos de futebol, jogos de dominó e sinucas são muito recorrentes, pois elas fazem as coisas circularem. Uma vez um amigo me pediu um relógio. Emprestei. Poucos dias depois, pedi meu relógio de volta para anotar as horas durante um yãmĩyxop, ao passo que tive como resposta, “não posso, apostei-o num jogo de futebol e perdi”.

Ao longo da realização dos yãmĩyxop, as coisas que estão retidas no interior dos corpos começam a circular. Cantos, imagens, afetos, palavras, substâncias sólidas, líquidas. Os donos de objetos observam com muita atenção os seus pertences, pois eles podem circular também pelas pessoas. Quando não estão preocupados, as coisas simplesmente circulam, na maior parte das vezes espera-se que os objetos retornem, e pode-se dizer que há um esforço deliberado para que eles retornem. As crianças ficam imbuídas de trazer de volta pratos, lanternas, garrafas de café, talheres, copos, lanternas, isqueiros. Mas no meio da intensidade das festas, no entremeio da escuridão da noite, esses objetos podem não retornar. Um tikmũ,ũn me diz: “eu não posso nesse momento participar da festa ou da kuxex, eu preciso ficar aqui em casa. Outro dia teve um tikmũ,ũn que

47 Frase de Whitehead que Viveiros de Castro se apropriou de Stengers e que eu a li na sua nota de rodapé de número 169 em Viveiros de Castro (2007, p. 121).

roubou coisas por aí. Por isso preciso ficar por aqui. Senão ele pode roubar o meu facão, ou as panelas que o meu pai comprou”. Dois dias depois, este mesmo interlocutor tikmũ,ũn me confessa: “não falei, roubaram as minhas chuteiras, a pessoa queria mais dinheiro para cachaça então roubou meu par de chuteiras. Meu coração se enche de raiva, veja como estou tremendo. Eles levaram minha chuteira para outra aldeia”.

\*\*\*

Neste capítulo, tratei da questão da circulação no interior das aldeias dos cantos e da sua íntima relação com uma noção de cuidado, pois as pessoas podem ou não perder os cantos em vida. Vimos que a circulação de cantos passa por inúmeras tensões e podem suscitar contendas. Possuir cantos no corpo é de fundamental importância para a construção da pessoa tikmũ,ũn (Álvares, 1992). À medida que a pessoa vai incorporando conhecimento e cantos em seus corpos, tornando-a apta a ser um pajé. Os pajés fazem seqüências de cantos circular, e as conduzem ao longo das festas, que, por sua vez, fazem circular partes de corpos de animais caçados. Não há nada que garanta a posse de cantos a não ser um engajamento contínuo com os yãmĩxop. Os pajés, conforme vimos no capítulo 3 e neste, detêm toda uma perspectiva de circulação de partes de pessoas nos corpos que produzem agenciamentos. A presença dos mortos se faz através de uma impregnação que acontece nos lugares, nos corpos e no tempo, e isso é feito através de cantos. A constituição do corpo de uma pessoa é feita através de acúmulo de cantos que serão repartidos nos momentos mais próximos da morte. Esse processo de espiritualização dos corpos é feito através das constantes relações que as pessoas estabelecem com os yãmĩxop, que, de certa forma, é um modo de atualizar a relação com a saudade daqueles que se foram.

Aqui reside toda uma máquina cosmopolítica que se desloca no espaço. A distribuição de carne e de alimentos através da caça faz essa máquina de espiritualização dos corpos circular. Se os grandes animais de caça da região, como veados, antas, macacos, dentre outros mamíferos, existem de maneira bastante limitada, isso não impediu os yãmĩxop de caçarem as vacas dos fazendeiros da região e espiritualizarem os seus corpos. Esses abatimentos tiveram, ao longo do século XX, uma certa limitação, pelas tentativas constantes por parte da Funai e de prefeituras locais de dar fim a esse processo. Além disso, adentrar no universo da propriedade privada por parte das pessoas tikmũ,ũn insere no interior das terras dos

fazendeiros uma troca com os yãmĩyxop. De tempos em tempos, continuamos a escutar de fazendeiros locais que suas vacas sumiram e os primeiros a serem acusados são as pessoas tikmũ,ũn. Mas atualmente essas acusações são bastante esporádicas e estão longe da enorme quantidade de acusações que eram proferidas pelos fazendeiros ao longo da segunda metade do século XX. A partir dos anos 2000, começa um novo processo que se configura nas perspectivas atuais de maior monetarização da pessoa tikmũ,ũn. Nos capítulos seguintes procuro analisar as formas pelas quais pessoas tikmũ,ũn se deparam com a circulação de dinheiro, mercadorias e cachaça. Continuo a observar como coisas, mercadorias, cartões podem também circular, serem perdidas e caçadas.

## **Parte II: Sobre negociações, trocas e deslocamento**

## **Capítulo 6: Meditações de um homem tikmũ,ũn sobre vacas, cartões e direito**



*Fotografia 29 Xunim recebendo comida. Reserva Indígena Maxakali – Aldeia Verde, 2015. FOTÓGRAFO: MAXAKALI, Alessandro.*

Faz quinhentos anos... Meu pai e meu tio, o CIMI, eles fizeram o projeto das mudas... muda de laranja, muda de manga, muda de café e compraram as bolas de arame também para fazer cerca. Na época, o mais velho não ficava parado. Vai dar um mês ou dois meses ele vai se mudar. Então ele deixa a roça, as mudas que ele ganhou do projeto. Ele se muda e então ele não vem para cuidar. O capim nasce no meio. Depois o capim seca e ele vai queimar. Vem queimando assim pelo lado, aí vem chegando na roça para comer e queimar a plantação. Então perdia o projeto.

Porque não tinha dono para cercar ali, ficava limpando assim para não queimar. Aí meu pai ganhou gado de outro projeto. Fizeram reunião, com yãã e aí compraram gado. Cada um ganhou assim na sua aldeia. Mas daí a pouco mataram tudo. Aí não tem mais nada não. Depois fizeram reunião do projeto do cabrito. Mas cabrito pode acabar porque cabrito não presta. Só quer judiar do dono, para comer a roça dele. Estava judiando.

Aí tikmũ,ũn fala assim: se você quer levar um pedaço, então você vem trabalhar para mim. Porque na época não tinha dinheiro. Não tinha salário, nem cartão do bolsa família, bolsa escola. Na época tinha projeto apenas. Jogaram o projeto assim do gado. Do cabrito. Aí depois meu pai morreu. Aí fizeram um outro projeto do porco. Aí nos fizemos reunião e colocaram arame para cercar. Nós ganhamos o porco do projeto. Mas a gente não sabe cuidar. Nós não tínhamos roça da mandioca para dar a ele. Daí quando ele vai sair ele passa debaixo do arame e vai para a roça. Daqui a pouco o dono vai atrás de você. Aí tikmũ,ũn falou: nós vamos matar tudo porque nós nem sabemos mais cuidar de porco. Vamos matar tudo então. Aí acabou o projeto.

Nós estávamos perdendo o nosso projeto. Porque o mais velho não sabia. Acho que em 2002 eu aprendi um pouco do português do ãyuhuk. Funcionário quando sai assim com carro. Eu não ganho nada, mas eu vou junto com ele. Vamos buscar alguma coisa lá em Bertópolis, aí eu vou junto com ele e o ajuda. Quando der meio dia, ele vai almoçar e pagar a comida pra mim. Por quê? Eu ajudo ele. Até hoje eu trabalho assim. Eu não sou do tipo que tem coração que não presta. Meu coração é bom. Quando uma pessoa precisa e diz: “me ajuda aqui!” Eu ajudo ela. Vamos lá, eu vou. Eu não falo:

“então paga pra mim?”. Não, eu não vou fazer isso não. Se ele quiser me ajudar tudo bem, pode me ajudar.

Tem um que pensa assim, para trabalhar e ganhar dinheiro. Só fica esperando o pai, quando o pai receber o dinheiro, aí ele vai junto. Aí fica esperando o pai dele. Aí quando ele dá 20 ele não quer não. Aí depois ele toma cachaça e fala: eu vou matar o meu pai. Porque ele não me deu dinheiro. Mas não é assim: se você mata o seu pai e depois como é que você vai fazer? Meu pai me ensinou assim: ó, você tem de trabalhar para quando você casar você tem roça para a sua mulher cozinhar mandioca, batata, feijão. Aí eu fiz uma roça pequena. Quando você casar aí eu não vou comprar mais calça e sapato para você. Porque você já é homem. Eu vou comprar para o pequeno. Eu falei: pertinho da festa junina, o nosso filho tem de trabalhar, pode ser 2 reais, mas você ganha e guarda. Até chegar na festa junina aí você tem dinheiro. Aí você vai na festa e compra suco, você tem namorada você compra tinta para ela pintar.

Meu filho sempre fica: “meu pai compra sapato pra mim, compra camisa?” Não, não é assim não! Como assim, você está velho igual eu e não trabalha, quando eu morrer quem é que vai ajudar você? Você tem de trabalhar e quando eu morrer você poderá comprar. Igual o ãyuhuk. Tem o que tem cabeça boa e o que tem cabeça ruim. Aí ele não tem salário, mas aquele que vai estudar, ele tem dinheiro. Por isso às vezes o jovem quer matar o pai e aí a mãe fica viva. Aí vai sair o dinheiro e o filho vai ficar com o dinheiro para ele. Meu irmão queria matar a minha mãe. Por quê? Ela tem dois cartões. Um de aposentado e outro de pensão do meu pai. Então a minha mãe deu um cartão. Junto com o meu irmão. Mas é pouco dinheiro.... aí nós dividimos 200 para cada um. Então tem outro cartão de aposentado da minha mãe. Ele tomava conta. E dá minha mãe para cuidar. Comprar feira e lavar a roupa para ela. Mas aí quando nós vamos dar o dinheiro para o meu irmão, ele não compra nem coisa. Nem arroz, nem açúcar, nem café, nem carne, ele só gasta com bebida e então por causa disso não dá. Ele gasta só na bebida. O outro cartão que nós pegamos eu compro aquilo que falta para mim. Eu compro para eu comer, dar para o meu filho e para trabalhar. A cesta básica, o governo não manda todos os dias não. Manda de vez em quando, não vem todo o mês. A cesta básica é para você comer e trabalhar. Cesta básica é igual a palavra

“ceistrabaia” é por isso que ela chama assim. Meu irmão queria matar a minha mãe para ficar com tudo pra ele. Todo lugar aqui entre nós é assim, não é só em um lugar não. Todo mundo quer matar o pai, a mãe.

Mas teve uma época que não tinha essa história de cartão. Só tinha aposentadoria, tikmũ,ũn estava só roubando. Tikmũ,ũn faz roça, mas ela demora para comer. Aí vai dar raiz. O feijão está do mesmo jeito. Mas o tikmũ,ũn faz a roça pequena. Acaba rapidinho as plantações. Na época que o trator arava a terra. É para a comunidade. Mas tem um que fala assim” Eu não vou plantar porque vai demorar para sair a raiz”. Mas não é assim. Faz roça e faz outra. Tem roça mais velha, a plantação, aí você come. Porque isso aqui vai crescer. Mas tem um que fala “eu não vou plantar”. Aí sai assim, e outro pega e planta assim. Mas na época, tinha a maniva de fora, dos fazendeiros. E tinham aqueles que plantavam e aqueles que não plantavam do tikmũ,ũn. Aí eu plantei muito feijão, eu morei lá. Lá em cima, fiz roça.

Aí tikmũ,ũn roubava direto a roça do fazendeiro. O gado, porco, frango, até as roupas do fazendeiro. Quando ele saía para ir até Santa Helena, o tikmũ,ũn entrava e roubava as coisas todas do fazendeiro. Televisão, rádio, arma, tudo. Mas Deus ajudou que o cara não matou ninguém. Mas quando a pessoa sai assim para a cidade... Pedia a roupa lá na cidade. Aí vem chegando aqui a pé na aldeia, o cara vê e mata a pessoa. Tem um que matou ali na estrada. Teve um que foi em Santa Helena, e quando voltou tinha uma casa beirando a estrada. Aí teve um tikmũ,ũn que foi com a esposa e ele pegou um toca disco. Na época era toca disco e ele quis roubar um. Ele pegou o toca disco. E veio embora. Aí o cara foi em Santa Helena e chamou a polícia. Ela veio atrás e quando chegamos ali perto da Gameleira, aí a polícia passou....quando tinha a ponte, aí tem outra casa assim na subida. Agora é por baixo. Aí tem uma estrada subindo assim, perto de uma outra casa. A polícia veio e pegou o tikmũ,ũn. Derrubou e algemou ele. Eu era rapaz. Eu venho mais a minha mãe e meu pai. Aí a polícia estava tudo junto e ficaram lá. Aí meu pai queria ajudar o tikmũ,ũn. Mas eu segurei para não entrar no problema. Nós viemos embora e a polícia deixou ele. Aí ele vem. A polícia voltou. Quando chegou aqui na aldeia. Onde tem a aldeia de XXXX, aí o tihik [forma de se referir aos

tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino] que foi preso conversou com um yãya. O yãya ficou com raiva, pois era sogro dele e resolveu ir atrás do soldado. Ele estava com flecha, e foi lá e queria matar a polícia. Aí a polícia deu um tiro e quebrou a perna dele. Quebrou o osso dele. Ele ficou lá na estrada e não tem carro para buscar.

Nós fomos todos daqui para encontrar a polícia. A casa que estava lá tinha muita janela assim. Que rodou assim. A polícia veio e abriu tudo. E deu tiro no tikmũ,ũn, tao, tao, tao, eu fui lá, mas eu não tinha nem arma. Se eu tivesse arma eu teria me escondido de baixo do rio e dado um tiro no motorista. Aí eu voltei. Aí tem um rapaz com facão e ele subiu na cerca. Aí a polícia deu tiro e cortou o facão no meio. Aí o rapaz caiu do lado. Então nós viemos embora. No outro dia a polícia chegou lá do Jequitinhonha.

Aqui durante um tempo tinha uma cantina, tinha tudo, era para a gente ficar aqui dentro para não sair. Tinha café, açúcar, arroz, bola, kichute, bota para trabalharmos. E tinha um dinheiro branco. Isso aconteceu depois que Pinheiro passou por aqui. Aí foi o tempo do dinheiro do projeto que saiu. Nessa cantina tinha tudo, a gente comprava tudo ali. Quem tomava conta se chamava Neli. Aí foi o tempo de nós plantarmos arroz, feijão, cana, melancia, bananeira. Depois o tikmũ,ũn abriu a cantina e roubou ela toda. Aí acabou o projeto da cantina.

Então apanhava tudo que era coisa do fazendeiro. Eles estavam tudo com raiva aqui. E nós fizemos reunião depois de muitos anos. Com o chefe de posto que tinha aqui na época. E fizemos reunião com fazendeiro aqui para que cada um desse uma novilha. Todo ano. Para não mexer com a coisa do fazendeiro. E aí melhorou até agora, isso foi lá para 2005. Tinha reunião na Câmara. Aí nós fomos lá. Fez reunião com o pessoal da segurança, para prefeito ajudar. Queriam resolver a situação para que o cara não vendesse cachaça para tihik. Aí nós fomos lá e fizemos reunião. Um dos membros da Funai, ele falou que era para cortar todos os cartões. Eu falei: “não! se começar a cortar os cartões dos índios eles vão continuar a roubar. A pessoa que não tem cartão vai começar a roubar. Aí se fazendeiro fala que tihik rouba, eu vou dizer que foi na reunião que mandaram cortar o cartão”.

Era época que se passava fome, nós cozinávamos até carço de jaca. Não tem o carangueijo do rio? Tinha tihik que fazia o buraco pra ele. Quando é de manhã ele cai no rio. Onde fez o buraco ele enfia a mão, ele apanhava o carangueijo e colocava no litro. Cozinava e comia. A gente nunca gostou muito disso, mas a gente experimentava para comer. Bem cedo a gente saía para procurar fruta e trazer para a criança. A gente vivia igual passarinho. Ele tem de buscar alimento toda hora pro filho. Era assim que nós vivíamos também. Aí o governo ajudou um pouquinho nós. Ajudou com bolsa família e cesta básica.

Teve um ãyuhuk que veio aqui e ele falou para nós. “Eu venho aqui, para marcar reunião eu tenho 50,000 reais para Água Boa e Pradinho”. Aí marcou outro dia e nós fizemos reunião. Aí ele marcou o mês para chegar com o dinheiro. Mês de outubro, marcou a data, no dia 10 eu chego lá. A gente espera lá. Aí quando entrou o mês. Chegou no dia eu esperei. Aí ele chegou. Temos de fazer mais reunião, aí fizeram mais reunião, comunidade falou: “Pode comprar só gado”. “Então está bom”. Ele falou para as lideranças.

Quando deu de manhã os brancos do projeto chegaram aqui. Eles falaram, “olha, amanhã a gente vai passar aqui para irmos até o fazendeiro”. Amanhã cedo o carro me pegou e foi. Qual o fazendeiro do bom que gosta dos índios. Na época estava mexendo com as vacas do fazendeiro. Ele não gostava do tikmũ,ũn. Os índios também não gostam, então eu falei “tem o bom assim”. Aí nos estávamos debaixo do pé de manga ali no antigo posto. E estávamos conversando assim. Aí a mulher branca me perguntou “precisamos saber o preço dele.” Eu perguntei e ele falou o preço. Nós passamos em outro, mas o preço era mais caro. Então tem aquele que é o preço mais baixo. Do Seu Nenega, ali da gameleira. Aí nós vamos entrar e comprar a vaca dele. Aí nós compramos, aí ó! Amanhã tem que comprar a vaca que está no curral. E fomos para lá.

Fomos e compramos 10 vacas leiteiras e 12 novilhas, 10 vacas cota, e uma garrocha, além de cavalo arreado. Mas me mandou, você mesmo escolher, nós tira. Aí eu falei tira desse daqui. Aí foi do outro aí eu tirei, tirei, tirei, até acabou. Aí depois pesou. No

balanço, tirei e levei para a outra aldeia. Depois o cavalo, pode montar e experimentar. Montei e acho que tem foto lá em...

Aí, pode deixar que nós vamos fazer curral e nós vamos levar. Aí corríamos com arame, estaca, cavadeira, martelo, grampo. Olha! eu não ganhava nada, mas eu corria para a comunidade. Arrumei estaca, arame, madeira, cavadeira e tudo. Para não faltar. Aí tem um rapaz que todo mês ele faz vacina, em qualquer lugar, aí nós fomos lá. Diz que o nome dele é YYYYY, de lá nós conversamos e conversamos, está bom. Aí nós viemos embora, o caminhão trouxe a gente com arame e estaca.

Bom, voltamos e então arrumamos uma pessoa para fazer a cerca. Era o filho de um tikmũ,ũn aqui. Ele fez cerca de lá, fez curral, ali pra cima, comprei tambor de leite, comprei bomba para molhar, comprei balde para tirar leite. Comprei corda e alguém daqui combinou com um vaqueiro para tirar leite. Mas ele tirava leite e só estava tomando, ele começou a xingar meu filho e eu falei: “olha! Você pode sair porque um vaqueiro não pode xingar a outra pessoa e o vaqueiro não pode tirar leite para tomar cachaça”. Ele brigava com o meu filho que ajudava ele, ele estava pequeno. Eu tirei ele e depois nós colocamos uma outra pessoa, para tirar leite, daí nós fizemos reunião.

Mas ele vendia assim... as vacas que nós demos para ele, ele era tihik [forma de se referir aos tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino] mas ele mesmo que estava dando um jeito de vender as nossas vacas. Aí nos demos uma vaca para ele, um bezerro e uma novilha para ele tomar conta. Mas ele tinha problema e vendeu a vaca e o bezerro e trocou por uma arma. Então ele queria mais para ele e dissemos não. “Nós não vamos dar mais vaca não. Como que nós vamos dar para você se você vende direto, você tem de criar”. Aí nós fizemos novamente uma reunião.

Aí coloquei um outro branco, e decidimos colocar uma pessoa do leite, aí coloquei essa pessoa, na reunião. Ele é lá da cidade tttt, Mas ele estava a tirar leite, ele vendeu outras coisas pra nós, o tambor é dele e o balde é dele, nós não tínhamos dinheiro para pagar o vaqueiro, então pensamos assim sobre o leite: “Vamos combinar com ele para ele tirar leite e vender. E nós, quando chegar

no final do mês e ele receber um dinheiro, nós vamos pagar para ele. Nós vamos pagar para ele algo como R\$ 1250,00 cada mês. Na época, o litro do leite era R\$2,00. Tinha um branco que estava por aqui e ficava assim batendo no computador. Ele vinha com a moto. Para tirar leite, tiramos 1250, e o resto do dinheiro ficava para nós para comprar sal e remédio para o gado.

Deu pouco tempo e o vaqueiro começava a levar pessoa bêbada para lá e para cá. Levava as mulheres casadas. Por isso liderança chamou ele: “olha! você já está começando problema, você leva mulher casada com você, não pode”. E o pessoal voltava embebedado. E dizia para ele: “olha você está começando problema. Nós não colocamos você para fazer problema aqui dentro não, colocamos você para trabalhar. Pra você tirar leite e produzir pra gente”. Mulher queria beber e ele levava ela para a cidade. Aí ele falou assim “não! eu vou parar”.

Aí depois ele está trabalhando. Eu fui viajar, quando eu voltei, as meninas iam no curral, o leite era pouco porque as bezerras estavam crescendo. Aí o leite acabava. Quando ele via menino, ele falava “ô menino volta que não tem leite não”. Eu pensei: “não pode ser assim. O menino chega aqui, você tem de dar um pouco de leite. E como assim você manda o menino ir embora. Sem levar nada do leite?”.

No outro dia, o menino vem e volta sem nada. Eu pensei: mas a vaca é nossa! Não é do vaqueiro, vaca é pra criança tomar leite. Aí eu cheguei no curral e falei para ele: “Olha, porque você não dá o leite para o menino?” Ele disse: “o leite é pouco. Esse leite é meu para vender. Para eu ganhar dinheiro pelo meu trabalho”. Aí eu falei “ô vaqueiro, a vaca é nossa, é da comunidade. Você está pensando que as vacas são suas? Mas elas não são suas não. Ela é nossa! Você tem de dar leite para a criança. Aí no outro dia, a criança não vem daí você leva o leite. Da criança que está pegando. Se a criança não for aí você leva junto com você”. Aí ele disse que eu não mandava em nada. Eu disse: “não, eu estou mandando em você sim, você fica falando muito assim. Nós não te colocamos aqui para xingar nós não. Você tem de nos respeitar aqui dentro. Com relação a esse problema do leite você tem de me escutar. Ó! se você é vaqueiro de fazendeiro e fazendeiro fala assim: aí você

tem de respeitar ele e escutar. Aí, se o vaqueiro me xingar eu então xingo ele de volta e no outro dia ele já não vem. O fazendeiro fala: “ó! você não vem tirar leite não”.

Então eu falava para ele: “ó! Você tem de respeitar nós. Quem manda é só nós aqui dentro. Se você está errado nós mandamos você ir embora. Aí ele falou assim que ele falou para mim. “Você não manda nada não! Eu disse: “não quem manda aqui sou eu!”. Eu trabalho para a comunidade e sou eu quem manda aqui! Ele falou: “quem manda aqui é só ciclano e beltrano. Eu falei: “não! você pensa que não tem dono. Mas é da comunidade, então cada um vai falar assim. A vaca é nossa. Eu estou olhando não é para mim não é para a comunidade”.

Quando a pessoa faz yãmĩyxop aí nós tiramos vaca para ela. Quando pessoa faz casamento nós tiramos para ela. Mas não é todo dia. Qualquer dia que precisar, aí nós vamos ajudar, porque as vacas são nossas. Mas para não acabar. Aí depois, eu viajei e quando eu voltei. Aí um outro tihik mandou o vaqueiro ir embora... Espera... tem um aqui, genro de vvvv. O vaqueiro estava sozinho, nós fizemos reunião e colocamos dois. “Ó! o vaqueiro estava xingando criança, então vamos tirar o vaqueiro”. Mas tem uma outra liderança aqui que não queria que ele saísse. Então eu falei assim: “nós vamos deixar e colocar um outro”. A liderança falou assim: “todo dia está reclamando do leite e do vaqueiro”. Aí eu falei: “vocês acham que eu estou andando sem fazer nada, mas eu estou andando e estou olhando assim, para ver se o cara está fazendo coisa errada assim, aí eu não posso nem xingar. Mas quando tem reunião a gente fala assim. Eu quero olhar para todos os lados, para eu ver se tem pessoa que não presta, não ajuda, que está falando na corcunda dos índios”. Aí eu falei assim: “pode deixar esse vaqueiro e vamos colocar outro”. Aí colocamos outro. Para quem faz problema: “aí nós vamos mandar para ir embora. Aí vai ficar um só”.

Depois, os dois estão trabalhando. Um deles recebia acho que tantos 1000 reais. Mas a gente nunca viu para onde que o resto do dinheiro foi. Eu pensei: não, eu vou trabalhar com ele e aí eu vou anotar tudo. O leite eu vou contar “quantos litros que foi. O resto do dinheiro, você deve mostrar o total para a comunidade. E com

isso vamos comprar o sal e o remédio. E depois vai lá e vai pagar”. Então ele não falou nada para nós. Ele recebia o dinheiro e colocando gasolina no carro. É assim que faz, então, outras lideranças não quiseram. Chamaram um outro tihik para acompanhar, comprar sal, remédio e vacina. Ele e um outro.

Mas outros índios acusaram que eles estavam colocando gasolina para o carro deles e gastando o dinheiro. O outro pensa que é assim, mas não é! Aí uma dessas lideranças se chateou e parou de mexer com isso e ficou só a outra. Aí teve uma outra fofoca e ele saiu também. Disseram que com o dinheiro recebido do negócio do leite esse tikmũ,ũn comprou galinha de outro fazendeiro. Então ele gastou o dinheiro do leite. É assim, ele resolveu sair e parar de trabalhar com isso. E saiu fora o tikmũ,ũn.

Então todo mundo escutou e falou assim: “nós temos que dividir o gado”. Mas para mim é assim, se todo mundo concordar, a gente está perguntando na reunião e o chefe está falando assim: quem quer dividir o gado levanta a mão? E ninguém quis levantar a mão. Aí pensamos: vamos deixar o nosso gado. Primeiro eu quero dividir. Aí eu conversei com o chefe da época: “ô TTTT, o gado eu vou dividir, você fica aqui e eu vou chamar na reunião, nós vamos fazer reunião só nós mesmo. Aí se for bom, nós chamamos você para fazer uma outra reunião”. Ele disse: “está bom”. Aí eu chamei outras lideranças de outras aldeias. Alguns foram e outras não. Como estava faltando eu decidi não fazer reunião. Pensei, vamos marcar um outro dia.

Quando deu o período da tarde, teve um que falou assim para mim: “vai dividir gado, aí meu pai ganha o gado. Aí nós vamos comprar arma. E matar pessoal que vem lá da outra aldeia. Aquele pessoal que teve conflito. Aí meu pai ganha assim aí nós vamos vender e comprar arma. Aí não teve divisão do gado, acabou já. Tem uma mulher que não tem peito e está ganhando filho. Ele toma só leite de vaca. Então não pode acabar com as nossas vacas. Nós estamos falando na reunião que aconteceu no outro dia. Agora é só tihik mesmo que toma conta”. Agora quem está trabalhando eu não posso entrar no meio. Você deve acertar e pensar junto com ele lá. Agora com o partido novo agora. Nosso vaqueiro que colocamos agora. Eu estava olhando assim, agora de outra pessoa que está

trabalhando com vaqueiro eu não mexo não. Agora voltou o antigo vaqueiro que era tihik. Agora colocamos dois tihik.

Mas como eu dizia no início, antes não tinha cartão, era só projeto. Com relação ao cartão é assim. Porque o cartão primeiro o tihik pega assim. Ele não ia para receber o dinheiro, aí ele leva o cartão para receber e comprar a feira. E paga para o dono da mercearia para ele. Depois no outro mês paga e compra mais fiado. Aí no outro mês ele pega o dinheiro e não paga. Aí o dono fica esperando para pagar. Então, o dono da mercearia fala assim: “ó! quando você recebe o dinheiro. Você está com cartão. Mas eu tenho que buscar na hora que você recebe o dinheiro”. Aí, no dia para receber o cara vem para me levar e receber, aí o cara fica perto quando eu for entrar, sacar o cartão, pegar o dinheiro e pagar para ele.

Mas aí o tihik vai lá no dia para receber. Aí o cara não vem para levar. Então o tihik vai a pé. Aí ele pega o dinheiro e gasta. Ele não paga aonde que ele fez a compra. Ele vai gastar o dinheiro. Hoje, o dono da mercearia fala assim: “não, você deixa o cartão comigo para você fazer a compra. Eu mesmo é quem vou receber o dinheiro. E se tem troco para você eu mesmo vou dar o troco para você”. Aí tihik deixou o cartão para o dono da venda. Quando o dono da venda receber. Aí o dono do cartão vai lá e só vai fazer a compra.

Mas tem tihik que compra tudo assim. Daí quando chega lá, o cara já passou a mercadoria para ele comprar. Aí acaba o dinheiro todo. Aí quando o dono vai receber ele tem troco para ele. Mas o tihik fala assim: me arruma R\$20,00 para eu viajar. Aí ele vai tirar para ele anotar na conta dele. É assim que faz.

Aí é que começa a sair o problema do cartão. Porque a federal chegou falando assim, me chamou aqui, eu fui na delegacia e me perguntaram: “onde os índios compram a feira? lá no supermercado, o cara está vendendo as bebidas?”.

Mas não é assim. Quem colocou dessa forma está errado – eu disse. O dono da mercearia não vende bebida, quem vende é o cara que anda na rua. Aí ele vende a bebida assim, a bebida que ele está vendendo não é dele. Mas ele rouba dos índios. O dinheiro assim,

um litro de pinga não é caro, é 2,50. Então o cara pega o troco assim. E chega assim, ô índio, que comprar tubão? Dê 20 reais. Aí vai comprar de 5 reais de tubão, e leva 15 reais para ele. É assim que o cara faz. Aí polícia falou assim: comerciante x está vendendo, comerciante y está vendendo, comerciante z está vendendo. Eu falei assim: “não, isso está errado quem colocou o nome do comerciante, pode riscar o nome”.

Por que eu estou mandando? Porque se eu falar assim, “é! está vendendo, aí! Eu tenho o cartão lá para eu comprar o cara não vende fiado para mim!” Porque ele não está vendendo bebida, então se a pessoa não sabe de nada eu vou falar: “Ah! está vendendo sim, aí onde que o cartão está, o dono do supermercado não vai vender para o índio. Aí eu falei para a polícia: “pode riscar pois quem mandou colocar isso aí está errado. Se eu não falo, aí a pessoa não quer o cartão para ficar lá. E porque o índio deixou?”

A feira que ele está comprando e trazendo para cá na aldeia, é diferente dos brancos. Quando o branco faz compra, ele não dá um pouquinho para o outro. Não dá nem açúcar, nem arroz, nem feijão, nem macarrão para uma outra pessoa. Agora tihik não. Ele compra lá e chega aqui. Outro não tem comida aqui na aldeia então ele vai naquele que tem. Aí ele arruma para ele um pouco de açúcar e arroz. Aí chega aqui, eu vou amanhã, aí a minha feira acaba, então aquele que eu dei um pouco de arroz ele vai lá e traz a feira, então ele vai dar um pouco para mim. Ajuda um ao outro. Mas o ãyuhuk não ajuda o outro não. Ele faz a feira só para ele. Aí a feira dele vai ficar durante alguns dias, agora nós não.

Então eu fui lá, onde que o tihik compra. Aí, o dono da mercearia fala assim: “ou que tanto de arroz você cozinha para acabar desse jeito? Que você vem de novo. Você leva um saco de arroz, açúcar, tudo cinco quilos, como que acaba assim? Que dois dias depois você já voltou? “Eu respondo falando assim: “não! Quando nós viemos para comprar e levar na aldeia aquele que não vem para fazer a compra, ele vem até a minha casa e pede: me arruma um pouco de arroz, açúcar, café, aí eu dou! Depois vem outro e eu vou dar. Então é assim que acaba a nossa feira bem rapidinho

”.



*Fotografia 30 Procurando capivaras Terra Indígena Maxakali – Pradinho, 2015.  
FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha.*

As questões que serão tratadas nesse capítulo estão intimamente articuladas à fala tikmũ,ũn apresentada no capítulo anterior. As palavras do homem tikmũ,ũn sugerem uma aproximação entre a presença e cuidado dos bovinos em terras tikmũ,ũn e a realização dos yãmiyxop. Se nos capítulos anteriores falamos da relação entre caçar as vacas dos fazendeiros e as práticas dos yãmiyxop, aos poucos esse aspecto da predação começa a se articular no interior de transações comerciais e de negociações. Sem saber como cuidar das vacas e porcos, em pouco tempo elas foram ofertadas para os yãmĩyxop. A fala tikmũ,ũn trazida no capítulo anterior nos mostra essa articulação entre os projetos e a espiritização dos corpos das pessoas tikmũ,ũn. O gado, quando fosse necessário, seria utilizado para fazer yãmĩyxop. A fala de nosso interlocutor tikmũ,ũn traz à tona vários aspectos dessa relação. No passado não havia bolsa família, bolsa escola. Ou as pessoas trabalhavam, ou as coisas chegavam através de projetos ou se roubava as vacas dos fazendeiros. Como tantos outros pesquisadores que passaram por terras indígenas fui, possivelmente, associado àquele que traria projetos para as aldeias.

\*\*\*

Assim, ao conviver com as pessoas tikmũ,ũn durante o meu trabalho de campo, e mesmo não conhecendo muito da sua língua, logo no início pude notar que as palavras para “dinheiro” - “tayĩmak”, “kayãmak” - circulam de maneira extensa e intensa no meio das conversas que acontecem logo pelo café da manhã e ao longo do dia. Quando cheguei na primeira aldeia em campo várias questões começaram a se interpor.

No início, o desenrolar do trabalho ocorreu sem maiores problemas. Como era de se esperar, meu anfitrião, que é conhecido como um grande pajé, chamou seu sobrinho para convocar a presença de espíritos na kuxex. Houve uma breve sequência de cantos dos espíritos-macaco e no dia seguinte o macuco começou a assoviar ali. Os sons do macuco que saem da kuxex é sinal de que ela clama pela presença de homens tikmũ,ũn. Ali, os pajés me perguntaram “Qual yãmiy você está com saudade?”, me perguntou meu anfitrião. Na ocasião, escolhi âmãxux – espírito anta. Pouco tempo depois, começamos as negociações com os pajés aliados de meu anfitrião para a realização da festa e partir em busca de uma vaca e alimentos no supermercado. Tudo estava acertado com o

dono da vaca e fomos até a cidade fazer compras para oferecer aos ãmaxux.

Seguimos com as compras. Procuo oferecer aquilo que os meus anfitriões me dizem ser essencial. Estamos diante de uma instância de apreensão relacional um em relação ao outro, não sabemos ao certo o ponto de esgarçamento da relação. Do meu ponto de vista, queria parecer o mais generoso possível. Do ponto de vista dos meus anfitriões, penso eu hoje, queriam saber até onde o visitante poderia oferecer. Foi uma compra grande, pois seriam convidadas inúmeras pessoas de aldeias distantes para participar da festa.

Parei alguns instantes na praça da cidade de Santa Helena e começo a observar a movimentação dos ãyuhuk e pessoas tikmũ,ũn. O pajé Manuel Kelé, poucos dias antes, me disse algo que atravessa os meus pensamentos:

“no passado, deslocávamos pela floresta, caçávamos muito para fazer festa, ficávamos dias perambulando, carregávamos apenas algumas bolsinhas, as mulheres levavam cesto na cabeça para ajudar, ficávamos dias embrenhados no mato, depois voltávamos e fazíamos yãmiyxop, a floresta não deixava a doença entrar em nossos corpos”.

Continuo a observar o deslocamento das pessoas tikmũ,ũn pela cidade. Erram por aquele lugar, com as suas bolsinhas, mochilas e travam trocas e relações com os brancos. Tentam vender a sua pequena produção de abóbora, mandioca e batata doce. Com o dinheiro, fazem as suas transações comerciais. Distante, vejo um pequeno grupo de pessoas tikmũ,ũn que se embriagam na praça da cidade, o frio parece não atingir os seus corpos. Eles perambulam pela cidade com as suas bolsinhas, mochilas, chinelos e a pouca roupa que possuem no corpo. Estão embriagados. Distante me veem, tentam se aproximar, três deles. As frases que tentam concluir são incompreensíveis. À medida que tentava me afastar, eles vêm atrás de mim, continuam a tentar falar algo, mas realmente não consigo compreender o que querem dizer. A praça de Santa Helena está tomada por pessoas tikmũ,ũn que se embriagam nos coretos e jardins. Os brancos riem das cenas, alguns tecem comentários de

desprezo e outros de ódio. Esta é uma cena cíclica. Nas semanas seguintes a vi repetir vez após vez. Meu anfitrião me chama e diz: “vamos embora, precisamos começar a chamar os ãmaxux”.

Apesar de comprar todos os suprimentos para a festa, soubemos de uma morte ocorrida violentamente em Santa Helena de Minas. Valteir Maxakali foi apedrejado violentamente na praça da cidade. Com a morte, os pajés decidem não chamar os ãmaxuxop. No período que o koxuk da pessoa falecida erra pelos caminhos as pessoas procuram permanecer mais em suas casas. Aos poucos, o luto começa a arrefecer. Começo então a tentar me deslocar para outras aldeias para conseguir outras informações genealógicas dos grupos. Agendo algumas entrevistas, já que pessoas de outras aldeias se aproximam para fazer visitas em minha casa.

Os deslocamentos até as outras aldeias foram sempre acompanhados pelos meus anfitriões e pude perceber aí o lugar político que as festas e feitura de yãmĩyxop têm para a socialidade tikmũ,ũn. A minha presença não deixa de ser atravessada por isso. Foi na tentativa de estabelecer relações com outros grupos que notei o direito que o grupo que me hospeda tem sobre mim. Logo fui advertido por ele que os membros das outras aldeias só falariam comigo caso eu acertasse algum dinheiro com eles.

*É igual foto, se você tira uma foto de uma pessoa você não terá de pagar pela foto? Se quiser perguntar alguma coisa aqui vai ter de ser assim, aí você não viu fulano, ele não lhe disse que só falaria com você com algum pacote de dinheiro? Ele quer o dinheiro para pagar a banda de forró que irá cantar em sua aldeia.*

E assim, aos poucos, as visitas até a minha casa começam a se intensificar. Mulheres de diferentes aldeias vêm me visitar, fazem alguma saudação para logo em seguida começarem a tentar me vender seus inúmeros e belos artesanatos. À medida que a relação se intensifica, começo a ficar sem controle da minha situação financeira e no meu caderno começa a proliferar nomes de artesãos indígenas e dívidas para com eles. A dívida aumenta e começo a ficar preocupado com a situação. Nas poucas tentativas de dizer não perante às investidas de venda tive de me deparar com as queixas, com faces não muito amigáveis que demonstram abertamente a desaprovação pela recusa de compra. A recusa em alguns momentos significou interpelações das pessoas da aldeia que me

hospedou: “como você se recusou a comprar um artesanato de um parente meu?”.

Esta relação de troca e inimizade já havia sido marcada por outros pesquisadores que ali passaram antes de mim, basta relembrarmos as passagens citadas no capítulo V a partir dos escritos de Álvares (1992), Vieira (2005) e Rubinger (1980). Depois de passar por algumas aldeias das pessoas tikmũ,ũn enfrentei diversas formas de intensa negociação com boa parte dos meus interlocutores. Ao mesmo tempo, como relatou Vieira (2005) e Álvares (1992) essa aparente inimizade pode ser transformada por uma troca através da relação com os yãmĩyxop. Voltemos à nossa descrição.

O tempo passava e as imagens da relação através do dinheiro iam se multiplicando, até que decidimos retomar as movimentações para a chegada das âmãxux (espíritos-anta) na aldeia. Seguimos pela estrada até conversarmos com o dono da vaca para negociarmos o preço. Negociamos e fechamos o negócio, porém, o dono da vaca lembrou de alguns problemas envolvendo uma negociata de dívidas de meu anfitrião entre comerciantes de Santa Helena. “Olha”, dizia o dono da vaca, “fulano [referência ao comerciante] não poderia ter feito o que fez, isso está errado, depois nós precisamos ir até o município XX para resolver isso”. Sem entender, pergunto: “Mas, o que aconteceu?”. O dono da vaca responde: “é que os índios vão gastando, eles não têm limite, estão todos endividados”.

Começo a conversar com pessoas diversas sobre o tema. Uma pessoa próxima a mim relata-me que começou a entregar os cartões por volta do ano de 2011. Depois de um tempo o comerciante falou a esse companheiro que ele não podia fazer compras grandes. O interlocutor me relata que ele sempre se enfurecia e dizia que o dinheiro desta pessoa tikmũ,ũn não daria conta de pagar o que ele queria.

*Acertei com o comerciante em um momento a compra de uma caixa de som de R\$1500,00. Depois tive de fazer uma compra grande para fazer yãmĩyxop. Comprei um porco de R\$600,00 e fiz uma grande feira. Adoeci, precisei fazer yãmĩyxop. Na época, minha filha tinha um cartão de professora de cultura. Ela tinha desistido da função e resolveu negociar o cartão. O cartão já não recebia dinheiro, pois ela já não recebia o salário do estado. O*

*comerciante pagou R\$100,00 pelo cartão. Com esse dinheiro complementamos a feira para o yãmiyxop. Acho que o comerciante queria fazer empréstimo no cartão dela, eles tinham nossos documentos e a senha do cartão. Agora ela não pode fazer o cartão bolsa família. Do meu salário consegui comprar apenas R\$200,00 reais, sobrou bem pouquinho. Depois um outro comerciante falou que ia comprar toda a dívida nossa nesse comerciante, mas acabou que com ele foi a mesma coisa. Eles se enfurecem com a gente. O empréstimo para pagar as dívidas foi de R\$4.100,00.*

Após me surpreender com essa história, comecei a conversar com outras pessoas e vi que quase todas estavam endividadas. Uma delas, que possui salário, me relatou o seguinte:

*Devo 5.000,00 reais. Para pagar essa dívida tive de fazer um empréstimo no banco. Eu queria conseguir uma carteira para dirigir, então fui pagar um curso em Itamaraju, na Bahia. Quem conseguiu pra mim foi um comerciante. Tihik [forma de se referir aos tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino] não consegue tirar carteira, então a gente teve de conseguir um jeito para tirar a carteira. Agora estou pagando esse empréstimo, mas quase ninguém consegue a carteira de motorista. Depois, resolvi comprar uma moto, quem conseguiu pra mim foi um outro comerciante. Ele pagou a minha dívida no comerciante anterior e me disse que com ele seria melhor. Então passei o meu cartão pra ele e comecei a pagar a moto. Usei bem a moto, mas eu bebi muito um dia e a moto estragou, ela ficou ruim rápido. Eu quis devolvê-la, mas não consegui devolver e pegar o dinheiro todo de volta. Então ele me deu uma vaquinha para pagar pela moto e eu dei a vaca para yãmiyxop comer.*

Este interlocutor me explica ainda que os cartões ficam com um comerciante y. Um comerciante X fez um acordo com o outro e decide pagar a quantia total das dívidas das pessoas tikmũ,ũn para ficar com os cartões em suas mãos. O comerciante Y disse que venderia mais barato para os seus clientes indígenas e que abriria uma venda direcionada exclusivamente a eles. Além disso, disse que não teria os mesmos tipos de conduta do comerciante anterior, que, segundo algumas pessoas tikmũ,ũn, se enfurece rapidamente e enxotava-os de dentro do estabelecimento. Este novo comerciante estabelece então uma relação

mais amistosa com os índios. No entanto, algumas pessoas tikmũ,ũ relatam que, à medida que a relação se intensifica, as coisas não aconteceram da forma como eles imaginam. Dizem inclusive que ameaças mais pesadas eram direcionadas a eles. Uma pessoa me relata “Este comerciante disse-nos que com ele seria mais tranquilo, mas já inclusive falou que se o infernizássemos demais que ele tinha espingarda e que poderia atirar bem de longe para nos matar sem nem vermos de onde viria o tiro”.

Ao saber da dívida de meu anfitrião, sugeri a ele que deixássemos um tempo a realização dos ãmaxux e tentássemos negociar a sua dívida com o comerciante. A ideia era que pudéssemos retirar o cartão dele de lá e que ele pudesse voltar a fazer as suas compras normalmente. Meu anfitrião aceita a proposta e seguimos. Quando cheguei ao estabelecimento, pedi ao comerciante que apresentasse ao meu anfitrião extratos e saldos da sua conta bancária para que ele pudesse ter algum controle sobre o fluxo de entrada e saída de dinheiro da sua conta e pudesse assim quitar a sua dívida. Disse ainda que o auxiliaria nesse processo.

Em pouco tempo percebi uma resistência enorme por parte do comerciante em oferecer o extrato e o saldo do meu anfitrião. Ele tenta nos enrolar o máximo que pode. Até o momento em que eu disse: “olha, ele tem o direito de acessar o extrato da conta, nós não vamos embora enquanto não tivermos isso em mãos”. Ao ouvir meu comentário o comerciante instantaneamente diz: “Meu amigo, você não sabe com quem está mexendo, se quiser acessar extrato dele ou você paga a conta ou vem com o chefe da Funai aqui. E você [dirigindo-se ao meu anfitrião], nunca mais poderá comprar nada na minha mão”. Após calorosa recepção comecei então a ficar atento especificamente a essa questão relacionada às transações monetárias das pessoas tikmũ,ũ e sua relação com a cidade.

\*\*\*

A fala de nosso interlocutor que apresentei na íntegra no capítulo 6 anuncia várias das questões que aparecem nas cenas evocadas acima. A relação com os comerciantes é pautada pela noção de dívida. A fala do pensador tikmũ,ũ presente no capítulo 5 coloca essa questão de maneira muito clara. Do ponto de vista deste interlocutor, dizer para a polícia que um comerciante vendia bebida para as aldeias era uma maneira

equivocada de entender as coisas. Ao fazer isso, a pessoa tikmũ,ũn estaria a cortar a relação que outros estabeleciam com aquele comerciante. A dívida é o que permite mobilizar a pessoa tikmũ,ũn a produzir agenciamento nesse ínterim. Assim, em primeiro lugar, o que se negocia entre pessoas tikmũ,ũn e os comerciantes é dívida. A forma como se faz isso é através dos cartões. É aquilo que possibilita transferir parte da pessoa num agenciamento que produz deslocamento ao exterior e ao interior. Negociar dívidas permite que pessoas tikmũ,ũn acionem, na sua posição com os comerciantes, uma perspectiva de qualidade, estética, e forma nesta relação que, inicia-se portanto, com uma dívida. Segundo alguns dos comerciantes entrevistados: “os indígenas compram tudo o que veem pela frente, se deixar eles levam todo o supermercado”. Essa explicação foi-me dada quando fui a um comerciante fazer uma grande feira para a realização de um yãmĩxop. Tinha acertado com um homem tikmũ,ũn que dividiríamos a conta da realização de um yãmĩxop e que a compra seria feita no comerciante X.

*Ele é bom, ele vai me ajudar a comprar o que falta. Diga a ele que é para mim e que ele precisa me ajudar; pede para ele também conseguir um carro para trazer as coisas para a aldeia que é para yãmĩxop. Eu não posso pedir mais para meu sobrinho me levar; ele tem carro mas já tenho muitas dívidas com ele. Não vai dar, já estou devendo muito.*

Ao chegar no comerciante que meu interlocutor fazia referência, tive de arcar com toda a compra, pois o comerciante me disse que não poderia mais emprestar dinheiro a essa pessoa tikmũ,ũn.

Soube de outro tikmũ,ũn que estava com três dívidas em três comerciantes distintos. Uma delas se referia a compras muito antigas. Sua esposa pediu para retirar o cartão dela para fazer compras de cobertores em outro comerciante. Se anteriormente a dívida era paga com dois cartões, agora era de apenas uma pessoa. Sem condições de quitar a dívida rapidamente, ela virou algo em torno de R\$ 3.000,00. Um comerciante me explica:

é muito difícil para a gente controlar, quando eles vêm eles querem fazer compras enormes, impedir ou fazer algum tipo de controle, quando fazemos isso somos vistos como

pessoas ruins. O problema é que as dívidas vão sendo feitas e não liberamos o cartão sem que as dívidas sejam quitadas. Para migrarem para outro comerciante, alguém precisa quitar a dívida. Então, sem pagar as dívidas os índios continuam comprando aqui, pois eles precisam se alimentar, aí não podemos cortar completamente as compras, as dívidas deles tornam-se algo que não tem fim.

Alguns funcionários da Funai explicaram-me que os comerciantes têm de se haver com todo o tipo de cliente tikmũ,ũn. As dívidas vão aumentando e as compras são liberadas em parte para que eles se vejam livres da insistência de pessoas que vão para a feira se embriagar.

O comerciante acaba não aguentando a pressão dos indígenas, muitos se embriagam e ficam ali insistindo em adquirir produtos, muitas vezes eles não podem comprar, seu cartão já estourou os limites, mas eles são insistentes, então o comerciante vê-se obrigado a ceder, para resolver as dívidas e eles não ficarem no prejuízo, eles acabam por fim, realizando empréstimos.

A maioria das pessoas tikmũ,ũn gastam praticamente tudo que recebem. A tentativa de brancos supostamente bem intencionados de impor algum tipo de limite nas compras é tarefa ingrata. A relação comercial preferencial é com aquele que permita ampliar e negociar as dívidas. Ao mesmo tempo, a possibilidade da dívida é esse efeito da compra em que se chega com muitas coisas que serão partidas e distribuídas no interior dos grupos de parentesco. Um dos funcionários da Funai relatou que teve um momento de grande produção de feijão, e que em pouco tempo conseguiram vender toda a produção. Relatou-me que o grupo tikmũ,ũn que produziu comprou toda a venda em frango e que ela foi utilizada para fazer yãmiyxop.

Nesse íterim, do ponto de vista das pessoas tikmũ,ũn os comerciantes são vistos através da qualidade da relação que estabelecem com eles. Me parece que a possibilidade de fazer a dívida ter um rendimento ao longo

do tempo e permitir que as transações comerciais se efetuem no tempo é uma dimensão que os tikmũ,ũn procuram no trato com os comerciantes.

\*\*\*

O deslocamento de pessoas tikmũ,ũn para os municípios vizinhos é constante. Ela pode ser realizada de diversas formas, seja através de longas caminhadas, passando por caronas com os carros da Funai e Funasa, seja através dos fretes que os próprios indígenas fazem para levar os seus parentes para realizar as suas compras. Alguns comerciantes possuem pequenos caminhões que buscam pessoas tikmũ,ũn nos dias de recebimento de salário. Geralmente no primeiro sábado do mês há um caminhão que busca inúmeros indígenas para realizarem as suas compras no município de Batinga. Há também a possibilidade de que os comerciantes façam fretes até as aldeias levando a feira de várias famílias. Em Água Boa, há uma van que corta a Terra Indígena e funciona como uma espécie de ônibus intermunicipal que liga o município de Santa Helena de Minas e o município de Felisburgo. Essa van permite que os indígenas se desloquem das suas aldeias até o município de Santa Helena de Minas pela manhã e retornem para as suas aldeias por volta de meio dia.

O encontro com os comerciantes por sua vez, aparece sob diferentes formas. As imagens que emanam da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os comerciantes passa a ser algo difícil de ser encontrado. Os rastros das transações comerciais eram muito difíceis de serem trilhados. Uma experiência me chamou atenção para esse fato: as imagens que temos das relações comerciais são números. Na relação entre tikmũ,ũn e os comerciantes das cidades os números tendem a aparecer através de outras formas de relação.

Uma pessoa tikmũ,ũn me pergunta com algumas dúvida sobre sua compra, que não aparentava ter R\$ 1000,00 como lhe disse o comerciante. Alguns objetos mais “valiosos” faziam parte da compra, como cobertor, panelas e outros. Meu interlocutor me disse que o comerciante o estimulava a consumir todo o dinheiro que tinha, no caso, três recebimentos de Bolsa Família acumulados por três meses, no valor de R\$ 385,00 cada e que, somadas, chegavam ao valor de R\$ 1150,00. Fomos ao comércio. Ao questionarmos os valores, pude perceber que os próprios vendedores se enganam em fornecer o valor do cobertor e o de outros utensílios. Cada um me diz um valor absolutamente diferente. Nem

mesmo o dono do estabelecimento sabe me dizer qual valor deve afinal custar aquele cobertor. Questionei porque eles não sabiam o valor e perguntei se a compra daquela pessoa tikmũ,ũn tinha de fato somado R\$1.150,00. Talvez para evitar maiores contendas, o comerciante me diz: “olha, vamos fazer o seguinte, eu dou para vocês R\$100,00, como uma forma de desconto pela grande compra feita pelo indígena, ok? . A esposa do indígena havia me entregado apenas um papel especificando o valor que era de R\$991,00 fornecido pelo comerciante, contando com uma assinatura da portadora do cartão. Minha intenção era apenas a de conferir uma compra, por que o comerciante deu-nos esses R\$100,00?”

Após o episódio, essa pessoa tikmũ,ũn pede ao comerciante que lhe entregue o cartão. No entanto, poucas horas depois essa mesma pessoa tikmũ,ũn me diz que pedirá emprestado R\$ 180,00 para outro comerciante tentando pagar a sua dívida com um terceiro comerciante, e então o cartão fica sob seu cuidado. Entretanto, caso o comerciante recusasse a sua proposta ele não deixaria o cartão com ele. Um branco apresentou-me uma anedota. “Outro dia eu vi um tikmũ,ũn conversar com um comerciante. Ele queria comprar a moto dele. O comerciante lhe disse: mas você tem dinheiro? Ao passo que o indígena lhe responde: eu lhe dou o meu cartão, aí você pega o dinheiro para pagar a moto, ok?”

Um outro evento demonstra ao mesmo tempo como se processa o poder de barganha, posse dos cartões e a sua circulação entre os comerciantes. Um grupo de pessoas tikmũ,ũn segue em conjunto para tratar com o comerciante X na tentativa de tirar os cartões do comerciante Y. Disseram-me que Y era ruim no tratamento com eles e que X era bom, os tratava bem. Solicitaram que X pagasse a dívida com Y para a retirada dos cartões para que iniciassem novas relações com X. No entanto, Y disse que não negociaria a dívida dos índios com X. X, por sua vez, sugeriu aos índios cancelarem a conta e migrarem para outra. Neste sentido, negocia-se o direito sobre a posse do cartão, que é disputado entre os comerciantes, que desenvolvem por sua vez modos específicos de se relacionar com pessoas tikmũ,ũn.

\*\*\*

A tentativa de pedir aos índios que não façam empréstimos é questionar todo o desejo de um coletivo ansioso pelos efeitos e alterações em seus

corpos que o dinheiro lhes proporciona e a circulação de mercadorias. Uma pessoa tikmũ,ũn me fez o seguinte relato:

*No início eu deixava o meu cartão com Y, ele é bom, pois deixa a gente entrar dentro da venda escolher os produtos e pagar. O outro comerciante X só aceita que tikmũ,ũn faça a feira por meio de uma fila fora do comércio. Eu gosto de Y, mas acabei fazendo compras em outra cidade e nem Y e nem X estão lá. Então comecei a comprar com o comerciante Z, ele só deixa comprar com dinheiro na mão dele. Depois ele falou: “olha, se você quiser você pode deixar o cartão comigo, que depois posso te emprestar dinheiro, ou, se você quiser você pode comprar fiado se precisar. Mas na realidade eu fiquei devendo uma pessoa W antes de começar a comprar com Z, ele me emprestou dinheiro para pagar W, em troca deixei meu cartão com ele. Seguimos para fazer um empréstimo consignado de R\$ 4.000,00. Eu tinha pedido inicialmente para Y e ele havia me dito para não fazer empréstimo. Ele me deu conselho, ele é bom. Mas o comerciante Z falou que ia me ajudar. Y me disse: “não faz isso, pois esse cartão voltará a pingar só um pouquinho na conta dele, não vai sobrar nada”. Mas eu precisava quitar aquela dívida, agora o cartão está com Z. Mas eu não vou pagar a dívida toda que deixei com W, pagarei apenas R\$ 500,00, assim vou poder ter um pouco de uso do cartão, depois vou pagando, o restante do dinheiro será usado para pagar lajotas. Quero construir minha casa. Mas vou deixar o meu cartão de pensão com o comerciante W, Z é bom também, meu irmão e meu sobrinho tratam com ele.*

Sobre as qualidades dos comerciantes, o interlocutor acima diz o seguinte: “comerciante tem de todo tipo, tem uns que xingam os tikmũ,ũn, outros têm fama de bandido”. Embora o novo parceiro comercial Z fosse considerado bom, disse que não poderia fazer empréstimo pois o banco tinha lhe dito que a conta não tinha crédito para tal. Isso levou os indígenas a terem uma suspeita de furto por parte deste comerciante. Essa suspeita aumentou quando, após algumas investidas na busca de encontrá-lo, seus familiares sempre diziam que ele não estava presente. Disseram que ele tinha feito viagens a cidades próximas. Do ponto de vista dos índios ele estava se esquivando. Queriam confirmar a realização do empréstimo para quitar a dívida com ele e comprar lajotas para a construção de uma casa de alvenaria. Além da compra das lajotas, meu interlocutor tikmũ,ũn disse-me que queria financiar um carro. Perguntei,

mas o que vocês comerão? E tive como resposta: “o de sempre, mandioca”. Um dia encontramos o referido comerciante e seguimos até o banco para descobrirmos que de fato não seria possível fazer o empréstimo. Apesar disso, as acusações de roubo e suspeitas são constantes e motivo de muita discussão no interior das aldeias.

\*\*\*

Essa suspeita é mantida também em parte, pois, na grande maioria das vezes pessoas tikmũ,ũn não sabem da existência da possibilidade de se retirar os extratos da sua conta. Além de não saberem, não é incomum encontrar pessoas que saibam muito pouco das operações matemáticas básicas. Mesmo os mais escolarizados possuem grande dificuldade na interpretação dos extratos e saldos oferecidos pelos bancos e alguns comerciantes.

Moradores das cidades vizinhas me relataram que durante um tempo os indígenas eram levados pelos funcionários da Funai para sacarem o dinheiro todo de uma vez no caixa. As compras deveriam ser pagas todas à vista. No entanto, o comércio na região gira em torno desse processo de circulação de dívidas que abre possibilidade do comerciante e clientes estabelecerem relações mais próximas. Isso cria qualidades específicas para cada um deles. Neste sentido, é muito comum não encontrar nos estabelecimentos comerciais da região o valor dos produtos. Isso permite uma variação dos preços diante da presença do comprador. Por esses e outros motivos é comum escutar comentários na cidade como o seguinte. Acompanhado de uma liderança, escuto de um outro não indígena: “onde vocês vão? Comprar em outra cidade? Para que? Lá eles roubam vocês do mesmo jeito!”[...]

Vários tikmũ,ũn me relataram ainda que por volta de 2005 eles contaram com a presença de um chefe de posto que havia promovido e estimulado a comercialização dos cartões entre os comerciantes locais. Segundo relatos de moradores, o então chefe conhecido como Adilson se beneficiava do controle estabelecido por parte dos comerciantes dos cartões dos indígenas. Adilson facilitava a vida dos comerciantes diante do poder que tinha em fornecer documentos e dados dos indígenas para abertura de contas e realização de empréstimos. O então chefe de posto passou por um inquérito e foi exonerado da Funai. Disseram que enriqueceu de maneira muito rápida no período em que atuou como chefe.

Além disso, disseram-me e isso foi confirmado pelos indígenas que Adilson tinha gado dentro da Terra Indígena e que teria se beneficiado do seu cargo para promover essa criação. Em troca, de tempos em tempos, oferecia a pessoas tikmũ,ũn algum animal para ser abatido durante a realização das festas e dos yãmiyxop. A fala presente no capítulo 1 tratava desse período: *“Mas sabemos que o chefe antigo tirava dinheiro. Ele pagou ao fazendeiro com as vacas que tinha aqui. Ele tirava dinheiro dos aposentados, aí ele acertou com o fazendeiro, o Adilson”*.

Não é de se admirar, também, que ele se promoveu ao ser o condutor e mediador das pessoas tikmũ,ũn e que influenciou na abertura das contas com as taxas mais caras para os indígenas. Ao ler alguns extratos, percebi que pessoas tikmũ,ũn pagavam taxas caríssimas no Banco Itaú, além de terem que pagar a compra de títulos de capitalização, seguros de vida, e juros altíssimos de empréstimos consignados.

\*\*\*

Nesse ínterim, há um momento em que a dívida torna-se pura virtualidade. Enquanto houver dívida há relação, de tal forma que, de tempos em tempos, os comerciantes têm de atualizar a sua relação com pessoas tikmũ,ũn. No passado, os fazendeiros imaginaram que seria possível cortar a rede. Atualmente, talvez isso não seja mais possível através das trocas comerciais, ou pelo menos não interessa aos comerciantes que a rede seja cortada. O bom comerciante na relação com os tikmũ,ũn é aquele que possibilita agenciar mais a rede. Sob essa perspectiva, não interessa tampouco a morte e tampouco que a relação termine, é preciso dar conta de perpetuar a dívida no tempo, tanto para uns quanto para outros. As intensidades da relação com os comerciantes atravessam esse perigo no qual a dívida torna-se pura virtualidade, porque em vários momentos elas tornam-se tão grandes, com cobranças tão altas de juros encima dos cartões tikmũ,ũn que elas ficam praticamente impagáveis com o salário recebido por eles. . O esgarçamento da relação com os comerciantes atravessa o fluxo da quantidade de dinheiro que possibilita intermediar a relação entre ambos. No momento em que ela torna-se pura virtualidade a relação acaba.

Os cartões permitem, de certa forma, trazer os comerciantes para o interior da aldeia. Através de negociações, os comerciantes levam ao interior da aldeia os mantimentos negociados com as diferentes pessoas

tikmũ,ũn. O deslocamento para outras cidades, segundo a versão de alguns interlocutores, possibilita ampliar essa rede relacional que passa por intensos processos de esgarçamento.

O cartão em mãos das pessoas torna-se algo relativamente mais fácil de ser administrado e de produzir circulação de coisas. A socialidade tikmũ,ũn permite uma forma segundo a qual as coisas estão ali para serem vistas, como vimos anteriormente. A doença, os mortos, passam por processos de substanciação das imagens, produzindo um tipo próprio de circulação e diluição da enfermidade e dos alimentos. Dinheiro em mãos de uma pessoa é algo praticamente impossível de não ser visto. As pessoas sabem o que se passa em termos de objetos e coisas no interior das casas. O dinheiro vivo torna-se algo dotado de muita visibilidade, nesse sentido é impossível o fato de que ele não se torne algo partível. Aquilo que se vê passa por processos de partibilidade. Manter em mãos quantias de dinheiro sem que ele seja quebrado é tarefa ingrata. Num certo sentido, o cartão permanecer nas mãos dos comerciantes diluem a forma visível do dinheiro, possibilitando, por conseguinte, tornar outras coisas visíveis a partir dessa relação. O dinheiro não está no corpo da pessoa, mas possibilita agenciamentos ao exterior. Aqueles que possuem salários têm de se confrontar com essas questões todo o tempo. A justificativa disso perante o grupo nem sempre é fácil. Neste sentido, não é de se espantar a proliferação de professores e escolas no interior das aldeias.

O comerciante enquanto um mediador possibilita, portanto, fazer coisas com o dinheiro. Dentre elas, compras de bens nunca antes incorporados pelas pessoas tikmũ,ũn, como carros, motos e carteiras de motorista. Mas o que é um cartão? Como os próprios cartões dizem, são bens pessoais e intransferíveis. Mas o que a pessoa tikmũ,ũn produz na sua relação no comércio é ampliar partes que circulam nos corpos de outras pessoas. Quanto mais cartões uma família possui, maior o número de cartões que circulam em diferentes esferas de relação e negociações. A compra, como foi apresentado inúmeras vezes, pressupõe a dívida. Este é um aspecto que o próprio comércio local opera. Encontramos recorrentemente as cadernetas de anotações de dívidas de clientes. Os comerciantes possuem qualidades no nível pessoal que transcendem apenas o oferecimento de produtos com preços altos ou baixos. Com relação às pessoas tikmũ,ũn, este aspecto não é diferente. Busca-se um tipo de proximidade com o comerciante que o dota de qualidades positivas ou negativas. Essa proximidade é experimentada ao longo do tempo.

As acusações de roubo por parte do comerciantes, associações ao tráfico de drogas, compra de votos, prisões em vários aspectos, parecem importar pouco às pessoas tikmũ,ũn. E ouvi diversas vezes eles chamando os comerciantes de komãy. Aqui me parece vir à tona o mito do komãyxop evocado brevemente no capítulo 4 e toda aquela relação entre ver e ser visto tratada no capítulo anterior que as relações de troca entre humanos e yãmĩyxop evocam. Mas para além disso, as relações de amizades formais envolvendo os komãyxop me parecem a de um lugar bastante complexo de ser analisado e evocam uma diluição da formas de predação e pilhagem no interior da socilaidade tikmũ,ũn. Se alguns comerciantes são tratados por esse termo, faz-se necessário minimamente compreender o que ele quer dizer no interior das relações tikmũ,ũn. Segundo Álvares (1992, p. 78 - 82):

A relação de komãy é iniciada necessariamente, entre um casal que não possua quaisquer laços de parentesco. Esta relação pode ser iniciada a partir de qualquer ritual yãmĩyxop. O casal de komãy trocará alimentos entre si e passará a se tratar apenas por este termo. Respeitando o comportamento de evitação e solidariedade, o komãy inaugura uma nova relação entre não parentes (relação esta, antes marcada pela desconfiança, ou mesmo pela hostilidade) e se prolongará através dos filhos de mesmo sexo do casal inicial.[...]

[...] Os pares de komãy tratam-se apenas pelo termo komãy, para ambos os sexos, e ocorre uma evitação formal entre estes. Não devem manter longas conversas, apenas o indispensável.

[Por outro lado] há também uma forte solidariedade entre os pares de kãmãy em detrimento de outras relações de parentesco – com exceção para os xape xe, e – parentes verdadeiros – avós, pais, irmãos, filhos, netos, ou seja, a relação de kãmãy cria um novo

patamar de aliança que transcende as relações dadas de parentesco.

[...] entre afins, e principalmente entre inimigos ou estranhos puknõg, a pilhagem, velada ou declarada, é uma prática constante. Geralmente recaem sobre as crianças a responsabilidade entre esses roubos para evitar um conflito direto entre as partes envolvidas. Contrapondo-se a estas relações, a relação de komây [...] conduz todas as formas de trocas rituais de bens (alimentos) e de serviços funerários.

Não sei se concordo com Álvares sobre o fato dos komây conduzirem a todas as relações de trocas nos rituais yãmïyxop, creio que ela é uma forma dentre outras de fazer atravessar a relação de troca entre ambos. Essa é apenas uma ressalva, todavia, partindo dos seus escritos, vemos que há uma qualidade na relação com os komây que procura criar um espaço de diluição da pilhagem e da predação generalizada. Ao transpormos tal perspectiva com os comerciantes percebemos que o “comerciante bom” me parece aquele capaz de fazer a relação operar ao longo do tempo, suspender as relações com as pessoas tikmũ,ũn para que se estabeleçam modos específicos de troca, aos moldes tikmũ,ũn. Se as imagens por meio de saldos, notas fiscais, recibos, extratos parecem interessar pouco a pessoas tikmũ,ũn, me parece que acionam aquela dimensão evocada no mito do komâyxop. O antepassado pede ao seu komây e lhe pergunta se ele tem canto. O komayxop logo lhe oferece um canto com palavras dotadas com sentido imediato. Mas a narrativa do encontro desse antepassado com as kômâyxop parece uma variação da narrativa de encontro com os xunimxop (povo-morcego). No mito do espírito-morcego que apresentamos no capítulo 4, o antepassado pede ao espírito morcego se ele tem cantos. Este lhe oferece os cantos vazios. Já no caso do mito do komây, este lhe pergunta: “você não tem cantos vazios? Kutex kopox?”.

Possivelmente, nessa transformação dos comerciantes em komây o que pessoas tikmũ,ũn estão a dizer a eles é: “você não teria cantos vazios?” São esses tipos de cantos que abrem a possibilidade de multiplicar forma,

estética e qualidade ao longo da relação. Aqui retomamos novamente uma aproximação com o modo da estética da predação, ou o que poderíamos aproximar de uma estética da pilhagem. Aquela que possibilita deslocar no tempo uma relação com aquele que pilha, que esconde e revela as imagens no deslocar do tempo. A imagem daquele que pilha, quando entra na possibilidade da troca, é uma imagem que pressupõe operar uma dialética da visibilidade e da invisibilidade do seu corpo.

\*\*\*

Assim, partindo de algumas partes da fala de nosso interlocutor que apresentamos no capítulo 5 e desde o início deste capítulo, vimos que há uma relação intrínseca entre as dívidas e a relação das pessoas tikmũ,ũn com os yãmĩxop. Tentando me acalantar da dívida que eu deveria fazer para realizar um yãmĩxop, o finado pajé Toninho Maxakali me disse; “fique tranquilo, é assim mesmo, eu tive de comprar dois porcos recentemente para o yãmĩxop”. Não é de se espantar que em vários momentos notei que as palavras utilizadas para a aquisição de mercadorias em contexto de realização dos yãmĩxop se originavam no interior do campo semântico da caça, como kupihixop (caçadores), xokxak (caça), xokxop (bichos), etc. De uma certa forma, a relação com a caça é uma relação que atravessa o modo de estabelecer relações com as cidades e com a mercadoria.

Uma pessoa tikmũ,ũn me explica: “quando não tinha chegado coisa boa para nós, eu seguia para essas cidades [Almenara, Jequitinhonha, Teixeira de Freitas, Itanhém], ali conseguíamos trocar coisas com os brancos e trazer coisa boa para a aldeia, pedíamos qualquer coisa, panela, comida, roupa, sapato, pano e vendíamos nosso artesanato também”. O interlocutor refere-se aos momentos em que se dedicam a longas jornadas de viagens pelas cidades um pouco mais distantes dos municípios que estão habituados a frequentar. A “coisa boa” se refere ao período em que conseguiram um maior nível de circulação monetária no interior das aldeias.

Em junho de 2015 soube do chefe de posto que um grupo de aproximadamente 60 índios seguia em direção a Teixeira de Freitas, Medeiros Neto e Itanhém, na Bahia. Parece que seguiam a pé, de 5 a 10 dias de viagem até chegarem em uma dessas cidades. Eles dizem que são caminhos conhecidos, seus antepassados ensinaram a eles por onde seguir. Ao longo do caminho, tentam vender artesanatos, fazem compras,

adquirem utensílios de cozinha, objetos dos mais diversos. Trata-se de um bando tikmũ,ũn de uma ampla faixa etária - desde crianças até idosos. Eles procuram esgotar possibilidades de troca e relação com os brancos. As cidades vizinhas não fornecem mais possibilidades novas de relação com o lugar e com as pessoas. Seguir para lugares mais distantes permite uma nova forma de explorar as relações com esses lugares que são menos viciadas que as relações com as cidades vizinhas, como Bertópolis, Santa Helena de Minas e Batinga. Alguns retornaram para a aldeia pouco tempo depois, de caronas ou ônibus oferecido pelas prefeituras locais, outros preferem ali permanecer por um ou dois meses. Soube que alguns deles retornam maltrapilhos, sujos e com as roupas completamente rasgadas. Aqueles que regressaram tinham já sido considerados mortos pelos seus parentes.

Uma pessoa tikmũ,ũn me fez o seguinte relato:

*Quando andamos é importante sempre conversar com Tupã, com Deus e com os yãmíyxop. Quem não conversa com eles demora muito mais para seus corpos recuperarem de uma doença. Quando eu era rapaz, eu fiz uma viagem para Almenara, no Vale do Jequitinhonha. Íamos sempre para lá para vendermos artesanato, pois aqui as pessoas começam a comprar e aí elas param, ficam enjoadas. Então íamos, íamos uns dois dias então seguíamos nosso caminho. Ficávamos debaixo da ponte de um rio. Ali fazíamos arroz, comíamos e dormíamos. No dia seguinte, seguimos o nosso caminho, sentíamos fome, mas sempre me lembro de Jesus e dos yãmíyxop. Eles nos mostraram mais à frente um pé de manga madura, elas estavam deliciosas. Assim conseguimos tapear a forme, partimos no caminho para Almenara, rumamos em uma encruzilhada, acho que nos perdemos. Tinha uma casa e um rapaz morando lá dentro. Fiquei perto e pensei: vou perguntar para ele qual é o melhor caminho. Ele nos disse o caminho, mas era tarde da noite, pensei que não era uma boa seguir viagem, pois poderíamos topiar com onça ou com ãnmoxa no caminho. Ela pode nos encontrar pela estrada. Voltei e pedi para ficar na casa daquele rapaz. Ele nos concedeu cama e comida, por isso sempre penso em Jesus e nos yãmíyxop. Mas nem todos os brancos são assim. Bem perto de Almenara, quando nos aproximamos de uma fazenda, no caminho, um branco nos recebeu soltando tiro, era para nos assustar. Ele falou para a gente: porque você vieram para*

*cá? É na aldeia que tem cesta básica para vocês. Eu pensei: “Mas cesta básica chega apenas uma vez. Não dá para o mês inteiro”. Então, íamos para lá vender o nosso artesanato. Era assim, depois voltávamos para a casa com dinheiro no bolso, ou às vezes voltávamos sem nada... Antigamente era assim, nós não tínhamos nada, não sabíamos de nada, não tinha salário de professor, não tinha pensão, bolsa família, salário maternidade. Nem a roça nós tínhamos direito. As roças eram muito pequenas, pois era só alguém fazer uma roça já vinha alguém pedir um pouco de mandioca, de batata. Eram poucos que faziam roça, então ela acabava muito rápido. Todos andavam muito por aí. Hoje é muito melhor, pois não precisamos mais andar tanto, nosso pé ficava inchado e íamos carregando criança no colo, as mães carregando as coisas.*

Assim, quando as relações com um determinado lugar começam a ficar viciadas é hora de seguir para outros municípios. Sob uma certa perspectiva tal enlace errante me parece atualizar um modo de relação com o espaço que remete ao que ouvi diversas vezes por parte de pessoas tikmũ,ũn que no passado moravam em determinado lugar e depois de um tempo e do esgarçamento das relações entre pessoas e com o lugar, elas se decidiam mudar. A fala de Manuel Kelé no início deste capítulo seguia nesse sentido. O antepassado caçava, fazia roça em um determinado lugar e com o aumento de pessoas mortas no lugar, os grupos decidiam se modificar e migrar para outros lugares para deixar a “terra descansar”, como salientou recentemente Sueli Maxakali (2017). Vimos no capítulo 2 que os lugares se impregnam da presença dos mortos através dos seus cantos e das suas relações com os yãmĩxop. Aqui, parece-nos que estamos a nos aproximar desse modo de fazer relação com lugares, atravessando-os com a busca de trocas de mercadorias. Uma passagem de Tugny (2011) reverbera e ressoa no que estamos tentando argumentar. A autora sugere que

O termo utilizado pelos Tikmũ’ũn para se referir aos animais é xokxop. Xop é um radical que se refere, ora a uma classificação, ora a um coletivo ou pluralizador. Mas xok é o radical glosado para “morrer, semear, plantar, guardar dentro”. Xokxop, os animais, são então os corpos que guardam os ancestrais tikmũ’ũn que caíram, ou um ‘povo-de-mortos. A esse respeito, pareceu-me elucidante

uma série de desenhos realizados por um dos ilustradores tikmû'ûn em torno da narrativa de um mito, a história de Mâtagnâg. Mâtagnâg é uma mulher que não se conformou com a morte do marido. Quando todos de sua aldeia o enterraram e se foram (segundo o costume que faz com que abandonem as aldeias após a morte de um parente), ela ficou com seu filho na aldeia e desenterrou o marido. Fez beiju para comê-lo com a carne decomposta do marido. Jogou cinzas pela estrada para seguir os passos do marido morto. Viu os rastros e o seguiu passando por todas as dificuldades do caminho dos mortos. Ao chegar à aldeia dos mortos, dos yãmîyxop, o que representa o desenho é uma aldeia de elefantes e sucuris. Com estes dados talvez seja possível sugerir que Koxuk (imagem, sombra, alma), xokxop (animais, ou povo-de-mortos) e Xok (morrer, guardar dentro) sejam noções que participem de um mesmo campo semântico. Um campo que também sugere que o corpo morto é aquele que saiu de um campo visual, mas não se acabou, como os animais desaparecem na floresta. O corpo animal é então ao mesmo tempo o corpo dos ancestrais dos Tikmû'ûn, a forma dos seus mortos, enquanto seus koxuk são o evento em que eles se dão a ver aos Tikmû'ûn. Desvestem suas roupas, seus corpos animais e chegam às aldeias tikmû'ûn com os mesmos corpos que os humanos. [...] (Tugny, 2011, p. 92)

Na língua maxakali o termo xax com o qual se glosa “pele” marca ao mesmo tempo várias modalidades de separação: xax é também buscar, caçar, ou ainda um termo subjuntivo de xak, ‘sentir falta’. Xaxok é ‘esquecer’ e xaxxok é o cadáver, o corpo morto (Cf. Tugny, 2011, p. 237, nota 42).

A caça permite esse jogo intrincado na relação entre presa e predador, pois a imagem da caça é algo que aparece e vai se constituindo a partir dos seus rastros. O deslocamento pelos pequenos rastros da caça são aberturas para naturezas que variam. Procurei demonstrar em minha dissertação de mestrado que as imagens vão sendo reveladas na relação que mōgmōka estabelece com pessoas tikmû,ûn e as sintetizei no capítulo dedicado aos yãmîyxop. A aldeia devir mogmoka, mas ao mesmo tempo, este devir

tikmũ,ũn. Se deslocar pela aldeia é fazer multiplicar imagens, o pátio da aldeia é um rio que, se atravessado encontrará do outro lado flores, as fissuras da casa dos espíritos escondem presas que se refiguram nas moças da aldeia (Cf. CAMPELO: 2009 e 2015).

Assim, concluo esse capítulo trazendo à tona um breve canto dxs âmaxux (antas). O canto atravessa uma dialética entre kutex kopox (canto vazio) e canto (kutex). Inicia-se com um canto vazio que é repetido pelos outrxs âmaxux. O canto em seguida se apropria da melodia do canto vazio produzindo pequenas variações no seu interior. A breve história que me foi narrada através desse canto é a anta que vê seus caçadores seguindo caminho ao entardecer para as suas casas segurando as suas flechas.

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Hooh haiih ok hok hok hok hok

Ek hox

Âte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te  
makayok max hã âte

Eu [fíco] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a  
noite densa e as flechas. Eu [fíco]

Âte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te  
makayok max hã âte

Eu [fíco] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a  
noite densa e as flechas. Eu [fíco]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Ãte xup nêgã xop kopma mōxip hã ãy mōg ma hãm tu mũĩy xex te makayok max hã ãte

Eu [fico] Ao entardecer vocês adentram o caminho e seguem. Com a noite densa e as flechas. Eu [fico]

Para concluir, nas poucas experiências que tive de caça a capivaras nas terras tikmũ,ũn, pude perceber que o deslocamento atrás de uma capivara é um deslocamento que se dá por pequenos intervalos, em que se mergulha em zonas suspensas. Alternadas entre aquilo que se vê e o que não se vê. Rastros de capivaras são entremeados por momentos em que não se vê nada. Há momentos em que se percebe as águas de maneiras turvas, outros não se sente nada com relação a isso. Ao caminharmos em lugares repletos de capins podemos estar a caminhar por sobre uma

família de capivaras. O deslocamento do animal é antecipado para que grupos se desloquem rio acima e rio abaixo. A densidade do capim é entreaberta, jogando-se os corpos para que se permita deslocar por eles. Aqui o fogo é acionado, para que seja possível observar de outras localidades mais altas os deslocamentos dos bichos. Uma caça é a possibilidade de operacionalizar a todo o tempo uma dialética daquilo que se vê e o que não é visto.



*Fotografia 31 Grupo em busca de capivaras. Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 32 Jovem caçador procurando capivaras Terra Indígena maxakali – Pradinho  
(Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 33 caçadores tikmü, ãn procurando capivaras Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 34 Jovem caçador percorrendo o rio umburanas em busca de capivaras Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 35 Jovem tikmũ, ãn procurando rastros de capivaras Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 36 Couro e crânio de capivara. Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 37 Pequi Maxakali - caçador tikmũ, ãn Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 38 Jovem caçador tikmũ, ãn aguardando a passagem de capivaras Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*



*Fotografia 39* Caçadores tikmü, ãn retornando para as suas aldeias Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha



*Fotografia 40 Distribuição de partes de capivara dentro da kuxex. Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

## Capítulo 8: Cachaça

Trabalhos executados pelos diaristas. Iniciou-se um roçado em um capoeirão, afim de aumentarmos as plantações de mandioca, café e outras plantações. Aldeamento do Pradinho. Existe um comércio denominado Batinga, localizado no estado da Bahia, de poucos anos iniciado. Distante do referido aldeamento 9 km mais ou menos, diacordo com o desenvolvimento do dito comércio e identico o desenvolvimento da bebedice dos índios. Todos os sábados ele vão à feira que funciona no referido comércio, e voltam completamente ébrios das 6 ou 9 horas da noite, com isso, [...] perturbam as famílias que moram na margem da estrada. Apesar dos meus enérgicos pedidos, aos comerciantes, e, aos índios, com tudo continuam fornecendo esta mercadoria que nos traz tantos aborrecimentos. Em virtude disso, peço-vos permissão para que eu possa dirigir-me ao Sr. Delegado Especial do Estado da Bahia afim de tomarmos severa atitude pelo o intermédio da Policia Bahiana.

**Ministério da Agricultura. Serviço de  
Proteção aos Índios. Aviso do Posto  
Engenheiro Mariano de Oliviera. Mês de  
agosto, ano de 1958**



*Fotografia 41* Conjunto de casas em Vila Formosa em região próxima à Terra Indígena Maxakali Terra Indígena maxakali. FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

Neste capítulo, o último dessa parte, trato brevemente da forma tikmũ,ũn de errar através da cachaça, cujo termo na língua é kaxmuk. Minha intenção aqui não é fazer um levantamento histórico a respeito do consumo da cachaça por parte das pessoas tikmũ,ũn, mas de tratar a questão de um ponto de vista estritamente etnográfico e levantar algumas hipóteses a partir daí. A circulação da cachaça é um elemento tão recorrente na sociabilidade tikmũ,ũn quanto a presença dos yãmĩyxop nas aldeias. Com a proibição da venda da cachaça na região para pessoas tikmũ,ũn, há toda uma trama envolvendo comerciantes e vendedores clandestinos<sup>48</sup>. A carta apresentada acima como epígrafe nos dá um exemplo de uma cena que se repete de longa data. Faço aqui o meu relato.

\*\*\*

*Durante o final do mês de julho, vários tikmũ,ũn do Pradinho seguem para a feira que acontece em Batinga nas manhãs de sábado. A grande maioria acorda por volta das 5 horas da manhã e segue para o município caminhando; outros vão de carro, através dos serviços de frete feitos por parentes tikmũ,ũn, outros seguem viagem de caminhão fornecido pelos próprios comerciantes locais. Neste final de semana em específico, fico na aldeia junto com os filhos de meus anfitriões.*

*Durante todo o final de semana não temos notícias de um casal da aldeia. No domingo, pela tarde, por volta das 15 horas, seus parentes começam a ficar preocupados com a ausência. O cacique da aldeia me pede para pegar seu carro e procurá-los nas proximidades de Batinga. Ele pede ao seu cunhado para me acompanhar e seguimos em busca do casal desaparecido.*

*Enquanto percorremos a estrada em direção a Batinga, na direção contrária à nossa, várias pessoas tikmũ,ũn retornam de sua longa jornada pela cidade durante o final de semana. As suas peles estão todas escurecidas, esturricadas de sol, as pessoas andam solitárias e perambulam distantes umas das outras. O tempo da caminhada*

<sup>48</sup> Ao fim, essa proibição na minha opinião, só vem a beneficiar os comerciantes e vendedores clandestinos, que inflacionam o preço da cachaça diante da sua proibição.

*difere, cada pessoa possui um tempo particular, casais andam em tempos diferentes, grupos andam em tempos diferentes...*

*Me espanta os corpos. Alguns estão com a cabeça ensanguentada, outros com as roupas imundas e em frangalhos. Cada pessoa parece seguir a sua caminhada particular de retorno para casa, seus olhares são unidirecionais, ao mesmo tempo que perdidos. Seus corpos parecem reconhecer apenas o retorno para casa. Antes de sair, uma pessoa tikmũ,ũn me pede, “procure meu irmão também, ninguém o viu, sua esposa está preocupada”.*

*No caminho encontramos o casal desaparecido. Conversamos um pouco, eles explicam-nos onde poderíamos encontrar a outra pessoa tikmũ,ũn desaparecida e entram no carro. Tínhamos circulado por Batinga, vimos apenas alguns não indígenas ouvindo música, bebendo e se divertindo na praça da cidade. Pelas indicações do casal, ele se deitou embaixo de uma árvore para beber água no córrego bem nas proximidades de Batinga.*

*Enquanto procuramos o homem desaparecido, eles dizem no carro que, no passado pessoas tikmũ,ũn fizeram aldeias naquele lugar, chamam-no de hãm yĩn yũm. Atualmente, o lugar é ocupado por um fazendeiro. Estavam preocupados, pois já aconteceram mortes de indígenas naquele mesmo lugar. (No capítulo 1, nosso narrador descreve esses eventos). Meu anfitrião, que estava no carro, diz: “foi aqui que o pai de Capitãozinho fez uma aldeia no passado”. Sem encontrar nada do desaparecido, retornamos para aldeia. Todos assistem a algum jogo da Seleção Brasileira. Quando o jogo termina, algumas horas depois, o desaparecido retorna do seu final de semana.*

\*\*\*

Como podemos ver, muitos seguem para as cidades, onde conseguem comprar bebidas. Os períodos em que há maior circulação de dinheiro nas aldeias possibilita um consumo mais intenso de bebidas alcóolicas, principalmente cachaça e álcool 98%. Ao se deslocar pelas cidades, pessoas tikmũ,ũn passam dias perambulando pelos caminhos. Nessa errância, alguns deitam nos chãos, outros se deslocam por terras de

fazendeiros, brigam entre si nas praças, cantam pelas ruas e retornam depois de dias para suas aldeias.

A cachaça, de uma maneira em geral, chega nos dias em que os salários entram nas contas tikmũ,ũn. Os comerciantes vão até as aldeias com as suas caminhonetas e carros menores. Eles vêm buscar os índios para estes fazerem compras nas cidades, outros trazem as compras das pessoas tikmũ,ũn nas próprias aldeias. Na maior parte das vezes, a cachaça vem junto com a compra, que é entregue para as pessoas que fizeram a compra. Ela é repartida e começa a circular em redes de troca no interior das relações. Em pouco tempo, os efeitos da circulação de kaxmuk nas aldeias começa a ser visto.

A cachaça, ao circular no e entre os corpos de pessoas tikmũ,ũn, produz um agenciamento específico. Quando se vê uma pessoa se aproximar pelas estradas que conduzem às aldeias é comum ouvir: “cachaça chegou” – kaxmuk te xupep. Neste sentido, a pessoa passa a ter um agenciamento kaxmuk. Algumas vezes nem os termos de parentesco e tampouco os nomes são utilizados para se referir às pessoas que chegam sob o agenciamento e subjetivação kaxmuk em seus corpos. Poderíamos sugerir que através desse apagamento poderíamos pensar na possibilidade de uma pessoa-kaxmuk. Como um potencial, um devir da pessoa tikmũ,ũn.

Kaxmuk, se me permitem um abuso interpretativo, pode ser entendida como aquela que produz uma sonoridade alterada. Kax no vocabulário tikmũ,ũn é a palavra para som e vocalização, e muk a forma abreviada de kummuk [ruim]. “Sonoridade ruim”. Se o corpo das pessoas tikmũ,ũn contém cantos ao longo da vida, uma pessoa kaxmuk é associada a esse modo de produzir sonoridade alterada. Geralmente, pessoas tomadas por kaxmuk adentram as aldeias cantando. Os sons que entram nos ouvidos das outras pessoas que não se embriagaram soam como canções deslocadas. As palavras não são pronunciadas corretamente, se misturam a choros, gritos e enunciações diversas.

Para algumas pessoas tikmũ,ũn, pessoas repletas de potencialidades kaxmuk são reconhecidas ainda como “errantes ruins” -yãyhi kummuk. Em uma reunião de pessoas tikmũ,ũn para tratar da questão da presença de kaxmuk nas aldeias, uma pessoa discursa:

*Eu perguntarei a vocês, onde estão todos? Suas esposas, filhos que não aparecem nas reuniões, como essa daqui. Você fica sozinho... vendo a reunião. Para falarmos de coisas sérias ninguém está interessado em vir. Mas se tiver fôrró durante a noite a aldeia fica lotada. Por outro lado, se até o amanhecer o yãmiyxop cantar ninguém quer ouvir. Quem de vocês sabe de coisas de antigamente? Além disso, vocês roubam os seus parentes, os seus filhos, os seus sobrinhos e atrapalham a todos. Quando tem festa vocês erram de maneira equivocada, o frango que vocês deveriam dar a seus filhos vocês trocam por cachaça, então, quando vocês melhoram têm de comer água. Um outro, que você vê no caminho você rouba dele. Então quando fazemos reuniões vocês se escondem. Quando acontecem as rezas nas casas das pessoas vocês deveriam ir até lá, assim é correto. Vocês estão com vergonha, pois não sabem nada dos yãmiyxop, das coisas dos antepassados. Vocês mexem apenas com cachaça. Coisas ruins saem da cachaça. Dançar até o amanhecer com os yãmiyxop é bom, no passado fazíamos dessa maneira. Sempre existem os errantes ruins que levam a cachaça para todo o lugar. Eu quero que as crianças brinquem com os yãmiyxop, escutem e gravem em seus ouvidos. E quando chegar a cachaça nas aldeias as crianças vão gravar a cachaça, não os yãmiyxop. É a cachaça que ficará na cabeça delas. As lideranças mais novas precisam ensinar nas suas aldeias que cachaça está errado. Eu vejo meus parentes estão todos embriagados, logo se escuta os sons das brigas. Eles são errantes ruins e falam por aí que não há liderança nas aldeias. Assim não é bom, é mentira. Vemos os kaxmuk deitados ali bem perto de Batinga e bêbados retornam e brigam com tikmũ,ũn. Brigam com as esposas, fazem coisas ruins. Eles falam mal dos outros. Se chegar alguma pessoa bêbada eu sempre digo que aqui você não vai beber. Se tiver festa você não será convidado, pois você rouba as nossas coisas. A liderança de outra aldeia deve dizer a ele: “você não vai errar, fica tranquilo aqui”. Se todos ficam em casa com medo de cachaça num dia de festa, assim não é bom. Se todos querem ir à casa do outro jogar bola, dançar e rezar, assim é bom.*

*Aqui na minha aldeia tem cachaça direto, meu sobrinho e meu genro não me respeitam, bebem muito, muita cachaça direto, não param de beber. Bebe, bebe, bebe... Eles ficam dias presos nas*

*idades por aí, dizem não ter medo do ãyuhuk, depois reclamam... eles não compram coisas para seus filhos. A gente precisa trabalhar, fazer alguma coisa, plantar batata, mandioca, cana e vender; a gente pode vender cana pra quem vai fazer cachaça. Se eles apenas bebem, não há como erguer a kuxex, ela morre. Alguns seguem rumo, vão para Itanhém, Teixeira de Freitas, eles andam, apenas andam, sem saber muito bem para onde vão, depois ficam perdidos por aí. Não sabemos para onde foram. Uma senhora de uma aldeia distante ficou dias sumida, ninguém sabia onde encontrá-la. O curandeiro ãyuhuk falou que foram brancos que a sequestraram, um outro feiticeiro disse que ela estava embaixo de uma ponte e que foi picada por uma cobra... Ninguém sabe ao certo... ela separou-se do marido e seguiu seu caminho perambulando por aí...*

Esse tipo de tensões é recorrente. A pessoa kaxmuk é atravessada por múltiplos afetos, impulsos e reverberações, levando o sujeito a produzir alterações afetivas no seu entorno. Palavras ásperas começam a circular no seio doméstico, uma pessoa kaxmuk xinga a esposa, chama sua sobrinha de ãyuhuk e os filhos são ameaçados com facão. Uma pessoa kaxmuk provoca os seus parentes que procuram cercear as pessoas que bebem de forma intensa e expulsá-las. “Mas o que vocês pretendem fazer? – critica uma pessoa que faz uso intensivo de cachaça. “Criar uma cerca para aqueles que bebem e aqueles que não bebem? Ficaremos como aqui dentro? Como porcos?” .

Um jovem pajé estava há dias errando pelas cidades próximas. Ele é genro de um importante pajé e tinha perdido a esposa há pouco tempo. Passou um final de semana inteiro perdido, errando pelas proximidades, ninguém o encontrava. Alguns começam a suspeitar da sua morte. Aliviam-se quando um curandeiro disse que ele estava vivo, embora esquelético e faminto. Todos procuram saber notícias dele. A aldeia inteira se mobiliza de preocupação. Quando todos desistem, decidem apenas esperar. Em um dia, ele regressa e se recupera. Assim que se recupera da bebedeira começa novamente a sua busca por cachaça. Pela noite, embriaga seus cunhados, todos cantam madrugada adentro, improvisam palavras em cima de canções dos yãmïyxop, transformando as melodias e as palavras. Palavras variantes saem dos seus corpos.

No dia seguinte, o pajé da aldeia decide mandá-lo embora.

*“você diz por aí que aqui não tem liderança forte, você xinga as minhas filhas chama-as de prostitutas. O que está acontecendo? Se aqui não está bom, vá para outro lugar. Vá morar em outra aldeia. Nada o prende aqui, pode ir embora ficar em outro lugar.”*

O rapaz assim o fez, mas poucos dias depois ele retorna para a aldeia. O comerciante com quem ele se relaciona veio até a aldeia deixar as compras e trava o seguinte diálogo com o rapaz:

*“Eu já falei para você parar de beber cachaça em Batinga. Compra a cachaça e vem beber aqui. É perigoso, você cai, fica no meio da estrada, toma sol, pode morrer, alguém pode te matar. Você não viu a sua tia? Ela morreu de insolação, no meio da estrada. Você quer morrer também?”*

O rapaz responde ao comerciante:

*“Mas eu já falei pra você também que isso é problema nosso. Você não tem nada a ver com isso. Se eu quiser morrer que eu morra, vocês não tem nada a ver com isso. Amanhã vou trocar meu DVD por cachaça e isso é problema meu. Vou trocar meu colchão por cachaça e isso é problema meu.”*

Como dito anteriormente, pessoas tikmũ,ũn ao errarem pelos lugares sob a circulação da cachaça assumem a forma de uma pessoa que contem em seu corpo a cachaça possivelmente se identificando com o agenciamento da cachaça em seu corpo. O álcool atravessa vários dos momentos de crise experimentadas pelo grupo. Embora muitas reuniões sejam feitas na tentativa de limitar o uso abusivo do álcool, em pouco tempo as cenas se repetem, intensificando crises, relações e conflitos.

Presencio sessões de reza em que a circulação da cachaça se faz presente nos cantos e nos corpos dos pajés. Num desses dias, após a distribuição da cachaça e o término da sessão de reza, os pajés continuam a intensificar o uso de kaxmuk. Em algumas das aldeias em que estive, o consumo de cachaça nos yãmīyxop ao longo da noite também se faz presente, como discutimos no capítulo 4. Na manhã do dia seguinte, um dos pajés discute com a sua esposa, a conversa segue em tom jocoso, dizem querer jogar um ao outro no lixo, mas aos poucos o tom da conversa muda e da jocosidade passam a agir com violência, arremessando objetos e paus um no outro e se agredindo fisicamente. Do outro lado, observo um pajé

sentado solitário em frente à sua casa. É considerado um homem muito sábio pelo grupo. Está sentado com as pernas cruzadas, a postura ereta e profundamente embriagado. As luzes do sol de um final de tarde iluminam seu corpo. Sua cabeça cambaleia com os movimentos dos olhos que oscilam entre abertura e fechamento. Num desses movimentos, seu corpo cai no chão em um adormecimento profundo.

Em outro momento, mesmo diante da morte de uma criança, a circulação de cachaça é intensa. Ao longo da noite escutam-se choros intensos de diversas pessoas, cantos, lamentos, brigas e gritos. Se a cachaça está presente em alguns dos momentos de pajelança na intenção de trazer a cura para os doentes, no contexto deste enterro também há circulação de cachaça. Em um final de semana, uma mulher passa os dias se embriagando e lembrando-se da morte de um sobrinho. A família está de luto. Durante a noite, sua casa e a casa de meus anfitriões é lugar de um trânsito intenso de pessoas. Adormecido, tenho o sono interrompido com a intensidade da circulação das pessoas. Entendi que aqueles que estão sóbrios não dormirão. O deslocamento dos kaxmuk pela noite é intenso e seus sons ecoam madrugada adentro. Conversas altas, choros, cantos. Um homem adentra a aldeia e perambula por toda a noite cantando muito. Ao se distanciar, escutamos os seus cantos ecoarem e diminuírem de intensidade. Na casa ao lado da que eu estava hospedado, uma pessoa liga o som. A calma da madrugada é entrecortada com a possante aparelhagem. Ainda adormecido, observo que no chão da casa de meus anfitriões onde eu estava tinha muito kaxmuk. As conversas são muito bem humoradas. Uma mulher começa a cantar. Alguns tentam desencorajá-la, mas ela continua. Um homem inicia uma conversa, que assim anotei em meu caderno de campo depois. *“Filho, foi Jesus que abriu a cachaça? Lhe pergunto, quem abriu a kuxex não foi o velho Jesus? Se ele abriu a kuxex, ele também abriu a cachaça para nós”*. Uma criança no meio dos kaxmuk levanta e pega um pouco de biscoitos, sonolenta, come seus biscoitos e escuta as conversas. Vejo apenas a sua silhueta, e a silhueta dos kaxmuk. Se os espíritos atravessam a madrugada cortando o corpo das pessoas com sua música, com as imagens que produzem ou atravessando-as através dos sonhos, as pessoas kaxmuk fazem circular seu agenciamento produzindo afecções nos corpos de todos aqueles que estão nas suas proximidades.

Neste sentido, pode existir um aspecto simpático de afetação mútua dos corpos que a pessoa tomada por kaxmuk aciona. Mas a embriaguez

também pode ser atravessada por momentos de solidão, principalmente naqueles de errância pelas estradas. Se a pessoa kaxmuk chega até a aldeia, ela é capaz de afetar a todos, seja com a sua inquietude existencial, seja através da circulação de mais cachaça. No meio da madrugada, kaxmuk adentra nos espaços em busca de relação, de escuta, objetos caem no chão, cachorros latem, sons ecoam. Kaxmuk é capaz de acordar toda uma sequência de casas. Atravessam o sono de todos, aqueles que adormecem começam também a se embriagar, mesmo sem ingerir a bebida. É uma embriaguez feita através dos corpos, através do parentesco. Os corpos-kaxmuk circulam nos núcleos de parentesco, produzindo afetação simpática. A pessoa kaxmuk quebra a sua embriaguez diante da presença de outrem. Se a doença circula nos corpos, a pessoa kaxmuk faz circular seu corpo de embriaguez nos outros corpos. Porém, diferentemente das doenças, que fazem um deslocamento ao exterior para que os yãmĩxop venham ao interior da aldeia, a cachaça e a embriaguez se diluem nos corpos e no tempo, produzindo ciclos intermináveis de troca com o mundo exterior e novos agenciamentos alterantes no interior do *socius*.

*Veja como o tikmũ,ũn está, todos estão bebendo muito e acontece em todas as aldeias, onde você for você verá kaxmuk. Mesmo não bebendo, eu não posso dizer que eu não estou fraco. Kaxmuk me enfraquece do mesmo jeito. Todos bebem e eu adoço. A kuxex também enfraquece.*

\*\*\*

Pela minha limitação com a língua tikmũ,ũn, era-me particularmente difícil de perceber certas mensagens implícitas no interior das relações. Tudo pode acontecer a qualquer momento nas intermitências das relações, em um jogo de futebol, em uma feira, em um café da manhã, em partidas de dominó, nas festas, nos intervalos do contratempo da linguagem. Foi-me assim, particularmente difícil falar com pessoas tikmũ,ũn sobre afetos. No entanto, as emoções podem ser vistas nos corpos quando elas chegam a situações extremas. Como procurei tratar em capítulos anteriores, há uma dialética muito complexa entre visibilidade e invisibilidade. O que chegou aos meus olhos eram mais esses momentos em que a forma das relações assumem performances extremas nos corpos e da minha limitada compreensão das coisas que se passam ali.

É difícil de ouvir de uma pessoa tikmũ,ũn a demonstração das razões dos estados mais melancólicos. Algumas das canções feitas por jovens cantores exploram este aspecto da socialidade tikmũ,ũn. Uma canção feita por Rogério Maxkali chamada mĩmyãm - “espinhos” - fala da dificuldade que é atravessar um mar de palavras que ferem como espinhos. Por que atravessar um chão repleto de espinhos?, se pergunta Rogério na canção, metaforizando um conglomerado de pessoas que estão a se ferir mutuamente<sup>49</sup>. Ao mesmo tempo, uma outra canção fala explicitamente das reuniões que são repletas de xingamentos e todos assumem a forma de sapos, onças e cobras<sup>50</sup>. A pessoa tikmũ,ũn desde cedo aprende a atravessar e a desviar de seu corpos as palavras que ferem e são espinhosas no interior das relações.

49

Hãm ägtux yãmaih pip  
Existem falas boas  
xi yãpip yãkummuk  
e existem outras ruins  
A topa te putup ah yãtopa te nôm ägtux  
E Tupã não gosta dessa fala

hu yãkonãg mũn xat xi yãhãm xeka m ãn xat  
e tuas águas eu convoco e para todos convoco  
yĩy yũmũg maih nũhũ a kummuk tep hã toah  
aprender a uma fala boa pois a fala ruim não se gosta alhures

A mĩm yãm kopa ã mōg hu yããmōg putup ah  
E dentro de espinhos adentrar assim não se quer  
hãm maih mũn tu yãmō nũy yããmōg mainãg  
em coisas boas de verdade se vai para ficar bem  
nũy tu yããmōg maih  
para assim seguir bem

50

Honiãm xip hu yãxohi te mãnãm  
Existem reuniões que todos se xingamentos  
ũmōg kochtix xi kokex xi kãyã  
eles os cachorros, os macacos e as cobras vão  
xi yãkama hãmgãy xi yãkonokaxax  
e também as onças e os sapos  
ha teyey kax tikmũ,ũn penã hu kax  
e a garça canta e tikmũ,ũn observa o seu cantar

Quando não são capazes de desviar delas, elas passam a agir em seus corpos. Assim, em uma manhã de sábado, permaneci em casa enquanto todos foram para a feira. Retornaram por volta de meio dia. Meu vizinho, que sempre se mostrou uma pessoa tranquila e carinhosa com filhos e esposa, ameaçava-os. Pouco tempo depois, escuto vir da sua casa a explosão de um televisor e de um fio de alta tensão que explode quando teve contato com as chamas que emanam do interior da casa. Está enfurecido e kaxmuk. Disse à esposa que não queria conversar e começa a queimar e destruir a casa. A esposa menciona que falaram muita coisa na cidade e que estava com raiva. A aldeia fica estarecida e o rapaz teve de morar alguns dias em outra aldeia, mas depois retorna.

Neste sentido, os transloucamentos dessa pessoa tikmũ,ũn nos aproxima de uma ideia segundo a qual a pessoa começa a produzir inúmeras formas de alteração no interior das aldeias. Alterações individualizantes que afetam as relações interpessoais. Apesar disso, raramente vemos pessoas individualmente repreendidas, as relações que são experimentadas por aspectos dotados de negatividades são suspensas ao máximo. O conflito nunca é escancarado em pouco tempo. Repreensões individuais demoram a acontecer, mas ocorrem; vi casos de pessoas serem expulsas das aldeias. A liberdade de ação do sujeito é dada de antemão, cabe a ele perceber nos esgarçamentos das relações até onde pode ir.

Por esta via, uma pergunta que me faço é de que se o álcool não seria uma possibilidade de atravessar os limites dos corpos e ao mesmo tempo colocar o sujeito em uma proximidade com a morte, através do agenciamento de outrem. O suicídio me parece relativamente raro entre pessoas tikmũ,ũn. Sucumbir à própria dor de existir não me parece algo próximo de ética da pessoa tikmũ,ũn. Raramente vemos uma pessoa tikmũ,ũn performar diante de outra sua melancolia ou tristeza. O encontro com o outro é sempre pautado por formas de performar alegria e bom humor, ainda que a realidade não dê nenhuma razão para tal. Produzir efeitos de riso é o que se espera na relação com outra pessoa.

Vi uma mãe repreender uma criança ao estar deitada diante de outras pessoas em um contexto de conversas mais sérias. Ela disse algo como: “tikmũ,ũn não se deita assim perante outros”. A dor só deve ser demonstrada em momentos de profunda tristeza, como na morte ou quando o corpo sucumbe a doenças mais sérias. Como vimos, as doenças abrem o corpo da pessoa para relações com os yãmĩyxop. Nas relações

interpessoais, as pessoas devem ser capazes de se manterem firmes diante das adversidades. Por outro lado, a repreensão da mãe me parece um paradoxo ao ver tantos corpos de pessoas tikmũ,ũn estirados pelas estradas que conduzem até os municípios vizinhos às suas aldeias.

Como procurei demonstrar acima, o vetor transformacional da pessoa tikmũ,ũn a identifica com a agência da substância cachaça, performando o seu corpo aos olhos de outrem como “cachaça” ou, kaxmuk. O corpo tem cachaça, fazendo-o, por sua vez cachaça, o que na tradução tikmũ,ũn é um corpo dotado de “sonoridade ruim”. Kaxmuk é capaz de produzir transformações na pessoa e alterações nos cantos que circulam em seus corpos. Talvez seja um “som ruim” pois a pessoa que produz essa sonoridade se aproxima de uma forma não desejada de morte pela pessoa tikmũ,ũn, que é o suicídio. A cachaça parece produzir um paradoxo, pois ela parece aproximar a pessoa de uma morte isolada, uma vez que a pessoa pode morrer nos seus deslocamentos. Por outro lado, ela produz uma morte que coloca o corpo da pessoa sob um agenciamento de outrem. O suicídio é uma decisão individual, uma doença que não pode circular nos núcleos de parentela e ser quebrada. Isso impossibilita seus parentes e os pajés de trazerem o koxuk da pessoa de volta e, se isso não for possível, de fazer circular os cantos da pessoa entre os vivos.

As doenças das pessoas tikmũ,ũn indicam que algo no interior das relações não anda bem. O suicídio coloca aí algo paradoxal em formas de relação em que os corpos das pessoas são constituídos pela intensificação das relações de parentesco. Por outro lado, a cachaça poderia ser vista, e agora gostaria de levantar uma hipótese apenas, como uma forma de antisuicídio, no sentido de que a intensificação do seu uso levaria a situações nas quais a pessoa pode morrer sob o agenciamento de outrem, um carro, o sol, o frio, a fome, um carro, um fazendeiro.

\*\*\*

Assim, nos aproximamos de uma forma tikmũ,ũn de habitar lugares. O deslocamento intensivo por diferentes regiões faz com que, através da morte, os locais fiquem impregnados de presença das pessoas mortas. Os cantos se fazem escutar naqueles lugares. O deslocamento de pessoas tikmũ,ũn por outras regiões além do estado de Minas Gerais, principalmente em regiões do sul da Bahia, remetem a esse modo de relação com os lugares. Ao lembrar da morte do seu avô em Jeribá,

Marilton Maxakali me relata que seus parentes seguem em jornadas para esses lugares possivelmente atrás do rastro de alguns de seus antepassados – lembremos dos deslocamentos pelo rastro dos mortos na narrativa de matãgnãg apresentada no capítulo anterior. Dessa forma, Marilton narra o que ocorreu com o seu avô.

*Meu avô se chamava Vicente, o ãyuhuk o matou em Jeribá (MG), não é perto daqui. Num dia de sábado, ele segue o caminho e chega em Jeribá. Ele consegue coisas lá e cachaça. Ele caminha pelo caminho e se sente cansado. Deita perto de uma estrada. Depois ele segue até as terras de um ãyuhuk, abre a cancela e adentra na terra do fazendeiro. Pouco tempo depois, os vaqueiros chegam ambos com cavalo. Meu avô cantava, ele bebeu cachaça e não conseguiu correr. A sua esposa conseguiu correr. O fazendeiro matou o meu avô. A esposa do meu avô chegou aqui e contou a todos. Pedi para explicarem bem. Os brancos mataram mesmo o meu avô. Dois dias depois, conseguimos chegar lá. Já estava atrasado, demoramos para conseguir um carro. Eu fui lá para gravar, eu faço filmes. Eu vi onde estava o corpo, os urubus devoravam seu corpo, eles rodavam o seu corpo, não era nada bom aquilo. Os urubus comeram ele. Fomos à delegacia em Araçuaí [Município do Vale do Jequitinhonha, MG] para fazermos o exame. Voltei para a minha casa depois disso, eu não estava nada bem. Resolvemos fazer um documento, queríamos enterrar na terra do fazendeiro, mas os brancos não deixaram.*

\*\*\*

Ao longo do capítulo vimos que a pessoa kaxmuk circula no interior do parentesco. O agenciamento da substância passa nos corpos das pessoas. Pessoas tikmũ,ũn dizem que uma pessoa com cachaça em seu corpo é kaxmuk. Através do parentesco, pessoas kaxmuk são capazes, pela afetação mútua dos corpos, de embriagar a todos na aldeia, seja circulando o líquido dividindo-o com outras pessoas, seja pelos blocos de afetos que circulam nos corpos das pessoas kaxmuk. Ao longo da noite, pessoas kaxmuk chegam nas aldeias e cantam, gritam, provocam brigas e xingam parentes. Os sonhos são entrecortados com os sons e a presença dessas pessoas. Kaxmuk é descrito por alguns como errantes ruins pois podem roubar coisas de outras pessoas para trocar por cachaça que ficará retida em seus corpos ou circulando em outros corpos. A cachaça dessa forma aciona o corpo da pessoa errante e produz um agenciamento em seu corpo.

O deslocamento de pessoas tikmũ,ũn por diversos lugares, que no passado foram locais de habitação de seus antepassados, acontece por meio dessa aproximação com a morte que é tornar um corpo kaxmuk. A morte do avô de Marilton é um exemplo dessa forma de impregnação de lugares, como foi descrito com a morte de Daldina Maxakali no capítulo 2. O avô, como me narrou seu neto, adentrou a terra de um fazendeiro cantando. Jeribá, como me explicou Manuel Damazio, é terra de tikmũ,ũn.

*“povo-gavião (mõgmõkaxop) morava lá em um lugar que se chama kuxĩn, isso é na nossa língua, na língua de mõgmõka é kupyĩn. Fica perto de Jeribá, ali permaneciam um tempo caçando. Como em outros lugares que também é nossa terra. Ali tinham muitos roedores, se comia muitos roedores por lá. Foi um tipo de mõgmõka que tirou o canto de lá, é mõgmõka branco (mnogmõka nok). Ele canta assim:*

*Kupyĩn nãm pemi mõg  
Em kuxĩn segui ao alto  
Kupyĩn nãm pemi mõg  
Em kuxĩn segui ao alto*

*Pekox xeka xamomah  
Adentrar na imensidão celeste  
Pekox xeka xamomah  
Adentrar na imensidão celeste*

*Mõgmõka cantou sobre esse lugar. Ali é nossa terra, o antepassado ia muito para lá e ali ficava, faziam bodoque, flechas e arcsos para matarem bichos. Lá também se matava capivara, anta com flechas e lanças. Ali eles dormiam, caçavam e faziam yãmĩyxop. Depois chegaram os brancos e os expulsaram de lá.*

\*\*\*

Uma última imagem antes de fechar esse capítulo.

*Em um final de semana do mês de julho de 2015, acontece uma grande festa no município de Bertópolis, para a qual vêm inúmeras*

*peessoas de outros estados. Artistas convidados de lugares distantes fazem apresentações no município. Pessoas tikmũ,ũn se preparam para se deslocar até a cidade. Vão como podem. Bicicleta, a pé, de carona, não importa. A maioria, leva pouca coisa, algum dinheiro e as suas bolsinhas. Mulheres acompanham seus maridos e crianças seguem junto com seus pais. Num desses dias, passei pela cidade com meus anfitriões para resolvermos alguns problemas.*

*Logo ao chegar na cidade, fomos alertados dos inúmeros indígenas embriagados. Aos poucos, vemos pessoas tikmũ,ũn deitadas no chão, pelas ruas e calçadas da cidade. Meu anfitrião saca dinheiro do Bolsa Família. Sentamos em um restaurante. Pedimos um almoço, logo em seguida um parente do meu anfitrião se aproxima. Ele nos pede dinheiro, digo que estava sem e que pedisse emprestado ao meu anfitrião. Ele está embriagado e pede para o seu parente pagar-lhe um almoço.*

*Alguns músicos estão sentados no lado oposto. O casal embriagado se aproxima e senta ao lado dos artistas. Eles reclamam ao proprietário do hotel que respondem aos artistas visitantes: “infelizmente não podemos fazer nada”. Voltam e reclamam: “as pessoas não querem mesmo crescer nessa cidade”.*

*O homem tikmũ,ũn veste-se com as melhores roupas que tem. Ele tenta articular conversas com os artistas. Sua esposa fica ao seu lado com uma criança no colo. À medida que o homem tikmũ,ũn tenta falar algo, os artistas se afastam. As suas roupas não eram suficientes para mudar a perspectiva de outrem. Eles se deslocavam entre a mesa daqueles artistas. O casal tikmũ,ũn permanece solitário. Naquela mesa, eles não cabem. A dona do restaurante chega e nos interpela: “esse povo precisa entender que não posso tratar mal os índios. Eles vão embora e os índios vão voltar, preciso tratá-los bem”. Ao sairmos, o cunhado de meu anfitrião pede mais dinheiro. Ele dá.*

Esta última passagem abre para a discussão dos capítulos seguintes, a saber, o deslocamento de pessoas tikmũ,ũn, no passado, pela região do sul da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, no interior da mata densa. A passagem acima me evoca uma importante narrativa que me foi ensinada

por Badé Maxakali. Nela, um grupo de pessoas tikmũ,ũn, após a fuga de inúmeras pessoas de uma aldeia, começam a percorrer em aldeias diferentes e tentam se deslocar pela perspectiva de pessoas tikmũ,ũn, com a qualidade pernilongo, espinho, onça, vagalume, dentre outras. Neste percurso, tentam encontrar os meios hábeis para tratar de uma relação conjugal com uma mulher vagalume, por exemplo, ou as formas hábeis para lidar com os pernilongos. Possivelmente, o que o casal Maxakali estava a fazer era tentar encontrar os meios hábeis para se situar na mesa daqueles ãyuhuk.

No capítulo seguinte trarei, como fiz nos capítulos anteriores, a narrativa evocada acima como uma forma que Badé Maxakali me apresentou a sua reflexão sobre os deslocamentos dos seus antepassados pela região de Minas Gerias e Bahia. A narrativa de Badé fala sobre os deslocamentos de seus antepassados no interior da mata densa, a nomeação de coletivos e a realização dos yãmĩxop. No capítulo seguinte, entrarei em uma discussão mais próxima do deslocamento de pessoas tikmũ,ũn seguindo a trilha elaborada por Badé na sua fala, porém tratarei de maneira mais detida de alguns dados históricos sobre os etnônimos que circularam nessa região leste das TBAS. Nesta primeira parte, tratamos de questões relacionadas ao modo pelo qual pessoas tikmũ,ũn fazem relação com lugares a partir da sua socialidade. A morte, como procurei apresentar, impregna lugares de cantos com a presença da pessoa falecida. Ali, ela passa a ser dona do lugar. Nas páginas seguintes, procuro observar como se dá a estreita relação entre etnonímia e os yãmĩxop, a sua relação com os cantos e com lugares específicos. A partir desse ponto procurarei, nos próximos capítulos, retomar a discussão sobre a troca para lançar um olhar acerca da relação das políticas territoriais que atravessaram a história das pessoas tikmũ,ũn. Por fim, a partir de uma série de narrativas que são estruturadas por cantos, falo dos lugares onde pessoas tikmũ,ũn fizeram aldeias no passado, para entrar na forma pela qual o território tikmũ,ũn é descrito em suas narrativas.

### **Parte III: Etnonímia, lugares e deslocamento**

## **Capítulo 9: Reflexões de Badé Maxakali sobre deslocamentos, nomes e povos tikmũ,ũn**



*Fotografia 42* Deslocamento de homens tikmũ,ũn na Terra Indígena Maxakali– Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

“Vou contar um pedaço que sei sobre alguns homens mais velhos que vieram de outros lugares. Eles são parentes de Hermano e Adolfo. [Parentes] de outros eu não sei, conheço um pouco dessas pessoas e aqueles que vieram junto com eles. Os sobrinhos que vieram junto no caminho deles. Todos vieram para cá. Inclusive tikmũ,ũn de Carmésia. Alguns pescavam perto de uma pedra, perto do pé da cachoeira. Vários vieram para cá. Um pedaço veio de Porto Seguro. Um pedaço veio de Almenara, e outros vieram de Araçuaí e outros de Jequitinhonha. Eles ficaram na cachoeira e fizeram uma única aldeia. O dono do Xunim fazia festa até o amanhecer, o dono de Mõgmõka fazia festa até o amanhecer. O dono do Putuxop fazia festa até o amanhecer. Eles permaneceram juntos na cachoeira durante um tempo até os ãyuhuk chegarem e esparramarem todos eles. Algumas pessoas vieram para Água Boa e outras para o Pradinho. Essa parte termina aqui....

E assim vieram tikmũ,ũn de Porto Seguro. Eles vieram para cá, eles se chamam mĩm yãmxop (povo-espinho). E tem aqueles que se chamam de xoxkeken xop (povo-pássaro-tuim), é um sangue de mĩmyãm (espinho), pois eles fazem a casa bem perto um do outro. Tem os keyxop e os kũmãyõnxop (povo-pernilongo). São as pessoas que estão aqui, como o meu cunhado que mora em outro lugar. Eles estão aqui. E tem o pessoal de Araçuaí que veio pra cá também. Tem o pessoal de Almenara que vieram também, antigamente lá era conhecida como bidique. Eles vieram pra cá e encontraram os outros. De Almenara, diz que vieram os kukmaxxop (povo-tartaruga), pedaço de nosso grupo é outro tikmuun do passado, e se chama ãpilhixop (povo-ãnhuma), O meu pai e a minha mãe é daquele que saiu do barro. Vieram daí. Tupã de uma certa forma atravessou o nosso caminho. Vem um pedaço que veio lá do Jequitinhonha.

Vou contar a história de um antepassado longínquo para o mais novo escutar agora e não mais esquecer. Dentro da mata grande tinha gente. Acabava o alimento, se mudava, ficava e então fazia roça. O antepassado fez roça, limpou o terreno e viu uma cobra. Ele falou com a criança: “vem aqui limpar o chão”. Ela veio limpando e a cobra de rabo branco a picou. Ela saiu gritando. O pai a escutou, mas ela morreu na hora. A raiva tomou conta do pai. Ele retornou xingando os seus parentes: “judiaram do meu filho”. Ele foi

chorando, chorando, chorando... e cantava “hax ax, hax ax”. Chorando ele seguia os caminhos. Por onde passava deixava feitiço. No chão, na kuxex, no rio, perto das casas, todos pisavam em algo branco. Ninguém sabia dizer o que era...

Dois rapazes fizeram armadilha dentro do mato. Os seus parentes foram banhar no rio mais tarde. Uns entraram rio abaixo e outros rio acima, uns viraram capivara e outros viraram lontra. Uns viraram koxuk. Outros viraram bicho grande. Todos os antepassados entraram no rio, caiu, caiu e caiu. E acabou a aldeia, pois todos estavam com feitiço. Tinha um mais velho que permaneceu deitado. Ele levantava, mas as costas não conseguia segurá-lo. Mais tarde, aqueles que fizeram a armadilha retornaram para as suas casas. Eles procuravam pelos parentes nas casas, mas não encontravam ninguém. Em uma delas, viu o velho deitado.

Os dois permaneceram. Eles mijavam pelo buraco da porta. Bem cedo foram até a armadilha e trouxeram carne para comer junto do tio mais velho. Foram até a armadilha novamente e trouxeram um pião. Pegaram um pião bem molinho e jogaram na pele do tio. Ele com a bengala quebrou o pião todo. Eles retornaram e pegaram um pião feito de palmeira. Fizeram pião e jogaram na pele do tio, mas o pião não quer quebrar. Os sobrinhos então cantam:

yaak hamiãx yã  
 canto do yãyã  
 yãyã deitado  
 e ele tira o cipó  
 tudo fechado  
 ya ah ha miãx ax ya

Eles cantaram assim e então o feitiço foi contra feito. Todos eles ficaram encantados com Tupã agindo em seus corpos. Disseram: “Vamos tio, sair daqui para banharmos. A sua pele sairá e você retornará a ser novo”. O velho disse: “vamos, quem vai me levar?”. Eles disseram: “nós vamos segurar você”. Então eles levaram o tio mais velho e sentaram-no no rio. Tirou um pau e colocou-o no rio. Um dos dois subiu o rio assoviando uim uim uim e se transformou em uma lontra. O outro desceu o rio assoviando hix, hix, hix e se transformou em uma capivara. O mais velho ficou na beira do rio,

as suas canelas eram moles, ele caiu no chão e pensou: “quem vai me levar para casa!!!”.

Já era meio dia, os dois rapazes retornaram e chegaram ao mesmo tempo [um descendo o rio e o outro subindo]. Trouxeram um sabão e fizeram bolha na água. Um carregou o tio pela mão, conduzindo-o até o rio. Ele ficou a bater com a água no tio. Na cabeça, nos pés, em todos os lugares do corpo do tio ele jogava água. Aos poucos, a pele foi se soltando. A pele da cabeça foi se soltando e saindo a pele velha, uish uish uish. A pele velha dele foi para o rio. Ele a jogou no rio. Saiu muita bolha e ele passou nos pés. Logo depois, ele teve uma pele novinha. Ele estava com um pé diferente, a areia o incomodava bastante. Ele disse: “vamos agora para uma outra aldeia qualquer” e seguiram o seu caminho.

Chegaram bem perto da aldeia dos putatapxop [inseto que chupa sangue, espécie de mutuca da Mata Atlântica]. O tio mais velho falou com os seus sobrinhos: “vamos observando bem pertinho o putatap senão ele chupa o seu sangue”. Chegaram bem perto da aldeia do putatap. Ele estava sentado fazendo arco e flecha. O tio disse a ele: “o arco do seu pai é ruim”. O putatap se levantou. Ele tinha muito pelo no saco. O tio disse: “Olha, mas pensamos que você era igual uma criança. Você não faz arco ruim igual ao do seu pai”. Narrador comenta [atualmente nós não sabemos a língua dos putatap]. Ele, o putatap gritou para o seu povo, ele gritou para os seus camaradas. “eeeeei” um outro veio e chupou o sangue de um dos três. Ele caiu no chão e bateu a cara. Hoooo. Ele gritou. O tio então rezou e juntos seguiram o seu caminho. Eles não quiseram ficar juntos com os putatap. Eles eram muito ruins.

Foram embora, e chegaram até a aldeia dos mĩmyãmxop “povo-espinho”. Mas andar entre os mĩm yãm xop era difícil. Eles tinham de andar bem devagarinho. Eles não podiam pisar forte com o pé. Eles ficaram um tempo, mas não sabiam como viver entre os espinhos. E seguiram adiante, seguiram adiante, seguiram adiante, seguiram...e chegaram novamente, agora entre os vaga-lumes kũtãmãxũyxop. Lá eles ficaram entre os vagalumes. Á noite, o vagalume tirava mel. Ele andava para tirar mel e seus olhos brilhavam. O tikmũ,ũn andava com ele, mas tropeçava. Andavam até o amanhecer. Quando amanheceu, o vagalume adormeceu e o

tikmũ,ũn ficou acordado. Ele andou um pouco e foi dormir com o vagalume. “Eu vou ficar com ele para transar com ele”, pensou um dos rapazes tikmũ,ũn”. Ele queria transar com a mulher vagalume. Ele falou, “nós vamos transar e depois, procurar mel”. Ela falou: “tudo bem, só não pode ser durante a noite, senão alguém vai nos ver”. O índio falou: “mas não é dia para alguém ver a gente”. E ele foi de costas rapidinho fazer sexo com o vagalume. Daí apareceu um outro vagalume e disse: “olha, eles estão fazendo sexo!”. A mulher vagalume disse: “eu te falei”. Ela tirou o pênis de dentro do corpo do antepassado. Ele queria mais. Pela manhã retornou e deitou-se com a vagalume mulher. Ele deitou-se, e entrou com o pênis dentro da mulher vagalume. Desta vez foi o outro rapaz tikmũ,ũn que disse: “veja! ele está copulando”. O rapaz tikmũ,ũn que copulava imediatamente tirou o pênis e partiu junto com o seu tio e irmão da aldeia dos vagalumes.

O namorador seguiu envergonhado. Os três continuaram o caminho e chegaram na aldeia dos pernilongos (kũmãyõnxop). Chegaram bem perto e o mais velho ensinou ao sobrinho. “Você pega um pau seco e quebra na canela dele”. O sobrinho foi e pegou um pau de palmeira. Ele pegou o pau e se aproximou da mãe dos pernilongos. O tio falou onde ele devia quebrar o pau e falou para ele tirar lenha. O antepassado viu a canela fininha do pernilongo. O tio mais velho falou: “quebra a canela dele”. Ele desceu a lenha na perna do pernilongo, mas ela não quebrava. Juntaram a lenha e fizeram comida. Novamente o mais velho disse: “a canela dele não é boa, vamos quebrar com lenha”. Então ele desceu a lenha na perna do pernilongo que se parecia com uma pererequinha. O mais novo foi, desceu a lenha na perna do pernilongo, mas ela não quebrou novamente.

Os três seguiram caminho. Agora chegaram até a aldeia dos keyxop. O mais velho então ensina ao mais novo, “se os keyxop lhe oferecerem comida você não deve aceitar. Não pega a comida deles. Você vai lá e não fala nada”. Ele assim ensinou ao seu sobrinho, entretanto ele não deu a menor atenção. Ele estava com fome quando chegou junto dos keyxop. Ele tem batata cozida e quer dar para o antepassado. O tio não aceita, um dos mais novos também não quer, mas o outro acaba aceitando, pois estava esfomeado. Ao ingerir a comida daquele povo, o tikmũ,ũn não consegue mais falar.

Ele tentava falar com o tio, mas a boca ficava fechada “ooooooooo”. O tio lhe oferece comida, mas ele não consegue ingeri-la. “Eu falei! Mas você não me escuta e esquece da minha palavra”. O tio então puxou canções do espírito- morcego (Xunim) assim:

haea heidia ooa heidia iii aa	<i>haea hi ya o a hi ya ia</i>
comida deles	<i>kexte xatik xinãh</i>
não aceite	<i>hã xit mãhok</i>
comida deles	<i>kexte xatik xinãh</i>
não aceite	<i>ha xit mãhok</i>
fique longe	<i>‘opa ‘ãkãynãg xip</i>
fique longe	<i>‘opa ‘ãkãynãg xip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
haea heidia ooa heidia iii aa	<i>haea hi ya o a hi ya ia</i>
comida deles	<i>kexte xatik xinãh</i>
não aceite	<i>hã xit mãhok</i>
comida deles	<i>kexte xatik xinãh</i>
não aceite	<i>ha xit mãhok</i>
fique longe	<i>‘opa ‘ãkãynãg xip</i>
fique longe	<i>‘opa ‘ãkãynãg xip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
são mudos	<i>katupi ‘ãyã hip</i>
heai hoooa	<i>haeah hooah</i>
ũhm ũhm ũhm	<i>õõõh</i>

haea heidia ooa heidia iii  
aa

doendo de fome  
doendo de fome de carne  
me consumindo  
venho cambaleando  
venho cambaleando  
venho cambaleando

haea heidia ooa heidia iii  
aa

doendo de fome  
doendo de fome de carne  
me consumindo  
venho cambaleando  
venho cambaleando  
venho cambaleando

heai hooooa

ũhm ũhm ũhm  
ẽum ẽum ẽum

*haea hi ya o a hi ya ia*

*putup xũmĩy, te yõg ãymĩy  
muhuk xũmĩy, te yõg ãymĩy  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn*

*haea hi ya o a hi ya ia*

*putup xũmĩy, te yõg ãymĩy  
muhuk xũmĩy, te yõg ãymĩy  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn*

*haeai hooo*

*ũhm ũhm ũhm  
ẽum ẽum ẽum<sup>51</sup>*

Assim é o canto do morcego não é mentira, é verdade mesmo. Agora todo lugar conhece esse canto do xunim. Então agora ele pega cera de abelha e passa na boca. Ele conseguiu abrir a boca e então falou, saiu e voltou. Falou bem mesmo, falou um pouco com os keyxop e partiu.

Todos os três partiram e chegaram nos kukmaxxop (povo tartaruga) e sentaram ali com eles. Um deles viu uma mulher tartaruga e

<sup>51</sup> Segundo consta no livro de Maxakali e Tugny (2009 a, p. 202 - 205) a sequencia de cantos

presentes nesta narrativa pertence a Anatólio Maxakali

perguntou: “cadê o seu marido?”. A mulher tartaruga respondeu: “ele foi ali para caçar”. O rapaz tikmũ,ũn a viu e ficou com vontade de transar com ela. O tio mais velho também quis e namorou com ela, depois foi o outro e namorou também. Eles terminaram, seguiram o seu caminho e engravidaram a mulher tartaruga.

O bebê mexe dentro da barriga da mãe tartaruga. Ele dizia dentro da mãe tartaruga: “vamos atrás do meu pai” e mexia dentro da barriga. Dentro da barriga da mãe o filhote dizia: “segue no caminho tikmũ,ũn. A mãe disse: “ ok, seguiremos o caminho do seu pai”. E seguiram, seguiram, seguiram...

No meio do caminho, passaram por uma linda flor. A mãe tartaruga viu a flor e deixou ela pra trás. Dentro da sua barriga, o filho batia forte na barriga da mãe. A mãe pegou as flores para o filho. Ela pegou e seguiu caminho. O filho mexia dentro da barriga da mãe. Ela parou e pegou novamente um punhado de flores até encher as mãos. Ele novamente batia na barriga da mãe. A mãe sem saber responde: “como vou pegar? Não cabem mais flores na minha mão. Você fica aí dentro, eu do lado de fora! E você me mandando pegar flores para você”. Ele continuava a bater na barriga, mas ficou com vergonha.

Dentro da barriga ele se acalmou e seguiram até chegar em um caminho bifurcado. Ao se depararem com esse caminho bifurcado, a mãe se pergunta: “onde é o caminho do seu pai?” Ela escolheu o seu caminho, um dos caminhos levava até a aldeia dos ãmoxa. O outro levava até o caminho dos tikmũ,ũn. Ela então se foi, seguiu pelo caminho dos tahaxop [onça]. A mãe dos tahaxop a viu: “de onde vocês vêm?” A tartaruga ouvia a mãe dos taha xop que dizia: “o dó, minha sobrinha, vocês vieram aqui, tomem cuidado com os Taha xop. Vamos te esconder aqui no buraco e tampar com couro”.

Ela escondeu a tartaruga dentro do buraco. A tartaruga ficou sentada. Primeiramente veio um gato. Ele veio e ficou rodeando o buraco. A mãe dos tahaxop disse: “o que você está fazendo aqui? Não há nada aqui para você”. Ela acendeu um fogo e o gato foi embora. Depois vem um outro que é maior, ele se chama “tak yĩ puxax”, ele vinha e ficava rodeando em torno da mãe. Ele vem à procura da tartaruga, novamente ela acende fogo e ele se vai.

Depois vem a onça preta e novamente ela, a mãe dos tahaxop, acende um fogo e a onça preta vai embora. Agora quem chega é a onça pintada. Ela vem gritando. Ela conseguiu tirar a mãe da tartaruga do buraco, matou e dividiu o pedaço para os outros tahaxop. Todos os tipos de felinos vieram. A onça tirou o filhote da barriga da mãe tartaruga. Ela o sentou e deixou para o kokex kata (lobo guará). Deixou para ele comer. O kokex kata quer comer o filhote da tartaruga, ele ia colocá-lo no fogo.

A mãe dos taha xop vêm para ver o que estava acontecendo e acende um fogo novamente. O kokex kata foge. A mãe pegou um pau para bater e ver o chão. Viu o buraco e deixou o kokex kata cansado com o pau. A tia dele, no entanto, deixou um pedaço de tripa para ele e daí ele partiu. Separou os filhotes das outras partes da mãe e eles cresceram. Um era filho da tartaruga e o outro os pais eram tikmũ,ũn.

Fez uma armadilha grande para pegar anta. Ele não tem cipó para amarrar. Aí ele fala para o irmão tartaruga “vai na nossa tia-avó para tirar pelos da boceta dela”. Ele foi até ela e pediu para tirar os pelos da boceta dela, ela deixou, mas gritou de dor. Chegou lá, mas ela não tinha pelo suficiente para amarrar a armadilha. Novamente o outro falou: “irmão vai lá tirar mais pelo para mim”. O outro falou: “não vou não”. O mais velho falou: “se ela não tirar você finge de morto”. Ele foi até a tia dele e ele pediu novamente, mas a tia recusou tirar pelos da sua boceta, “dói demais” disse ela. O sobrinho fingiu de morto como tinha sugerido o seu irmão. A mulher chorou, chorou e chorou. Mas quando ela se aproximou ele foi lá e tirou os pelos da boceta dela.

Ele amarrou e levou, tem um canto do hemex que fala disso...ele bem cedinho foi ... pegou, fez armadilha e deixou perto dos pés de milho. O mais novinho soprou e daí saiu uma armadilha enorme. Ele foi e pegou anta. A tia deles os chamou, eles tinham duas antas. A tia gritou pelos seus sobrinhos. Os taha xop vieram ao escutar os gritos dela. Eles desmancharam a armadilha e comeram a anta que estava presa. Os dois tikmũ,ũn cresceram junto dos inmoxa.

Quando cresceram, foram andando, chegaram até os mayakõg (pássaro ‘cigana”). Um deles pegou e flechou o mayakõg, o

mayakõg disse: “não fui eu que matou a sua mãe e sim os taha xop”. O tikmũ,ũn ficou sabendo e retirou a flecha do Mayakõg. Os dois seguiram o seu caminho e chegaram em um lugar que havia duas pedras batendo, uma ficava no chão e a outra subia e descia. O filho mais velho do tihik [forma de se referir aos tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino] passou quando a pedra subia. O filho da tartaruga foi passar quando a pedra estava no alto. A pedra desceu e ele virou pó. O filho do tikmũ,ũn pegou umas folhas queimou e fez cinzas. Colocou o filho da tartaruga junto e ele nasceu novamente. Então seguiram o seu caminho. Chegaram em um rio e colocaram um pau para atravessar.

Eles chegaram do outro lado e encontraram o caminho do pai e chegaram até a aldeia dele. O pai queria saber qual de fato era o seu filho. Ele supunha que aquele que não deixasse a água cair seria o seu filho. No entanto, aquele que era o filho de tihik deixou cair muita água e o filho da tartaruga não deixou cair nada. Os dois resolveram ir embora novamente. O mais velho falou: “vamos fugir e matar aqueles que mataram a nossa mãe?” Ele falou: “vamos mexer com o pau do rio”. Eles regressaram e encontraram com a mãe dos taha xop que cuidou deles após a morte da mãe tartaruga.

O mais velho disse: “chama seus filhos para me seguirem, nós matamos muitos bichos eles poderão comer”. A mãe falou: “vão atrás dos tihik que eles mataram bichos”. O mais velho - filho do tikmũ,ũn - atravessou a ponte. O filho da tartaruga ficou do outro lado. Aos poucos, os taha xop atravessaram a ponte. Um a um, segurando na mão um do outro. Quando eles estavam no meio da ponte o primeiro foi e virou a ponte. Os ãmoxa afundaram todos e não saíram de volta. Aqui termina a história, depois eu não sei.<sup>52</sup>



*Fotografia 43 Vitorino Maxakali prestes a adentrar em matagal numa caçada de capivaras. Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTOGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

## Capítulo 10: Etnonímia na parte leste das Terras Baixas da América do Sul

*Disse-me Baraiá [indígena Pataxó], sentado em sua cadeira, que era nessa época que os Tapuio “índios bravos, verdadeiros selvagens”, desciam para o litoral vindo das matas do interior para encontrar com os índios da praia. Passavam um tempo, depois sumiam. Traziam em suas visitas muita caça. Sua chegada era precedida com canots e assovios que imitavam macucos, chororões e tururins, já avisando efetivamente aos anfitriões que estavam por perto e traziam presentes – caça, pedras.*

*Falou Baraiá que nesse tempo tudo era mata do Pé da Pedra até mais ao interior e que de lá até Barra Velha era uma mistura de campos nativos e mata alta e que foi crescendo e conhecendo este movimento dos índios nas trilhas que conectavam a praia com a floresta, a partir das histórias contadas por seu avô e mãe.*

**Thiago Mota Cardoso, página 183 da sua tese “Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal.**

*Escuto esse vento, ele vem de Porto Seguro – Manuel Damázio em uma manhã do mês de setembro, Terra Indígena Maxakali – Pradinho – 2015.*

Ao nos aproximarmos, percebi que aquele som eram os gritos de dois gaviões-espíritos anunciando a sua chegada à aldeia dos humanos (*tikmũ ün*). Os gaviões gritam à procura de uma fissura onde pode estar escondida alguma presa. *Môgmôka mĩmkox xaha*, gaviões procurando buracos, fendas, fissuras, no chão, nas árvores, na tentativa de encontrar grilos, gafanhotos, vespas, cupins, aranhas e formigas. Eles vêm de um espaço-exterior (floresta, árvores, céus e montanhas), acompanhados de suas esposas (*xokanitnãg*) e dos tangarazinhos (*kepmĩy*), um exímio pássaro dançarino aliado aos gaviões-espírito que reveza com estes, e com uma legião de outros espíritos, na execução de cantos/danças. Todos eles caminham em direção à *kuxex*, um espaço que possui uma abertura para que os espíritos entrem no seu interior. É essa fissura que os gaviões procuram, pois é por ela que conseguirão penetrar no mundo dos humanos, na tentativa de encontrar suas presas potenciais...

*Dois dos gaviões revezam-se na emissão de um grito que explora o limite de suas cordas vocais de tão agudo e estridente. Pouco antes de um dos gaviões terminar o seu grito, deslizando a nota num movimento descendente, um segundo começa a gritar repetindo o que o anterior realizou. Assim que eles terminam a gritaria, um coro formado por uma legião de espíritos-urubus, micos, zabelês, jacarés, papa-méis, pica-paus, ouriços, preguiças e uma multiplicidade de pássaros canta em uníssono as vocalizações ÁÁÁ hó hó hó ÁÁÁ hó hó hó yóóó. Logo após, alguns deles, em demonstração de profunda alegria, proferem as palavras: yet, yetnix. Elas prenunciam o tempo festivo e alegre que os espíritos-visitantes experimentarão enquanto estiverem com os seus anfitriões *tikmũ ün*: múltiplas expedições de caça, duradouras noites de cantos e danças permeadas por fartos e “pantagruélicos” banquetes. Somam-se a essa paisagem sonora, os assovios (*kax ax*) dos macucos, zabelês e micos, embelezando e completando-a.*

*Chegada dos môgmôkaxop (povo-espírito-gavião) na Aldeia Verde descrita em minha dissertação de mestrado (Cf. CAMPELO, 2009, p. 54)*

000098

Emprego de MEDICAMENTOS

Relação nominal dos índios e aldeias	Idade	Sexo	Quantidade empregada e controle pelo numero de ordem
Para Monaxó	58	m	10 cartuchos
			1 ampola
			300 comprimidos
			300 comprimidos
Luiza Monaxó	22	f	200 comprimidos
			300 comprimidos
			100 comprimidos
Isabela Monaxó	22	f	300 comprimidos
			300 comprimidos
			200 comprimidos

R. KSMI - SPI - IR4 - 065 - 001 - 58 - 6

Figura 9 Folha de entrega de medicamentos – período SPI – pessoas tikmũ, ãn com o sobrenome Monaxó. Consultado no acervo digital do Museu do Índio em Maio de 2017. Cf.

<<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>. O documento encontra-se em: Acervo SPI\Inspetoria-Regional-4\_IR4\065\_Engenheiro-Mariano-de-Oliveira\Caixa 156\Planilha 001/documento 000017

Neste capítulo, retomo o tema da etnonímia na região leste das Terras Baixas da América do Sul, discutido brevemente na introdução desta tese. Agora posso tratar do tema, a partir das discussões evocadas nos capítulos anteriores, em especial no 5 e 7, em torno da noção de circulação e cuidado de cantos dos yãmiyxop. Pretendo lançar um olhar para a problemática da etnonímia nesta região das TBAS à luz das questões envolvendo as relações entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop. Pretendo com este capítulo demonstrar a capacidade das pessoas tikmũ,ũn de atravessar em seus corpos diversos povos, por meio da relação que estabelecem com os yãmiyxop e a circulação de cantos.

Tendo o material etnohistórico tratado por Paraíso (2014) como ponto de partida, vemos coincidir em diferentes momentos e em espaços distintos a coexistência de “clusters de etnônimos” que aparecem em escritos de viajantes ao longo dos séculos XVII e XIX. Vemos a presença desses povos em diferentes documentos. Em artigo escrito em 1994, intitulado: “Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, kutaxó, kutatoi, Maxakali, Malali, Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?”, Paraíso lança uma série de questões em torno da problemática da etnonímia na região leste das TBAS, dentre elas como, enunciamos na introdução desta tese, a autora se pergunta se esses povos existiriam ou seriam erros de transcrição de autores desavisados. Ao se deparar com uma profusão de etnônimos na região. Paraíso se pergunta se eles não estariam a falar sobre uma única nação que possuía no seu interior inúmeros subgrupos. O aspecto errante desses povos pela região do sul da Bahia e norte mineiro colocava-a diante da inquietante questão que era a sobreposição de locais no tempo e no espaço de diferentes povos. Como compreender a presença ao mesmo tempo dos Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Maxakali, Malali, em diferentes lugares e tempo compreendendo áreas tão distantes como a do rio Pardo (Bahia), o Mucuri (Minas Gerais e Bahia) e o Doce (Minas Gerais e Espírito Santo)?

A partir dos dados etnohistóricos que tinha já apresentado na sua tese de doutorado e alicerçando-se nos dados etnográficos que tinha na época sobre os Maxakali e Pataxó, Paraíso sugere uma aproximação entre esses diferentes povos, que teriam se articulado frente aos botocudos e em alianças com e contra os brancos (Paraíso, 1994, p 177- 178). O aspecto nômade e a constante fragmentação e rearticulação das unidades sociais dos Maxakali atuais estariam como pano de fundo, na visão de Paraíso,

para essa multiplicação de povos na região, que levariam à existência de “tantos grupos com nomes diferentes”.

Em vários aspectos, os nomes e os etnônimos desse panteão de povos dessa região das TBAS se assemelham à problemática da etnonímia presente em alguns contextos da Amazônia Indígena que foi recentemente fruto de um dossiê organizado por Calavia Sáez (2016) em que os autores questionam, dentre várias coisas, por exemplo, a dificuldade de se fazer a associação totalizante de um nome e um grupo em específico.

Paraíso (1994) se questiona, então, diante das inúmeras crises enfrentadas pelos atuais Maxakali, se esses diversos etnônimos desta região das TBAS remeteriam a uma “consciência da unidade pela identidade [que] não se desfez naqueles primeiros momentos”. As provas para tal afirmativa são o “desconhecimento de conflitos envolvendo estes grupos entre si, sua aliança contra os Botocudos, além da prática de se aldearem ‘espontaneamente’ em conjunto”. Alicerçando-se nessa afirmação, Paraíso se pergunta: “caso não raciocinemos a partir desses princípios, como explicar estas alianças?”

Tendo essas questões como pano de fundo, pretendemos trazer algumas outras questões por meio do amplo material escrito nos últimos dez anos sobre as atuais pessoas tikmũ,ũn, ou Maxakali, em torno da sua vigorosa relação com os yãmiyxop. A hipótese que gostaria de lançar é a de que tal perspectiva sugere uma aproximação com a dinâmica de vida nas aldeias das atuais pessoas tikmũ,ũn, visto que há um aspecto centrípeto na realização dos momentos de intensificação relacional com os yãmiyxop. Como vimos no capítulo 7, é preciso fazer com que os donos de seqüências musicais que compõem a relação com os yãmiyxop estejam presentes para que a relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop se efetuem no tempo e no espaço. Neste sentido, esses clusters etnonímicos que se deslocaram no tempo e no espaço nos registros históricos referentes aos povos tikmũ,ũn remetem a essa forma de relação com os yãmiyxop capaz de colocar em dinâmica momentos de dispersão e concentração, movimentos centrípetos e centrífugos, como procurou demonstrar Rosse (2007 e 2008).

Todas essas questões, ao meu ver, se relacionam com a noção de pessoa “tikmũ’ũn” que é capaz, ao longo do tempo, de ser permeável e atravessada por uma multiplicidade de povos através dos cantos que vão

acumulando em seus corpos e no de seus parentes. Alicerçando-me em tal perspectiva, me vejo diante da inquietante afirmação de pessoas tikmũ,ũn que insistiam em dizer: “não existem povos”, tikmũ,ũn é só um”. Procuo ao longo do capítulo retomar algumas reflexões tikmũ,ũn sobre essa questão, utilizando de algumas das suas narrativas e fragmentos. Antes, contudo, penso que talvez seja necessário acompanhar alguns dados etno-históricos presentes na tese de Paraíso, publicada em 2014.

\*\*\*

Sobre a presença desses clusters etnonímicos em diferentes lugares, Paraíso discorre que Domingos Homem del Rei, em 1730, saiu de Ilhéus em busca das cabeceiras do rio São Mateus, na realidade Mucuri, e cruzou com a cabeceira de Sebastião de Leme, que vinha de Minas Gerais. A suspeita da presença de ouro nessa região fez com que o Conde de Galveas, em 1736, criasse incentivos para que particulares atuassem em pesquisas no rio São Mateus (confundido na época com o Mucuri) e o rio Doce. A expedição foi autorizada pelo Visconde de Sabugosa em 1730 e se caracterizou por manter grandes combates com os índios da região, identificados pelo chefe de campo João da Silva Guimarães. Nesta região, foram encontrados os índios identificados como: **Kumanaxó**, **Goakines** ou **Guatexi**, **Punxó**, **Monoxó**, **Maxakali**, **Purixu**, e **Malali** e a totalidade de seus habitantes era do grupo **tikmã,ãn** [Cf. PARAÍSO, 2014, p. 64].

Paraíso argumenta que o deslocamento dos neobrasileiros para a chamada Zona Tampão não resultava de um movimento migratório espontâneo e acabava por exigir a adoção de uma série de medidas administrativas, que visavam dominar as populações indígenas que ali viviam, impingindo-lhes um combate sistemático que se intensificou a partir da declaração da Guerra Justa em 13/05/1808 [PARAÍSO, 2014]. Assim, áreas mais afastadas do litoral e ainda proibidas eram penetradas, como resultado das tentativas de serem encontradas novas datas de mineração.

Sobre esse processo da guerra justa contra os povos habitantes da Zona Tampão, Paraíso, citando Vasconcelos (1974, p. 237) comenta que, em 1758, se registra a presença de povos **Makoni**, **Monoxó** e **Malali**, a partir de relatos de ocupantes que começaram a circular pela região de Peçanha [MG], antes do processo oficial de ocupação da região. Colonos partindo do Serro [João Peçanha Falcão e o Vigário Antônio Freire de Andrade] seguem para a região e se deparam com a presença dos **Makoni**, **Monoxó**

e **Malali** e procuram aldeá-los e catequizá-los. Registra-se ainda, em um documento de 1792, que na região de Peçanha [MG] e Alto dos Bois [MG], local de presença anterior à chegada dos brancos, havia povos **Monoxó**, **Kutaxó**, **Kopoxó** e **Panhame** e posteriormente se uniram os **Maxakali**, **Malali** e **Makoni**. [Cf. PARAÍSO, 2014, p. 94 e 95].

Paraíso demonstra, ainda, a partir de outros documentos, forte evidência da presença de bandos Pataxó nas proximidades das cabeceiras do rio Mucuri, uma vez que bandos aliados e inimigos destes povos **pataxó** se deslocaram para a região após conflitos. Em 1780, Francisco Hernandes Teixeira Alvares, morador das cabeceiras do referido rio, “solicitava à Rainha seis padres para atuarem nas aldeias indígenas e licença para explorar o ouro que encontrasse”. Em sua petição, informava haver sete aldeias de gentio: **Bacuani (Makoni)**; **Amataré** (gentio pintado); **Camalacho (Kumanaxó)**; **Abocachó (Anaxó)**; **Mayacha** (?); **Rinhames** (Panhames); **Machacari (Maxakali)**” [PARAÍSO, 2014, p. 98].

O mesmo Francisco Hernandes Teixeira Álvares dizia ainda que

todos seus moradores possuíam gênio doméstico, flexível e com propensão a se converterem, tendo alguns participado de várias entradas que ele organizara, mas que haviam se retirado para os sertões devido à grande concorrência de pessoas para a descoberta do ouro em sua região. [Ademais] “os vários grupos haviam se aliado contra os **Pataxó** [grifo meu], que viviam dispersos e em nomadismo, e buscado o apoio dos brancos para se protegerem dos ataques do inimigo comum”. [PARAÍSO, 2014, p. 98].

A dificuldade de navegação pelo rio Doce em vários dos seus trechos fez com que o deslocamento de ocupação da Bahia para Minas Gerais encontrasse no rio Jequitinhonha condições mais propícias para tal, em especial no seu curso médio. Em Coronel Murta (MG), índios classificados genericamente como Maxakalis sofreram tentativas de aldeamentos. Paraíso levanta a hipótese de serem índios que se deslocaram do litoral baiano, subindo o rio. [PARAÍSO, 2014, p. 105].

Em um documento do Sargento-Mor talvez se encontre a solução para as dúvidas com relação aos liderados do Capitão Tomé – líder Maxakali conhecido pelos colonos no final do século XIX na região mineira do Vale do Jequitinhonha. Ele confirma a data de 1786 para seu aparecimento em São José de Porto Alegre e diz que o grupo era composto de três bandos: **Kumanaxó, Bakuen e Maxakali**. Eram grupos que mantinham contatos de troca constantes com os colonos, sempre soliciando armas cortantes, sob a alegação da necessidade de se defenderem dos ataques dos **Pataxó**. Essa informação é relevante por confirmar as afirmativas do Capitão-Mor Santos acerca de esse grupo já ter sido aldeado anteriormente em Minas Gerais, e as de Moniz Barreto, Francisco Hernandes Teixeira Alves e do Padre Antônio Salgado acerca da aliança desses grupos entre si e com os colonos, na tentativa de fazerem frente aos ataques dos **Pataxó** – que adentravam o território mineiro pelo Jequitinhonha. Eles consideravam prioritária a edificação de um Quartel na Cachoeira Grande de Belmonte ou Jequitinhonha e, por isso, ele próprio e mais cento e cinquenta homens haviam empreendido a viagem a partir da foz do rio, para darem início aos trabalhos de desimpedir a navegação. O destacamento, seguindo a tradição do período, teria múltiplas funções, dentre elas “afugentar o gentio bárbaro”, principalmente os Pataxó, identificados como Botocudos, e com os quais a tropa do Ouvidor se confrontou; garantir o comércio com Minas Gerais e promover e facilitar a conquista e colonização daquela região [CF. Paraíso, 2014, p. 150],

Neste contexto, Paraíso menciona que foram encontrados grupos de **Pataxó** se deslocando do litoral e adentrando no território mineiro. Enquanto aguardava deliberação do Governo Provincial sobre o assunto, houve desvio dos mantimentos dos Quartéis da região de Minas Novas para o Jequitinhonha e liberação de pólvora para que alguns índios pudessem caçar e, assim, mitigar a fome. A administração provincial enviou 1:200\$000 para atender às necessidades dos colonos e dos índios do Jequitinhonha em 10/04/1826<sup>53</sup> e solicitou mais recursos ao Governo Imperial para fazer frente às despesas. Imediatamente, Guido Marlière comunicou o envio desses recursos ao padre José Lidoro e de mais 3:600\$000 em prata que havia arrecadado, dizendo-lhe ainda aguardar a

53 BARÃO DE CAETÉ. Presidente da Província. Ofício enviado a José Feliciano F. Pinheiro. Secretaria dos Negócios da Guerra. Ouro Preto em 10/04/1826. *RAPM*, Belo Horizonte, v. 11, p. 76-7, 1906.

doação do Imperador. Como encontrou dificuldade de enviar o dinheiro por falta de escolta adequada para trafegar por estradas em que eram comuns os assaltos, deliberou por aguardar o período de envio dos soldos, quando viriam as escoltas da 5ª e da 7ª Divisões. Para acelerar o atendimento, sugeriu ao padre Lidoro, que era homem rico e com grande crédito na praça, que o usasse para obter adiantamento do dinheiro que enviaria e realizar as despesas necessárias [PARAÍSO, 2014, p. 294].

Para complicar ainda mais a situação, um grupo de índios **Pataxó**, vindo do litoral da Bahia, provavelmente em busca de alimentos, entrou em conflito com um fazendeiro nas cabeceiras do ribeirão São Miguel, matando um padre e seus escravos e as criações de outro fazendeiro, além de ferir três escravos. Esse conflito obrigou o governo a deslocar uma patrulha de nove praças da 7ª Divisão para o local, visando a evitar novos ataques e a tentar “domesticá-los”. Essa patrulha era acompanhada por índios, que auxiliariam na tarefa de contato, **o que seria facilitado por serem da mesma pan-etnia dos Maxakali** [PARAÍSO, 2014, p. 294].

São nos deslocamentos entre a Bahia e Minas Gerais que os documentos analisados por Paraíso demonstram a presença desses povos **Pataxós-Maxakali** na região. No caso do Jequitinhonha, esse interesse se mostrou redobrado após o relatório do Capitão-Mor de Porto Seguro, João da Silva Santos. Baseando-se nessas informações, VASCONCELOS (1910, p. 842-4) acreditava que a conquista/colonização e o aproveitamento das riquezas dessa região era apenas uma questão de investimentos a serem realizados, inclusive para a superação dos problemas criados pelos índios **Pataxó e Kutaxó** que viviam em conflito com os colonos. [PARAÍSO, 2014, p. 119].

Retomando os dados históricos sobre esses povos tão próximos, a saber, os supostos Maxakali e os Pataxó – que ora se aliam contra os botocudos e brancos, ora guerreiam entre si - o príncipe Wied Neuwiejd escreve sobre a presença destes povos em território baiano. Em seus relatos datados da segunda metade do século XIX, ele demonstra a proximidade dos Maxakali com os Pataxó ao longo do rio Jucuruçu - que nasce em Minas Gerais (Serra das Sete Voltas), passa por Itamaraju e deságua no oceano Atlântico. Paraíso, baseando-se nos escritos do príncipe, escreve:

Nessa região, os Pataxó e os colonos mantinham relações comerciais regulares, quando trocavam

grandes bolas de cera, arcos e flechas por facas, machados e lenços vermelhos. O príncipe Wied-Neuwied considerava que a comida que lhes era oferecida constituía-se no principal atrativo para seus deslocamentos até a vila. Porém sua aldeia ficava nas matas do Jucuruçu, onde se arranchavam com os Maxakali, ali aldeados desde 1813, a partir de quando intermediavam a aproximação entre os colonos e os Pataxó. Nas proximidades do aldeamento dos Maxakali, conhecida por Duas Barras, e da fazenda e residência do Juiz da vila ficava o Quartel do Vimieiro. Esse era o ponto máximo ocupado pelos colonos e, a partir daí, existiam grandes matas habitadas por Pataxó e Maxakali (PARAÍSO, 2014, p. 207).

Além dessas, não é incomum também encontrar referências dos Maxakali pela Vila do Prado, na Bahia.

Na Bahia, no entanto, os particulares mantinham o efetivo controle sobre os aldeamentos, e até mesmo os investimentos realizados em áreas predominantemente habitadas por índios, como a vila do Prado, onde viviam os Maxakali, eram feitos a partir de iniciativas de particulares, ainda que com a anuência dos Governos Provincial e Imperial. Isso pode ser constatado no pedido do pároco da vila em 16/10/1824, para que lhe fosse concedida a isenção de um triênio dos dízimos que recolhia por ordem do Tribunal da Junta da Fazenda Pública da Cidade da Bahia.

Paraíso, relata que Marlière,

Reafirmava que todos esses grupos atribuíam a morte à ação de seus inimigos, o que os fazia atacar preferencialmente grupos aos quais atribuíam a responsabilidade pelo fato - os Puri, os quais identificava como sendo chamados de **Masvon** (Mavon), que eram, na realidade, os **Maxakali**. Para os viajantes, a distinção entre os grupos também era cada vez mais clara. Referindo-se ao vale do Jequitinhonha, particularmente ao aldeamento da Ilha do Pão, d'ORBIGNY (1976, p. 126-8) os identifica como **Maxakali**, **Makoni**, **Malali** e **Monoxó**, que formavam uma unidade

política e cultural, deslocando-se constantemente entre o litoral e o sertão, embora destacasse diferenças adaptativas entre eles [PARAÍSO, 2014, p. 308 ].

Os sertões da Bahia e Minas Gerais eram vistos pelos brancos como uma região “infestada de gentio bravio”. Uma série de medidas empreendidas pelo ouvidor de Porto Seguro - na época encarregado das políticas direcionadas ao Rio Doce - pretendia erigir uma vila na Barra do Itanhem - atual cidade de Itanhem - área de ocupação na época pelos índios **Maxakali** e **Pataxó**. Além desses documentos, a presença dos **Maxakali** e **Pataxó** no sul da Bahia, nas proximidades de Minas Gerais, pode ser notada através de relatos da ocupação no rio Itanhem. Outra localidade quase que só era habitada por índios era a vila de Alcobaça, na foz do rio Itanhém. Em Ponte do Gentio ficava a fazenda do Capitão-Mor João da Silva Santos, que a vinha tentando vender havia algum tempo, mas sem sucesso devido aos constantes ataques dos índios dos sertões daquela localidade, provavelmente **Pataxó** (PARAÍSO, 2014, p. 141).

O mesmo quadro de insatisfações pelos ataques de índios ocorria nas bacias dos rios Itanhém e do Meio e na vila de Caravelas. Segundo Paraíso, um tal de Navarro solicita informações ao Sargento-Mor Francisco Alves Tourinho, que, segundo os colonos, era o responsável pela sua defesa. Na correspondência enviada, dizia que, para a concretização do trabalho que realizava, era importante saber sobre as “nações gentílicas que perseguem, matam e destroem os moradores das vilas e povoados vizinhos [entre Porto Seguro e o rio Doce ] ou das quais se segue e vêm para esta vila” e quais as medidas que deveriam ser adotadas para assegurar a vida das pessoas, a agricultura e o comércio de que tanto dependia o bem público (PARAÍSO, 2014, p. 141).

Em um ofício enviado ao Conde de Anadia sobre a exploração das margens do Rio Pardo em 31/ 05 de 1807, o Conde da Ponte solicita a João Gonçalves da Costa que fosse aberta uma estrada entre a “Barra de Catolés e o rio Una, o que facilitaria o comércio de gado e o plantio de algodão, e se iniciasse um grande aldeamento administrado para os **Kamakã-Mongoió**, para que se pudesse usá-los no combate aos ferozes Botocudos. Só assim, afirmava, se poderia conquistar os ricos terrenos daquela área e promover o aumento de riquezas, fosse pela agricultura e extração de madeiras, fosse pela exploração de minerais. Como se pode

notar, essa era área de ocupação dos **Pataxó**, **Kamakã**-Mongoió e Botocudo. Sua presença era considerada sério entrave à conquista da região, porque esses grupos atacavam São Félix do Paraguaçu, Rio de Contas, de onde partia a estrada para Goiás, e João Amaro, que se situava na estrada para Minas Gerais pelo rio Paraguaçu (Cf. PARAÍSO, 2014, p. 122). Assim,

Para solidificar a conquista do chamado Sertão da Ressaca, João Gonçalves da Costa e sua família estabeleceu um conjunto de aldeias, fazendas e estradas que visavam a garantir o comércio do gado que criavam e dos produtos de subsistência de suas roças. Esses produtos eram comercializados nas vilas limítrofes de Camamu e rio de Contas, o que lhes garantia fácil acesso à capital da Bahia, Minas Gerais e Goiás. Neste sentido, os índios **Pataxó** estavam sempre localizados em uma zona de acesso e proximidade com a região das Minas Gerais. Para se chegar ao estado mineiro, fazia-se necessário domesticar esse “gentio bravo” que se instalava em ampla extensão, desde uma ampla faixa do sul da Bahia até o norte e nordeste do estado de Minas Geras, bem como trechos do Rio Doce no Espírito Santo e Minas Gerais (Cf. PARAÍSO, 2014, p. 122) .

De tal forma, não é à toa que Paraíso (2014, p. 91) conclui que: a construção do alter a ser dominado no momento da elaboração do seu plano. Totalmente envolvido com o desbravamento das matas do que ele imaginava ser o rio São Mateus, mas que, na realidade, era o Mucuri, e dos caminhos para Minas Gerais, teria de se relacionar com os índios que ali se localizavam, os Tapuia das nações Pataxó, Kutaxó, Kumanaxó, Kutatoi, Monoxó, Maxakali, Kamakã e os célebres Botocudos, aos quais ainda se refere pela denominação de Aimoré. Pelo [...] projeto colonial, era fundamental que todos fossem desalojados dos seus refúgios, para que se processasse a ocupação e a exploração desses novos espaços.

Sobre a presença desses povos chamados por Paraíso de confederação Maxakali em Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, a autora (2014, p. 196 - 197) elabora o seguinte quadro. Nele podemos ver a dispersão dos grupos e subgrupos em locais e tempos diferentes:

Aldeia	Aldeamento	Local	Grupos	Data
	Quartel de São João do Canto da Serra	Rio Urupuca - MG.	<i>Kopoxó</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Panhame</i>	1816-1817
	Quartel de Santa Cruz	Rio Urupuca - MG	<i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i>	1815 1817
		Foz do Mucuri Bahia	<i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Bakuên</i>	1846
		Alcobaça - rio Jucuruçu - Bahia	<i>Maxakali</i> <i>Pataxó</i> <i>Kumanaxó</i>	1857 1918
		Rio São Mateus Espírito Santo	<i>Pataxó</i> <i>Kumanoxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
		Rio Mucuri - Bahia	<i>Makoni</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Pataxó</i>	entre 1764 e 1790 1816
		Rio Itanhém - Bahia	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1816
	Quartel do Vimieiro	Vila do Prado - Rio Jucuruçu - Bahia	<i>Pataxó</i> <i>Maxakali</i>	1772 1816

		Rio Pardo - Bahia	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1816
		Fronteira de Minas Gerais e Bahia	<i>Maxakali</i> <i>Panhame</i> <i>Kumanaxó</i> <i>Monoxó</i>	1817
	São Nicolau	Rio Suaçuí Pequeno - MG.	<i>Monoxó</i> <i>Malali</i>	1817
	Peçanha	Rio Suaçuí Pequeno - M.G.	<i>Panhame</i> <i>Malali</i> <i>Monoxó</i> <i>Kopoxó</i> <i>Maxakali</i>	1758 1817
	Alto dos Bois - Minas Novas	Rio Suaçuí Grande - MG.	<i>Maxakali</i> <i>Malali</i> <i>Kopoxó</i> <i>Monoxó</i> <i>Makoni</i> <i>Kutaxó</i> <i>Panhame</i>	1792 1817
	São Miguel do Jequitinhonha	Rio Jequitinhonha - MG.	<i>Maxakali</i> <i>Makoni</i> <i>Malali</i>	1817
	Cabeceiras do Pardo	Rio Pardo - Bahia e Minas Gerais	<i>Pataxó</i> <i>Kutaxó</i>	1817
	Belmonte	Foz do Jequitinhonha - Bahia	<i>Monoxó</i> <i>Maxakali</i> <i>Kopoxó</i>	1803
	Cuieté		<i>Monoxó</i>	1771

		Foz do Cuieté no Doce - M. G.	<b>Maxakali</b> <b>Kumanoxó</b>	
Quartel do Salsa	Canavieiras	Foz do Pardo - Bahia	<b>Monoxó</b> <b>Maxakali</b> <b>Kopoxó</b>	1816
		Ribeirão de Trancoso - Bahia	<b>Maxakali</b> <b>Pataxó</b>	1816
		Rio das Americanas - Mucuri - MG.	<b>Maxakali</b> <b>Kopoxó</b> <b>Makoni</b> <b>Panhame</b> <b>Malali</b>	1794
	Lorena dos Tocoíós	Rio Jequitinhonha - M.G.	<b>Maxakali</b> <b>Kumanoxó</b>	1799 1808
	Quartel de Brejaúbas	Rio Brejaúbas - Suaçuí Pequeno - MG.	<b>Malali</b> <b>Maxakali</b>	1820 - 1830
Ilha do Pão		Rio Jequitinhonha - M.G.	<b>Makoni</b> <b>Maxakali</b>	1819
Malacacheta	Capelinha das Graças	Rio Mucuri	<b>Makoni</b> <b>Maxakali</b>	1820
	matas do rio São Mateus	Rio São Mateus - ES.	<b>Kumanoxó</b> <b>Maxakali</b> <b>Pataxó</b> <b>Makoni</b> <b>Malali</b>	1788 - 1850

O mapa de Nimumendaju, apresentado abaixo, nos dá também uma idéia histórico-cartográfica e uma síntese deste quadro de Paraíso:



Feita essa breve síntese de alguns momentos da tese de Paraíso, retomemos a narrativa de Badé apresentada no capítulo anterior. Ela me foi concedida quando estava interessado em saber algo sobre aspectos da memória migratória dos antepassados das atuais pessoas tikmũ,ũn. Na ocasião, Badé explicou-me que se fizesse uma retrospectiva ele deveria ser entendido com um sangue possuidor de metade tikmũ,ũn “puro” e a outra metade ãpilhix (ãnhuma). A explicação de Badé deixou-me bastante intrigado e logo me suscitou a buscar dados mais exaustivos de outras pessoas tikmũ,ũn sobre esse “aspecto dual” da pessoa tikmũ,ũn. O ponto é que se eu fiquei intrigado com a observação desse sábio pajé, boa parte das outras pessoas com quem conversei também demonstraram certa surpresa por pouco saberem do que se tratava aquilo que ele estava a me explicar.

Além de não saberem falar sobre o tema das metades no corpo de Badé, tampouco sabiam algo a respeito da afirmação bastante clara de Badé, que associava pessoas em específico a nomes de povos em específico, como ele apresentou na sua narrativa. Relembrando:

*E assim vieram tikmũ,ũn de Porto Seguro. Eles vieram para cá, eles se chamam mĩm yãmxop (povo-espinho). E tem aqueles que se chamam de xoxkeken xop (povo-pássaro-tuim), é um sangue de mĩmyãm (espinho), pois eles fazem a casa bem perto um do outro. Tem os keyxop e os kũmãyõnxop. São as pessoas que estão aqui, como o meu cunhado que mora em outro lugar. Eles estão aqui. E tem o pessoal de Araçuaí que veio pra cá também. Tem o pessoal de Almenara que vieram também, antigamente lá era conhecida como bidique. Eles vieram pra cá e encontraram os outros. De Almenara, diz que vieram os kukmaxxop, Pedaco de nosso grupo é outro tikmuun do passado, e se chama ãpilhixop. O meu pai e a minha mãe é daquele que saiu do barro. Vieram daí. Tupã de uma certa forma atravessou o nosso caminho. Vem um pedaco que veio lá do Jequitinhonha”.*

Quando traduzi a narrativa de Badé, alguns jovens intelectuais com quem conversei ficaram intrigados com sua reflexão e afirmaram que aquele sábio tikmũ,ũn estava errado. No entanto, ao conversarem com seus parentes mais velhos, estes disseram que Badé estava certo. No passado, existiam os povos presentes na sua narrativa. “Todos eram tikmũ,ũn”, lhes

disseram os anciãos, porém, eram povos distantes (puknõg) com quem os antepassados tinham relações. Uma passagem de um artigo de Nimuendaju, escrito em 1958, me parece intrigante a esse respeito, pois ele toma nota em seu texto que os grupos vizinhos aos Maxakali do Umbrunas eram os keytchô, patachô monoxô, Capoxô e Cumanaxô [formas grafadas por Nimuendaju]. Dos povos enumerados por Nimuendaju coincide, portanto, o povo Keytchô, ou keyxop, tal como foi apresentado na narrativa de Badé, e quem sabe os Cumanaxô não seriam os Kumâyõnxop – mencionado por Badé.

Mais à frente, Badé fala do deslocamento do antepassado pela aldeia dos keyxop e fala de cantos dos xunimxop (povo morcego) que estruturam a história que fala dos três antepassados que seguiram caminho até chegaram à aldeia dos *keyxop*, como descrito no capítulo anterior. O mais velho então ensina ao mais novo, “se os keyxop lhe oferecerem comida você não deve aceitar. Não pega a comida deles. Você vai lá e não fala nada”. Ele assim ensinou ao seu sobrinho, que não deu a menor atenção. Ele estava com fome quando chegou junto dos keyxop que possuem batata cozida e querem dar para o antepassado. O tio não aceita, um dos mais novos também não quer mas o outro acaba aceitando pois estava esfomeado. Ao ingerir a comida daquele povo o tikmũ,ũn não consegue mais falar. Ele tentava falar com o tio mas a boca ficava fechada “oooooooo”. O tio lhe oferece comida mas ele não consegue ingeri-la. “Eu falei ! Mas você não me escuta e esquece da minha palavra”. O tio então puxou canções do espírito- morcego (Xunim) assim:

haea heidia ooa heidia iii aa

comida deles  
 não aceite  
 comida deles  
 não aceite  
 fique longe  
 fique longe  
 são mudos  
 são mudos  
 são mudos  
 são mudos

haea heidia ooa heidia iii aa

comida deles  
 não aceite  
 comida deles  
 não aceite  
 fique longe  
 fique longe  
 são mudos  
 são mudos  
 são mudos  
 são mudos

heai hoooa

ũhm ũhm ũhm

*haea hi ya o a hi ya ia*

*kexte xatik xinãh  
 hã xit mãhok  
 kexte xatik xinãh  
 ha xit mãhok  
 'opa 'ãkãynãg xip  
 'opa 'ãkãynãg xip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip*

*haea hi ya o a hi ya ia*

*kexte xatik xinãh  
 hã xit mãhok  
 kexte xatik xinãh  
 ha xit mãhok  
 'opa 'ãkãynãg xip  
 'opa 'ãkãynãg xip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip  
 katupi 'ãyãn hip*

*haeah hoooh*

*õõõh*

haea heidia ooa heidia iii  
aa

doendo de fome  
doendo de fome de carne  
me consumindo  
venho cambaleando  
venho cambaleando  
venho cambaleando

haea heidia ooa heidia iii  
aa

doendo de fome  
doendo de fome de carne  
me consumindo  
venho cambaleando  
venho cambaleando  
venho cambaleando

heai hoouoa

ũhm ũhm ũhm  
ẽum ẽum ẽum

*haea hi ya o a hi ya ia*

*putup xũmĩy, te yõg ãymĩy  
muhuk xũmĩy, te yõg ãymĩy  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn*

*haea hi ya o a hi ya ia*

*putup xũmĩy, te yõg ãymĩy  
muhuk xũmĩy, te yõg ãymĩy  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn  
ma'ãte yõg hãm kuxop mã  
nãĩynũn*

*haeai hoouo*

*ũhm ũhm ũhm  
ẽum ẽum ẽum<sup>54</sup>*

<sup>54</sup> Segundo consta no livro de Maxakali e Tugny (2009 a, p. 202 - 205) a sequencia de cantos

presentes nesta narrativa pertence a Anatólio Maxakali

relembrando, na narrativa, Badé comenta:

*Assim é o canto do morcego não é mentira é verdade mesmo. Agora todo lugar conhece esse canto do xunim. Então agora ele passa cera de abelha e passa na boca. Ele conseguiu abrir a boca e então falou, saiu e voltou.. Falou bem mesmo, falou um pouco com os keyxop e partiu.*

A narrativa de Badé é uma variação de epopeias minoritárias ameríndias de deslocamento e migração no interior do espaço da floresta. Em uma versão Yaminawa deste tipo de narrativa, Calavia Sáez (2006) mostra que, nos deslocamentos de Nawawaka Misti, um herói yaminawa que se vê perdido no interior da floresta depois de uma guerra contra um exército de anões trava diálogos perspectivistas com o povo-queixada, o povo-bacurau, o povo-onça, o povo-inhambu-preto e monstros canibais. Ali o personagem vive momentos repletos de desvios de códigos e mensagens [Cf. Calavia Sáez, 2006].

Os etnônimos e nomes que circulam entre povos indígenas, escritos de viajantes, narrativas míticas, rituais, evocam, portanto, um deslocamento contínuo de atualização de uma virtualidade da socialidade ameríndia que articula uma ampla rede relacional. A densidade da floresta e dos rios amazônicos emanam uma multiplicidade de espaços. A copa das árvores, as folhas e poças de água que umedecem o chão, os inúmeros troncos que produzem caminhos tortuosos no interior da floresta, somados aos meandros dos rios que entrecortam a mata por meio dos seus igarapés e canos é um cenário perfeito para a multiplicação de pontos de vista. Os etnônimos e seu caráter inefável atravessam uma virtualidade intensiva da socialidade ameríndia por meio de narrativas que faz intensificar uma ambiguidade de perspectiva entre humanos e não humanos [Campelo e Sáez, 2016]. Estes aspectos da socialidade indígena nos colocam a imaginar o que seria uma sociologia articulada através de uma mitologia, que, como sabemos desde as Mitológicas de Lévi-Strauss, “qualquer coisa pode acontecer” [Calavia Sáez, 2016, p. 163].

A narrativa de Badé me parece uma versão tikmũ,ũn da epopeia minoritária Yaminawa, pois trata do aspecto multiplicador dos diferentes povos no interior da mata e a proliferação de perspectivas que surgem a partir do vagar dos heróis tikmũ,ũn. Deslocamentos em aldeias de pessoas

mudas, tentativas de estabelecer relações sexuais com uma mulher vagalume, diálogos de um feto com a sua mãe tartaruga, tentativa de se estabelecer condutas apropriadas perante o povo-pernilongo. Tentativas, que como apresentamos no capítulo sobre cachaça, parecem evocar o deslocamento do jovem tikmũ,ũn que tenta se assentar numa mesa com ãyuhuk e comer como ãyuhuk. Não é de se espantar que após refletir sobre as polêmicas afirmações de Badé, Joviel Maxakali, um dos meus anfitriões e principais interlocutores, enumera em meu caderno diferentes formas-povo das pessoas tikmũ,ũn. Suscitado pela narrativa de Badé Maxakali, assim enumerou em meu caderno essas diferentes qualidades das pessoas tikmũ,ũn:

Tikmũ,ũn ũpip mĩmyãmxop  
Tem tikmũ,ũn do povo espinho

Tikmũ,ũn ũpip xoxkekẽn xop  
Tem tikmũ,ũn do povo-pássaro-tuim]

Tikmũ,ũn ũpip kex xop  
Tem tikmũ,ũn do povo keyxop

Tikmũ,ũn ũpip kũmãyõn xop  
Tem tikmũ,ũn do povo pernilongo

Tikmũ,ũn ũpip kuttõmãxõy xop  
Tem tikmũ,ũn do povo vaga-lume

Tikmũ,ũn ũpip putatapnãg xop  
Tem tikmũ,ũn do povo mutuca

Tikmũ,ũn ũpip kukmax xop  
Tem tikmũ,ũn do povo tartaruga

Tikmũ,ũn ũpip yãmyĩyxop  
Tem tikmũ,ũn do povo espírito

Tikmũ,ũn ũpip mũnũy xop  
Tem tikmũ,ũn do povo veado

Tikmũ,ũn ũpip putõ,õy xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo barro

Tikmũ,ũn ũpip Putuxop  
 Tem tikmũ,ũn do povo papagaio

Tikmũ,ũn ũpip konãg xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo água

Tikmũ,ũn ũpip kuxakuk xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo capivara

Tikmũ,ũn ũpip kokex kata  
 Tem tikmũ,ũn do povo lobo guará

Tikmũ,ũn ũpip xunim xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo morcego

Tikmũ,ũn ũpip mãmxexex xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo martim-pescador

Tikmũ,ũn ũpip kuptap xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo urubu

Tikmũ,ũn ũpip koktix xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo macaco

Tikmũ,ũn ũpip kotnokaxax xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo sapo cururu

Tikmũ,ũn ũpip kũniõg xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo coelho

Tikmũ,ũn ũpip xaho xop  
 Tem tikmũ,ũn do povo cuíca

Tikmũ,ũn ũpip taktap xop

Tem tikmũ,ũn do povo girino

Tikmũ,ũn ũpip m̃nm̃n xop  
Tem tikmũ,ũn do povo picapau

Tikmũ,ũn ũpip ãmkax  
Tem tikmũ,ũn do povo arara

Tikmũ,ũn ũpip xokixxekaxop  
Tem tikmũ,ũn do povo tamanduá

Tikmũ,ũn ũpip m̃yõn xop  
Tem tikmũ,ũn do povo sol

Tikmũ,ũn ũpip m̃yõn hex xop  
E Tem tikmũ,ũn do povo lua

Tikmũ,ũn ũpip m̃yõn nãg xop  
Tem tikmũ,ũn do povo estrelinhas

Tikmũ,ũn ũpip xapup xe,e xop  
Tem tikmũ,ũn do povo queixada

Tikmũ,ũn ũpip kãyã tut  
Tem tikmũ,ũn do povo sucuri

Tikmũ,ũn ũpip ãmãxux  
Tem tikmũ,ũn do povo anta

Tikmũ,ũn ũpip kotxekanix  
Tem tikmũ,ũn do povo caboclo-d'água

Tikmũ,ũn ũpip ãpihi xop  
Tem tikmũ,ũn do povo ãnhuma

Todos estes aspectos nos fazem aproximar das inquietações de Nimuendaju com relação às formas de autodenominações de pessoas tikmũ,ũn no passado. O etnólogo alemão diz, em seu texto publicado na

edição de 1958 da Revista de Antropologia da USP, que há uma dificuldade enorme de situar o etnônimo Maxakali no tempo e no espaço, e diz desconhecer a origem do nome machacari, ou Mashacali pois, parece “[não pertencer] nem ao Tupi e nem à língua própria da tribo [e] pronunciam-no como Matschakadi, [já que a] sua língua não possui nem ch, nem r, nem l”<sup>55</sup>. Nimuendaju diz que a atud denominação dos possíveis Maxakali quando os encontrou era monacó bm [(o—postpalatal, c — tch, o—• ô, bm — reduzido), lê-se monatchiu. Nimuendaju comenta ainda que ao indagar aos índios o que quer dizer o termo monãý da palavra mōnaxop, através de mímicas explicaram-lhe: “voltando da roça – moná; chegando em casa de volta”. E por fim, o antropólogo alemão conclui que nos seus apontamentos linguísticos encontra “monãý = entrar: mōnaxop portanto parece significar “os que voltaram para casa”<sup>56</sup>.

Ao entrar em contato com alguns documentos disponíveis no acervo do Museu do Índio sobre o Posto Indígena Mariano de Oliveira (PIMO), ou simplesmente Posto Maxakali, encontramos registros grafados em torno dessa variação anotada por Nimuendaju. Em um documento datado de 11 de outubro de 1948 em que se registra a relação de famílias indígenas no PIMO, encontramos a seguinte nota: “Respeitando a autodenominação desses índios, temos dado a eles, sob os conselhos do professor Max Henry Boudin, etnólogo do SPI, o nome genérico de “Monáxo” – língua Maxakali – Mona-txiu”. Vieira (2005, p. 15) também confirma esse dado ao perguntar aos seus interlocutores tikmũ, ãn se no passado as pessoas se chamavam de mōnaxop, ao passo que estes responderam positivamente à sua pergunta. Além desse dado, Vieira comenta ainda, citando Paraíso (1999), que segundo José Silveira, antigo encarregado do posto, os Maxakali se reconheciam como kumanaxú.

Neste sentido, observando os escritos de Nimuendaju, parece encontrarmos na região do Umbruranas, local onde hoje encontramos os atuais Maxakali, a presença de um grupo que se autodenominava mōnaxó e que tinha como referência seus povos vizinhos, denominados por nomes que circularam por diferentes locais no tempo e no espaço do estado de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. O quadro 1, extraído da tese de Maria Hilda Paraíso, apresentado no capítulo 1, mostra diversos desses etnônimos. Dos nomes enumerados por Nimuendaju, a saber, os keyxó,

55 Cf. NIMUENDAJU, 1958, p. 53

56 Cf. NIMUENDAJU, 1958, p. 54

pataxó, kumanaxó, manaxó, capoxó, somam-se tantos outros, como kutaxó, anaxó, kopoxó, makoni, punxó, purixu., camalaxó, malali, maxakali e panhame.

Aqui, começamos a adentrar naquele aspecto dos nomes, etnônimos e subgrupos indígenas tão próximos de um caráter descartável e propício ao dissenso. Como sugere Sáez (2016, p. 168), os nomes e seu caráter de improvisação e dissenso são perfeitos para dar forma a essa sociabilidade tão próxima da instabilidade e da dissolução que experimentam alguns dos povos indígenas das TBAS no interior da sua sociabilidade. Os nomes, segundo Sáez (2016, p. 168) “se esquecem com a mesma facilidade que se rememoram, podem ser invocados por tais ou quais sujeitos sem necessário referendo de outros, suas concreções são descartáveis, transitórias”.

Retomando a narrativa de Badé, olhando-a sob o prisma dessa dimensão de improvisação e dissenso dos etnônimos, percebemos que ela coloca em questão aspectos das formas de habitar e se deslocar das pessoas tikmũ,ũn. A narrativa começa com um evento fatal que desencadeia na sequência toda a trama da narrativa. Uma cena cotidiana, a limpeza de uma roça, coloca em relação o filho do personagem e uma cobra que a pica, levando-o à morte. A morte da criança leva o personagem a vagar pelos espaços com seus cantos e afetos. Em vários aspectos, retomamos algumas das cenas descritas nos capítulos anteriores, que aproximaram essa relação entre afetos, vingança, canto e bruxaria. Embriagado de raiva, o herói da narrativa começa a enfeitiçar os seus parentes com canções encantadas e substâncias mágicas. Os seus corpos começam a virar bicho (xokxop) e koxuk que, como demonstramos anteriormente, estão em uma zona muito próxima da noção de morte. Nessa transformação generalizada da aldeia, ela é esvaziada, restando apenas um velho e dois dos seus sobrinhos que não foram enfeitiçados. Inicia-se então toda uma trama em torno de deslocamentos dos personagens, atravessando o corpo e perspectiva de coletivos tikmũ,ũn espinho (mĩmyãm xop), vagalume (kũtõmãxãy), kutatap (mosca não identificada), pernilongo (kmãyõn), keyxop (povo mudo), tartaruga (kukmax) e tahaxop (onças), como já mencionado anteriormente.

A narrativa se aproxima, portanto, das formas descritas por pessoas tikmũ,ũn, vez após vez sobre os deslocamentos dos seus antepassados. Não é incomum encontrar nas narrativas de deslocamento algo como:

“antepassado fez coisa ruim (hãm kummuk) e todos começaram a se deslocar”. Não é de se espantar que Badé nos trace uma síntese dos deslocamentos das pessoas tikmũ,ũn no passado por diferentes regiões do estado da Bahia até se encontrarem no local onde hoje se situa a Terra Indígena Maxakali.

Repetidas vezes, como nos fez Badé Maxakali, pessoas tikmũ,ũn têm nos dito que seus antepassados vieram de diferentes lugares do estado de Minas Gerais e Bahia. A fala de Badé aproxima-nos dessa perspectiva com a noção de dono dos yãmĩxop. Os pajés no passado se deslocaram pelos diferentes lugares, trazendo em seus corpos relação com povos espíritos específicos, os tão já comentados yãmĩxop. O corpo do pajé contém cantos que por sua vez remetem a relações com povos-espíritos específicos. Apenas lembrando o que foi dito nos capítulos anteriores, são estes yãmĩxop que atualmente habitam de tempos em tempos as aldeias tikmũ,ũn atuais. Apenas lembrando o leitor, os povos-espíritos são denominados pelo termo yãmĩxop, donde yãmĩy é traduzido por espírito e xop um coletivizador. Há, assim, um amplo panteão de povos espíritos que se deslocam pelo interior da socialidade tikmũ,ũn. São eles: tatakox (espírito-lagarta), komayxop (compadre-comadre), kotkuphi, yãmĩy (espíritos-homem), yãmĩyhex (espíritos-mulher), amaxux (espírito-anta), po’op (espírito-macaco), putuxop (espírito-papagaio), mōgmōka (gavião) e xũnĩm (espírito-morcego).

Assim, nossos interlocutores têm nos dito que alguns destes povos-espíritos são associados muitas vezes a pessoas e a localidades específicas. Trazendo novamente algumas informações que estavam presentes na introdução da tese, lembro ao leitor que, de acordo com alguns interlocutores tikmũ’ũn, de Vereda (BA), vieram Herculano, Justino e Manuel Resende, que trouxeram em seus corpos, relação com o povo-espírito-papagaio (Putuxop) e com o povo-espírito-lagarta (Tatakox). De Porto Seguro-Itamaraju (BA) vieram Capitãozinho e Mikael que trouxeram em seus corpos relação com o povo-espírito-gavião (Mōgmōka). De Jeribá (MG) veio Antoninho, que trouxe em seu corpo relação com o povo-espírito-morcego (Xunim). De Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe também relação com o povo-espírito-morcego e do povo-espírito-lagarta (cf. TUGNY, 2006). Aqui, retomamos parte da fala de Badé Maxakali quando ele nos diz:

*Vários vieram para cá. Um pedaço veio de Porto Seguro. Um pedaço veio de Almenara, e outros vieram de Araçuaí e outros de Jequitinhonha. Eles ficaram na cachoeira, fizeram uma única aldeia. O dono do Xunim fazia festa até o amanhecer, o dono de Mõgmõka fazia festa até o amanhecer. O dono do Putuxop fazia festa até o amanhecer. Eles permaneceram juntos na cachoeira durante um tempo até os ãyuhuk chegarem e esparramarem todos eles. Algumas pessoas vieram para Água Boa e outras para o Pradinho.*

\*\*\*

Sobre esses deslocamentos, algumas narrativas são bastante conhecidas e difundidas entre pessoas tikmũ,ũn. A primeira delas é o deslocamento de Justino Maxakali, vindo do sul da Bahia e trazendo relação com o povo-putuxop (ou pataxó) em seu corpo. A outra é a narrativa do deslocamento de Cascorado Maxakali, conhecido como pertencente aos “caboclo dágua”, kotxekanixxop e que veio do Vale do Jequitinhonha. A história de Justino se mistura com a história do grupo ritual que trouxe e que emanou do seu corpo. Disseram que era dono de muitos cantos dos Putuxop, possivelmente o termo na língua dos tikmũ,ũn para se referir aos Pataxó. Já Cascorado está associado aos xunimxop e aos kotxekanixxop. Delcida Maxakali rememora o deslocamento de Justino do sul da Bahia para o norte de Minas.

*Veio aqui um antepassado, um tikmũ 'ũn. Yãyã Justino, e chegou ali junto com os tikmũ,ũn, Os tikmũ,ũn, ficavam bem perto de Batinga, lá em Umburuninha, perto de Bertópolis também. Foi ali que Justino apareceu. Ele era **Pataxó**. Ele era um rapazinho, morou com Tikmũ,ũn e casou com uma mulher Tikmũ,ũn que se chamava, Maria Maxakali. Meu pai me contou. Ele não tinha mãe na aldeia, pai também não e irmãos ele também não tinha. Estava sozinho, ficou junto, teve filhos e todos eles eram Tikmũ,ũn acho que foram quatro filhos que Justino teve.*

*Então a esposa morreu. Ela morreu. E tiveram quatro filhos dos **Pataxó** que ele veio. Mas os **Pataxó**, são como parentes dessa forma, meu pai me dizia, eles eram tikmũ,ũn. Eram parentes. Tinha Tikmũ,ũn por lá na Bahia. Vinham vários e também ficavam por aqui e então voltavam. Alguns ficavam, junto com os **Mõnãyxop**.*

Muitas vezes adoeciam e se deslocavam os **Tikmũ,ũn**. Eles adoeciam, pois os antepassados faziam bruxaria. E eles adoeciam e muitos morriam. Bem ali ficavam em Umburaninha. E então se espalhavam, por lá. Eles iam pra lá... bem na Bahia. Iam e voltavam.

E nessas andanças é que o yãyã Justino apareceu e ficou. Isso foi no passado. E Tikmũ,ũn adoecia, e voltava, Justino falava, “vamos voltar!” Vamos voltar para a terra. Ele era muito inteligente. Foi e ficou junto com Tikmũ,ũn. Ele foi e voltou da Bahia. Foi para perto de **Itanhem**. Ele resolveu voltar para a Bahia e a mãe da minha mãe morreu no meio do caminho. No meio do caminho choraram muito e voltaram. Disseram que morreram bem perto de Bertópolis. Enterraram bem ali mesmo. Ele seguia com tikmũũn até chegar todos e lá em Koninip [Jeribá] [**Lembrar dos cantos apresentados ao final do capítulo dedicado à Cachaça**]. Eles foram para lá. Mas adoeceram, novamente, brigavam e decidiam voltar. Eles decidiram voltar e então morar aqui [referência ao local onde hoje se situa a TI Maxakali].

Meu pai então fez assim, ele era muito inteligente, e foi atrás do pessoal. Ele foi para ver a terra na Bahia. Meu pai sozinho, seguiu, foi e morou, ele foi mesmo... para ver a terra, para ver a terra lá em Jeribá. E ele foi junto com o yãyã Justino até lá. E então, foi e voltou. E chegaram lá juntos. Ficaram em uma terra bem perto da Bahia. Meu pai, sabia que eram parentes, tinha outros índios, os pataxó. Mas ficavam longe, eram distantes. Eles eram parentes antigamente. Pataxó tinha uma língua tikmũ,ũn diferente. Era uma língua diferente. Esses pataxó meu pai me falou eram parentes. Justino veio para cá, e o **Putuxop** chegou, veio com ele, **Era dele, e dele saiu, o putuxop**. E cantava assim:

Punuxop òm nũn  
Aqueles papagaios vieram  
Punuxop òm nũn  
Aqueles papagaios vieram  
Punuxop pu hãmxap ãm tanã  
daremos alimentos a eles

Pu Punuxop pu hãm yãy Xeenã

*Para os papagaios se alegrarem de verdade  
hiiiiix*

*O antepassado ficava um ali, outro por ali, outro em outro lugar, era uma terra muito grande. Com os brancos, a terra ficou pequena. Nós ficamos dentro de uma cadeia, com uma terra muito pequena, os brancos chegaram tem pouco tempo. O putuxop cantava assim:*

*Yãmĩyxop yãmĩyxop  
Espíritos, espíritos  
Yãõg ãtakxop mũtix  
Sigam com seus pais  
Yãõg ãtakxop mũtix  
Sigam com seus pais  
Yã ã yãyhinhã yã  
Andem mesmo  
Yã yãy hinã  
Andem mesmo*

Outra narrativa de deslocamentos de pessoas nos limites entre Minas Gerais e Bahia é a de Cascorado Maxakali - que disseram-me era uma pessoa capaz de se deslocar pelos rios nadando e foi dessa forma que ocorreu o seu deslocamento de Araçuaí até chegar à região da beira do Umburanas, onde hoje estão as atuais aldeias tikmũ,ũn. Sequência de cantos dos xunimxop estruturam a narrativa que fala da chegada de Cascorado e das caçadas que empreendeu junto a outros pajés tikmũ,ũn. O local onde essas caçadas ocorreram, segundo pessoas tikmũ,ũn, foi nas proximidades do município de Bertópolis, no distrito conhecido como Umburaninha. O local onde se referem ter ocorrido várias das narrativas hoje é ocupado por uma fazenda. Badé me relatou que eram exímios nadadores esses índios do Jequitinhonha conhecidos, por isso, como Caboclos d'água, que na língua Maxakali é grafada como *kotxekanixxop*. Badé me relatou a seguinte história sobre o povo caboclo d'água que veio do Jequitinhonha:

*Agora vou contar uma história antiga do meu cunhado chamado Capaonça [filho de Cascorado] e outros do seu grupo que vieram*

*e ficaram por aqui. Eles são meus cunhados e se chamam kotxekanix. Nossos pais não os conhecia quando eles vieram de fato. Vieram de Araçuaí e do Jequitinhonha. Eles vinham atravessando o rio, caíam dentro do rio e vinham. Dizem até que entraram dentro de um jequi feito por um branco. O dono do jequi foi lá e viu o kotxekanix no interior do Jequi. Os brancos todos foram e acercaram o jequi com os seus parentes.*

*Chamaram os padres e pastores também. Eles vieram e viram o kotxekanix dentro do jequi. Eles o viram lá e o retiraram para ele ir embora, ele é gente. Tirou para ir embora. Ele entrou dentro da correnteza e se foi e saiu no outro lado. Eles viajaram para cá, desde o Jequitinhonha. Ele ficou junto com tikmũ,ũn e casou com uma mulher que se chama Maricota. Eles tiveram filhos e criaram os seus filhos. Com isso seus cunhados ficaram com os yãmiyxop [espíritos].*

\*\*\*

Com esses apontamentos em mente em torno da etnonímia nesta parte leste das TBAS, retomamos uma das questões iniciais que levei a campo e que foram apresentadas na introdução da tese: a de tentar compreender como os grupos se constituíam através de uma possível relação clânica com relação aos yãmiyxop. A hipótese que tinha levado a campo era a de que se não encontrávamos nomes associando pessoas específicas a clãs específicos, essa relação seria constituída através da circulação de cantos no interior dos grupos que os associaria aos yãmiyxop. Tentei demonstrar nos capítulos anteriores que não foi possível encontrar tal tipo de associação. Ouvi repetidas vezes dos pajés que elas eram donos de sequências relacionadas a todos os yãmiyxop [Cf. Capítulo 5]. A partir daí não conseguia, portanto, associar grupos de parentes a determinados yãmiyxop em específico. Ao mesmo tempo, por fim, ouvi de meus interlocutores, aqui não temos essa coisa de povos, “somos um só”.

No período em que estive em campo não consegui destrinchar, ou ouvir de determinadas pessoas que elas pertenciam a um clã em específico, ou que elas estivessem associadas a algum povo em específico, ou que elas estivessem associadas a algum yãmiyxop em específico, tal como anunciado na passagem que apresentei na introdução desta tese, em que Paraíso salienta: “uma pessoa possuía mais de uma identidade, podendo

identificar-se como pertencente a um clã, e ao mesmo tempo, a um grupo étnico, ou uma nacionalidade a depender do grau e amplitude que atribua a sua classificação no momento que é inquirido”. Não estou excluindo a observação de Paraíso, no passado tais associações poderiam ser mais claras e com o tempo elas se diluíram em outras formas. Foi nesse contexto de investigação que ouvi reiteradas vezes “somos um só”, ou “não temos essa coisa de povos”.

Aqui nos aproximamos da intrigante afirmação que ouvi reiteradas vezes: “somos um”. Ao meu ver, essa afirmação me parece contundente, pois nos coloca diante de uma questão profundamente perspectivista. Creio que quando diziam que “aqui não tem povos” queriam dizer que aqui tem um corpo. Um corpo possui “tudo”, como me disseram os pajés quando lhes perguntava de quais yãmĩxop eles eram donos. Vemos, portanto, seguindo as linhas do que foi exposto, que a criação de coletivos se multiplicam de maneira intensiva no tempo e no espaço. Essa me parece ser uma qualidade da pessoa tikmũ,ũn, de produzir deslocamento, de atravessar perspectivas, mas de acumular nos seus corpos deslocamentos de perspectiva na sua relação com os yãmĩxop.

Aqui me parece residir em concomitância a ideia do corpo da pessoa tikmũ,ũn de acumular cantos, perspectiva e povos e ao mesmo tempo de fazer circular partes de seu corpo e produzir agência e afecção nos corpos e em lugares. A multiplicidade de qualidades perspectivas dos povos não os impede de serem atravessados pela noção de pessoa tikmũ,ũn que supostamente compartilhariam potencialmente entre si. Retornamos ao ponto anunciado na fala de Badé que é a capacidade partível do corpo da pessoa tikmũ,ũn “tenho sangue ãnhuma e sangue tikmũ,ũn”. As pessoas tikmũ,ũn saem da partilha do corpo da mulher de barro que se casou com um homem ãnhuma.

Assim, Sueli Maxakali, importante intelectual tikmũ,ũn nos chama a refletir:

*não existe muito bem essa história de grupo diferente, não sei muito bem o que é isso, nós somos todos filhos do putõ,õy. Uma mulher de barro que foi dividida, por isso não podemos dizer que somos povos diferentes. Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Se fôssemos povos diferentes, nós pegariamos o pedaço de um corpo de um cachorro, outro pedaço de um peito*

*de uma anta, um braço de um tucano, mas não foi assim. Nós dividimos apenas o corpo de uma mulher. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo tikmũ,ũn ... Justino Maxakali, veio da Bahia, assim como ele outros povos distantes estavam escondidos na grande mata, existiam muitos. Mas eles todos eram tikmũ,ũn.*

A fala de Sueli Maxakali traz a perspectiva que me parece fundante do aspecto de constituição das pessoas tikmũ,ũn, a quebra e o aspecto partível dos corpos das e nas pessoas. Ela conclui, lembrando-nos da narrativa que transcrevo abaixo extraída de MAXAKALI (2008, p. 28):

*Havia uma mulher, o nome dela era Putõõy (barro). E o marido chamava-se ãpíhik (anhuma). Eles tinham uma filha. Kokexkata veio e casou-se com a filha deles. Ele queria ficar sozinho com ela. Queria viver sozinho com ela. Os yãmĩyxop (espíritos) descobriram e mandaram kũniõg (coelho) vigiar o casal. Traçaram um plano: Kũniõg tomaria mel até ficar tonto, para fingir-se de doente. Depois saiu de casa em casa pedindo abrigo para dormir. Ninguém o aceitava até que kokexkata, com dó de kũniõg, o chamou para dormir em sua casa. Kũniõg então fingia que estava dormindo, deitado perto do fogo, mas estava era vigiando o namoro de seu anfitrião com a esposa. Kokexkata, percebendo algo de estranho com kũniõg, pegou um pau em brasa e colocou nas costas de kũniõg. E falou:*

*- Kũniõg, você está queimando.*

*Mas kũniõg não se mexeu. Continuou quieto.*

*Kokexkata falou:*

*- kũniõg morreu!*

*Acreditando-se sozinho, kokexkata sentou-se no chão e abriu sua bolsa. De dentro*

*tirou sua esposa. Ela usava colar e pulseira. Kũniõg, de um salto, saiu gritando:*

*- Meu tio está com a mulher! Está namorando! Kokexkata pegou a esposa e jogou para o alto. Ela agarrou-se num galho de árvore e ficou lá em cima. Kokexkata abraçou-se ao tronco da árvore e falou: - Eu não tenho mulher não. Eu estou abraçando é o tronco da árvore.*

*Kũniõg falou:*

- *Eu vi a mulher. Ela tem colar, tem pulseira...*

*Os yãmĩxop já sabiam. Chamaram o Mãnãmãn (pica-pau) e ordenaram que ele subisse e jogasse a mulher no chão. Ele subiu e jogou-a. Então os yãmĩxop mataram-na. Pegaram uma mĩkaxxap (pedra lascada) e a usaram para cortar o corpo da mulher. Dividiram-na em vários pedaços. Cada yãmĩxop pegou uma parte. E levaram-na para casa. Cada um deixou seu pedaço em casa e foi para a kuxex.*

*Depois mandaram alguém ir às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se formado*

*uma nova mulher. - Ainda não! Disseram ao voltar.*

*Mais tarde, outra vez, alguém foi até às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se formado uma mulher.*

*Perto das casas ouviram-se as vozes de mulher. Elas já tinham chegado. Os yãmĩxop ficaram alegres. Foram para casa e cada um encontrou sua mulher. Kokexkata, sem esposa, passou a viver na kuxex. Desde então vive cantando de tristeza. Todo dia sai para o pátio, dançando e cantando:*

*“Acordem*

*O dia já clareou*

*Enfeitem seus corpos*

*Venham caçar*

*Venham pescar”*

*Os yãmĩxop então chamaram o Mĩmtunuk (cava-chão) e ordenaram que ele cavasse o chão do pátio onde kokexkata dançava e cantava, fazendo assim uma armadilha para ele. Mĩmtunuk cavou, deixando apenas uma fina camada de terra. Noutro dia, kokexkata, como sempre, saiu da kuxex dançando e cantando. Mas quando alcançou a área cavada por Mĩmtunuk, a terra rompeu e ele caiu em um enorme buraco.*

*Foi kũniõg quem apareceu para ajudar kokexkata a sair da armadilha. E assim tornaram-se amigos. Vivem juntos na kuxex até hoje. E quando há ritual, kokexkata e kũniõg saem juntos da kuxex, cantando e dançando. Quando as mulheres oferecem a comida de Kokexkata, é kũniõg quem a leva para ele.*

A narrativa acima não deixa de evocar outras, como a da proliferação dos mõgmõkaxop (povo-espírito-gavião) a partir da quebra do seu corpo. Um

antepassado que entra em processo transformacional após ingerir um pedaço de carne apodrecida tem o amargor da carne presente no interior do seu corpo, que suscita um estado de embriaguez paptux. O seu corpo começa a emanar seqüências de cantos e aos poucos penas cobrem o seu corpo e a perspectiva muda. De um corpo humano emana um corpo-gavião (mõgmõka), capaz de trocar a perspectiva do espaço que o cerca. Humanos buscam trazê-lo a um aspecto de corpo que do seu ponto de vista seria humano. Arrancam-lhe as penas. Do seu corpo começam a proliferar o mundo de música, ao mesmo tempo de qualidades de pessoas e gaviões diferentes. Há, portanto, ao mesmo tempo, uma proliferação de povos e música (Para uma discussão e apresentação deste mito ver Campelo 2009 e 2015 e colocar o livro da Rosângela). Esta narrativa é concluída da seguinte maneira pelo pajé Zé de Cá Maxakali.

*“Antes não havia gavião mõgmõka, mas o mõnãyxop se fez transformar. E surgiu o gavião grande e o pequeno. Muitos gaviões pequenos e muitos gaviões grandes, gaviões-reais. E gavião-carrapateiro<sup>57</sup> e gavião-de-pescoço-vermelho<sup>58</sup>, e os gaviões-caboclo-grandes<sup>59</sup>. E surgiu o gavião-carijó<sup>60</sup>, e surgiu o gavião-preto<sup>61</sup>, a harpia<sup>62</sup>. Saíram muitos. E agora há muitos na mata. Saíram gaviões grandes da transformação do mõnãyxop. Surgiram os gaviões-de-penacho<sup>63</sup>, e de todas imagens saíram. Quiriquiri<sup>64</sup>, caburé<sup>65</sup>, acauã<sup>66</sup> – ele também é gavião. O gavião é yãmĩyxop-gavião. E seus cantos se chamam mõgmõka, yãmĩyxop-mõgmõka. Mõgmõka é o responsável, o chefe grande, e toma conta dos outros. O yãmĩyxop-mõgmõka vem na casa de religião e aí todos os outros vêm atrás dele. Aqueles outros vêm juntos. E fazem a festa. Todos vêm fazer juntos a festa. Todos seus parentes entram junto com ele na casa de religião. E veem os seus parentes*

- 57 Milvago chimachima
- 58 Micrastur ruficollis
- 59 Buteogallus meridionalis
- 60 Rupornis magnirostris magniplumis
- 61 Buteogallus urubitinga
- 62 Harpia harpyja
- 63 Spizaetus ornatus
- 64 Falco sparverius cearae
- 65 Falconidae, Micrastur ruficollis
- 66 Herpetotheres cachinnans

*tangarazinhos*<sup>67</sup>. *Vêm junto com eles fazer a festa. E suas mães, as mulheres da aldeia, lhes dão comida. E suas mães lhes dão comida. Quando a comida termina, eles se vão e todo o mundo toma conta deles. Tomam conta de todos os gaviões-yãmĩxop. Tem aquele que se chama tangarazinho. Cada um tem um nome, cada um. Mas Mõgmõka é quem toma conta de todos. Os outros vêm atrás para ajudar na festa. Eles comem a comida dada pelas mães e quando acaba, vão embora...*<sup>68</sup>.

\*\*\*

### **Fechamento do capítulo**

Os etnônimos são palavras que circulam pelos ouvidos de seres em relação. Do corpo do gavião começa a proliferar inúmeras outras qualidades de corpos-gaviões. Aqui, como sabemos desde há um bom tempo, a partir do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, a humanidade atravessa, corta os corpos dos não humanos, o que faz proliferar coletividades e modos específicos de agenciar lugares, variando a natureza. Os etnônimos circulam por múltiplos ouvidos, criando transformações de palavras, perspectivas, sonoridades e paralelismos. Como argumentamos em outra oportunidade (Campelo e Sáez, 2016, p. 19), os etnônimos são como aquelas palavras congeladas que fala Rabelais no seu Gargantua e Panatagruel, são cheias de cores, matizes e formas. Em um mar glacial, Pantagruel e sua tripulação navegam até as margens, onde tinha ocorrido no início do inverno anterior grande e feroz batalha entre os arimaspianos e os nefelibatas e então “[...] gelaram no ar as palavras e gritos dos homens e mulheres, o retinir de armas, o relincho dos cavalos e todos os outros rumores da batalha” (Rabelais, 2003, p. 757).

Os etnônimos circularam pelos ouvidos não só dos indígenas, mas dos viajantes, bandeirantes e colonos europeus, oriundos das mais diversas localidades, Áustria, Alemanha, França, Holanda, Portugal. Seus ouvidos registraram e fizeram deslocar no tempo os nomes de povos diversos. Clusters de etnônimos se deslocaram ao longo do tempo e no espaço durante os séculos XVII e XIX em diferentes locais nesta região leste das TBAS. Assim, foi possível encontrar menções aos clusters de povos

67 Ilicura militaris

68 Narrado por Zé de Cá Maxakali.e reproduzido em Maxakali e Tugny (2009 b)

kumanaxó, pataxó, maxakali, malali, anaxó, monaxó, kutaxó, paname em diferentes datas e locais locais [ver quadro de Paraíso apresentado no início deste capítulo].

Possivelmente este aspecto “cluster” de deslocamento destes etnônimos esteja relacionado ao fato de serem povos tikmũ,ũn que atualizavam de tempos em tempos movimentos centrífugos/ centrípetos tais como são realizados nas diferentes aldeias tikmũ,ũn espalhadas pelo estado de Minas Gerais. A etnografia demonstra que através das relações de conflitos as aldeias tikmũ,ũn vão se deslocando por diferentes lugares. Porém, mesmo que esse fundo de inimizade generalizada passe pelos corpos de diferentes pessoas tikmũ,ũn, de tempos em tempos esses mesmos corpos têm de se haver através das relações com os yãmĩyxop. Há aí espaço para toda uma diplomacia cosmopolítica das relações entre essas aldeias, que é atualizada através da kuxex. Essa diplomacia, como vimos nos capítulos anteriores, produz dissolução das doenças que impregnam corpos de pessoas tikmũ,ũn. Os yãmĩyxop permitem que se faça circular nos corpos doenças através de cantos e da presença nas aldeias desses povos-espíritos.

O desdobramento no tempo dos cantos acontece à medida que as relações com os yãmĩyxop vão se intensificando por meio das danças, da comensalidade e dos cantos. A relação com os espíritos ocorre à medida que a presença dos donos de sequências de cantos se fazem presentes nos momentos em que os cantos são entoados. Com isso, a relação com os yãmĩyxop é possível a partir da presença de pessoas oriundas de diferentes lugares. Os donos de sequências de cantos, de danças e de imagens estão presentes para fazer circular nos corpos de outras pessoas tikmũ,ũn a presença das suas partes. Neste sentido, a intensificação de relação com os yãmĩyxop faz atravessar no interior de grupos consanguíneos a presença de parentes mais distantes, operacionalizando um fluxo de movimentos centrífugos e centrípetos. De dispersão e concentração (Cf. PIRES ROSSE, 2008).

A narrativa que está nos anexos sobre os Putuxop e que foi mencionada em outros momentos da tese apresenta um aspecto que parece coincidir com o que apresentamos aqui. Ribeiro (2008, p. 102 - 119), em sua tese de doutorado, demonstra que nessa narrativa os espíritos guerreiros papagaio perambulam por diversos espaços da floresta, travando encontros e epopeias de guerra e caça com diversos povos, como povo-

lacaraia, chororó, macuco, caratinga, entre outros. Vemos ali também encontros com os povos yãmiyxop que hoje vêm até as aldeias cantar, estabelecer trocas e alianças, encontros semelhantes à narrativa que apresentamos no capítulo anterior. Entre os xunimxop, a mãe dos putuxop se casa com um homem-morcego, entre os mōgmōkaxop, uma série de desventuras envolvendo trocas e caça culmina em um conflito envolvendo os dois povos. De uma certa forma, essa narrativa me parece um exemplo da presença de clusters etnômicos que encontramos na literatura etnohistórica da parte leste das TBAS<sup>69</sup>.

Neste sentido, se à medida que os putuxop, ao cozinhareem as suas caças, fazem emanar cantos, a relação com os yãmiyxop faz circular os diferentes cantos no interior dos grupos. Mas antes de colocar uma relação de identidade de pessoas com povos em específico, o que a relação yamiyxop faz é colocar parentes em relação. É na relação yãmiyxop que pessoas tikmũ,ũn criam-se como povos. Fazendo-se devir outro, como demonstramos no capítulo dedicado aos yãmiyxop, quando tratamos dos cantos dos xunimxop que fazem a aldeia tikmũ,ũn tornar-se a sua casa, por meio de deslocamentos xamânicos até chegar à kuxex. Além dos xunimxop, falamos dos mōgmōkaxop que, com seus gritos, viam a kuxex como um lugar repleto de fissuras, onde podem encontrar suas presas em potencial. Neste sentido, a kuxex assume a forma da fissura onde entrariam os mōgmōkaxop. A aldeia, por sua vez assumiria o lugar onde o yãmiy-gavião a princípio encontraria suas presas potenciais. Ao longo dessa relação, ocorre, através de jogos sutis de sedução e predação, a possibilidade de atualização de um troca de mulheres entre os dois bandos e a atualização de uma relação de cunhadismo. O que vemos aqui, claramente é uma sociologia operada por uma máquina festiva capaz de acionar nos corpos e no espaço uma proliferação de povos e deslocamentos de perspectiva. Uma sociologia operada através dos corpos dos espíritos-gaviões. Parafraseando Sáez, uma sociologia operada não apenas pelos mitos, mas pelo rito (Calavia Sáez, 2016), ou pela força (Vivieros de Castro, 2002b).

69 Vasconcelos (2015) traça uma discussão sobre a circulação desses etnônimos por meio de uma etnografia de um encontro ocorrido em Porto Seguro e na Aldeia Vila Nova (Pradinho-TI MAXAKALI) entre Pataxós e Tikmũ,ũn no âmbito do projeto “Convivência e ancestralidade no território Tikmũ,ũn”. Ver ainda as observações de Paraíso (1994) sobre o processo recente de aproximação dos Pataxó com a língua Maxakali.

Se a quebra do corpo de um antepassado impulsiona uma multiplicação intensiva de diversas qualidades e formas de corpos-gaviões, a proliferação de nomes ecoa aquele aspecto da socialidade das pessoas tikmũ,ũn, de multiplicarem coletivos. O sufixo coletivizador parece não parar de cessar e de produzir coletividades nos dias atuais. Durante meu trabalho de campo, ouvi infinitas vezes a utilização desse coletivizador para designar pessoas oriundas de lugares específicos. Embora não encontremos referências genealógicas a esses nomes e povos e associações a grupos de parentela em específico, isso não quer dizer que os processos de diferenciação e proliferação de nomes não estejam a operar na socialidade das pessoas tikmũ,ũn. A efemeridade dos nomes na sociabilidade ameríndia é o que possibilita a sua profusão e a sua intensidade criativa.

A partir desse ponto, lançamos a hipótese de que possivelmente o sufixo xó, presente nos vários etnônimos circulados nos escritos dos viajantes para se referirem a esses tantos subgrupos que estamos entendendo aqui como de coletivos diversos de pessoas tikmũ,ũn, seja o mesmo coletivizador utilizado pelos tikmũ,ũn atuais, grafados como xop, que se lê “tchiu” e é utilizado para se referir aos povos espíritos yãmiyxop.

Esses coletivizadores não deixam de produzir associações por meio da palavra cantada. Não foram poucas as vezes em que ouvi sequências de cantos serem enunciadas. Estas sequências de cantos são coletivizadas. Por exemplo, ãyuhukxop (sequência de cantos relacionados aos brancos), mã,ã y xop (sequências de cantos relacionadas aos jacarés), Mũnũyxop (sequência de cantos relacionados aos viados), yĩyhok xop (sequência de cantos associados a seres mudos), ã nmoxa xop (sequência de cantos relacionados aos zumbis, conhecidos como inmoxa). Essas sequências de cantos formam coletivos de blocos de espíritos a serem tornados corpos e desdobrados no tempo, através da sua relação com pessoas tikmũ,ũn. Estas sequências remetem e produzem, ao mesmo tempo, relação com grupos de parentes em específico. Estes grupos são donos dessas formas-sequência-canto e devem oferecer comida a essas palavras-cantadas-espírito, os yãmiyxop. Portanto, o mesmo sufixo utilizado para designar povos, ou coletivos, é usado para falar de sequências de cantos na relação com os yãmiyxop, que, por sua vez possuem relações intrínsecas com pessoas tikmũ,ũn específicas.

Este ponto nos faz aproximar da discussão levantada por Menezes Bastos (2013) e Piedade (2004). Com a análise refinada e extensa de um amplo corpus musical Kamayurá e Wauja, os autores argumentam que a música deve ser olhada não apenas em pequenas peças, mas no seu conjunto. Eles propõem a importância de se observar a perspectiva da música através da sua sequencialidade, suas transformações e os jogos estéticos que surgem das longas sequências musicais nas TBAS. Como sugere Menezes Bastos (2006), tudo faz parecer então que peças isoladas de música não parecem fazer sentido na região.

Tal perspectiva anunciada por Menezes Bastos parece fazer eco naquilo que estou tratando aqui, embora a minha pretensão para o esforço desta tese não é o de analisar as sequências musicais como um todo algo que poderia ser feito em outro momento retomando os livros dos cantos dos yãmiyxop produzido por Tugny com intelectuais tikmũ,ũn Cf. (Maxakali e Tugny (2009 a e b), a tese de Rosse (2013) bem como o livro que este produziu em colaboração com Toninho Maxakali Cf. (Maxakali e Rosse (2011) além da minha própria dissertação de mestrado que procurou descrever inúmeras sequências de cantos a partir da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os mōgmōkaxop . Lanço aqui uma questão a respeito do estatuto produtor de formas e estética no interior das relações tikmũ,ũn. As sequências de cantos são formas de acionar relações de parentesco e constituição dos subgrupos tikmũ,ũn, a partir da sua relação com povos outros, os próprios yãmiyxop. Os yãmiy são pessoas múltiplas, de cujos corpos começam a emanar relação com uma vária multidão de outros (Cf. Tugny, 2011, p. 37). Assim, a sequência musical é o subgrupo tikmũ,ũn na sua capacidade constitutiva de tornar-se outro. Ela faz o parentesco e constrói o corpo da pessoa tikmũ,ũn.

Creio que aqui nos aproximamos da apropriação de Tugny, da sua incorporação da ideia da psicanalista francesa Françoise Davoine do “corpo feito por muitos”. Davoine fala de crianças recebidas em uma clínica na Inglaterra que sobreviveram a um campo de concentração. Entre si, essas crianças estabeleciam um modo de afetividade que não era co-extensivo a outros. Os corpos de pessoas tikmũ,ũn e a sua reverberação com os corpos dos yamiyxop falam de inúmeras memórias de deslocamento, de partilhas, de vinganças, de dores intensivas, de saudades. Os cantos tikmũ,ũn, são, para Tugny, instâncias de Guerra. Citando Davoine, Tugny traz uma passagem que, embora remonte ao contexto da II Guerra Mundial, algo bastante diferente do contexto da

guerra ameríndia, fala desse corpo múltiplo. O corpo feito por muitos “não é constituído de uma totalidade intangível, uma vez que ele pode a qualquer momento ser amputado de um de seus membros”. (Davoine citada por Tugny, 2015, p. 174)

Neste sentido, se a pessoa-pajé tikmũ,ũn carrega no seu corpo a lembrança das sequências musicais, ele é capaz de carregar todo o sócius tikmũ,ũn e assim proliferar o mundo de tikmũ,ũn. O corpo de uma pessoa tikmũ,ũn pode ser quebrado e começar a fazer circular os cantos por aquelas pessoas com quem elas começarem a estabelecer algum tipo de troca. Possivelmente foi isso o que ocorreu nesses deslocamentos de pequenos bandos oriundos da Bahia e de outras regiões de Minas Gerais. Essas pessoas carregavam em seus corpos cantos e os fizeram circular entre outras pessoas, que assim estabeleceram relações. Não é incomum ouvir esses nomes de pajés do passado circularem no espaço da kuxex enquanto os pajés procuram rememorar sequências de cantos e assim fazer a máquina do parentesco começar a agir nos corpos das pessoas tikmũ,ũn.

Essa forma de produzir sociabilidade através da circulação dos cantos remete àquela reflexão de Sueli Maxakali, quando ela nos diz que do corpo da mulher se dividiu partes que foram diferenciadas ao longo do tempo. Dos corpos desses pajés circularam cantos que foram partidos entre os vivos, produzindo agenciamentos e devir em coletivos e pessoas. As sequências de cantos que circulam nos corpos das pessoas tikmũ,ũn criam subgrupos. Todos esses aspectos remetem à ideia segundo a qual os cantos são corpos agenciadores que produzem afetos nos corpos das pessoas. Um pajé, ao carregar nos seus corpos cantos, é capaz de criar inúmeros subgrupos ao fazer circular nas pessoas cantos dos yãmĩxop. Neste sentido, tudo me parece indicar que basta uma pessoa se aliar a outra para que a sociabilidade tikmũ,ũn comece a fazer relação no mundo. O mito do encontro de uma pessoa tikmũ,ũn com o pajé morcego nos faz lembrar dessa troca capaz de desdobrar o tempo e o espaço com sequências musicais espalhadas individualmente nos corpos de pessoas tikmũ,ũn, como foi discutido no capítulo 5.

Se a relação tikmũ,ũn/yãmĩxop nos aproxima dessa perspectiva que permite movimentos de concentração e dispersão das diferentes aldeias numa relação intrínseca com os etnônimos, nomes e subgrupos que ecoam no tempo e no espaço na região leste das TBAS, essas formas parecem se

atualizar e se aproximar dos constantes conflitos e tensões a que estão submetidas as aldeias tikmũ,ũn na contemporaneidade e seus deslocamentos.

A proliferação de nomes a partir de tal perspectiva não deixa de ser atualizada pelas diversas pessoas tikmũ,ũn confinadas em seu pequeno território. Apesar do confinamento, elas não deixam de fazer operacionalizar essa máquina nômade de dispersão e concentração.

Não é de se admirar que na Terra Indígena Maxakali na localidade do Pradinho, por exemplo, há essas variações proliferantes de nomes, agora sendo utilizadas a partir da própria língua portuguesa. As aldeias passam atualmente por um processo intenso de ramificações, dissoluções e multiplicação de formas. Se num período anterior havia uma grande concentração e densidade de pessoas na grande aldeia conhecida como Vila Nova, atualmente, devido a processos internos de conflitos que levam as pessoas a se apartarem, formam-se novos pequenos aldeamentos. Vila Nova multiplicou-se em novas aldeias e mesmo o seu nome começou a ser quebrado e partido, produzindo variações cromáticas de nomes associados a coletivos específicos de parentes. Assim, surgem novas sequências de nomes, que remetem a essa grande aglomeração que no passado ficou conhecida como Vila Nova, como Nova Vila, Vila Vila, Amor a Vida, Maravilha, Novila, Bela Vista, Nova Vida e assim por diante...

Na relação entre essas aldeias operam aspectos coletivizantes que se referem aos núcleos de parentesco que ali se situam, referem-se através do coletivizador xop. Ao maxakalizar o português, pessoas tikmũ,ũn de Maravilha passam a ser chamadas de Madabiatchup (manamixop). Pessoas de Nova Vila passam a ser chamadas de Nobabiatchup (nomamixop), e assim por diante. O coletivizador está sempre a produzir associações. Coletivos de crianças podem ser chamados pelo mesmo coletivizador, que também pode ser associado a uma das crianças. O grupo de primos de Abil, uma criança com quem pude conviver, por exemplo, pode ser chamado pelo pai de Abil como um coletivo Abil (Abilxop), um grupo de produtores de filmes vindo de São Paulo para realizarem um documentário sobre a Guarda Rural Indígena pode ser referido pelo nome do videartista Rôneyxop, outro exemplo. Ao mesmo tempo, uma criança pode ser ofendida quando associada a um grupo

distante, pode ser dizer coisas como “você é mulher do coletivo X”, e assim por diante.

Essa sociabilidade produz e multiplica diferenciações internas, intensificando-as. Ao mesmo tempo, Rosse notou que essas formas de paralelismo onomástico não deixam de ter seus efeitos nas nomeações de pessoas em determinados grupos, produzindo sequências quase cromáticas de nomes, que partem de um radical primordial. O nome Zé Nogueira, por exemplo, pode circular em diversas pessoas como: Zé Nogueira, Zé Noseira, Zé Nogueia e Zé Nogueiro; ou como a circulação genealógica de um nome como Capitão Antônio, que passou para seu filho o nome Antonin, que por sua vez passou ao seu filho o nome José Antônio, que por sua vez passou o nome Antonim, que por sua vez passou para o seu filho Toninho, que por sua vez passou ao seu filho o nome José Antoninho. (ROSSE, 2013, p. 46). Apesar dessa perspectiva sistemática e paralelística de nomeação, Rosse comenta “Quoique je n’ai encore entendu aucune prescription formelle ou discours analytiques locaux conséquents a ce propos, on aperçoit chez les tikmũ,ũn un système onomastique fortement operationel”. Tudo parece indicar que estamos diante daquela perspectiva segundo a qual lidamos com “nomes, nada menos do que nomes” na sugestão de Calavia Sáez (2016).

Em resumo, vimos que de um corpo de uma mulher de barro surgiu pessoas tikmũ,ũn das suas partes e que a partir daí diferenciações vão surgindo. O que relatamos sobre a proliferação de nomes nos parece uma transformação estrutural e histórica dessa ideologia relacional tikmũ,ũn de fazer circular partes de corpos em outros. Nos capítulos seguintes, retomo esse aspecto dos deslocamentos de pessoas tikmũ,ũn para adentrar nas formas de habitar determinados lugares através dos yãmiyxop. Analisarei uma série de narrativas pelas quais pessoas tikmũ,ũn descrevem o habitar de lugares específicos. As narrativas foram possíveis de ser ouvidas a partir da possibilidade que tive de deslocamento por diferentes aldeias. As pessoas são donas de narrativas específicas, que remetem às relações de posse com partes específicas dos yãmiyxop. As narrativas sobre a ocupação tikmũ,ũn em lugares específicos, que estão fora dos domínios da Terra Indígena Maxakali, remetem a grupos de parentela específicos. Esse aspecto remete à ideia de que os bandos de pessoas tikmũ,ũn habitavam locais com relativa distância entre si e que de tempos em tempos estabeleciam momentos de intensificação relacional por meio dos yãmiyxop. Os cantos trazem, portanto, formas de

relação de grupos de parentelas com lugares específicos. No capítulo seguinte, procuro tratar dessas narrativas em que pessoas detêm o conhecimento de ocupação por parte dos seus antepassados de determinados lugares.



*Fotografia 44 Placa na aldeia Novila e data de fundação da aldeia. Terra Indígena maxakali – Pradinho (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

## Capítulo 11 Cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn

No capítulo anterior vimos, a partir de uma problematização acerca dos etnônimos indígenas na região leste das Terras Baixas da América do Sul, que coletivos de pessoas tikmũ,ũn se deslocavam pelos estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo através dos rios Jequitinhonha, Mucuri e Pardo e no interior da mata densa. Essas pessoas traziam em seus corpos sequências de cantos que remetiam a relações com povos específicos, que atualmente são chamados de yãmiyxop. Neste capítulo, pretendo tratar de algumas localidades que pessoas tikmũ,ũn habitaram na sua história recente, mas que não entraram no processo de demarcação de sua atual Terra Indígena. Se no capítulo anterior vimos que há uma relação intrínseca entre as sequências de cantos que circulam no interior dos grupos de parentesco e os yãmiyxop, neste capítulo veremos que há uma proximidade entre sequências de cantos e a memória de pessoas tikmũ,ũn com relação a determinados lugares.

O deslocamento de pajés no passado os relaciona com localidades de suas origens, e essas localidades são relacionadas com os yãmiyxop, permitindo-nos aproximá-los aos etnônimos que circularam na região. As sequências de cantos que esses pajés fizeram circular entre pessoas tikmũ,ũn, estruturam narrativas que falam de lugares de ocupação tikmũ,ũn de maneira muito clara e rica. As sequências de cantos falam de áreas de caça, de pesca, locais de realização de rituais, cemitérios, locais de retirada de materiais para a realização de rituais. Todos esses espaços não se configuraram como de “ocupação tradicional” das pessoas tikmũ,ũn nos processos de demarcação de suas terras. Pessoas tikmũ,ũn, ao trazerem em seus corpos cantos e narrativas, atualizam, através da sua relação com os yãmiyxop e no seu devir-povo-espírito, sua relação com estes lugares.

Ao longo do trabalho de campo, colhi diferentes narrativas sobre lugares nos quais pessoas tikmũ,ũn fizeram aldeias no passado, realizaram caçadas, empreenderam guerras com os seus inimigos botocudos e travaram relações conflituosas com os brancos. Ouvi narrativas de pessoas situadas em aldeias distantes umas das outras na tentativa de encontrar diferenças substanciais entre elas. De uma maneira geral, os

lugares que me foram nomeados era de conhecimento de várias pessoas, mas narrativas mais detalhadas só puderam me ser passadas por pessoas que possuíam relação de maestria. Neste sentido, situar-me e deslocar-me por lugares diferentes foi de fundamental importância para ouvir detalhes de narrativas sobre determinados lugares. Elas remetem a relações de parentesco que os atuais donos estabeleceram com seus antepassados, e estes, por sua vez com seus antepassados e com os lugares. Nesse processo, algumas narrativas que me foram contadas no Pradinho foram melhor elucidadas por narradores de Água Boa ou em Aldeia Verde, e vice-versa.

Por outro lado, o caráter de unidade das narrativas talvez se deva ao fato de que elas são efetuadas através das relações entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop quando estes habitam a kuxex. Ou seja, as narrativas circulam pelo espaço da kuxex e várias pessoas podem ouvi-las através de fragmentos ou interpretá-las a partir dos cantos, mas de uma maneira geral quem pôde me contar em mais detalhes a relação de antepassados com determinados lugares em específico eram os supostos “donos” daquelas narrativas. Embora tenha ouvido narrativas de pessoas jovens foi mais comum ouvi-las da boca dos anciãos. Para além do fator “idade”, há o fato já explorado em capítulos anteriores de que estes anciãos adquiriram ao longo da vida um número maior de yãmiy em seus corpos. Isto não implica em dizer que a velhice coloca o sujeito como dotado naturalmente de um conhecimento profundo enquanto um dono de yãmĩy, ou pai de yãmĩy. Um dos meus anfitriões me disse: “meu irmão é mais velho do que eu, mas atualmente quem toma conta da sequência de cantos que ele é dono sou eu, meu irmão não tem cabeça, só quer saber de pinga, se eu não tomar conta nossa família vai esquecer”.

As formas como as narrativas foram gravadas aconteceram de maneiras muito diferentes. Em alguns casos, elas foram contadas individualmente no núcleo familiar da pessoa. Em outros, decidiu-se a realização de reuniões na casa dos espíritos e cada pajé narrou a sua parte. Em outras, foram tecidas por meio de encontros nas escolas. As narrativas sobre esses lugares remetem a um tempo em que a relação com o espaço não se resumia à perspectiva homogeneizante do território. No interior da floresta densa, há inúmeras lembranças da diversidade de carne de caça, peixes e frutos em seu interior. A imagem que emana dessas narrativas em nada remetem ao cenário desertificado e homogêneo que atualmente encontra-se o território tikmũ,ũn. Antes, nestes lugares, os yãmiyxop

encontravam muita caça e podiam oferecer dadivosos banquetes e partilha da carne para as mulheres e crianças da aldeia. Como vimos no capítulo dedicado ao tema dos yãmiyxop, a carne de caça é em si yãmiyxop, portanto, intimamente relacionada com a espiritização dos corpos das pessoas.

Como procurei argumentar no capítulo anterior, a noção de grupo passa por uma relação de maestria de conjunto de cantos, que faz a pessoa tikmũ,ũn ser atravessada por modos específicos de relação com os yãmiyxop. É por meio desses cantos que se estabelecem modos de relação com lugares em específico. A estética e a forma da relação com o espaço assumem diferentes contornos ao longo das narrativas e por meio das relações das pessoas com os yãmiyxop que cantam os cantos que estruturam essas narrativas. Passo a seguir a tratar dessas narrativas, antes, porém, passarei por uma breve discussão sobre os contornos históricos em torno desses lugares, pois, como veremos adiante, as narrativas se misturam com a criação dos municípios da região. Lemos abaixo, por exemplo, um texto retirado do site da prefeitura de Bertópolis sobre a história do município.

\*\*\*

Em meados do séc. XIX, a região do Vale do Mucuri, onde se situa Bertópolis, era um imenso sertão habitado por vaqueiros, garimpeiros e tribos indígenas. Em 1851, Teófilo Otoni inicia o processo de colonização, com a Companhia do Mucuri, cujo objetivo era dar a Minas uma saída para o mar. Em uma área demarcada pelo pioneiro Berto Gonçalves, várias moradias foram se aglutinando ao redor da praça que ficou conhecida como Comércio dos Bertos, apelidada também de Xangrilá, devido a sua paisagem e suas terras férteis.

Até o final da primeira década do século XX, apenas os indígenas da tribo Maxakali habitavam a região Pastoril de Nanuque, onde hoje se situa o Município. A partir de então, vários posseiros marcaram suas presenças no Vale do Ribeirão das Umburanas. Dentre pioneiros, mereceu especial destaque o Sr. Berto Gonçalves da Cruz, fundador do povoado, que por este fato ficou conhecido como Bertos. Mais tarde, com o surgimento da primeira capela e escolha de São José como padroeiro da povoação, passou a ser

chamada de São José da Boa Vista, cognome doado por Frei Peregrino Loerakher, pároco de Machacalis (Norte), primeiro Pároco a visitar o Vale do Umburanas.

Os ocupantes das regiões circunvizinhas, atraídos pela notícia da alta fertilidade das margens do Umburanas, pela fundação de uma povoação dentre as encantadoras paisagens, fluíram quase que em massa, povoando rapidamente toda a região, desmatando, formando pastagens e cultivando, favorecendo o crescimento do povoado. Em 1948, o Comércio dos Bertos é elevado a distrito de Águas Formosas com o nome de Bertópolis. Finalmente, é emancipado em 1962.

Distrito criado com a denominação de Bertópolis (ex-povoado de São João da Boa Vista), pela lei estadual nº 336, de 27-12-1948, subordinado ao município de Águas Formosas. Em divisão territorial datada de 1-VII-1950, o distrito de Bertópolis figura no município de Águas Formosas. Pela lei estadual nº 1039, de 12-12-1953, o distrito de Bertópolis deixa de pertencer ao município Águas Formosas para ser anexado ao novo município de Machacalis (ex-distrito de Norte). Elevado à categoria de município por essa mesma lei. Em divisão territorial datada de 1-VII-1955, o distrito de Bertópolis, figura no município de Machacalis.

Assim permanecendo em divisão territorial datada de 1-VII-1960. Elevado à categoria de município com a denominação de Bertópolis, pela lei estadual nº 2764, de 30-12-1962, desmembrado de Machacalis, constituído de 2 distritos: Bertópolis e Umburaninha, ambos desmembrados de Machacalis. Instalado em 01-03-1963. Pela lei estadual nº 6769, de 13-05-1976, é criado o distrito de Balbinópolis (ex-povoado de Santa Helena) e anexado ao município de Bertópolis. Em divisão territorial datada de 1-I-1979, o município é constituído de 3 distritos: Bertópolis, Balbinópolis e Umburaninha.

Assim permanecendo em divisão territorial datada de 1991. Pela lei estadual nº 10704, de 27-04-1992, desmembra do município de Bertópolis, o distrito de Balbinópolis. Elevado à categoria de município com a denominação de Santa Helena de Minas. Em divisão territorial datada de 2001, o município é constituído de 2

distritos: Bertópolis e Umburantina. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 2007 [Grifo meu].

Ao acompanharmos o relato acima, se percebe que a ocupação neobrasileira no município de Bertópolis se confunde com a história tikmũ,ũn. Paraíso (1992, p. 04 – 20), analisando uma ampla documentação histórica sobre a região dos vale do Mucuri, Jequitinhonha e Doce, argumenta que a região dos ribeirões Água Boa e Umburanas foi um dos últimos redutos dos índios Maxakali na sua fuga ao longo do século XVIII e XIX dos neobrasileiros. Assim,

Na década de 1860 foram feitos alguns levantamentos sobre os aldeamentos Maxakali na região do Jequitinhonha. O diretor Geral dos índios, em relatório anual apresentado ao Presidente da Província, indicava os seguintes: Água Branca - com oitenta índios, Rubim e Kran - com oitenta índios, Americanas - com quarenta índios, Pampã, São Francisco da Ilha do Pão - com cento e quarenta índios, São Pedro, volta com quarenta e nove índios.

Em 1868 o aldeamento do Farrancho era considerado o mais próspero de todos. [...] Já alguns anos mais tarde o aldeamento do Farrancho, intrusado por quarenta fazendeiros [...], sofria grave epidemia de sarampo, fazendo com que houvesse muitos mortos. Os sobreviventes, assustados, refugiaram-se nos aldeamento do Rubim, na foz do ribeirão homônimo, afluente do Jequitinhonha, atual cidade de Rubim [...].

O aldeamento do Rubim, que englobava o do Kran, foi o que conseguiu sobreviver à virada do século. Porém a partir de 1917, o tenente Henrique Marcelino de Oliviera iniciou o trabalho de desalojar os aldeados. Foram-lhes distribuídas roupas contaminadas, provocou-se grave incêndio, introduziu-se o gado nas roças dos índios. Como nada parecia demover a decisão dos Maxakali em abandonar a região, o tenente promoveu o massacre. Finalmente, os índios optaram, como forma de sobreviver, abandonar as terras do Rubim

e refugiaram-se nas cabeceiras do Itanhaem, onde encontraram outro grupo de Maxakali e em Salto da Divisa, de onde foram expulsos por latifundiários. Tentaram ainda refugiarem-se em Palmópolis e Cachoeira do Mato (Medeiros Neto – Bahia). Neste mesmo período abandonaram, também, Água Fria, Resine e Jetirano [...].

Outras aldeias começaram a ser localizadas a partir de 1906, sendo, provavelmente composta por grupos foragidos de outras aldeias e aldeamentos da Bahia e Minas Gerais. O primeiro a ser localizado, em 1906, situava-se na cachoeira dos Caboclos ou rio Dois de Julho. Nesta aldeia cultivavam mandioca, banana e urucum. A descoberta ocorreu quando se abria a estrada entre Teófilo Otoni e São Miguel (Jequitinhonha). Para estabelecer a conexão entre a área do Mucuri e a estrada de Ferro Bahia-Minas Gerais [...]

Outras aldeias foram localizadas quando da visita de Alberto Portela, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, que percorreu a região para atender às reclamações de moradores dos vales entre o Jequitinhonha e o Mucuri contra a presença de índios arredios que assaltavam as roças.

A localização precisa das aldeias encontradas por Alberto Portela era entre as cabeceiras do Jucuruçu e Itanhem, exatamente nas margens do Umburana, no local conhecido como Aldeia Grande [...] (Paraíso, 1992, p. 12 - 15)

Na segunda metade do século XIX e no início do século XX, temos registro da presença tikmũ,ũn onde hoje se situa o município de Umburatinha, distrito de Bertópolis na beira do córrego umburanas. Mas é no final do século XIX que se tem registro da chegada de imigrantes oriundos de diversas partes do país. No livro **Pioneiros de Águas Formosas: Relato histórico do desbravamento das selvas do Pampã**, o médico Péricles Ribeiro dos Santos, que atuou no município de Maxakalis nos anos de 1950, relata que de

“1890 e 1899 – o nordeste do País novamente é castigado pelas mais atrozes secas que registra a história[...].

Antes mesmo que as populações se refizessem dos danos causados pela seca de 1890 sobrevém nas idênticas proporções catastróficas a estiada de 1890. A alma ferida do sertanejo ainda não fechara as escaras de dor, mas num alento de bravura contra a diversidade da natureza, irrompe destemidamente num grande êxito para as terras do sul. A seca não se limitava ao extremo nordeste; alcançava os sertões da Bahia atravessava os vales do Paraguaçu, do Rio de Contas, do Rio Pardo, alcançando a bacia do Jequitinhonha. As cidades de Salinas e Araçuaí ficaram seriamente comprometidas e seus habitantes pobres sentiam os vexames da escassez de alimentos. Porém, a solução foi mais próxima para o angustiante problema. As notícias correram rapidamente acerca de uma faixa de terras fecundas pelo Rio Pampã e pertencente à Bacia do Rio Mucuri. Eram terras virgens e ubérrimas, apenas conhecidas pela tribo indígena dos Machacalis que primitivamente aí ainda viviam” [SANTOS, 1970, p. 13- 15].

Diante de uma série de conflitos envolvendo neobrasileiros e grupos tikmũ,ũn, a população local, alegando invasão das suas roças e abatimento das suas reses na região dos Vale do Mucuri e Jequitinhonha, entra em contato com o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) (Cf. Paraíso, 1992, p. 15). Em 1911, Alberto Portela, acompanhado de uma comitiva de funcionários do SPI, visita a Aldeia Grande, pertencente aos Botocudos da região do Umburanas. Segundo Paraíso (1992, p. 15)

“ao chegarem ao local, Portella e sua equipe encontraram Nikui Xeka (Aldeia dos Orelhas Grandes [Botocudos] ou Aldeia Grande), onde havia algumas “casas, dispostas de forma irregular num planalto, numa abertura de mata com roças de batata, cana e banana. As casas eram de pau a pique e cobertas com folhas de tacanhoba. Era a aldeia do capitão João, que só chegou à noite, após três dias da equipe do SPI ter se instalado no local. Após

longas observações mútuas, houve troca de poaia pelos presentes trazidos pela tropa [...]

Estabelecido o diálogo, Portella soube que havia mais duas aldeias: a do Capitão Soldado e do Capitão Antônio. O projeto de Portella era concentrar os prováveis duzentos Maxakali num só aldeamento, sob a administração do SPI. Porém, como não pode localizar as outras aldeias, o projeto terminou por ser abandonado”.

Não foram reunidas as condições necessárias para a criação de um posto de atração, como era comum na época do SPI. Sendo assim, abandonados à própria sorte, a população local de neobrasileiros tenta resolver por seus próprios meios os conflitos com os indígenas da região do umburanas. A partir de 1914, tem-se relatos de que os Maxakali intensificam seus contatos e os conflitos com os moradores de São Sebastião do Norte – hoje o município de Machacalis (MG) (Paraíso, 1992, p. 16), suscitando uma série de conflitos entre eles. Paraíso (1992, p. 16) relata que “ao estabelecerem comércio com os moradores da localidade tem-se o relato de que 14 indígenas, todos pintados de urucum, entraram na cidade armados, provocando verdadeiro pânico”. Esse episódio fez com que os moradores entrassem em contato com Joaquim Fagundes, conhecido por ser uma espécie de “amansador de índios” da região.

Fagundes era famoso pelo trato com os indígenas e os neobrasileiros. Os inúmeros relatos dos atuais Maxakali, registrados em várias publicações, dão testemunho de sua atuação. Fagundes é famoso por negociar com posseiros as terras que por direito seriam dos índios Maxakalis. Segundo a análise de Paraíso (1992, p. 20), esse processo deve ter se intensificado quando em 1920 o governo de Minas doou 2000 hectares para que o SPI fundasse um posto indígena para os Maxakali – que ficou conhecido como Posto Indígena Mariano de Oliveira (Ver capítulo 4 dedicado à atuação do SPI). Temendo perder o cargo pelos funcionários encarregados do SPI, e alegando dívidas pelos serviços prestados como amansador dos índios, Fagundes começa a negociar com posseiros da região as terras dos Maxakali.

Para criar as condições de realizar tal empreendimento, Fagundes convence alguns grupos Maxakali a migrarem para o sul da Bahia, na região de Água Preta - situada nas cercanias do município de Itanhém.

Frances Popovich, que conviveu como missionária do Summer Institute of Linguistics (SIL) entre os Maxakali por quase trinta anos - de 1960 até 1990, relata que vários dos grupos conduzidos por Fagundes, ao retornarem para a Bahia, adoeceram e morreram no meio do caminho. Um dos interlocutores de Popovich relata:

*Joaquim Fagundes vendeu essas terras. Ele cuidava de nós por aqui e nos convenceu a ir para esse outro lugar [Água Preta – nas proximidades de Itanhém]. Nós pegamos alguns suprimentos de comida e colocamos em nossas costas como cavalos. Pegamos alguns potes de barro e ferramentas de roça e carregamos tudo. Fizemos suco de cana e algumas comidas não perecíveis para guardar em nossas bolsas. Fazíamos algumas barracas dentro da floresta e ali permanecíamos. Mordidas de formigas tornava-nos miseráveis pois dormíamos no chão. Viajávamos novamente pela manhã até comermos. Eu esquecia o que comíamos. Alguém dizia: “durmam aqui! amanhã vocês podem plantar mandioca aqui”. Colocávamos fogo na mata e pescávamos entorpecendo os peixes com sumo venenoso até eles ficarem paralisados no rio. As mulheres os pegava e os comia. Pela manhã, nós viajávamos e passávamos através de Itanhém onde comíamos. Nossos cavalos carregavam a comida e levavam querosene. Nós enchemos nossas bolsas com comida e chegamos em Itanhém.<sup>70</sup>*

70

“Joaquim Fagundes sold this land. He watched over us here and had us go to this other place. We carried food supplies on our backs like horses. We carried clay pots and gardening tools; we loaded up everything. We made cane juice and wrapped food to carry it in cloth bags. We put up a shelter in the forest and stayed there. Biting ants made us miserable there so we slept in the grass. We traveled again in the morning until we ate again—I forget what we ate. Someone said, “Sleep here tomorrow; you can plant manioc here.”

We gathered firewood and fished by numbing the fish with poison vines until they were paralyzed in the river. The women caught them and we ate them. In the morning we traveled on and passed through Itanhém where we ate. Our horses carried the food and went ahead with the kerosene. We filled our bags with food and went to Itanhém. Joaquim Fagundes killed a tapir and dried its meat. He distributed it among the Maxakali. . . . We took the dried meat, roasted it, and ate it with manioc roots. . . . The Maxakali peeled a whole lot and ate most of it. . .

Paraíso (1992, p. 20) comenta ainda que, nesta viagem, Fagundes foi acompanhado pelo índio Botocudo José, que articulou junto com ele essa artimanha para desestruturação territorial dos Maxakali. Nesse entremeio, grupos refugiados do antigo aldeamento de Rubim (que dista 82 quilômetros de Bertópolis) se deslocaram para o umburanas e se articularam ao grupo de Mikael, que se manteve resistindo às negociatas de Fagundes, assegurando a sua terra em Água Boa.

O grupo que foi conduzido para Itanhém retornou de lá tendo como resultado várias mortes pelo caminho. Do ponto de vista de alguns indígenas Maxakali, seus antepassados morreram como vítimas de feitiçaria de José, índio de origem botocuda que virou comparsa de Fagundes. Segundo Paraíso, quando os indígenas retornaram de Água Preta, José ainda tentou negociar com eles a retornarem para a Bahia. Ao negarem a proposta, Fagundes solicitava aos grupos tikmũ,ũn que aceitassem a presença dos posseiros, que agora se sentiam donos das terras que no passado pertenciam aos diferentes grupos tikmũ,ũn. (Paraíso, 1992, p. 21).

Paraíso (1992) conclui ainda, embasando-se nos escritos do médico Euclides Ribeiro dos Santos, citado acima, que a criação dos povoados de Umburaninhas, Santa Helena e Bom Jesus da Vitória [Atual Felisburgo] coincidem com as negociatas promovidas por Fagundes em benefício próprio. Santos (1970, p.189) descreve o seguinte no seu livro:

Roça Nova foi o seu primeiro nome, situada à margem do Ribeirão das Umburanas, contígua ao território dos índios Machacalis. Foi principiada no ano de 1920, pelo Sr. Joaquim Fagundes Martins, grande amigo dos índios, que lhe cederam o local da povoação. Em 1915, os índios Machacalis fizeram a primeira derrubada da mata neste terreno, onde plantaram as suas roças. Algum desenvolvimento experimentou o povoado, para

The men went hunting and got some [wild pig], distributing it to the People. We ate the meat with the manioc cakes and plain manioc. . . . The outsiders grated a lot of manioc for us and we ate it all” (Life Story Text #1). (POPOVICH, 1988, p. 38)

depois cair no esquecimento. Posteriormente tomou o nome Umburaninha, retirado do córrego que a irriga.

Embora a narrativa construída por Sousa seja bastante amistosa para com Fagundes, outros relatos reverberam a posição de Paraíso, segundo a qual Fagundes seria um grande negociador das terras que a princípio deveriam ser destinadas aos índios Maxakali. Nimuendaju dá o seu testemunho no seu texto de 1939:

“Quando há uns 20 anos atrás os primeiros moradores neobrasileiros fundaram o povoado de Umburanas, já vivia entre os Machacalí um certo Joaquim Fagundes, que possuía a confiança dos índios. Segundo a tradição esse benemérito sertanejo gastou a soma de 38:000\$000 para "amansar aquelas feras", que eram os Machacará, aliás já mais do que mansos quando em 1816 a 1818 foram visitados por Saint-Hilaire, Pohl e Neuwied. Não sei onde êle apresentou a sua conta de despesas ao Governo, que naturalmente não a reconheceu. Fagundes então resolveu considerar toda a terra da tribo como constituindo diversas posses deles, que êle vendeu sucessivamente por preço total aproximadamente igual àquela soma que êle pretendia ter gasto com o "amansamento" dos índios. Para moradia destes últimos não ficou um único palmo sequer. De fato Fagundes tinha aí algumas benfeitorias, feitas porém exclusivamente pelo braço dos índios "dele" (Nimuendajú, 1958 [1939]: 57).

Rubinger (1980, p. 33) baseando-se em um relatório de Marcelo Moretzsohn de Andrade ao “chefe da Seção de Estudos do SPI como aluno do curso do aperfeiçoamento em Antropologia Cultural, afirma que

Antes do povoamento intensivo da área (século XIX), a população Maxaklai, possivelmente, seria de “800” indivíduos, pois, “pouco antes de começar a colonização da região esses índios possuíam quatro aldeias e ocupavam um território de mais de **dez léguas por dez**. Uma epidemia de varíola reduziu estas quatro aldeias a uma única,

nas margens do Um uranas, onde um surto de sarampo veio a fazer mais vítimas. Nesse ínterim houve penetração no território tribal pela compra ilegal de terras (ANDRADE, 1957 appud RUBINGER, 1980, p. 33)

Com a saída de Fagundes da região, inicia-se o processo de criação do Posto Indígena Maxakali. Após as várias negociatas de Fagundes, os fluxos migratórios para o Sul da Bahia, as inúmeras mortes por adoecimento, perseguição nos antigos aldeamentos no Vale do Jequitinhonha, restaram apenas alguns grupos Maxakali, que se refugiaram nas proximidades do córrego Água Boa, e outros grupos que se refugiaram embaixo do sopé de um morro na margem esquerda do Umburanas, no sentido a jusante do córrego. Essa região ficou conhecida como Mikax kaka [embaixo da Pedra]. No capítulo XX, tratamos do período e atuação do SPI na região, deste ponto em diante pretendo tratar das narrativas que falam dos diversos lugares que habitaram grupos tikmũ,ũn no passado através do registro de seus cantos e narrativas que estão nos corpos de pessoas tikmũ,ũn e que se atualizam através dos yãmiyxop.

\*\*\*

Nas páginas acima tentamos contextualizar brevemente o início do processo de esbulho territorial tikmũ,ũn no início do século XX. Minha intenção deste ponto em diante é tratar alguns dos lugares que falam os cantos e que não foram contemplados nos processos de demarcação das Terras tikmũ,ũn. Teríamos várias formas de entrar nessas narrativas, procuro, por enquanto, continuar a falar dessa proximidade com os municípios que surgiram a partir de possíveis negociatas entre Fagundes e os índios em favorecimento de posseiros. Boa parte dessas narrativas falam de lugares onde posteriormente se criaram os municípios vizinhos à atual Terra Indígena Maxakali.

Segundo me relataram alguns sábios e sábias tikmũ,ũn, uma sequência de cantos do espírito-morcego estrutura uma longa narrativa que foi relacionada ao espaço conhecido como hãm yĩn yĩm. Uma sequência de cantos do povo-espírito-papagaio estrutura sequências de narrativas de conflitos envolvendo bandos tikmũ,ũn com os botocudos em um local nas

proximidades de Maxakalis, conhecido como Lagoa dos Patos (puxap hep). Uma outra sequência de cantos do povo-espírito macaco (popxop) canta toponimicamente as proximidades da região conhecida como katamaxit (gameleira com cipó), que margeia a atual Vila Formosa no Rio Prado. E, por fim, Kumakax (jararaca), área de caça onde sequências do espírito morcego cantam. Embora não estivesse estruturado em uma sequência de cantos, alguns interlocutores lembraram-se de um lugar onde seus antepassados fizeram uma aldeia nas proximidades de um lugar que é conhecido por pessoas tikmũ,ũn como Pedra da face branca (mĩkax pap nok). De Tehakohit (terra corrida), local que na metade dos anos 2000 um grupo tikmũ,ũn tentou ocupar, disseram-me ter saído alguns cantos do po,op – espírito macaco.

O mapa que segue procura representar esses lugares, além de outros. Vemos representado nele uma estrutura do tipo concêntrica, onde a Terra Indígena está representada no centro em um círculo menor e o círculo maior representa os lugares mencionados em cantos e narrativas. Este mapa foi realizado por indígenas do Pradinho na fase final do meu trabalho de campo. Eles elaboraram reflexões sobre os mapas feitos pelos indígenas de Água Boa e Aldeia Verde. A proposta para a elaboração desses mapas foi uma sugestão de Badé Maxakali e Joviel Maxakali durante os primeiros meses do meu trabalho de campo em Água Boa. Ao percorrer outras aldeias, levei a ideia aos tikmũ,ũn desses locais, que continuaram a elaborar o trabalho a partir dos mapas anteriores. Alguns lugares não serão tratados nesse texto, mas estão presentes no mapa, como *xok xax ãnet* – que trata-se de uma cachoeira onde os xunim caçaram capivaras e elas rolaram por uma longa cachoeira. Outro lugar que está representado no mapa é *kupxĩn*, que tratei rapidamente a término do capítulo 8



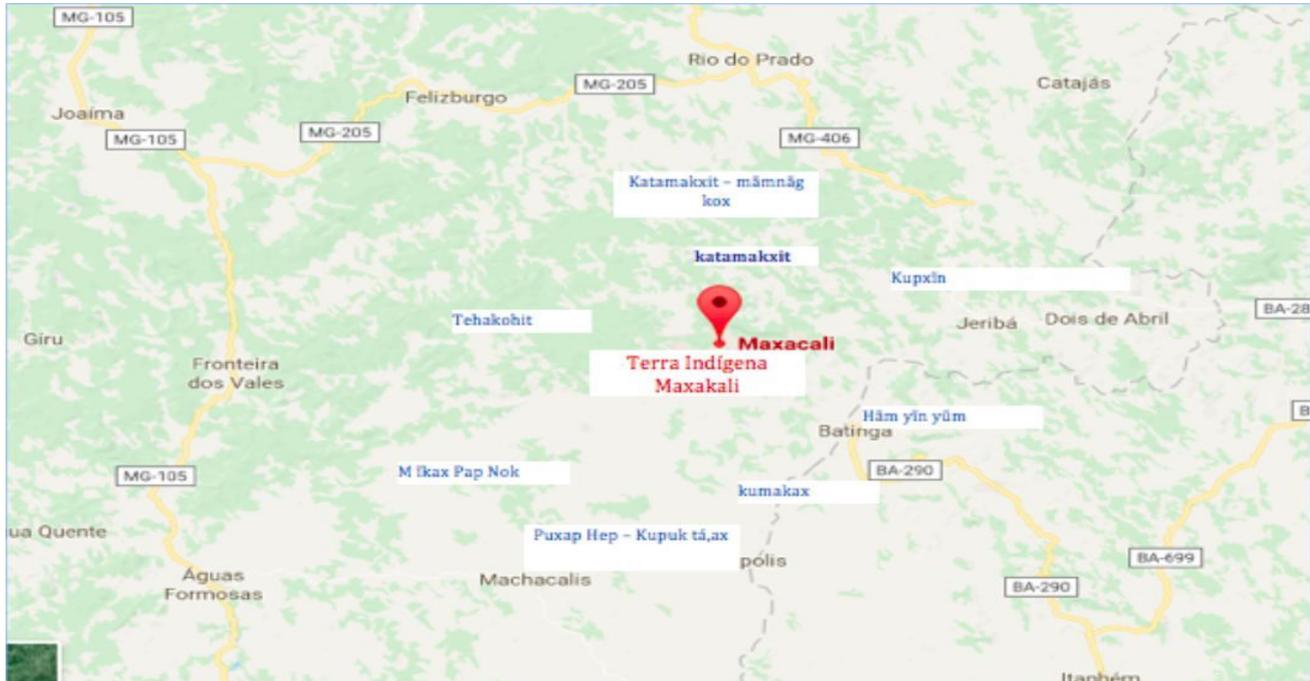


Figura 12: Mapa do google maps sinalizando os lugares de ocupação por parte de antepassados tikmũ,ũn.

De uma maneira geral, as narrativas que colhi começam com o seguinte preâmbulo, que são transformações do que Maroto Maxakali diz a seguir:

*E agora eu vou contar algo que o meu pai contou. No passado, nossos parentes andavam muito e ficavam dentro do mata densa. Não existiam brancos, a mata era enorme. Kotkuphi [coletivo de espíritos relacionados à mandioca] cantou assim, ele nos explicou como era. Alguns vieram de Porto Seguro e ficaram durante um bom tempo onde ali hoje é a fazenda de XWRT. No passado, moravam ali e andavam muito em Coninip (os brancos chamam de Itanhém). Ali moraram durante um bom tempo. Os antepassados vinham, andavam, chegavam mas eram expulsos pelos brancos. Os brancos tocavam o antepassado, a terra era enorme.*

*De onde os brancos vieram? As terras sempre foram dos tikmũ,ũn. Toda essa terra que o antepassado perambulava. Meu pai me falou que não tinha nada dessas cidades. As pessoas tikmũ,ũn moravam um tempo em um lugar e depois iam para outro.*

\*\*\*

### **Mikax Pap Nok - Município de Machacalis**

Sigo agora algumas dessas narrativas. A primeira delas aconteceu nas proximidades do município de Maxakalis, em um lugar conhecido pelos tikmũ,ũn como Mikax Pap Nok, traduzido como Pedra da Face Branca, que trata de uma referência a uma pedra localizada em uma das muitas montanhas do lugar. Trata-se de uma narrativa de expulsão. Nela, a interlocutora, Delcida Maxakali descreve como se deu a expulsão da família dos seus pais em Mikax Pap Nok. Trata-se de uma narrativa que circula em grupos de parentela em específico. As narrativas remetem mais uma vez a esse deslocamento em bandos por parte de pessoas tikmũ,ũn. Elas circulam com maior intensidade em determinados grupos. A fala de Delcida Maxakali nos dá a entender tal aspecto, trata-se de um lugar onde seus avós moraram levando os filhos e netos para acompanhá-los. Capitão Pachico é o avô da interlocutora e está acompanhado do seu bando de parentes. Tal perspectiva remonta aos deslocamentos de bandos no passado em que trouxeram relação com os povos-espíritos em seus corpos. Ao mesmo tempo se relaciona com essa perspectiva de chefes-líderes espirituais que promovem o deslocamento de pequenos bandos de parentes. Portanto, a narrativa de Delcida está intimamente relacionada

com as discussões apresentadas no capítulo anterior em torno dos nomes, etnônimos e sua circulação no tempo e no espaço. A interlocutora, a partir da sua experiência, faz com que a memória do lugar torne-se viva em seu corpo e através das relações de parentesco passadas e atuais. A narrativa que ela me conta é um testemunho vivo do processo de confinamento e existência experimentada por pessoas tikmũ,ũn com o passar do tempo. A partir de uma armadilha e da tentativa de captura de uma caça (mais uma vez) inicia-se uma relação conflituosa entre um grupo de pessoas tikmũ,ũn e um homem branco.

*Antigamente tinha um antepassado. Ele morava ali em Mĩkax Pap Nok, tikmũ,ũn contava, que lá em “kupuk ta ax”, onde se distribuiu machados para os botocudos, pertinho de Machakalis, moravam os antepassados, os tikmũ,ũn mais velhos. E então moravam lá mas deixaram o lugar depois, foram embora, ficou apenas um ancião com a sua família. Eles moravam lá dentro em uma mata densa. Os brancos vieram pelo caminho dele, trouxeram machado para os Tikmũ,ũn. Enxada, faca, foice, e distribuíram para os Tikmũ,ũn, para eles fazerem roça, para tirar as árvores, e foice, para roçar a mata densa. Aí, o tikmũ,ũn lá morava e tinha kuxex, e eles ficavam lá, e os ãyuhuk levaram machado, eles roçaram e fizeram uma kuxex, fizeram um pátio, e saiu o putuxop, putuxop saiu, pela noite, cantaram sobre esse evento, sobre o machado. Os brancos trouxeram machado para os tikmũ,ũn, Assim, lá em Mĩkax pap nok.*

*Ali é próximo onde o ancião morou, Pedra de Face Branca, e então tikmũ,ũn seguiu, fez mudança e se foi, foi morar lá em Água Boa, mas o ancião-sábio ficou. O Capitão Pachico juntamente com os seus filhos sozinho, todos foram e ele por lá ficou junto com os filhos, junto com Hermano, Miguel e as irmãs Lucinda, Isabel, as irmãs de Hermano. Eles fizeram aldeia lá junto com Capitão Pachico. Vários se foram, mas ele ficou junto com os filhos lá na aldeia, é terra dele Mikax pap nok, lá em “Kupuk ta ax” perto de Machacalis. Era no limite com Machacalis, Antigamente, há muito tempo atrás.*

*E então foram embora, os parentes deles, e Capitão Pachico ficou, junto com os filhos, lá na terra Mĩkax Pap Nok. Eles fizeram armadilha pegaram tatu, paca, anta. Eu vi, eu era assim bem pequenina lá onde nós morávamos, lá em Mĩkax Pap Nok. Eu vi*

*um pouco dessa terra. Aí meu pai olhava as armadilhas para pegar os bichos, e tinha uma casa de ãyuhuk, e foi e olhou as armadilhas do meu pai. Ele ficou com raiva. O branco tirava as coisas dele. A paca, o veado, o ãyuhuk tirava a caça, catitu, quati. Ele estava com raiva, e dizia: “eu farei umas lanças”. Ele cortou madeira, dividiu e fez as estacas, aquela madeira preta. Ele queria matar o branco com estaca de Braúna. Fez a ponta. Então, o mais velho foi até o caminho da armadilha e enterrou com as pontas para cima as lanças. Porque ele vinha para olhar a armadilha dele, aí ele plantou as lanças, para proteger, e furar o Branco para não olhar mais a armadilha.*

*E então o branco veio e pisou nas lanças. Então ele furou o pé e ele caiu. O branco ficou sentado no chão, aí a lança furou a perna dele. Ele tirou as pontas de lança e foi embora. Ele pegou e foi para o médico, para o hospital em Machacalis, ficou internado lá, ele ficou bom, e ficou na casa dele. Teve um tikmũũn que falou: “eu vou lá na fazenda de um branco”. Ele fez amizade com um branco, tomavam café junto. Um dia, aquele que teve o pé furado viu o tikmũũn, e falou: “O Capitão Pachico mora por aqui ainda? Ele fez ponta de lança e ela me furou”. O branco machucado mostrou os furos para o tikmũũn e disse: “fala para ele que eu fiquei no hospital e melhorei agora eu vou matar o Capitão Pachico e os filhos dele”.*

*Aí o tikmũũn veio e falou pra ele: “foge, ele vem para matar a você e seus filhos, o branco vem para matar vocês. Ele quer matar vocês durante a noite, foge e vai embora”. Então, Capitão Pachico se foi. Ele pegou os filhos todos e disse: “se arruma para irmos embora, ãyuhuk vem para nos matar; ele não brinca não”. Então ele fugiu e foi morar em Água Boa. Ele veio para morar novamente com os tikmũũn em Água Boa. Pachico e seus filhos. Ele morreu e foi enterrado em Água Boa. Meus pais foram para o Pradinho, em Mikax Kaka, e moraram lá em Mikax Kaka.*

Katamakxit – Vila Formosa (Rio do Prado)

Outra localidade conhecida como katamakxit, que traduziram como “gameleira com cipó”, está na memória de alguns anciãos de diferentes aldeias. As narrativas que colhi sobre esse lugar são praticamente autobiográficas, tanto no Pradinho, Água Boa quanto em Aldeia Verde.

Em alguns momentos temos a impressão de sentirmos o cheiro, os sons e os afetos dos narradores com esse lugar. Delcida Maxakali abre a sua história da seguinte maneira: “Eu vi e meu pai me contou também. Meu pai disse: ‘nós iremos para Katamakxit’ Foram várias pessoas! Meu pai pediu aos filhos irem na frente! Foram juntos acompanhando uns aos outros! Era final de tarde.”

De maneira em geral, todos reforçam o fato de que tratava-se de um lugar exuberante, cheio de caça, peixes e frutos das mais diversas espécies. Kotkupphi, em conjunto com mōgmōka e putuxop, sempre adentravam na mata e traziam carne de caça. Durante longas temporadas, grupos tikmũ,ũn faziam aldeia nesse lugar e ali permaneciam, fazendo yāmiyxop e caçando. “Os tikmũ,ũn iam e ficavam por lá. E os yāmiyxop fizeram casa por lá. Eles matavam macacos e caititus e vinham gritando com caça, havia muitos bichos por lá. Eles matavam. E comiam junto com os tikmũ,ũn”, me diz Delcida Maxakali.

Em uma das cenas descritas por Maroto Maxakali, reforça-se a relação entre habitar um lugar, se realizar yāmiyxop e distribuir partes do corpo de um animal. Em Katmakxit ficou famosa uma história de captura de um macaco. A fala de Maroto é cheia de lembranças de quando era criança:

*Fui junto com meu pai em katamakxit. Lá tinha uma kuxex e um riozinho que passava bem nas proximidades, o antepassado fez uma pontezinha passar e ir para o outro lado onde estava a kuxex. O espírito-macaco tirou cantos sobre esse lugar, sobre esse rio. De tardezinha, os yāmiyxop cantavam lá. As mulheres atravessavam a pontezinha para dar comida a eles. Era uma pontezinha feita de madeira e dois pauzinhos, todos iam buscar coisas e ficar junto com os espíritos. Vinham e chegavam ali, os espíritos para caçar e comer. Iam um mocado e serviam ali na kuxex. Ali, o kotkhiphi dormia e cantava de madrugada, no outro dia ele ia embora. Lembro-me de um macaco que apareceu por lá, os mais velhos correram atrás dele. Ele andava ali perto das árvores, jogavam flechas nele. Acertaram-no, mas ele não foi morto, depois tiraram as partes do seu corpo e então ele foi morto. Tiraram tudo dele, os braços, as mãos, a barriga e levaram para a kuxex. Lá os mais velhos comeram com os espíritos. Pela manhã, as mulheres iam no lugar onde tinha muitos peixinhos.*

A lembrança desse lugar repleto de peixes brilha na memória das pessoas que conversei sobre katamakxit, que também ficou conhecido também como *mãmnãg kox*. Ali as mulheres seguiam com as suas redes de pescar para comerem junto dos seus núcleos familiares. Maroto Maxakali lembra de um episódio, com bastante humor, de uma senhora mal humorada que xingava parentes ao redor quando descobriu que a sua rede de pescar tinha sumido. Delcida Maxakali relembra de cenas de *mãmnãg kox*:

*Num dia as mulheres seguiram para pescar em um rio bem grande. Elas foram. Seguiram com seus jererê de pegar peixes. E então minha mãe disse para mim: “você não vai! Suas pernas vão adoecer. É longe para ir pescar, tem uma montanha alta, suas canelas vão cansar. Tem montanhas muito altas por lá”. Eu concordei. E aí as mulheres foram com seus sacos de peixes. Elas comiam muitos peixes e eu pescava junto com vara. Seguiam para pegar muitos peixes, tinha muito peixe lá. E eu fiquei pescando sozinha, perto da casa, com vara. Tinha muito peixe ali também. E vi não muito longe dali um branco retirando madeira. Algumas ficaram em cima do rio e eu fiquei em cima das madeiras retiradas pelo branco e pesquei. Uma tartaruga sentiu o cheiro da minhoca e veio. Eu desci no rio e peguei a tartaruga pela cabeça e amarrei. E veio uma outra tartaruga dentro da água e eu peguei para a minha mãe, a água não estava funda. Aí eu voltei andando junto com outras mulheres. Aquelas que também pegaram algumas tartarugas dentro da água. Aquelas tartarugas que vinham. E elas pegaram e amarraram no pescoço. Pegaram e voltaram. E as mães pegaram e cozinharam as tartarugas com o panelão de barro que fazíamos naquela época. E assaram e a comeram.*

A dimensão do relevo do lugar pode ser notada em uma parte da sequência da narrativa de Delcida Maxakali, em que a sua mãe lhe alerta sobre os diversos vales e montanhas que entrecortam a região. Ao deixarem o local, Delcida descreve o sofrimento dos últimos dias de sua avó. “Quando tinha uma montanha tínhamos de empurrá-la... E quando chegamos no Pradinho ela não aguentou e faleceu”. Este aspecto toponímico da região, de um relevo entrecortado e cheio de montanhas, aparece na sequência de cantos que surgiram desse lugar.

Ali, pelo que me disseram, tikmũ,ũn apenas tiveram contato com um único branco, que era conhecido como Zé Batista (Yé Mãtip). Naquela

época, possivelmente na primeira metade do século XX, disseram-me que os pajés praticamente não conheciam vaca e viram uma vaca de Zé Batista circulando pelas proximidades de katmakxit. Os yãmiyxop pensaram que era um tipo de veado e seguiram acompanhando os passos da vaca. Os cantos descrevem as paisagens que emanam desses deslocamentos.

ooo aiih haiiah  
 Hooo aiih haiiah  
 Nũy xuiMã nũy ta mōg  
 Comeu o capim para seguir [referência à vaca]  
 Nũy xuiMã nũy ta mōg  
 Comeu o capim para seguir

Puxi xaxuyã  
 Petup hox yã nã xip  
 Enquanto o dono  
 Ficava a enrolar o seu fumo  
 Puxi xaxuyã  
 Petup hox yã nã xip  
 Enquanto o dono  
 Ficava a enrolar o seu fumo

Kop xix mōg puknōg  
 Kop xix mōg puknōg  
 E ela seguiu para longe  
 E ela seguiu para longe

Yĩy te kux hã mōãmep ha ãmōg  
 Yĩy te kux hã mōãmep ha ãmōg  
 Subindo o boqueirão ela seguiu  
 Subindo o boqueirão ela seguiu

Nũy mōãmep ha mōg  
 E descendo ela seguiu  
 Nũy mōãmep ha mōg  
 E descendo ela seguiu

Xamoka xip tu mōãmep ha ãmōg

Xamoka xip tu mōāmep ha âmōg  
 Subindo ficou na cachoeira e ela seguiu!  
 Subindo ficou na cachoeira e ela seguiu

Nūy mōāmep ha mōg  
 Nūy mōāmep ha mōg  
 E subindo ela seguiu  
 E subindo ela seguiu

Katamakxit tu mōāmep ha âmōg!  
 Katamakxit tu mōāmep ha âmōg!  
 E subindo em Katamakxit ela seguiu  
 E subindo em Katamakxit ela seguiu

Nūy mōixo kā mōg  
 Nūy mōixo kā mōg  
 E seguiu descendo  
 E seguiu descendo

Yīxūx nāg xip tu mōāmep hā mōg  
 Yīxūx nāg xip tu mōāmep hā mōg  
 Chegou até o [branco] de pele amarela e seguiu  
 Chegou até o [branco] de pele amarela e seguiu

Pu yīxūx nāg yōg ãymĩy puknōg  
 Pu yīxūx nāg yōg ãymĩy puknōg  
 E o de pele amarela matou do outro dono  
 E o de pele amarela matou do outro dono

Ïy yīn Tu tayūmah ta kāxip  
 Ïy yīn Tu tayūmah ta kāxip  
 Pela carne ele recebeu o dinheiro  
 Pela carne ele recebeu o dinheiro

Nūy tatu pix xax ũm ta kā xip  
 Nūy tatu pix xax ũm ta kā xip  
 Para ele pano receber  
 Para ele pano receber

Nũy tatu pip kox ãm ta kã xip  
 Nũy tatu pip kox ãm ta kã xip  
 Para ele espingarda receber  
 Para ele espingarda receber

Nũy ãm potok nãñũ  
 Nũy ãm potok nãñũ  
 Para ele atirar e voltar  
 Para ele atirar e voltar

Ya ai a Hax oo hax oo  
 Iai  
 Ya ai a Hax oo hax oo  
 Iai  
 Hax oo haa i  
 Hax oo haa i  
 Ya hai ah!  
 Ya ai a Hax oo hax oo  
 Iai  
 Ya ai a Hax oo hax oo  
 Iai  
 Hax ok hooo iah!

Hax ok hooo iaahhh  
 hiaaaaiiii

Em uma outra história, uma dupla de cantores passa com sua sanfona em katamakxit. Para os tikmũ,ũn, o corpo dos cantores com a sanfona os fazia parecer com dois tamanduás, eram dois irmãos xokix xeka (tamanduazão) e xokix nãg (tamanduazinho). Foi Tomé Maxakali quem me narrou essa história. Eles se apresentaram aos tikmũ,ũn e tocaram durante toda a noite. Todos dançaram e se felicitaram com a presença dos dois cantores. O canto desse evento segue o aspecto toponímico e de paralelismo do canto anterior:

Hooooaaii hoaaaii  
 Haiiiiaaa

Nũy ât mōg tax nũy ta mō  
 Para safona pegar e seguir  
 Nũy ât mōg tax nũy ta mō  
 Para sanfona pegar e seguir

Pu xi xaxu yã Ātu kã hĩy nãxip  
 O dono permanecia tocando  
 Pu xi xaxu yã Ātu kã hĩy nãxip  
 O dono permanecia tocando

Kopxix mōg puk nōg  
 Termina e segue para longe  
 Pataxeka hã hãm too Nã mō  
 Com pezão barulhando para longe

Nũy mōĩy xo kã mō  
 Descendo e seguindo  
 Nũy mōĩy xo kã mō  
 Descendo e seguindo

Pi nak yōg Kuyok xe nex nã mō  
 Pelo rio do caboclo d'água [Pinak] seguiu barulhando  
 Pi Nak yōg Kuyok xe nex nã mō  
 Pelo rio do caboclo d'água [Pinak] seguiu barulhando

Nũy Mō ãmep hã mō  
 E seguiu subindo  
 nũy mō ãmep hã mō  
 e seguiu subindo

To pix xop ãm tu mō ãmep hã mō  
 Entre os ãyuhuk seguiu subindo  
 To pix xop ãm tu mō ãmep hã mō  
 Entre os ãyuhuk seguiu subindo

Nũy Mõ ãmep hã mõ  
 E seguiu rumando  
 nũy mõ ãmep hã mõ  
 E seguiu rumando

Kuk matix xip tu mõiŷ xo kã mõ  
 Lá na água do Batista ele segue descendo  
 Kukma tix xip tu mõiŷ xo kã mõ  
 Lá na água do Batista ele segue descendo

Nũy Mõ ãmep hã mõ  
 E seguiu rumando  
 nũy mõ ãmep hã mõ  
 E seguiu rumando

Yĩy te kox hã Mõ ãmep hã mõ  
 No vale ele seguiu rumando  
 Yĩy te kox hã Mõ ãmep hã mõ  
 No vale ele seguiu rumando

Nũy mõiŷ yãy met tu ãmep  
 E seguiu até a casa dele  
 Nũy mõiŷ yãy met tu ãmep  
 E seguiu até a casa dele

Pu xa xe tut Kapekuk xume mã  
 E a mulher tira o café  
 Pu xa xe tut Kapekuk xume mã  
 E a mulher tira o café

Kopxix yõg ã xoop hã yũm  
 Meu café eu Tomo sentado  
 Kopxi yõg ã xoop hã yũm  
 Meu café eu tomo sentado

Nũy ma mõnõg puk nõg  
 E dormindo  
 Nũy ma mõnõg puk nõg

E dormindo

Hãm Xaxot yãm xi Ìymõây nã xip  
 Roçava com a foice  
 nũy tatu Kut xuk ãm xumemã  
 Para colher o feijão  
 nũy tatu Kut xuk ãm xumemã  
 para colher o feijão

Pu xa xetut Ûmuah nã xip  
 Para a mulher pegar e cozinhar

Kopxi yĩmãy hã yũm  
 E comia sentado  
 Kopxi yĩmãy hã yũm  
 E comia sentado

Nũy õm patat kep Kox koko kã yũm  
 E segue no caminho sentado e fazendo cocô  
 Nũy õm patat kep Kox koko kã yũm  
 E segue no caminho sentado e fazendo cocô

Pu xi xokxa map Nũy ãn mãy hã xip  
 E o cachorro vem ficar para comer  
 Pu xi xokxa map Nũy ãn mãy hã xip  
 E o cachorro vem ficar para comer

Pu xixa xu yã yĩ xikox mũmõ  
 E o dono coloca Mão na boca  
 Pu xixa xu yã yĩ xikox mũmõ  
 E o dono coloca a mão na boca

Ya haii  
 Haix ooo  
 Haix ooo  
 Haix yaaa  
 Haix yaaaa  
 Haix oooo

Haix 0000  
 Míax  
 Haix 000000  
 Haix 0000  
 Haaa iiiii

Embora, as narrativas tenham um caráter relativamente bucólico e alegre, o desfecho parece não ser tão pacífico. Disseram-me que um fazendeiro tinha matado uma pessoa em katamakxit. O ãyuhuk parece se incomodar com as constantes caçadas promovidas bor bandos tikmũ,ũn nas proximidades das suas terras. De katamakxit ouviram-se tiros vindos de um lugar distante, que chegaram nos ouvidos das pessoas tikmũ,ũn que na ocasião faziam yãmiyxop. Os sons do revólver se aproximam. Disseram-me que uma pessoa foi morta e enterrada lá e era conhecida como Doutor.

Ainda sobre esse local, alguns tikmũ,ũn disseram-me que, por intermediação de funcionários do SPI, negociaram as terras desse lugar em troca de vacas e que por fim essas vacas foram oferecidas aos yãmiyxop. Ao que tudo indica, as negociações das terras tikmũ,ũn não pararam na época de Fagundes, mas tornaram-se uma prática nos anos posteriores na gestão do SPI, cujos funcionários atuavam misturados nas artimanhas dos arrendamentos e negociatas das terras tikmũ,ũn. Aqui retomamos todas as querelas apresentadas no capítulo XX.

### **Hãm Yĩn Yũm – Umburaninha - Bertópolis**

Nas proximidades de Umburaninha, a XX quilômetros das aldeias do Pradinho, na Terra indígena Maxakali, havia aldeia do pai de Capitãozinho – importante pajé tikmũ,ũn. Um dos meus anfitriões relatou-me que ali onde hoje é a fazenda de XWRT, seus antepassados fizeram uma aldeia. Este lugar se chama Hãm Yĩn Yũm. Em suas proximidades, havia uma floresta repleta de árvores de sapucaia, chamadas na língua tikmũ,ũn de kex kup. Havia ainda uma ampla área de caça conhecida pelos tikmũ,ũn como kumakax – referência a um episódio de um antepassado picado por uma jararaca [ver narrativas nos anexos]. “Nestes lugares, os yãmiyxop (povos-espíritos) caçavam muito. Mas os brancos sempre nos expulsavam com armas de fogo, por isso que vários fugiram para o Pradinho”, conta um narrador tikmũ,ũn.

Sobre essa relação com os yãmiyxop e as caçadas, um interlocutor me relatou uma história envolvendo o bando de Cascorado Maxakali, chamado de kotxekanix xop. Eles são reconhecidos como caboclo d'água e vieram se deslocando pelo rio Jequitinhonha até chegar no Umburanas. São conhecidos também por trazerem em seus corpos os cantos do Xunimxop – coletivo-espírito-morcego. Esta história passa por diversas caçadas no local conhecido como kumakax que, como dissemos anteriormente, situa-se perto do local chamado de Hãm Yïn Yũm e nas proximidades de Bertópolis. Um dos interlocutores relata:

*que nesses locais, ali ficavam e dormiam. Pela noite, os tikmũ,ũn pensavam que os caboclo d'água queriam matá-los, pois eles vinham e circulavam. E eles vinham andando e desciam dentro da água parecia rato “tox, tox, tox”. Cascorado, o chefe deles estava dormindo e ele chamou o filho dele para cantar e pedir a ele para dividir coisas conosco. Ele caçava bem rapidinho. Ele seguia cantando chamando os filhos. Eles vieram e juntaram com o pai para escutar as palavras e os cantos do Cascorado. O pessoal perguntou: “de onde vocês vieram? Vieram fazer o que por aqui?”.*

*“ Nós viemos para caçar bicho. Nós viemos para caçar junto com vocês”*

*Nossos antepassados perguntaram: vocês vieram para nos matar? O pessoal do Jequitinhonha, que eram os caboclo d'água, falaram: “não, nós queremos ficar com vocês. Nós não somos pessoas ruins, nós viemos aqui”.*

*Pela manhã, Cascorado falou para um tikmũ,ũn: “vai lá e tira 10 capivaras, depois não é para tirar mais”. Eles vieram e falaram para os tikmũ,ũn. Dizem que depois dele falar, os tikmũ,ũn tiraram 10 capivaras facilmente. Eles entraram no rio e “tox, tox, tox” e eles mataram rapidinho ao todo 10. O pessoal desceu depois. Queriam tirar mais daquele que mandou. Ele, o Cascorado, veio pela água assustando-os, pois não queria que tirassem mais capivaras.*

*Eles viram e foram embora. E quando chegou até a beirada do rio alguém disse: “o que é isso?” Depois, Cascorado ficou na beirada do rio de noite e dormiu. Os tikmũ,ũn, pensaram em pedir a ele depois para ele ajudar a caçar. E então novamente chamava-o e ele matou três capivaras e seguiu embora rapidinho para casa. Foi*

*e então ele matou rapidinho e novamente ali dividiu para o pessoal. Eles comeriam essa carne nas festas dedicadas aos nossos espíritos. Os pajés e caçadores vieram e chegaram gritando pela estrada com as capivaras. Eles tinham ajuda do espírito da mandioca [kotkuphi]. E então as mulheres pela manhã ouviam os cantos dessa caçada. Os pajés cantavam junto com os espíritos de madrugada. Sobre esse episódio de caçada com o Cascorado saiu um canto. É do meu avô Cascorado:*

*Haiaa hax yaa  
hooa hiii  
Hax yak ha  
Yãy tu nũ  
E ele vem*

*Ãnãkã mi  
Chega aqui*

*Mixmixkaxop  
Com os filhos  
Mixmix kaxop  
Com os filhos*

*yỹy kox ãpax  
da boca se escutou*

*haeeax  
Hai a hooa hiii  
Hax yak ha  
Huuuuuuu!*

*Hai a hooa hiii  
Hax yak ha  
Putux kux ãna nãõm  
Caboclo dágua com Chapéu vermelho vem  
Putux kux ãna nãõm  
Caboclo dágua com Chapéu vermelho vem*

*yã yõg kōmnōmỹ nãg xop*  
*e as crianças com*

*Ku yãñdã*  
*Medo dele*

*haeex*  
*Hai a hooa hiii*  
*Hax yak ha*

*ha ee aii*  
*Hoooooooo*  
*Huuuuuuu!*

*Hai yaa hax yaa*  
*hooa hiii*  
*Hax yak ha*

*Ãxãm yũm nãmõg*  
*Com as costas seguiu adentro*  
*Ãxãm yũm nãmõg*  
*Com as costas seguiu adentro*  
*Komee mõg*  
*Na água seguiu*  
*Komee mõg*  
*Na água seguiu*

*Hai yaa hax yaa*  
*hooa hiii*  
*Hax yak ha*  
*Huuuuuuu!*

Algumas outras histórias surgiram desses lugares onde hoje, na visão do meu interlocutor, os donos passaram a ser as vacas, os bois e os fazendeiros. Em Hãm Yĩn Yũm, como me foi relatado, se teve kuxex e diversas vezes colocaram mimanãm. No local onde hoje há a fazenda de XWRT, havia um descampado onde se situava uma grande aldeia tikmũ,ũn. Do outro lado, atravessando o rio Umburanas, vivia um casal

com seu filhinho. Eles viviam ali isolados para fazerem roça, mas sempre quando ocorria yãmiyxop atravessavam o rio para oferecer comida para o seu yãmiy. A criança desse casal veio a falecer. A mãe sente muita saudade do filho, a dor é intensa e começa então a cavar o chão para poder ver o filho, porém quando ele sai debaixo da terra ele vira inmoxa e tenta comer a mãe viva. O marido chama os parentes em Hãm Yĩn Yũm do outro lado para matarem o inmoxa. Os tatakox (espírito-lagarta) vem e matam a criança-inmoxa.

Além dessa narrativa, um importante pajé tikmũ,ũn me narrou uma história que é estruturada por uma sequência de cantos dos quais ele é dono. A sequência foi-lhe passada por seu pai e foi passada a ele pelo pai de seu pai. A narrativa fala de um antepassado que foi até o rio Umburana pescar. Um outro seguiu-o e ficou rio acima. Com inveja porque não conseguia pegar os peixes com a mesma maestria que o outro, ele acaba assassinando o exímio pescador e pegando seus peixes. Um outro o vê escondido cometer o assassinato e decide contar aos parentes do falecido para que eles se vinguem. O observador segue até o rio e vê o corpo do morto no fundo. Assim, cantam os morcegos cantores:

Yã hõmã mãhĩy  
nũy tu mĩy  
Como pode?  
Você o matou.

ĩmã kahĩy hã hãm ãnux  
eu vi e contarei  
ĩmã kahĩy hũ ãmũnnux  
eu vi e contarei

Hãm nux yã õm  
Falarei a eles

Te ĩxa kax hõm ma  
Contarei aos parentes dele

O observador conta aos parentes do falecido e seu filho decide acompanhar um tio paterno e o restante da aldeia em uma busca de pau de sapucaia no interior da floresta. Ali no meio da busca ele descobre o

assassino e vinga a morte do seu pai. O tio do garoto falou para ele: “é assim que deve ser” depois da morte do assassino de meu irmão. No canto, o assassino pede calma ao filho vingador:

Kax puxe ãm  
max mũn hã  
Hãm ãpah mãm

Muitas sapucaias  
Me escutou  
Você escutou e veio

Tak te  
Tak te xe,e  
Tak te xe  
Tak te xe,e

Pelo pai  
Pai verdadeiro  
Pelo pai  
Pai verdadeiro

Mõ hĩynix pu  
Hĩy te õm nũ  
Hĩy te õm nũ  
Hĩy te õm nũ

ãXop kup nox  
Ãxop kup nox  
Ãxop kup nox

Vá apanhar  
Ali onde caíram!  
Ali onde caíram!  
As duas sapucaias longas!  
As duas sapucaias longas!

Os aliados do índio morto vingado no meio dos pés de sapucaia travam uma guerra contra o grupo do pescador morto e começam a atirar flechas na casa de seu filho. O tio lhe diz para dançarem no pátio com os braços abertos para desviarem das flechas e elas acabarem. A casa deles estava protegida com a casa de árvore para as flechas não penetrarem. O rapaz sai no pátio e atira flechas no bando inimigo e acaba por matar alguns, dispersando-os. Assim sai o canto que estrutura essa narrativa.

Xatix yã max xe yã yã ka,ok gã  
 Fechada com a casca de árvore bem forte  
 Xatix yã max xa yã ã ka,ok gã  
 Fechada com a casca de árvore bem forte

Ãxutex mah mō mah Kayok yōn  
 Para o alto a flecha foi  
 hōm ãta kuxax mūyīy  
 para acertar na cabeça do assassino  
 hax hax

O narrador comenta: “Esse é o canto do xoxtupnãg. Foi o espírito-povo-morcego (xunimxop) que tirou. É verdadeira essa história sobre os pés de sapucaia. Meu pai me mostrou quando eu era pequeno. Eu vi, e ele me ensinou esse canto. Ele passou pra mim. Esse canto é meu. Tudo isso aconteceu ali onde hoje é a fazenda de XWRT. Ela fica bem pertinho de Batinga e Umburaninha, antes de chegar em Bertópolis”.

Ao acompanharmos os mapas que foram elaborados sobre esses lugares, percebe-se que há um movimento de confinamento dos grupos tikmũ,ũn. O território, tal como é descrito por meio dos cantos e de narrativas, é outro. De uma maneira geral, as narrativas falam de lugares ocupados por pessoas tikmũ,ũn e que os brancos agiam com violência com relação a essa população, expulsando-os das suas localidades. Aqui, retomamos aquele ponto apresentado no capítulo 1, segundo o qual as terras tikmũ,ũn foram, ao longo do tempo, tratadas como lugar de negociação e fruto de barganha por parte de fazendeiros locais e posseiros que chegavam de diferentes partes do país [Cf Paraíso, Nimuendajo e Santos]. Os municípios da região surgiram a partir das negociatas de “amansadores de índios” com posseiros. Relembremos as histórias envolvendo Joaquim Fagundes que descrevemos no capítulo 1. Notamos, a partir do enunciado

acima, que praticamente todos os lugares de ocupação tradicional tikmũ,ũn estão nas proximidades dos atuais municípios e distritos que hoje estão no entorno da TI.

Manuel Damazio descreveu-me que no lugar onde hoje se situa a fazenda de Zé Nogueira, bem nas proximidades de Umburaninha e Batinga, seus antepassados fizeram uma aldeia, onde realizaram inúmeros rituais. Esta localidade é registrada na memória dos índios sob a alcunha de Hãm Yĩn yũm. Esta localidade é cortada pelo rio Umburanas. Os relatos que temos de alguns Maxakali trazem a imagem de que na margem esquerda (para quem segue em direção a Bertópolis) existia uma grande aldeia Maxakali, onde hoje se situa uma fazenda, e no lado da margem direita vivia uma família que cuidava de um mandiocal.

Após essa longa narrativa de Manuel Damazio, relembramos que estamos retomando aspectos da história de ocupação tikmũ,ũn na região. As proximidades da beira do Umburanas e do córrego de Água Boa eram habitadas ainda por aldeias de indígenas botocudos. Os Maxakali atuais relatam histórias de conflitos e batalhas com esses povos nas proximidades do município de Maxakalis, que dista apenas 35 quilômetros de Bertópolis. Na época, Machacalis era conhecida como povoado de Sebastião do Norte, ou córrego do Norte. Para os Maxakali, a região é denominada de Puxap Hep.

### **Puxap hep - Bertópolis-Machacalis**

Se o canto que saiu de Hãm Yĩn Yũm traz essa perspectiva da guerra e ciclos de vingança entre grupos distintos, em *Puxap Hep* encontramos inúmeras dessas narrativas de ciclos de vendetas e realização de festas envolvendo bandos tikmũ,ũn e de botocudos. Situada entre o município de Maxakalis e Bertópolis, Puxap Hep, ou córrego do Norte, como é conhecido na região, é palco de histórias e sequências de cantos envolvendo aldeias tikmũ,ũn e dos botocudos, tratados na língua tikmũ,ũn como ãmkoxeka ou “orelhudos”, em uma tradução literal. Paraíso, fazendo referência ao príncipe Wied Newuied, nos lembra que as relações de proximidade e inimizade entre esses povos vem de longa data. Ela cita passagens do príncipe que

destaca que os Botocudos viviam em conflito com os grupos vizinhos, beneficiando-se, nessas situações, do fato de serem mais

numerosos e da sua fama de serem antropófagos. Teriam batido os Malali, que se refugiaram em Peçanha, em Minas Gerais, e encontrado resistência por parte dos Makoni no rio Doce. Lutavam com os Pataxó e Maxakali no litoral e, mais para o interior, com os Panhames e Kopoxós. A situação de inferioridade teria, na sua concepção, motivado o estabelecimento de alianças entre esses grupos, para enfrentarem os Botocudos. Essa afirmativa é confirmada por DENIS (1980, p. 237), ao informar que vários grupos compartilhavam e disputavam os espaços ainda não conquistados entre os rios Pardo e Doce. Na sua avaliação, os Maxakali eram semi-independentes e semi-bárbaros; os Pataxó partilhavam com os Maxakali o ódio aos Botocudos; os Makoni já estariam parcialmente cristianizados, o que deve ser entendido como tendo sido aldeados havia muito tempo, e os Panhames e os Kopoxó estavam enfraquecidos pelas guerras constantes [PARAÍSO, 1998, p. 223].

WIED-NEUWIED (1989, p. 311), diz que as batalhas travadas entre os índios eram acompanhadas de enorme alarido, sendo que os vencedores seriam definidos pela sua astúcia e número de flechas disponíveis. Unhas e dentes também eram utilizadas no corpo a corpo. Os derrotados retiravam-se e eram perseguidos pelos vencedores, não sendo comum fazerem prisioneiros. Entretanto, o que mais lhe chamou a atenção foi o combate ritualizado que mantinham com outras tribos e com outros grupos da mesma etnia (WIED-NEUWIED, 1989, p. 271-2). Esse combate era previamente combinado com relação a quando e onde ocorreria, o que atraía grande quantidade de observadores, e seguia regras preestabelecidas. O enfrentamento dava-se com os opositores definidos, devidamente pintados de preto e vermelho, posicionando-se frontalmente e provocando-se aos gritos. Espancavam-se sequencialmente com longas varas até que era encerrada a contenda, que lhes deixava os corpos marcados por grandes inchaços e hematomas.

As mulheres também participavam num corpo a corpo violento, chorando, gritando e segurando-se pelos cabelos, esmurrando-se, unhando-se e arrancando os botoques da oponente e tentando puxar-lhe as pernas e derrubá-la. Os homens não atacavam as mulheres, apenas empurravam-nas com as pontas das varas ou davam-lhes pontapés nos flancos, fazendo com que rolassem umas sobre as outras. As mulheres e crianças que estavam nas cabanas participavam gritando. O combate durava em torno de uma hora e, embora todos dessem sinais de cansaço, não deixavam de responder ao estímulo dos gritos de incentivo e desafio dos demais participantes. Terminado o combate, a ordem se restabelecia e tudo continuava como antes, ficando o chão do local cheio de botoques e varas quebradas. WIED-NEUWIED ( 1989, p. 271-2) observa que, embora os arcos e as flechas fossem levados para o local, não eram usados, o que confirma o caráter diferencial desse tipo de enfrentamento.

Delcida Maxakali descreve cenas da festa dos Putuxop, que, como tentamos demonstrar ao longo deste trabalho, possui grandes chances de ser o mesmo etnônimo Pataxó mencionado acima nos escritos de Wied Nweuied. Ela relata algo que parece atualizar algo muito parecido com os escritos do príncipe:

*Os Putuxop, no passado, tomaram a língua dos botocudos, o yãmiyxop tomou, e seguiu o seu caminho. Quando se aproxima do final de tarde, ele começa a cantar, quando se faz hoje nas aldeias as festas dos Putuxo. Neste momento, os putuxop imitam os botocudos. As mulheres se jogam, elas empurram, são os botocudos, o yãmiyxop tomou o ritual deles, empurra e faz eles caírem. Vem todo mundo brigar, e brigam com as mulheres, imitam eles, os botocudos derrubam as mulheres e diz que matavam os tikmũ, ãn e fazem 'aop, aop, aop'. Quando os putuxop derrubam as mulheres, eles matavam as mulheres. Os putuxop imitam os botocudos. Se fizer a festa aqui você verá. Eles matavam as mulheres e batiavam nelas, e ficavam gritando, os botocudos e o êhẽ dos kotkuphixop [outro ciclo ritual festivo] também é o botocudo, também é da língua do botocudo, porque ele também matou eles e pegou parte do ritual deles. Você não vê os botocudos cantando quando eles vêm, eles fazem o "êhẽ" canta assim êhẽ, êhẽ, êhẽ, êhẽ êhẽ.*

Sobre esse modo de se alterar a partir de uma relação com os povos botocudos por parte dos yãmiyxop, Tugny ressalta que:

seus antepassados mataram e ficaram com eles [os botocudos], passaram a andar juntos. É como ocorreu com os Putuxop e os Botocudos que mataram. Incorporaram seus cantos e sua amizade. Hoje os Botocudos acompanham os Putuxop quando eles vão às aldeias. Os cantos são novas camadas corporais, novas peles, roupas adquiridas pela pessoa múltipla dos Putuxop. Quanto mais caminhavam e consumiam inimigos, mais assimilavam cantos [TUGNY, 2011, p. 37].

Como procurei apresentar no início deste capítulo, a região onde hoje estão localizadas as aldeias tikmũ,ũn, possivelmente foi o último refúgio dos povos indígenas da Zona Tampão. Vários dos narradores disseram que entre Bertópolis e Maxakalis havia aldeias tanto de tikmũ,ũn quanto de Botocudos. Noêmia Maxakali lembra que de longe seus antepassados escutavam as trombetas dos Botocudos ecoarem no tempo e no espaço - “uuiiiimm”. Essas cornetas eram escutadas sempre que guerreavam entre si. O médico Péricles de Sousa, que morou e atuou em Machacalis, escreveu em seu livro, citado no início deste capítulo, uma longa narrativa sobre as guerras entre Botocudos e tikmũ,ũn. Segundo ele, quem lhe contou a história foi o indígena conhecido como José Cardoso (Papá).

Esta narrativa nos foi transmitida por José Cardoso [...]. O fato ocorreu no fim do século passado [século XIX], quando se deu a fixação definitiva dos Machacalis no Umburanas. Os descendentes do Capitão Ariary andavam inquietos pelas matas do Jitirana, fugindo do branco e da febre terçã, em direção ao Umburanas, procurando um lugar seguro para a taba, um lugar de boa provisão de caça e pesca. Mas sem serem pressentidos, os botocudos [...] já se encontravam instalados nas margens do Córrego do Norte. Pelos rastros, estes descobriram a aproximação dos Machacalis. Silenciaram! Afastaram as crianças e os cachorros para lugares mais distantes e mais fechados pela floresta e, pacientemente, aguardavam que seus rivais concluíssem suas cabanas e nelas se

instalassem. O plano de ataque foi bem urdido. Como sempre, os selvagens preferiam as lutas de emboscadas ou dos embates cruéis no fundo das matas. Aproximando-se sorrateiramente, altas horas da noite, os Botocudos completaram o cerco da taba dos Machacalis. Grandes fogueiras foram subitamente acesas, que, crepitando suas labaredas douradas, reluziam-nas nas fisionomias adormecidas daqueles que se instalaram inseguramente no interior das cabanas, terminadas de construir no dia anterior. Todos a postos! Foi soado o toque bélico do ataque por um atleta Botocudo, que soprando com hercúlea força o rabo de um tatu canastra, cujo som marcial ecoou lugubrememente pelos labirintos da floresta. Não se pouparia um só inimigo! E dentre as vítimas muitas seriam escolhidas para o festivo banquete dos famigerados botocudos. A agressão foi bárbara e fulminante. Pelas transparentes paredes das indefesas cabanas, as flechas vazavam-nas facilmente e tomavam a direção certa dos corpos ainda sonolentos e aturdidos pela inopinada agressão. Nem sequer um esboço de defesa poder-se-ia esperar das vítimas! Mas, num desses recursos providenciais em situações delicadas, três guerreiros da grei dos Maxakalis conseguem furar o bloqueio em lugares diferentes, sobraçando destemidamente as armas e sem serem percebidos pelo cruel inimigo. Colocaram-se na retaguarda dos botocudos e ao longe, escondidos pela tênue silhueta das sombras das árvores, divisam sob o reflexo dos clarões, das fogueiras o alvo certo de suas flechas – os Botocudos. Da ofensiva, estes, aturdidos, passam à defensiva, sem saberem a quem combatiam, assim como, cada guerreiro Machakali desconhecia quem o auxiliava no ataque, pois cada um dos três escaparam ao cerco não tinha conhecimento dos companheiros. De quando em vez, a trombeta de tatu soava entre o clarão do fogaréu e as densas trevas, conclamando novos contingentes Botocudos à luta. Estarrecidos ante a defesa rapidamente articulada pelos bravos de Ariary, pela madrugada afastam-se os agressores ressentidos pela derrota sofrida enquanto dois dos Machacalis que sobraram das vítimas e mais 7

mulheres que se esconderam dentro de um monte de palhas choravam copiosamente a morte traiçoeira de seu taba. Em seguida afastaram-se para o córrego Jitirana, onde se uniu a outro aldeamento Machacalis. A consternação foi geral e solidária, jurando a tribo uma cruel desforra em outra oportunidade.

Apenas alguns anos se passaram e os Botocudos regressaram às mesmas paragens de antes, nas margens do Córrego do Norte, Município de Machacalis. Dez deles se perderam nas matas, caçando, quando se defrontaram com um grupo de Machacalis. Os olhos destes devem ter sido fuzilados pelo ódio, devido à chacina do córrego do norte. Rapidamente, na consciência rancorosa dos índios, planejou-se com minudencias a vindita. Deliberaram que com o grupo dos Botocudos iria toda a aldeia dos Machacalis cordialmente fazer as pazes, cantar, dançar e caçar. Ao se dirigir para a aldeia dos Botocudos, cada machakali conduziu um tacape, que ficou ocultamente guardado nas vizinhanças do aldeamento e, em cada cabana do botocudo, hospedou-se uma numerosa família dos visitantes. Durante 10 dias se prolongaram os festejos. Durante o dia se caçava e durante a noite se dançava e cantava. Não se deu trégua aos inimigos, enquanto não fossem abatidos pela exaustão física e pelo desespero psicológico. Antes tinham celebrado um acordo de esconderam as armas, condição que alarmava os botocudos. Estes pareciam pressentir a catástrofe. Não se podia protelar mais a chacina. Ademais a depressão inimiga alcançara o máximo. Nesta noite fatídica as danças não se prolongaram por muito tempo, e quando os corpos tresnoitados dos inimigos se lançaram nas toscas camas, foram traídos pelo sono profundo. Ao soar um sinal convencional, os Machacalis rapidamente retiraram dos esconderijos as suas armas, cujos tacapes, bramidos com segurança, exterminaram quase todos os Botocudos, escapando ao massacre apenas 5 mulheres que carregaram. [...] [Uma delas] se uniu a um jovem Machakali produzindo filhos mestiços... [SOLSA, 1970, p. 101 – 103]

Esta narrativa foi-me apresentada com variações por diversas pessoas tikmũ,ũn. Marcelinho Maxakali assim me concedeu, em Água Boa, em novembro de 2014, a seguinte narrativa:

*O antepassado morava lá em Puxap Hep (Lagoa dos Patos - Córrego do Norte). Eles faziam aldeia junto com botocudo lá. O antepassado queria matar os botocudos e acontecia yãmĩxop [festas cerimoniais] o tempo todo. Iam até de manhã cedo cantando com gavião (mõgmõka), mandioca (kotkuphi), morcego (xunim), macaco (po,op), putuxop (papagaios) [ênfase minha] todos os yãmiyxop [grupos espirituais aliados]. Eles faziam direto yãmĩxop e então dois botocudos foram para lá. Tinha dois paus lisinhos escondidos dentro do capim, era coisa do yãmĩxop. Aí algum botocudo viu e disse: “eu não sou tatu para você me matar, nem tartaruga!” Estava olhando e disse: “eu não vou ser morto”. Ele veio, chegou e falou: “eles querem nos matar”. E de fato acontecia yãmĩyĩxop direto. Ele veio, chegou na aldeia dele, fizeram o ritual e marcaram dia para matar. Os espíritos cantavam, os botocudos escutavam e diziam: “ó! Eles vão nos matar”. O velho Botocudo falou: “isso é para brigar”; ele decidiu fugir.*

*O yãmiyxop mandou um grupinho de mulheres tikmũ,ũn pegar peixe e aí acabou marcando uma briga nessa hora da noite, tipo meia noite. Eles disseram: “nós vamos brigar”. Foram para a aldeia Botocudo, eles deitaram todos juntos. E então foi flecha para todos os lados “yut yut yut yut”. Tikmũ,ũn atirou muitas flechas nos botocudos. E depois então moraram novamente antepassado ali. Fizeram armadilha, tatu ficou preso, cozinhou e ficou cozido. Pronto, ele ia comer. Aquele botocudo mais velhinho que fugiu foi e retornou carregando uma espingarda. O tikmũ,ũn comia sentado; ele virou, viu o botocudo e disse: “ei! compadre chegou” e o botocudo: “não, compadre mais não” e aí ele “tap” atirou com carabina e espalhou tikmũ,ũn para todos os lados.*

*Um tikmũ,ũn pegou os filhos e se foi. Ele seguiu atrás e atirou nele matando-o e um filho o outro ficou sentadinho e falando: “pai! Pai”. Um outro tikmũ,ũn escutou a criança e seguiu em direção do menino. Pegou-o e levou-o. Tinha um botocudo querendo pegar*

*uma mulher tikmũ,ũn pelo braço: “vem, vem, vem”. Mas veio um tikmũ,ũn e flechou-o. Ele fugiu “yot”, tinha um toco e ele bateu joelho “tak”. Capotou, levantou e fugiu. Ai antepassado pegou aquele tikmũ,ũn morto e o filho. Tinha um que disse: “não mexe! não mexe! vocês não mexem”.*

*Eles não mexeram no corpo. O antepassado fez feitiço em cima do corpo, acendeu fogo, colocou em cima do lugar onde a bala penetrou. O antepassado deixou o botocudo ir embora. O botocudo chegou em um lugar. Ele subiu em um pé de jenipapo para comer frutas em cima da árvore. O tikmũ,ũn jogou feitiço e ele morreu. Jogou e pegou. A fumaça subiu do feitiço. Foi pra cima, retinho... e foi e foi. O botocudo comia o jenipapo sentado em cima do galho. No pé de jenipapo assoprou um vento muito forte “Vuuuu” e bateu nas costas e o botocudo “AAAAA” e desceu sangue do nariz “yoooo”. Ele melhorou um pouco, desceu e seguiu para casa. Ele chegou, mas estava mal. Seus parentes acenderam fogo e “txchiu” o botocudo pegou cinza acesa e comeu “krau krau”. O botocudo queimou a língua, a palma da mão e a pele começou a rachar. Ele deitou e já estava quase morrendo. Ele disse aos seus parentes: “vocês não mexem com os tikmũ,ũn. Eles são inteligentes. Eu morri aqui pelo que fiz aos tikmũ,ũn. vocês não mexam com eles”.*

Delcida Maxakali narrou-me na Aldeia Verde Maxakali, em março de 2015, uma outra sequência para esta história. Até a cena do assassinato de toda a aldeia, o relato de Delcida é bastante semelhante, a cena muda um pouco a partir do desenrolar quando o antepassado Maxakali se esconde dentro da mata. Ao invés de fazer feitiçaria, o antepassado trama uma emboscada.

*O antepassado viu como eram os botocudos. Estudou bem e viu que eles usavam tiara, uma tiara branca. Os botocudos mataram os tikmũ,ũn antes. O antepassado tikmũ,ũn queria entendê-los, eles usavam tiaras para reconhecerem uns aos outros. Os antepassados tikmũ,ũn se juntaram. Como alguns foram mortos, eles tiveram de se juntar novamente. Aquele que se escondeu na mata pensou: “nós vamos amarrar nossa cabeça também, para nós podermos parecer com eles, misturar e matá-los”. O antepassado tirou fibra de embira para fazer tiara, quando ela é nova, a fibra fica bem*

*branquinha. O antepassado queria parecer-se com o botocudo, e se misturar.*

*Então ele foi lá, e ficou em um morrinho de terra, igual uma ladeirinha assim. Ali esperavam, perto do caminho “vamos esperar aqui”, aqui, porque ficaremos parecidos com eles. Eles ficaram lá esperando. Viram uma mulher tikmũ,ũn, os botocudos pegaram ela, cortaram o corpo dela inteiro e depois colocaram sal. Ela gritava muito, tinha um índio botocudo que falou: “beija flor eu flecho mesmo”. Eles se aproximaram da aldeia, todos escutavam os gritos da mulher. Um tikmũ,ũn jogou flecha que pegou bem na cabeça do cacique. Eles falaram, “nós vamos matar essas pragas”. Tiraram embira e amarraram. Eles esperaram, fizeram arco forte para levar e seguiram à noite atrás dos Botocudos. Eles disseram, vamos embora, eles viram que estava de noite, e foram embora os botocudos. Ai eles estavam esperando, eles fugiram, os tikmũ,ũn fugiram todos.*

*Eles vieram, foram, e foram para casa. Mas os tikmũ,ũn tinham tocaia, e então, tãim, tãim, tãim, jogaram flechas para todos os lados para matar. Os yãmiyxop putuxop, mōgmōka, kotkuphi, gritavam e jogavam flechas. Os gaviões faziam “aop, aop, aop”, os papagaios, prr, prr, prr; o espírito-mandioca “aaaaaahhhh”. Os espíritos aliados matavam os botocudos, eles eram muito fortes, os yãmiyxop. Não deixaram eles irem embora, e foram, seguiram e mataram os botocudos.*

*Os yãmiyxop mataram os botocudos todos daquele lugar. Porque eles fizeram tiara e pareceram com os botocudos. Tinha um botocudo deitado, dentro da água, com a cara dentro da água e morto. O antepassado pisava em cima e atravessava o rio, e aí lá os espíritos, pegaram a fala dos botocudos. Espírito papagaio ao amanhecer o dia, ele vai falar a língua dos botocudos, ele roubou a língua deles. Quando dá de tarde ele começa a cantar, e sai e a mulher joga, empurra, são os botocudos, o yãmiyxop tomou o ritual deles, empurra e faz ele cair; e vem todo mundo, brigar, e brigam mais as mulheres, imitam eles, os botocudos derrubam as mulheres e diz que matavam os tikmũ,ũn.*

*Junto com os espíritos matavam os botocudos, matavam junto com os espíritos, eles eram muito fortes, os yãmiyxop não deixaram eles irem embora, e foram, seguiram, e matavam. Os tikmũ,ũn junto com os yãmiyxop mataram os botocudos todos daquele lugar. Porque eles fizeram tiara e pareceram com os botocudos, e mataram os botocudos. Aí tinha um deitado, dentro da água, deitado dentro da água, com a cara dentro da água e morto. O antepassado pisava encima e atravessava o rio, e aí lá os yãmiyxop, pegaram a fala dos botocudos. Os papagaios [putuxop] quando amanhecer o dia eles vão falar a língua dos botocudos. Eles cantam assim:*

*kukxeka xenex nẽ  
atravessando o rio pisando  
kukxeka xenex nẽ  
atravessando o rio pisando  
tapu 'ux xop  
nos inimigos  
kukxeka xenex nẽ  
atravessando o rio pisando  
ax i i ia  
tapu 'ux xop ðm  
naquele inimigo  
tapu 'ux xop ðm  
naquele inimigo  
kukxeka xenex nãmi  
atravessando o rio pisando  
kukxeka xenex nãmi  
atravessando o rio pisando  
kukxeka xenex nẽ  
atravessando o rio vieram  
yak hax hi hia  
tapu 'ux xop ðm  
naquele inimigo  
tapu 'ux xop ðm  
naquele inimigo  
kukxeka xenex nãmi  
atravessando o rio pisando*

*kukxeka xenex nãmi*  
*atravessando o rio pisando*  
*kukxeka xenex nẽ*  
*atravessando o rio vieram*  
*kukxeka xenex nẽ*  
*tapu 'ux xop*  
*nos inimigos*  
*kukxeka xenex nẽ*  
*atravessando o rio vieram*  
*kukxeka xenex nẽ*  
*atravessando o rio vieram*  
*yak hax hia*  
*tapu 'ux xop*  
*nos inimigos*  
*tapu 'ux xop*  
*nos inimigos*  
*kukxeka xenex nãmi*  
*atravessando o rio pisando*  
*kukxeka xenex nãmi*  
*atravessando o rio pisando*  
*kukxeka hahi*  
*o rio...*  
*haaaai i i i*  
*nãm tut max nã*  
*reparando o arco e as flechas*  
*nãm tut max nã*  
*reparando o arco e as flechas*  
*tapu 'ux ãpot hã*  
*preparando para o inimigo*  
*nãm tut max nã*  
*reparando o arco e as flechas*  
*punux xeka nãg*  
*o chefe dos papagaios*  
*punux xeka nãg*  
*o chefe dos papagaios*  
*tapu 'ux ãpot hã*  
*preparando para o inimigo*  
*tapu 'ux ãpot hã*

*preparando para o inimigo*  
*nãm tut max nã*  
*reparando o arco e as flechas*  
*yak ha ha hax hax hi hia*  
*punux xeka nãg*  
*o chefe dos papagaios*  
*punux xeka nãg*  
*o chefe dos papagaios*  
*tapu 'ux ãpot hã*  
*preparando para o inimigo*  
*nãm tut hahi*  
*o arco e as flechas*  
*haaaaai i i i i [Extraído de Romero, 2015, p. 48 -50]*

**Tehakohit – fazenda de Waldomiro, ocupada pelo grupo de Noêmia Maxakali em 2005 após conflito envolvendo inúmeras aldeias tikmũ,ũn**

Por fim, uma das narrativas que colhi remete a um dos lugares que o grupo de Noêmia Maxakali ocupou em 2005, reivindicando-o como ocupada pela geração de seus avós. Este lugar é chamado de Tehakohit ou Terra Corrida em português. Fica nas proximidades de Santa Helena de Minas, na cabeceira do córrego de Água Boa, que corta parte da Terra Indígena Maxakali. Atualmente, é ocupado por proprietários brancos que negociaram as terras no passado com funcionários do SPI.

Marcelo Maxakali diz que funcionários do SPI travaram trocas com os tikmũ,ũn e outros ãyuhuk que os fez perder a posse desse lugar. Na versão de Marcelo, Miguelzinho e Lourêncio, antigos funcionários do SPI diziam: “nós vamos plantar coisas pra nós comermos”. Um dia, na visão de Marcelo, eles plantaram bananeiras, e os mais velhos foram novamente e falaram: “está aqui banana, corta aí para trocar a terra, aí ele não sabia e cortou, e falou: “isso”. Então, como num passe de mágica, os funcionários do SPI disseram: “é minha a terra, eu paguei por ela”. Marcelo reflete: “Os monayxop não sabiam de nada e nem vão falar nada, não. A terra ficou no lugar por eles terem comido banana”. Outro interlocutor acrescenta: antigamente o tikmũ,ũn não conhecia muito das coisas, “ãyuhuk fazia casa e eles não brigavam por causa de terra, você quer um cachorro e eu vou morar aqui, e então tihik [forma de se referir

aos tikmũ,ũn de maneira em geral ou a algum personagem masculino] aceitava, você quer faca, e eles aceitavam, vocês querem espingarda e eles aceitavam, o ãyuhuk dava em troca, e tihik vendia de forma ruim. Eles mal entendiam o que queria dizer o português do ãyuhuk”.

Outra narrativa nos coloca próximos da noção de troca que trabalhamos nos capítulos anteriores. Alguns de nossos interlocutores disseram algumas vezes: no passado nossos pajés trocaram terras por vacas. Os pajés ofereceram carne de vaca para fazerem yãmiyxop. Mas quais os termos dessa troca? O que estaria implicado, do ponto de vista das pessoas tikmũ,ũn? Estariam falando da mesma perspectiva? Ao percorrer algumas dessas narrativas, retomamos alguns dos temas que compuseram a tese como: troca, maestria, circulação de cantos, morte e conflito com os brancos. Ao que tudo indica, a ética tikmũ,ũn nunca os impediu de estabelecer trocas com os ãyuhuk. Aqui retomamos ao mesmo tempo o tema do roubo que apareceu no capítulo 7. Evidentemente que sabemos, ao final das contas que a pilhagem deslavada é aquela perpetuada pelos ãyuhuk. Não quero de forma alguma minimizar a pilhagem capitalista, colonial e genocida perpetuada pelos brancos. Por outro lado, creio que a imagem do roubo que o morcego aciona na sua relação com um homem tikmũ,ũn me parece ser evocada novamente aqui.

Creio que ao estabelecerem com os brancos uma relação de troca de suas terras, poderiam querer colocar a relação em um modo de espiritualização dos corpos. As vacas foram, como vimos, constantemente abatidas e e oferecidas como modo de sacrifício na relação com os yãmiyxop. Creio que de uma certa forma, essa relação de troca intensiva continua a se efetuar através da circulação dos cartões. Ao mesmo tempo, a narrativa de Marcelo apresentada acima me parece atualizar a relação no passado entre um homem tikmũ,ũn e o espírito-morcego (xunim) tratada no capítulo 7. A partir dessa relação um antepassado escuta do xunim “cantos vazios”, que deixarão de ser vazios na medida em que a relação com pessoas tikmũ,ũn se intensifica. Ao darem comida ao xunim imagens poéticas, por meio dos cantos e imagens corporais por meio das danças abrem-se para os corpos das pessoas tikmũ,ũn dando forma e estética para as relações de troca entre o bando morcego e os bandos tikmũ,ũn. Um troca que abre para um devir mútuo e de alteração. Estariam as pessoas tikmũ,ũn acionando tal perspectiva nas trocas que estabelecem com os ãyuhuk?

Mas, como vimos nas relações de troca entre tikmũ,ũn e os yãmiyxop, pessoas podem fazer seus cantos circular em caso não cuidem da relação com o yãmiy de maneira adequada. Da mesma forma um grupo de pessoas tikmũ,ũn em 2005, fruto de uma guerra que envolveu inúmeros dos grupos, tentou ocupar a fazenda de Waldomiro, retomando relações no passado com esse lugar de seus antepassados. A retomada do território reflete em vários aspectos o modo tikmũ,ũn de estabelecer relação com os lugares. Quando a relação com as pessoas e com o lugar fica esgarçada até os últimos limites, bandos de pessoas tikmũ,ũn se deslocam para terras mais distantes e ali começam novos ciclos de relações com o lugar e de parentesco. Caçam, realizam os seus yãmiyxop, fazem circular cantos, sonham com os parentes mortos. Todavia, o distanciamento com os parentes atuais não impede que eles voltem a estabelecer relações. Frequentemente grupos de determinados pajés são convidados para realizarem yãmiyxop em aldeias mais distantes, fazendo com isso um movimento de atualização centrípeta de relações pretéritas. Vimos no capítulo anterior que possivelmente essa dinâmica fez com que Clusters etnonímicos se deslocassem em lugares diferentes no tempo e no espaço.

Sendo assim, diante de relações desgastadas e de um intenso conflito envolvendo vários grupos tikmũ,ũn, o grupo liderado por Noêmia Maxakali ocupou as proximidades de Tehakohit. Sua mãe lhe dizia que queria que a deixassem deitada pela estrada para que fosse atropelada e morta em Tehakohit. Assim, os seus cantos seriam escutados em Tehakohit, como os cantos de Daldina são escutados de tempos em tempos em Ladainha (Ver o capítulo XX, no qual descrevi o processo de escuta dos cantos de Daldina após a sua morte por atropelamento). Os cantos de Dona Isabel Maxakali lhe foram passados por seu pai e sua mãe, Mariano Maxakali e Zazazinha Maxakali. Ambos estabeleceram relações com Tehakohit e moraram lá com seus filhos, Dominginho, Tatônio, Luizinho, João e Maria.

Segundo Nacif, no seu diagnóstico fundiário da etnia Maxakali:

No passado, os parentes de Isabel deixaram temporariamente esta última área [Tehakohit] para realização dos rituais aos Yamïyxop [povos-espírito]. Seus irmãos Luizinho, Totonho [Tatônio] e Dominginho foram mortos, e Isabel não pode voltar. Luizinho foi morto por vingança da família de Mariazinha, sua xetut, esposa, que ele espancou

até a morte, estando ambos embriagados. Dominginho foi acusado de feitiçaria, onde teria provocado duas mortes, ato implicado a uma questão de direito a uma área de plantio. Totonho, seu irmão, também envolvido, atirou no braço de Zezinho, rival na questão, junto com seu irmão Alqueirinho, que mataria por sua vez os dois irmãos de Isabel. (...) Dona Isabel ficou então morando em Água Boa, [...] Aquele território, apesar de ser terra devoluta no momento em que foi demarcada a gleba Água Boa, em 1941, ficou de fora dos limites reservados aos índios. (NACIF, 2005, p. 20).

As narrativas de Noêmia Maxakali, líder do grupo que ocupou Tehakohit, falam de inúmeras tensões envolvendo as outras aldeias de Água Boa. A liderança explicou-me que ao longo do tempo as diversas aldeias em Água Boa alegaram posse dos lugares onde hoje estão situados. Ela relembra que seus antepassados jamais tiveram esse tipo de relação com a terra e que por isso tiveram dificuldades em tempos mais recentes de uso do território. Em entrevista, explicou-me que foram impedidos de fazerem roça pois os outros grupos diziam que os espaços onde eles poderiam fazer roça não eram deles. Tiveram de fazer inúmeras negociações com os outros grupos para fazerem roça dentro de Água Boa. Durante um bom tempo, o grupo tentou reivindicar um pedaço de terra no Vale do Jequitinhonha, em Araçuaí, próximo a Lorena dos Tocoíós – local de onde, dizem, seus antepassados vieram. Sem conseguir êxito diante de vários pedidos junto à Funai, decidiram se abrigar e ocupar as proximidades da fazenda de Waldomiro em Tehakohit. [Cf. Nacif, 2005, p. 21].

Como os vários lugares mencionados acima, tehakohit também possui cantos que saíram de lá. Noêmia Maxakali explica:

*Tem o canto de kokex [cachorro] que saiu em Tehakohit é o canto do po,op. E tem um pajé mais velho que pegou e deu para Dominginho. Se o pessoal me chamar eu canto, lá na retomada saiu um canto de po,op [espírito-macaco]. O mais velho andou por ali. Ele pegou e deu para o meu tio Dominginho [irmão de Dona Isabel]. Ele sai, dança e canta o po,op do pai de Dominginho. E tem outro canto que saiu e é de lá mesmo. Ele*

*saiu lá mesmo onde aconteceu na Tehakohit ali onde hoje é a fazenda de Waldomiro. Nosso antepassado ficou por lá até o anoitecer. Meus tios sentiam saudade deles. Bem de tardezinha. Antigamente, ele chora por causa do cachorro dele [explica sobre o canto]. Foi bem ali onde é nossa aquela terra, o canto saiu ali, era da minha mãe. Mataram alguns de nossos parentes. E atiraram em meus tios com espingarda. E matou e jogou fogo, acendeu e queimou. Depois meus parentes pegaram e foram embora de Tehakohit. Ali eles ficaram. Porque tinha uma cobra assim e ficou assoviando, assoviando e ele pensou que fosse outra coisa para pegar, matar e comer. Chegou lá e era um surucucu [se refere a uma outra história que não consegui [Sobre este canto ver Maxakali e Tugny, 2009 a, p. 205 – 206] Eles foram embora para casa [em Água Boa]. E foi ali sim que saíram as coisas na terra do Waldomiro, você entende? Minha mãe não esqueceu, eu não esqueço do que aconteceu lá. Foi bem ali que esses cantos saíram. Ali onde chamamos de Tehakohit (terra corrida). Esses cantos foram repartidos e eram do meu [avô] Mariano. Eles aprenderam esses cantos com seus pais, Capitão João. Eles aprenderam com ele. Esses cantos saíram lá.*

A narradora traz a cena que foi descrita no capítulo 3, relacionada à morte de Daldina Maxakali e dos cantos que se escutava no lugar onde foi morta. Lembramos como os lugares ficam impregnados da presença de pessoas mortas através dos cantos. Noêmia Maxakali me lembra que no lugar onde hoje é a fazenda de Waldomiro, brancos dizem escutar assovios de tempos em tempos. Alguns desses brancos associam os assovios aos ãmoxa, que na perspectiva local são conhecidos como Chicrito. Mas Noêmia explica que não se trata de ãmoxa. Lá o macuco (*tinamus solitarius*) começa a assoviar, na realidade são os *yãmiyxop* que estão ali. Eles assoviam chamando os outros *yãmiyxop* de tardinha. Noêmia conclui: “não é Tihik, *tikmũ,ũn*, é *yãmiyxop*. Ali é terra de *tikmũ,ũn*, ali é onde mora, é onde tem *yãmiyxop*. Quando morre pajé, o espírito da pessoa fica ali assoviando, assoviando, a *kuxex* permanece ali. São os assovios de Dominginho e Tatônio, eles não esquecem da *kuxex* que tiveram em Tehakohit”. As panelinhas de barro estão lá até hoje, da comida dos *yãmiyxop*, por isso, chamamos também de panelinha”.



*Fotografia 45Xunimxop recebendo bananas das mulheres. Reserva Indígena maxakali – Aldeia Verde (Setembro de 2015) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

## **Conclusão**



*Fotografia 46 Talisano Maxakali acompanhando seus parentes numa busca por lenha. Terra Indígena maxakali – Água Boa (Setembro de 2014) FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*

Segundo têm dito alguns interlocutores tikmũ,ũn, seus antepassados vieram de diferentes lugares dos estados da Bahia e Minas Gerais, trazendo em seus corpos inúmeros cantos que remetem a relações de troca com grupos específicos. Esses grupos são chamados por pessoas tikmũ,ũn de yãmiyxop, que poderíamos traduzir por algo como “bando-espírito”, “coletivo-espírito” ou “povo-espírito” - donde xop é um coletivizador e yãmiy é traduzido como espírito. Os yãmiyxop são bandos que trazem inúmeros cantos em seus corpos e que de tempos em tempos se deslocam para as aldeias tikmũ,ũn com o intuito de estabelecer trocas. Uma das trocas fundantes entre tikmũ,ũn e os yãmiyxop é de canto e comida. Os yãmiyxop deixaram para pessoas tikmũ,ũn sequências de partes dos seus cantos que atualmente circulam no interior dos núcleos familiares, criando formas específicas de maestria entre esses grupos e que são fundamentais para a fabricação do corpo e da pessoa tikmũ,ũn. Esses cantos funcionam como caminhos que conduzem à relação de pessoas tikmũ,ũn com os mortos e atravessam seus corpos por meio de sonhos, doenças e festas. Partindo desse ponto, procurei, ao longo da tese, tratar da relação entre a circulação de cantos nos corpos das pessoas tikmũ,ũn como forma de construção da pessoa, de lugares, de grupos e subgrupos.

Parti da problemática dos etnônimos, nomes e categorias nas TBAS, encarada recentemente em um dossiê organizado por Calavia Sáez (2016), que procura refletir sobre as formas pelas quais tais noções assumem em diferentes contextos da Amazônia Indígena. Entre os Yaminawa, por exemplo, há uma proliferação de nomes, na qual a relação dialética entre um etnônimo e um grupo parece não dar conta das formas nativas de se autoneomar, nomear lugares e outros povos. Do ponto de vista Yaminawa, a posição de uma pessoa específica pode atravessar o sócios com nomes muito distintos com relação à posição de outra pessoa que, por sua vez, teria outro repertório de nomes (Cf. CALAVIA SÁEZ, 2006, 2013, 2016 e CARID: 2007 e 2016). Tentei trazer parte dessa reflexão para o contexto da região leste das TBAS onde hoje estão localizadas algumas das aldeias tikmũ,ũn.

Quando analisamos a circulação dos etnônimos nesta região etnográfica a partir dos relatos de viajantes, missionários e oficiais presentes em escritos do século XVII ao XIX, vemos que há uma enorme quantidade de nomes, etnônimos e menções diversas aos atuais Maxakali e aos Pataxó, bem como a inúmeros outros povos considerados atualmente

extintos, como os Anaxó, Kumanaxó, Keyxó, Monaxó, Malali, Makoni, Panhame, entre outros. A questão possui inúmeros contornos. Quando Nimuendaju encontrou, no início do século XX, os atuais Maxakali, estes sequer sabiam falar o seu próprio nome como eram então conhecidos e que permaneceu em dias atuais. Mesmo atualmente costumam dizê-lo como Matcchakadi. Nimuendaju (1958) dizia que o grupo se autodenominava **Monaxó** – um dos grupos considerados atualmente extintos. Essa era a forma pelas quais os atuais Maxakali se autodenominavam. Em documentos do SPI, vimos que há notas do antropólogo Max Henry Boudin solicitando aos funcionários do SPI que utilizassem a autodenominação **Monaxó** do grupo para grafar os seus nomes. Tratamos dessa questão no capítulo 10.

Partindo destas supostas “inconsistências” a tese procurou trabalhar em cima delas. Retomei algumas discussões de Paraíso (1994 e 1998), que havia lançado a hipótese de uma suposta aproximação entre os subgrupos da parte leste das TBAS e os yãmĩyxop, e procurei articular com etnografias recentes sobre esses povos das TBAS, incluindo a que produzi aqui. Paraíso (1994 e 1998), ao analisar uma ampla documentação histórica dos grupos e subgrupos da parte leste das TBAS, encontra em diversos documentos a presença de inúmeros etnônimos se deslocando em conjunto por diferentes locais e em tempos diferentes e esparsados. Paraíso se deparou com a presença de conjuntos de povos como os pataxó, anaxó, kumanayxó, kutaxó, abacaxó, maxakali, monaxó, malali, em lugares com distâncias e temporalidades relativamente distintas, mas sempre em conjunto. A autora se questiona então sobre quais fatores poderiam explicar a natureza errática e em bloco desses “clusters etnônimos” que percorreram zonas espaciais e temporais com uma relativa distância.

Rosse (2007, 2008) propõe que a relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop possibilita diluir os processos constantes de dispersão dos bandos tikmũ,ũn, colocando em proximidade relacional inimigos e amigos, consanguíneos e afins, espíritos e humanos. A relação com os yãmĩyxop faria então um movimento centrípeto, complementar à perspectiva centrífuga tão cara à socialidade tikmũ,ũn e a de outros povos indígenas. Ao mesmo tempo, essa proximidade relacional no contexto em que os yãmĩyxop cantam nas aldeias, se deve ao fato de que sequências de cantos circulam em grupos de parentes e a presença dos donos dessas sequências é de fundamental importância para se produzir

relação entre tikmũ,ũn e os yãmiyxop. Ademais, a presença destes donos de sequências é primordial para o desdobramento no tempo e no espaço das sequências musicais que foram trocadas pelos yãmiyxop com pessoas tikmũ,ũn no passado, como procurei tratar no capítulo 3.

O ponto é que tudo parece indicar que há uma proximidade linguística entre esses etnônimos e os yãmiyxop (Cf. Álvares, 1992, Tugny, 2011 e Rosse 2013). Um dos exemplos que mais tem nos intrigado é o de que os Putuxop – grupo de espíritos cantores que pessoas tikmũ,ũn traduzem como papagaios - possui proximidade linguística com os famosos Pataxó do sul da Bahia. Várias pessoas narraram-me, por exemplo, que Justino Maxakali, fugindo de conflitos com os brancos no sul da Bahia, chegou ao norte de Minas e ensinou aos tikmũ,ũn locais as sequências de cantos dos Putuxop. Perspectivas como essa tem nos feito perguntar se o sufixo ‘xó’ (encontrado na literatura para designar os pataxó, anaxó, dentre outros) não seria o coletivizador ‘xop’, tão utilizado por pessoas tikmũ,ũn para designar agrupamentos, bandos, coletivos e, também, sequências de cantos. O exemplo de Justino não é o único. Outros pajés vieram do sul da Bahia e trouxeram cantos e danças do bando gavião (mõgmõkaxop), do Vale do Jequitinhonha no norte de Minas Gerais. Outros pajés trouxeram sequências de cantos e danças do bando espírito-morcego (xunim-xop) e do bando espírito-lagarta (tatakox xop), bem como dos kotkuphixop. (Cf. Capítulo 10.)

Entranhar nessas questões nos permite pensar que o corpo da pessoa nômade é um corpo minimalista. Assim, narram-nos sobre os deslocamentos destes pajés-chefes. Todos eles são nomes que circulam através das conversas na casa dos espíritos. Grandes homens com corpos magnificados através da acumulação de cantos e povos em seus corpos conduziam os seus grupos familiares na sua errância após os momentos de conflitos com outros parentes. Algo bastante próximo da noção de sujeito magnificado elaborado por Sztutman (2005, p. 57 - 61) com relação aos profetas caraíbas e os guerreiros morubixabas. O processo de magnificação de ambos passaria por uma capacidade de encompassar inúmeras relações em si que outras pessoas não seriam capazes. O prestígio dessas pessoas reside aí. Os profetas carregariam em seus corpos inúmeras relações com agências não humanas. Os chefes- guerreiros, por sua vez através da agência dos inimigos. Os pajés-chefes tikmũ,ũn carregariam em seus corpos inúmeros cantos e relações com povos outros, a saber, os yãmiyxop.

Neste sentido, Vanessa Lea (2012, p. 77), aproxima-se e se distancia das formulações Sahlins a respeito das sociedades nômades. Sahlins, na visão de Lea, propôs que “mobilidade e propriedade se contradizem pois o caçador-nomade deve carregar apenas o indispensável”. Para os Kayapó, entretanto, argumenta Lea (2012, p. 77) “mobilidade não era um impedimento à forma da propriedade desenvolvida pelos menbengokrê porque seu cofre é seu cérebro, ou mais precisamente, sua memória”. Creio que de forma semelhante a pessoa tikmũ,ũn, ao circular em seus corpos os cantos, carrega uma sociedade inteira ali. Diria neste sentido que seu cofre é precisamente o seu corpo, o que nos permite conjecturar que, se o ponto de vista está no corpo, como sugeriu Viveiros de Castro (1996, p.?) a “história atravessa o corpo”.

Aqui retomamos o ponto inicial que desvirtuou em parte o meu projeto de campo. Dizer que Maxakali é um só, como anunciado pelos meus interlocutores, talvez se deva ao fato de que as coisas emanam do corpo. Corpo, canto, comida, doença, afetos são coisas para serem quebradas e circularem nas pessoas. Talvez esteja aí a tradução do uno pelos meus interlocutores, algo que se faz através da substanciação, da quebra, dissolução e multiplicação. Em parte, isso responde à equivocação do meu projeto inicial. Não era possível encontrar grupos associados a espíritos específicos. Quando perguntava, principalmente aos pajés, na tentativa de, ao partir deles, encontrar associações de espíritos específicos a grupos específicos a resposta que mais encontrava era: “tudo”, “tenho cantos de todos os espíritos”. Aos poucos fui entendendo que o corpo do pajé era atravessado por uma multiplicidade de corpos-canto e que, como salientaram outros pesquisadores, tornar-se tikmũ,ũn implica em ser capaz de ser atravessado por essas relações com os espíritos (Cf. Álvares, 1992, Tugny, 2010 e Romero, 2015). As pessoas, portanto, são donas de partes de relações com espíritos, que, por sua vez, remetem a outras relações no passado.

Neste sentido, inspirado na ideia de sequência musical proposta por Menezes Bastos (2006, 2013), sugeri que as sequências de cantos dariam forma aos subgrupos tikmũ,ũn através da sua relação com os yãmiyxop, suscitando uma noção de pessoa que, à medida que contém cantos em seus corpos, atravessam-nos com outros povos, tornando-se assim outros. Seguindo por essa trilha, apropriei-me da ideia, desenvolvida no capítulo

10, que Tugny fez da psicanalista François Davoine, que fala do corpo feito de muitos.

Desta imagem de um corpo feito de muitos, vimos nos capítulos 3, 5 e 10 que, partindo do corpo, sua divisão e partilha resvala em diversos aspectos da sociabilidade tikmũ,ũn. A história contada por Sueli Maxakali da quebra e divisão de partes do corpo da mulher de barro foi o pano de fundo para o caminho que seguimos nesta tese. A partir da quebra do corpo da mulher de barro, pessoas tikmũ,ũn seguem produzindo diferenciações entre si. Ao mesmo tempo, retomei a história do surgimento do bando-espírito gavião (mõgmõkaxop), que aconteceu depois de um antepassado passar por dias ininterruptos cantando. Seu corpo, depois de depenado por crianças tikmũ,ũn, se multiplica nas várias qualidades de gaviões existentes hoje<sup>71</sup>. Ademais, os pajés - tanto homens como mulheres - adquirem sequências e partes dos cantos e danças dos mais diferentes yãmiyxop ao longo da vida. É comum dizerem que possuem “tudo” quando perguntados de quais cantos são donos. Pouco antes de falecerem, as sequências de cantos que adquiriram ao longo da vida devem sair de seus corpos para começarem a circular nos corpos de outras pessoas, que começarão então a estabelecer relações de maestria com relação a esses cantos. De maneira semelhante, a doença possui uma inteireza e deve ser quebrada, partilhada e circulada nos corpos das pessoas tikmũ,ũn para que seja feita a sua dissolução através de rezas, cantos e alimentos. A carne de caça, por sua vez, também deve ser quebrada e distribuída de modo a contemplar os donos de cantos presentes nas festas.

Há nesse ínterim toda uma circulação e quebra dos corpos da pessoa tikmũ,ũn através dos seus cantos. Tudo isso me parece confluir para o princípio de que partes e corpos inteiros são produzidos para circularem entre as pessoas. Este aspecto fractal e perspectivista de determinadas sociabilidades ameríndias, como já anunciado por Kelly (2001), me parece intimamente conectado a uma metafísica da predação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). No contexto relacional das pessoas tikmũ,ũn, o corpo de um animal é quebrado e suas partes distribuídas entre as diversas famílias, sendo que as partes mais nobres e maiores estão conectadas aos pajés e caçadores de maior prestígio, que por sua vez serão quebradas

71 Para ver uma versão completa dessa narrativa ver Maxakali e Tugny (2009) e Campelo (2009 e 2015).

entre seus parentes mais próximos. Situação que remete, por exemplo, à descrição de Vanessa Lea sobre os Mêbêgôkrê em que “fica patente no mapeamento das diversas porções de carne que, somadas, caracterizam uma anta inteira, sendo que cortes específicos pertencem a cada Casa”.

Se entre os Mêbêgôkrê os nekretx circulam como aspectos partíveis de pessoa, na apropriação de Lea do conceito de pessoa partível de Strathern, os cantos assim o fazem entre pessoas tikmũ,ũn. Entre os kayapó, Lea relata algo semelhante com relação aos nekretz: “nas décadas de 1950 e 1960 havia um influxo grande de migrantes à aldeia de Gorotire, dos subgrupos Xicrin, Mekrãgnôti e Kubekrãkeijn” (Verswijver, 1992, p. 125).

Seguiu-se uma série de conflitos internos que culminaram numa disputa sobre nekretx entre dois chefes, Tut e Kanhoonk, que disputavam o direito exclusivo de remover penugem branca de gavião real das cabeças dos participantes numa cerimônia de nomeação (conforme fui informada em 1983). Tut e seus seguidores saíram dessa aldeia em 1976.

Esta cena descrita por Lea, em vários aspectos, me remete àquela disputa entre duas pessoas pelo direito de possuir uma determinada sequência de cantos, que levou a uma intrincada negociação, conforme apresentei no capítulo 5. Entre os mêbêgôkre, Lea (2012, p. 52) argumenta ainda que o “roubo de nomes e de nkretx provoca indignação e repulsa porque constituem aspectos partíveis da pessoa”. Ademais, existe um aspecto na perspectiva de relação com os mortos entre os mebegokre e outros povos Jê, segundo o qual esses povos não veneram os ancestrais porque os “desmontam, recombina os pedaços em uma nova ordem e depois os remontam, de forma semelhante ao bricoleur descrito por Lévi-Strauss”. Creio que a solução tikmũ,ũn aponta para uma perspectiva que se aproxima e ao mesmo tempo transforma tal noção: na medida em que os cantos que compõem o morto começam a circular entre os vivos e entre corpos de pessoas diferentes, eles não ficam retidos em apenas um corpo. Mas, ao mesmo tempo, os nomes dos pajés que continham muitos cantos em seus corpos são lembrados e atualizados quando se pensa nas sequências de cantos no interior da kuxex, ao longo das relações que serão empreendidas.

A comida oferecida aos espíritos ao longo da vida faz o dono entrar em um processo de relação com o canto. O canto cria imagens e objetiva relações, mas a errática da vida, o esgarçamento dos corpos e o esquecimento da forma que se deve dar aos espíritos faz a pessoa “perder” cantos. Perdê-los é fazê-lo circular pelo corpo dos seus parentes próximos ou daqueles que de alguma forma “merecem” a relação com o canto-espírito. Ao mesmo tempo, parece que algo neste sentido ocorre com relação à morte e ao assassinato da pessoa. É como se as suas partes não pudessem circular nos corpos das outras pessoas. A vingança evocada pela morte de Daldina pode ter conexões com esse aspecto. Todo o tempo, pessoas tikmũ,ũn enfatizaram a importância dos cantos serem entoados no local onde Daldina foi morta e fazer Daldina dona daquele lugar (Cf. Capítulo 2).

Partindo dessa forma de relação entre pessoas e lugares, elaborei, ao longo da tese e ao longo do trabalho de campo, perguntas sobre essa quebra-partibilidade de corpos e me questionei: quais as linhas de fuga trilhadas pelas pessoas tikmũ,ũn em um contexto onde praticamente não há mais caça? Que tipo de territorialidade particular emana desse lugar? Como as pessoas tikmũ,ũn atravessam esse território existencial? Se há uma proximidade entre os etnônimos que ficaram registrados nos escritos dos séculos XVII e XIX com os yãmiyxop que atualizam relações com pessoas tikmũ,ũn, uma outra pergunta que procurei tratar ao logo da tese foi: não haveria uma relação intrínseca entre a sociabilidade em torno da relação entre tikmũ,ũn e os yãmiyxop e esses fluxos de deslocamento por diferentes regiões dos estados de Minas Gerais e Bahia? Questões como essa permearam o escopo desta tese e tentei problematizá-las a partir das formas tikmũ,ũn de fazer relação com lugares. Assim, a tese se aproximou de alguns trabalhos que procuram lidar com as questões referentes às formas indígenas de habitar lugares - Cf. Cardoso (2016) e Pinto, Lubel et al (2017).

Como vimos, a descrição do lugar onde habitam pessoas tikmũ,ũn é catastrófica. Cercados por um mar de capim, cursos finos de água que resistem como podem, pequenas capoeiras e restos de mata compõem o espaço em que atualmente as coletividades tikmũ,ũn habitam. As instâncias que aparecem em muitos dos cantos e narrativas não é possível serem vistas naquele enorme pasto de capim colônio [Cf Maxakali e Tugny, 2009 a e b, Rosse (2013), e Campelo (2009)]. Apesar disso,

peças tikmũ,ũn continuam errando por diferentes lugares, atravessando-os de perspectiva e contra-agenciamento.

Através dos cantos foi possível percorrer caminhos das formas tikmũ,ũn de habitar lugares, pois se partes de cantos circulam nos corpos dos grupos de parentes, no passado, grupos de pessoas tikmũ,ũn fizeram aldeias em lugares onde não entraram nas delimitações de suas atuais terras, como procurei demonstrar no último capítulo dessa tese. Desses lugares saíram cantos, os sons dos mortos são escutados por lá. Através das relações de parentes e dos yãmĩyxop, os cantos desses lugares são escutados de tempos em tempos nos corpos das pessoas tikmũ,ũn, estabelecendo relação com esses lugares. Mas como dizem alguns de nossos interlocutores, “os donos desses lugares agora são as vacas”. Sendo assim, durante um bom tempo estas foram sacrificadas e mortas pelos yãmĩyxop para que os cantos circulassem no mundo, espiritizando lugares e os corpos das pessoas tikmũ,ũn. Não é de se estranhar encontrarmos sequências de cantos-vaca (**munuytutxop**), sequências de cantos dos brancos (**ãyuhukxop**) e sequências de cantos cachaça (**kaxmukxop**) na festa dos xunimxop.

Como isso em mente, pude então perceber que aquela paisagem territorial pode ser um campo fértil para uma história absolutamente complexa e cheia de meandros. Vimos, ao longo da tese, intrincadas negociações entre neobrasileiros, funcionários do SPI e da Funai com relação aos lugares habitados por diferentes grupos tikmũ,ũn no passado. Arrendamentos, negociações em troca de favores, municípios erguidos em terras tikmũ,ũn e roçagem da floresta que compunha o território tikmũ,ũn são exemplos da desapropriação indígena. À medida que o tempo passou, a paisagem dos lugares habitados por pessoas tikmũ,ũn - que era uma densa e intrincada floresta - passou a se configurar como um enorme pasto. Cercados por fazendeiros, um grupo encrustado no sopé de um morro nas proximidades do córrego Umburanas, local conhecido como Mikax kaka, e outros nas proximidades do córrego Água Boa, pessoas tikmũ,ũn improvisaram uma vida e seguiram linhas em proximidade quase cromática com os brancos. Estes repartiram suas terras na expectativa que, mais cedo ou mais tarde, aqueles índios se pacificariam e, por fim, virariam brancos. O fato é que as coisas não foram bem assim. Trago novamente a ideia do cromático como algo que permanece em suspensão. Ou seja, existe algo na relação entre brancos e tikmũ,ũn que não se resolve que não passa para uma perspectiva

diatônica. A tão almejada mestiçagem promovida pelos Estados latino-americanos não surtiu o efeito esperado nos corpos tikmũ,ũn que encontram verdadeiras linhas de fuga para uma antimestiçagem.<sup>72</sup>

É comum percebermos no discurso de vários tikmũ,ũn a não culpabilidade de outrem pelo cenário ambiental a qual foram relegados. É raro, porém não inexistente, ouvirmos no discurso tikmũ,ũn de que as mazelas do seu mundo se justificam apenas pela relação que estabeleceram com os brancos. Embora saibam das tramoias dos antigos funcionários do SPI e de outros, como Joaquim Fagundes, não é incomum tomarem para si a culpa de terem permitido as negociatas de suas terras. Nada mais honesto do que isso, apesar da má fé de terceiros. Entretanto, o que a troca de terras por vacas aciona é que, uma vez iniciada a relação com uma pessoa tikmũ,ũn, coloca-se aí toda uma rede de relações que contêm os seus corpos. Relacionar-se com uma pessoa tikmũ,ũn é relacionar-se com os seus mortos e estes, mais cedo ou mais tarde, virão ao mundo dos vivos estabelecer relações. Estes são os yãmĩyxop. E esta relação é atualizada pela comensalidade [Cf. Tugny (2011), Silva (2005) e Rosse (2007)]. Comer com espíritos é se spiritizar através de uma relação com os mortos.

Portanto, a troca de pedaços de terras por vacas não é uma troca que termina aí, pois os espíritos estão a perambular por todas as partes. Os lugares onde os antepassados habitaram está repleto de espíritos. A territorialidade ameríndia revela uma proximidade intensiva com os mortos [Cf. VIEGAS (2015) e GALLOIS (1981)]. Esses lugares que pessoas tikmũ,ũn no passado se deslocaram têm fome, através dos mortos. Portanto, ali onde há fazenda, os espíritos certamente irão abater as vacas de seus proprietários. Neste espaço, proliferava uma multiplicidade de vidas habitantes da floresta que ali existia e que foram mortas pelos brancos para cultivar o seu gado e levar adiante a sua empresa. Um espaço que prolifera relações. A errática Tikmũ,ũn perfura, dobra, substancializa relações. Destes lugares, emana música que, por sua vez, também faz os lugares.

Como vimos no capítulo 9, nas reflexões de Badé, o deslocamento dos antepassados adentrou-se em localidades densas. Um emaranhado de

<sup>72</sup> Sobre a noção de antimestiçagem ver Kelly (2016) e para uma reflexão no contexto tikmũ,ũn ver Romero (2015)

floresta, de plantas, seres, pontos de vista, perspectiva. As densas e longas narrativas tikmũ,ũn evocam epopeias minoritárias. Uma transa com um vaga-lume, as dificuldades dos corpos de se interpenetrarem, encontros com povos-espinhos, o corpo de um pernilongo-gente que dificulta formas de relação com humanos, povos-papagaio absolutamente violentos, proliferação de povos-gaviões, encontros com povos-morcegos. O adensamento da relação por estes lugares e seres faz proliferar música e conseqüentemente proliferar ponto de vista. O deslocamento errático aponta para essa capacidade relacional de atravessar o ponto de vista de outrem.

Se da densa floresta (*mĩmãtix xeka*) saiu muita música, dela, restou apenas corpos-capim. Somos pequenos como a embaúba, crescemos no meio do capim – me disse uma vez Manuel Damazio. No entanto, dos corpos das pessoas tikmũ,ũn reverberam e circulam as músicas que saíram da mata densa. Música é corpo, corpo é música e ambos são espírito. Música possibilita por em relação pessoas tikmũ,ũn e espíritos. A relação com os espíritos, penso eu, pode ser entendida como uma forma de troca com o mundo. Troca de perspectiva que certamente já de longa data, como argumentam Viveiros de Castro (2002, 2005) e Stolze Lima (1996), e que pode ser reverberada no sentido de uma troca existencial. A troca música-comida é uma forma das pessoas tikmũ,ũn de subjetivar e substancializar o mundo. Ouvir, assim como ver, não deixa de ser uma máquina de captura do mundo. Uma forma de pilhar coisas que já estão aí.

Seguindo por essa trilha, predação e furto foram temas que se articularam de várias formas ao longo da tese. A história que trata do início da relação entre o espírito-morcego e um antepassado tikmũ,ũn fala das imagens desta relação iniciada com um furto de bananas por parte de um morcego espírito. A relação, que se iniciou com um furto, abre para uma proliferação festiva com os xunimxop, donde emanam inúmeros cantos distribuídos individualmente para pessoas tikmũ,ũn em específico (Cf. Maxakali e Tugny, 2009 a).

A pessoa tikmũ,ũn busca este tipo de intensidade relacional no seu deslocamento pelos lugares que possibilitem o transmutamento de perspectivas. A relação entre presa e predador possibilita um jogo intrincado de troca que se experimenta através de cantos e danças, na relação que se estabelece com o espírito-gavião (*mõgmõkaxop*) por exemplo (Cf. Campelo 2009 e 2015). A festa e troca de perspectivas pela

captura e assassinato do inimigo pode ser presentificada pela relação com o povo-espírito-papagaio (putuxop) através dos seus cantos. A morte de pessoas tikmũ,ũn é experimentada nas trocas entre mulheres e espírito kotkuphi. Todas essas relações trazem à tona a beleza estética que emana da sua violência constitutiva [Cf. BARBOSA e RIBEIRO (2008), JAMAL e TUGNY (2015), TUGNY (2011) e ROMERO (2015)]

O perspectivismo aqui é novamente acionado para retomarmos o tema da relação da pessoa tikmũ,ũn com a cidade. Se pessoas de subjetividade aproximada da matriz filosófica ocidental veem a cidade como um campo aberto de atualização de relações capitalistas, as pessoas tikmũ,ũn possivelmente a veem como a continuidade de um espaço errático de experimentação com o corpo. Se em alguns contextos da Amazônia, como no Acre, os Yaminawa percebem espaços bons para a caça como metaforizando o mercado da cidade (SAEZ, 2015), a cidade pode ser uma floresta do ponto de vista da pessoa tikmũ,ũn. Neste sentido, não é de se estranhar que tenha encontrado, diversas vezes, em conversas informais e em momentos que antecediam a presença de yãmĩyxop nas aldeias, expressões do campo semântico da caça utilizadas para se referir às investidas comerciais na cidade, como tentei relatar no capítulo 7.

A ocupação do espaço, a territorialidade nômade da pessoa tikmũ,ũn, o seu deslocamento errático, está na base da sua instabilidade existencial. A relação é experimentada no esgarçamento dos corpos, dos afetos e dos lugares. As narrativas sobre localidades em que habitaram pessoas tikmũ,ũn no passado apontam para essa perspectiva, “o antepassado fez algo ruim e então começou a se deslocar”, reterritorializando lugares.

As lojas, os produtos e os comerciantes podem estar a passar por essas formas tikmũ,ũn de criar lugares. O esgarçamento de relações de pessoas tikmũ,ũn com as cidades no seu entorno as faz perambular por municípios mais longínquos, como Medeiros Neto, Itamaraju e em alguns casos até Porto Seguro. Nesse andarilhar [neologismo de Cardoso (2016)] permanecem meses longe das suas aldeias, procurando expandir relações em outros lugares para descansar as relações com os lugares costumeiros. Algo que remete às formas no passado de habitar lugares e à medida que a intensidade com os mortos naquele lugar aumentava era preciso “descansar a terra”.

As relações estabelecidas com esses lugares devir tikmũ,ũn se dão através dos modos de fazer relação com os yãmiyxop. Creio que lugares de caça, habitação e realização dos yãmiyxop não estão tão distantes assim dos comércios dos municípios de Santa Helena de Minas, Bertópolis e as cidades mais distantes nas quais pessoas tikmũ,ũn continuam a andarilhar. Creio que não deveria ser diferente mesmo, pois são malhas, caminhos, trilhas que seus antepassados sempre percorreram e onde estabeleceram formas de dotá-las de presença e de habitá-las. Seguem os rastros dos antepassados... me disse uma vez Marilton Maxakali.

Na relação com os comerciantes, comércio e com as coisas, surge a imagem de um modo específico de relação. Os benefícios e salários que pessoas tikmũ,ũn recebem faz com que aqueles em que compram produtos transformem-se em outra coisa. Se durante um período longo da história era comum os saques por parte das pessoas tikmũ,ũn de produtos nas lojas, o cenário assume uma forma particular quando estes mesmos saqueadores estão munidos de cartões e com algum poder aquisitivo. Aí escutamos novas queixas, “olha eu vou te explicar, negociar com índio é complicado. Antigamente, vendíamos fiado para eles, mas quem disse que ele paga? Você já viu índio pagar dívida? Eu nunca vi...”. Então, o que os comerciantes fazem é pegar o cartão de diversas pessoas tikmũ,ũn. Eles passam a ser os “donos” dos cartões.

Pessoas tikmũ,ũn não estão devendo “trabalho” para os comerciantes, estes são “donos” dos cartões. Diante da inconstância e instabilidade da alma e socialidade ameríndia, a noção de dono precisa ser atualizada na relação constante com outrem. É preciso constantemente reificar, substantivar, corporificar relações. Um dono, em uma perspectiva indígena, não é algo fixo, dado a priori, é algo que passa por atualizações e por intensidades. Deve atravessar os esgarçamentos dos imponderáveis da vida, pelos esgarçamentos das relações, dos corpos e do devir, ele não é proprietário no sentido que entendemos do termo (GUERREIRO, 2016 e FAUSTO, 2008). Quando os comerciantes tornam-se “donos” dos cartões penso que é algo nesse sentido que passam a acionar, creio eu, ao menos do ponto de vista tikmũ,ũn.

Somados aos cartões, os comerciantes retêm documentos como a carteira de identidade e o registro CPF. Este último acompanha sempre uma advertência: “este documento é pessoal e *intransferível*”. Esta questão da transferibilidade de “parte de propriedade” para outrem, acionada pela

pessoa tikhmũ,ũn, passou a aparecer em outro conjunto de questões que surgiam ao longo do trabalho de campo. Como mencionado acima, ao contarem diversas histórias sobre a ocupação do espaço territorial (que apresentei no capítulo 11), meus interlocutores sempre narravam em tom ora de remorso e raiva e ora de indiferença e resignação, o fato de que seus antepassados trocaram pedaços de terra por facões, cachorros, pés de banana, espingardas, dentre outras. Mas uma das trocas mais comuns que apareceram era de pedaços de terra por vaca, e/ou porcos para darem de comer aos espíritos e assim espirtizarem os seus corpos. O que reforça mais uma vez tratar-se de uma forma tikhmũ,ũn de estabelecer relação com aquela terra.

Parece ocorrer uma continuidade que atravessa os deslocamentos de multiplicidades intensivas no interior da densa mata atlântica e as multiplicações de parceiros comerciais nas cidades circunvizinhas. Vimos que a multiplicação de cartões no interior das famílias possibilita ampliar a rede de relações com os comerciantes nas cidades. As dívidas são objeto de inúmeras negociações entre índios e comerciantes. O que as pessoas tikhmũ,ũn fazem é transformar relações comerciais em parentesco. A dívida possibilita a suspensão desta relação ao mesmo tempo que abre para transformar-se em objeto de barganha por parte de pessoas tikhmũ,ũn com os comerciantes. Aqui, interessa menos a qualidade do produto, mas a qualidade da forma e da imagem que a relação toma do ponto de vista tikhmũ,ũn que em vários momentos fazem os comerciantes transacionarem dívidas de pessoas tikhmũ,ũn entre si.

Se, como procurei argumentar anteriormente, o furto enquanto forma de relação abre para uma dialética que explora os limites da imagem do corpo daquele que furta e daquele que é furtado (capítulo 5), há algo entre ambos que faz uma mediação. O furto tem na sua potencialidade um fundo virtual de perspectivismo intimamente conectado ao corpo daqueles que estão em relação. Nessa dialética de imagens, as trocas econômicas no Vale do Mucuri entre indígenas e brancos abriram-se para formas de experimentações de imagens das “coisas” nas trocas comerciais que em vários aspectos subvertem as imagens produzidas em contextos de urbanidade mais intensa das grandes cidades brasileiras.

Por fim, retomamos nosso mito inicial, aquele que trata do tema da má escolha apresentado na introdução desta tese. Os brancos ganham de Tupã as armas, e toda a sua tecnologia, e para os tikhmũ,ũn resta o arco e a flecha.

As crianças tikmũ,ũn debocham das crianças brancas da mesma forma que as crianças brancas debocham das crianças tikmũ,ũn. Esta narrativa traça uma versão tikmũ,ũn do tema da má escolha, que fala ao final de um cromatismo relacional com os brancos que parece operar nas formas relacionais acima mencionadas, mediadas pelas trocas monetárias e pelas trocas de terras.

No interior desse jogo, se abre para uma zona de indefinição acerca de quem está a roubar quem, pois um aspecto que as narrativas sobre os lugares habitados por pessoas tikmũ,ũn apontam é que, se por um lado, estas perderam terras ao trocar com fazendeiros e jamais as conseguiram de volta, por outro, a fome dos espíritos foi em vários momentos saciada com a morte de vacas de fazendeiros, via expedições noturnas organizadas pelos espíritos e pelos pajés. Diga-se de passagem, ainda em tempos de Bolsa Família, fazendeiros vizinhos queixam-se com funcionários da Funai de que algumas de suas reses foram abatidas. César Gordon sugere algo sobre o processo de relação dos Xikrin com os brancos que parece produzir algum eco no contexto tikmũ,ũn. De fato, nos diz Gordon (2006, p. 143)

no decurso dos anos de 1950, em resposta à atuação do SPI e dos esforços missionários, quase todas as comunidades mebêgôkre decidiram estabelecer contato sistemático e pacífico com os brasileiros. Em troca do fim das hostilidades, o kubê aparecia agora oferecendo voluntariamente, na forma de presentes, os objetos e produtos que os índios só vinham logrando obter mediante pilhagem ou trocas soeiramente desvantajosas e arriscadas. Para Turner (1991, p. 292) nesse sentido, estabelecer a paz com os brancos apareceu aos mebêgôkre como uma espécie de princípio clausewitziano: **a continuação da guerra por outros meios.**

O ponto que gostaria de enfatizar é que sim, é possível ver as pessoas tikmũ,ũn como vítimas de um processo histórico, e, de fato, em parte são, entretanto, não devemos deixar de vislumbrar que talvez elas não se vejam assim. Há diante deste cenário, bastante apocalíptico, espaço para um contra-ajustamento que atravessa inúmeras linhas de fuga seguidas pela pessoa tikmũ,ũn. Nestes deslocamentos, ver-se como vítima parece ser a última imagem que a pessoa tikmũ,ũn faz de si mesma. Me parece mesmo a

continuação de uma guerra por outros meios. Isso não implica em dizer, contudo, que suas vidas não sejam experimentadas por meio de inúmeros sofrimentos e que a colonização contribuiu para isso. Embora a alegria seja a forma costumeira do ethos das pessoas tikmũ,ũn, seria ingênuo da minha parte acreditar que não se cortam ali intensidades de sofrimento existencial, como tentei demonstrar no capítulo 8.

Entretanto, ao longo do meu trabalho de campo, ouvi diversas estórias dos mais diversos profissionais de saúde, educação e indigenista acerca das dificuldades de realizarem os seus trabalhos junto a pessoas tikmũ,ũn. Somadas todos os desafios que essas áreas naturalmente já possuem, cada uma nas suas especificidades, que não me proponho aqui a analisar, chamou-me a atenção o fato de que ouvi de diversos desses profissionais queixas dos efeitos psicológicos em seus corpos que a relação e interação com pessoas tikmũ,ũn provocava. Uma profissional de saúde me disse, em comunicação pessoal: “vários funcionários precisam de tratamento psicológico, pois passam por depressões profundas”. Da mesma forma, um indigenista da Funai me disse que, no passado, um chefe de posto terminou os seus trabalhos em terras tikmũ,ũn em estado de demência psíquica, incapacitado de colocar comida na boca. Não seria então, tais processos aquilo que mencionávamos no início deste capítulo como formas de devir tikmuun de corpos e lugares?

Não é preciso ir muito longe para percebermos que depressão e sofrimento psíquico profundo atravessam as pessoas, basta algumas horas de conversa com nossos vizinhos de bairro, amigos e colegas que logo notamos uma espécie de depressão existencial generalizada. Todavia, a pergunta que me fiz após o trabalho de campo e que não tenho a intenção de responder aqui é: quais os efeitos, as imagens e as formas que a relação com pessoas tikmũ,ũn e esses diferentes profissionais produzem? Se, como vimos, na relação com os comerciantes, pessoas tikmũ,ũn são capazes de fazer com que as trocas comerciais sofram transformações, quais os efeitos, nos corpos e na mente, pessoas tikmũ,ũn são capazes de produzir naqueles com quem estabelecem uma proximidade quase cromática? Na relação com os brancos há um cromatismo que permite uma suspensão que jamais se dissolve ou resolve. Aqui parafraseando Viveiros de Castro (2002 a, p. 422), parece que se a identidade é uma ausência relativa de diferença, a paz, poderíamos dizer, nada mais é do que uma ausência relativa de conflito.

A relação com os espíritos permite, portanto, dissolver nos corpos relações que proliferam situações de tensões e conflitivas. A circulação de comida tenta dissolver e possibilitar ausências relativas de conflitos que jamais deixam de existir. Argumentei anteriormente (CAMPELO, 2009 e 2015) sobre as buscas pelas fissuras na sociabilidade e no parentesco *tikmũ, ãn* que o povo-espírito-gavião procura. Do seu ponto de vista, a fissura da casa dos espíritos apresenta a sobreposição de imagens da predação no interior das relações de parentesco. Espíritos e mulheres transmutam perspectivas através de sons, imagens, danças e produção de corpos. Se há este tipo de forma relacional entre humanos e espíritos, quais as fissuras que os espíritos e humanos conseguiriam na relação com os brancos? É possível operacionalizar máquinas de captura, estéticas relacionais da predação num mundo extensivo, de espaço e tempo granulado que é aquele balizado pelas imagens do dinheiro e da propriedade privada? Se os espíritos fazem os humanos devir outro na sua relação com eles, seriam os humanos e os espíritos capazes de fazer o mesmo com os brancos? Ou seja, fazer o branco devir *tikmũ, ãn*? Suspeito que nas relações comerciais com os brancos é possível que os cartões, quando passam a entrar em redes de transferibilidade, permitem com que partes da pessoa *tikmũ, ãn* possam produzir outros tipos de agência de modo análogo ao que os cantos fazem no interior da sua sociabilidade, trazendo os comerciantes para um outro modo de redes de troca. Por fim, gostaria de lançar uma última questão: não estariam pessoas *tikmũ, ãn* perspectivizando as relações comerciais?



*Fotografia 47 Kuxex da Aldeia de Manuel Damazio e ao fundo Mikax kaka. (Pradinho - 2015). FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha*





Manuel Damázio Maxakali



FOTÓGRAFO: JAMAL, Ricardo

Joviel Maxakali



FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

Marcelinho Maxakali



FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

Tomé Maxakali





FOTOGRAFO: CAMPBELL, Douglas Ferreira Gadelha

Joviel Maxakali e Manuel Kelé Maxakali

Sueli Maxakali



FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

Isael Maxakali



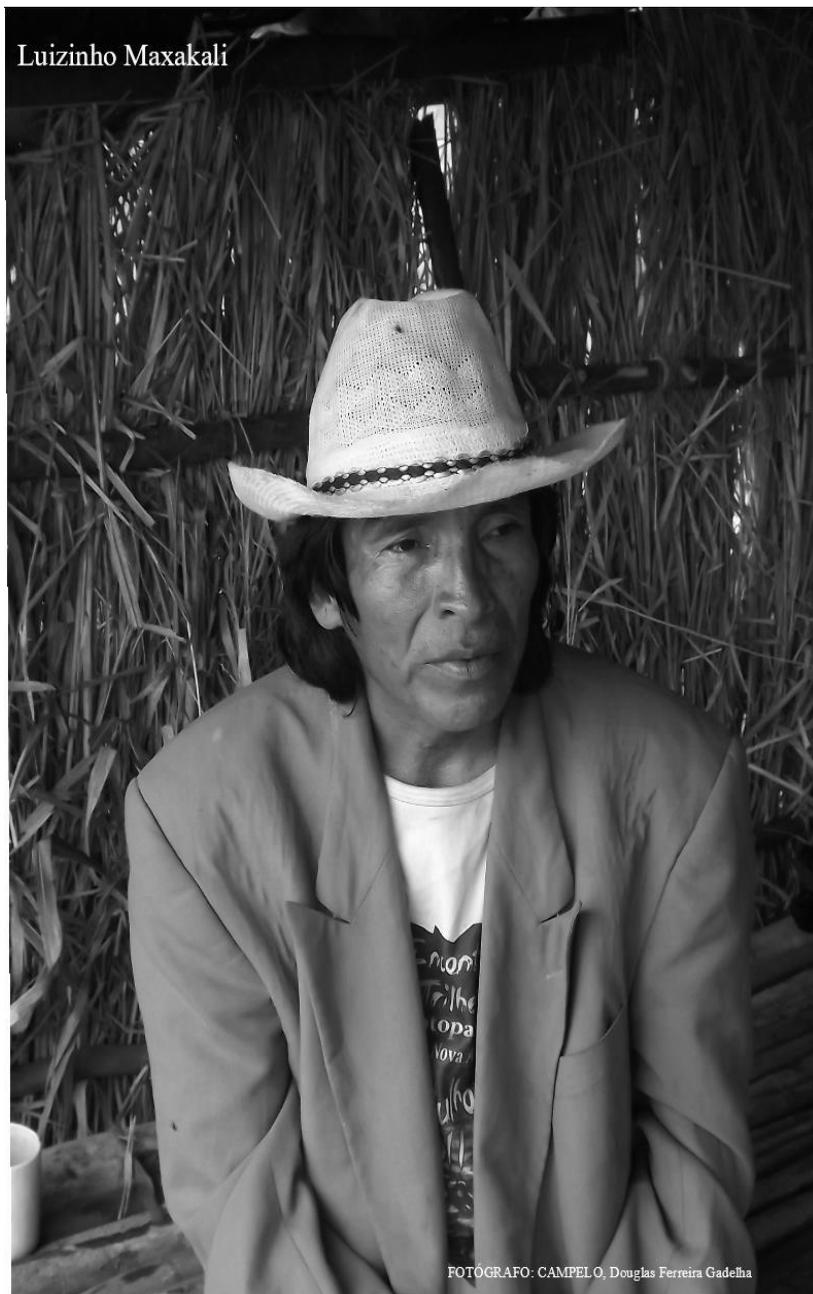
FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha



FOTÓGRAFO - CAMPELO, Douglas Ferraira C adalha

Noêmia Maxakali ao centro e ao lado de  
Maria Diva Maxakali

Luizinho Maxakali



FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha

Delcida Maxakali



FOTÓGRAFO: CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha



Maroto Maxakali

Santilo Maxakali



Badé Maxakali



## Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. L'or cannibale et la chute du ciel: une critique chamannique de l'économie politique de la nature. *L'homme*, 126-128 XXXIII: 349 – 378. Apud. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 319-338, jan-dez. 2006.

ALVARENGA, Ana; MAXAKALI, Daldina, MAXAKALI, Maria Delcida, MAXAKALI, Marinete, MAXAKALI, Marília, MAXAKALI, Suely, MAXAKALI, Sulamita. *Koxuk xop: imagem*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2009, v.1, 136 p.

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

AMARAL, Alencar Miranda. *Topa e a tentativa Missionária de Inserir o Deus Cristão ao Contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios*. 2007. 258 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

AMOROSO, Marta Ramos. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. *Revista de Antropologia*: São Paulo, 2015, v. 58, n. 1, p. 105 – 148.

ANDRADE, Marcelo J. Moretzsohn. Relatório ao chefe da Seção de Estudos do SPI. Como aluno do curso de aperfeiçoamento em Antropologia Cultural. Mar. 1957. Apud. RUBINGER, Marcos Magalhães. Situação atual no Médio Jequitinhonha. In. RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM, Maria Stella de; MARCATO, Maria Stella de. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. 198 p.

ANDRELLO, Geraldo Luciano. Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora da UNESP/ ISA/ NUTI. 2006. 446 p.

BARBOSA RIBEIRO, Rodrigo. Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). Ciências Sociais. PUC, São Paulo, 2008.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2008, 328 p.

BEAUDET, Jean Michel. *Souffles d'amazonie*: les orchestres tule des wayãpi. Paris: Société d'ethnologie. 1997, p. 216.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 20, n. 57, 2005, p. 39 - 51

\_\_\_\_\_. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre. 1ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 2006. 478p .

\_\_\_\_\_. Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis, 2013 v. 138. p. 1 – 17.

\_\_\_\_\_. O território, visto por outros olhos. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 2015, v. 58 (1) p. 257 – 284.

\_\_\_\_\_. Nada menos que apenas nomes. Os etnônimos seriais no sudoeste Amazônico. *Ilha: Revista de Antropologia*. V. 18, n. 2, p.149 – 176, 2016.

CALAVIA SÁEZ, Oscar e CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha Campelo. Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. *Ilha: Revista de Antropologia*. V. 18, n. 2, p. 9 – 200, 2016.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Ritual e Cosmologia Maxakali*: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos. 2009. 241fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de

Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

\_\_\_\_\_. En torno a una estética perspectivista de la predación: ensayo etnográfico sobre la relación entre los pueblos tikmu,un/maxakali y los espíritos águilas. In: BRABEC DE MORI, Bernd; GARCIA, Miguel A.; LEWY, Matthias. (Org.). *Sudamérica Y Sus Mundos Audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. 8ed. Berlin: Gebr. Mann Verlag, v. 1, p. 1-272, 2015.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha e CALAVIA SÁEZ, Óscar. Apresentação do Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes. *Ilha: Revista de Antropologia*. V. 18, n. 2, p. 9 – 21, 2016.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *On iska: Poética do Xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Perspectiva/Fapesp, 2011, 423 pp.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify. 1 ed. 2012, 288 p.

COELHO DE SOUSA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. 2002, 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

CROCKER, Jon Christopher. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press, 1985.

DAL POZ, João; SILVA, Márcio Ferreira da. Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco. *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v. 3, n. 12, p. 63 – 78. Janeiro/Dezembro. 2008.

DELEUZE, Gilles, GUATARI, Félix. *O anti Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: ORLANDI, Luiz B. L. Editora 34: São Paulo. 2010, 560 p.

DETURCHE, Jérémy e HOFFMAN, Kaio Domingues. Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas – nas águas de uma sociologia katukina

(rio Biá, sudoeste amazônico). *Ilha: revista de antropologia*. v. 18, n. 2, 2016, p. 122 - 148.

ESTRELA, Ana carolina. *Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali*. Fev. 2015, 240 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

ERIKSON, Philippe. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. *L’Homme*, Paris, v. 33, n. 126, p. 45-58, dezembro, 1993.

FAUSTO, Carlos. Faire le mythe: histoire, récit et transformation en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 88, p. 69-90, 2002.

\_\_\_\_\_. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.14, n.2, out. 2008, p.329-366.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Os wayãpi e seu território. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, 1981, N. 80,.

GORDON, César. *Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp/Isa/Nuti. 2006. v. 1 . 452 p..

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in peruvian amazonia*. Clarendon Press Publication. 1991, 331 p.

\_\_\_\_\_. *an amazonian myth and it’s history*. Oxford University Press, 2001, 338 p.

\_\_\_\_\_. Da etnografia à história: “introdução” e “conclusão” de “Of mixed blood: kinship and history in peruvian amazonia”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n.14/15, p. 197 – 226, 2006.

GUERREIRO, Antônio. Do que é feita uma sociedade regional?: lugares, donos e nomes no Alto xingu. 2016, 28 f. [Manuscrito].

HENARE, Amtria; HOLBRAAD, Martin; WASTEL, Sart. “Introduction: thinking through things”. En: HENARE, Amtria; HOLBRAAD, Martin;

WASTEL (Ed.). *Thinking through things*. Nova Iorque: Routledge, 2007. p. 1-31.

HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again). In. HENARE, Amtría; HOLBRAAD, Martin; WASTEL (Ed.). *Thinking through things*. Nova Iorque: Routledge, 2007. p. 189-225.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 39 – 77, Outubro. 2003.

LEWY, Matthias. *Die Rituale areruya und cho'chiman bei den Pemón (Gran Sabana/Venezuela)*. Tese de doutorado. Freie Universität Berlin. 2011.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge. 2007. 199 p.

\_\_\_\_\_. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. 392 p.

JAMAL, Ricardo Júnior. *Sensibilidade e Agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmũ,ũn-maxakali*. 2012, 141f. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

JAMAL, Ricardo Júnior; TUGNY, Rosângela Pereira de. Guerra, Predação e alianças no sistema acústico Tikmũ,ũn. *Revista Vórtex*: Curitiba. V. 3 p. 159 – 177, 2015.

KELLY, José Antônio Luciani. Fractalidade e troca de perspectiva. *Mana*. Rio de Janeiro: 2001. Vol. 7 (2) p. 95 – 132.

LIMA, Tânia Stolze. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47, 1996.

LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, 496 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The social use of kinship terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, v. 45, p. 398-409, 1943

\_\_\_\_\_. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.I)*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004. 442p.

MATTA, R. da. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. (Orgs.) *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p.77-106.

MATTOS, Isabel Missagia de. *Civilização e revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas*. 2002, 604 f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MAXAKALI, Toninho e PIRES ROSSE, Eduardo. *kômãyxop - cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ün*. 01. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011. v. 1. 808p.

MAXAKALI, Totó. *et al*; TUGNY, Rosângela;. *Mõgmõka yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009a. 512p.: Il. Inclui Bibliografia e índice.

MAXAKALI, Toninho. *et al*; TUGNY, Rosângela; *Yãmĩyxop xũnĩm yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do morcego espírito). Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.

MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Mamei; MAXAKALI, Totó; MAXAKALI, Pinheiro. *Hitup,mã,ax*: curar. Belo Horizonte: Literaterras. 2008, 268 p.

MC CALLUM, Cecília. *Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia*. *Mana*. Rio de Janeiro: 2013, p. 123 – 155, V. 19 (1),

MELLO, Maria Ignez Cruz. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. 2005. 337 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

MENEZES BASTOS, Rafael de. *Ritual, política e história no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica*

(Jawari) . In. FRANCHETO, Bruna. HECKENBERGER, M. *Os Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ. 2001. p. 335 – 357.

\_\_\_\_\_. Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte). *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis. v. 86, p. 4-20, 2006.

\_\_\_\_\_. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação*, 2a. edição. 2a. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999. 241 p.

\_\_\_\_\_. “Audição do Mundo Apùap II: Conversando com “Animais”, “Espíritos” e outros Seres. Ouvindo o Aparentemente Inaudível”. *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis 2012 134.

\_\_\_\_\_. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. 1. ed. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. 524 p.

MAYBURY-LEWIS, David. [1974]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Francisco Alves Editora, 1984.

MONTARDO, Deise Lucy. *Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani*. 2002, 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MORI, Bernd Brabec de. *Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal, Westamazonien*. Helbling: 2015, 781 p.

NACIF, Rodrigo Thurler. *Diagnóstico Fundiário da Etnia Maxakali*. Brasília: FUNAI, 2005. 38 p. Relatório.

NAVEIRA, Miguel Carid. *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminawa*. 2007. 381 fls. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federa de Santa Catarina, 2007.

\_\_\_\_\_. Pessoas e grupos: alguns aspectos dos nomes dos yaminawa. 2016, 21 f. [Manuscrito].

NIMUENDAJU, Curt. *The Serente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942, 124 p.

\_\_\_\_\_. “Índios Machacari”. Relatório. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 6(1): 53-61, jun. 1958.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Relatório Antropológico sobre os Índios Maxakali. Brasília: FUNAI. 1992, 110 p.

\_\_\_\_\_. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: USP / MAE, n. 4, p. 173-87, 1994.

\_\_\_\_\_. *O tempo da dor e do trabalho*: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. Salvador: EDUFBA, 2014. 757 p.

PIEIDADE, Acácio Tadeu Camargo. *O canto do Kawoká*: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingú. 2004. 254 f. Tese (Doutrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

PIRES ROSSE, Eduardo. A explosão de Xunim. 2006/2007. 145 fl. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) – Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis, 2007.

\_\_\_\_\_. *Kômãyxop*: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil). 2013. 304 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, 2013.

\_\_\_\_\_. Dinamismo de objetos musicais ameríndios: notas a partir de cantos yãmîy entre os maxakali (tikmũ'ün). *Per Musi*, v. 32, p. 53-96, 2015.

\_\_\_\_\_. Processos de microvariação nas estéticas ameríndias. *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, v. 6, p. 104-120, 2016.

POPOVICH, Harold, POPOVICH, Frances B. *Dicionário Maxakali-Português*. SIL, 2005.

POPOVICH, Francis. *A organização social dos Maxakali*. Dez. 1980. 51 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade do Texas, Arlington, 1980.

\_\_\_\_\_. *Social Power through Ritual Power in Maxakali Society*. Junho. 1988. 123 f. Tese (doutorado em Filosofia) in intercultural studies) - Fuller Theological Seminary, School of World Mission, 1988.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. Guerra e Paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. 200f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

ROMERO, Roberto. *A Errática tikmũ'ün\_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. 2015, 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. Quase extintos. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 8, n. 8, p. 18 – 23, 2015.

RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM, Maria Stella de; MARCATO, Maria Stella de. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. 198 p.

RUBINGER, Marcos Magalhães. Situação atual no Médio Jequitinhonha. In. RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM, Maria Stella de; MARCATO, Maria Stella de. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. 198 p.

SANTOS, Péricles Ribeiro dos. *Pioneiros de Águas Formosas: Relato histórico do desbravamento das selvas do Pampã*. Belo Horizonte: Imprensa oficial. 1970. 447 p.

SAHLINS, Marshal. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 1, p. 41 – 73, 1997.

SILVA, Euridiana. *Maxakali*: a fome do yãmĩy e a substanciação da palavra. In. XV Congresso da Anppom, 2005, Rio de Janeiro. Anais Anppom – XV Congresso, 2005. p. 1049 – 1055.

SEEGER, Anthony. “Por que os índios Suyá cantam para suas irmãs?” in *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. *Por que cantam os Kĩsédjê*. Trad. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify. 2015. 320 p.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157 – 175, 1999. Entrevista concedida a Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro.

\_\_\_\_\_. *Partial connexions*. London: Altamira Press. 2004. p. 149.

\_\_\_\_\_. “Losing (out on) Intellectual Resources”. In: *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p.111-134.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. Out. de 2005. 458 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) FFLCH, USP, São Paulo, 2005.

TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência dos Maxakali. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil*. 1 ed., v. 10. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 2006. p. 757-760.

\_\_\_\_\_. Um fio para o *ĩnmõxa*: em torno de uma estética maxakali. In: FERREIRA, Pedro Peixoto e FREIRE, Emerson. (Org.). *Nada*. Lisboa: 2008. p. 52-72.

\_\_\_\_\_. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011. 316p.

\_\_\_\_\_. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os tikmũ,ũn. *Revista Devires*. Belo Horizonte: 2014?, v. 11, p. 154 -179.

MAXAKALI, Totó. *et al*; TUGNY, Rosângela;. *Mõgmõka yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009a. 512p.: Il. Inclui Bibliografia e índice.

TUGNY, Rosângela; MAXAKALI, Toninho. *et al*. *Yãmĩyxop xũnĩm yõg kutex xi ãgtux* (Cantos e histórias do morcego espírito). Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.

TURNER, Terence. History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In: HILL, J. (Ed.) *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988a. p.195-213.

VASCONCELOS, Bruno Augusto Alves. *Cosmopista Putuxop*. 2015, 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFMG, Belo Horizonte, 2015.

VIEGAS, Suzana de Matos. *Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica. (século XVIII – XIX)*. *Revvista de Antropologia*. São Paulo: USP. 2015, V. 58 N. 1, p. 69 – 104.

VIEIRA, Marina Guimarães. *Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. 2006. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, MN, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Virando inmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal*. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 1, p. 308-329, 2009.

VILAÇA, Aparecida. 2004. Os subgrupos Wari na história. Paper apresentado no Encontro ANPOCS GT 24. *apud*. CALÁVIA SÁEZ, Óscar. *Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos*. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis, 2013 v. 138. p. 1 – 17.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 345-400.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-456.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 319-338, jan-dez. 2006.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 91 – 126, março, 2007.

\_\_\_\_\_. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti*. v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

\_\_\_\_\_. *Métaphysiques Cannibales: Lignes d'Anthropologie Post-Structurale*. Paris: PUF, pp. 3-61. 2009.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 237 - 257, dez. 2010.

WILBERT, Johannes. *Folk literatures of the Gê indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1978.

### **Referências Audiovisuais**

GRIN. Direção: Roney Freitas e Isael Maxakali. Fotografia: André Luiz de Luiz. Edição: Alexandre Taira. Som: Cecília Engels. São Paulo: Lusco Fusco Filmes. 2016. DVD (41 min)

KUXAKUK XAK/Çaçando Capivara. Direção: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali e João Duro Maxakali. Edição: Mari Correia. Som: Derli Maxakali, Marilton

Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Produção: Rafael Barros, Renata Otto e Rosângela de Tugny. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal. 2009. DVD (57 min.).

TATAKOX ALDEIA VERDE. Direção: Isael Maxakali. Montagem: Douglas Ferreira Gadelha Campelo e Renata Otto Diniz. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal. 2007. DVD (23 min.).

TATAKOX VILA NOVA. Direção: Cineastas maxakali da T.I do Pradinho. Fotografia: João Duro Maxakali. Montagem João Duro Maxakali. Som: João Duro Maxakali. 2009. DVD (21 min.).

## Anexos

NARRATIVA 1 – Extraída de (CAMPELO, 2009, p. 29 – 33)

Um antepassado foi buscar mel na floresta. Ele tirava os favos de mel e os colocava dentro de um trançado de bambu. Enquanto separava todo o material, encontrou um menino deitado no meio do mel. Era um filho de abelha (puk abelha, kutok filho). O antepassado cortou algumas folhas de bananeira e as estendeu sobre o chão para colocar o pukkutok sobre elas. Assim que acabou de coletar o mel, ele enrolou a criança nas folhas e a levou para a sua esposa cuidar. Ao chegar à aldeia, disse a ela: “amamente o menino para vermos como ele ficará ao crescer”. A esposa amamentou o menino-abelha, limpou e cuidou dele como se fosse seu filho.

Então, o menino-abelha cresceu, cresceu, até tornar-se rapaz. Num dia, o antepassado<sup>73</sup> que o encontrou foi procurar mel. Antes de partir, o filho da abelha, (pukutok) o interpela: “yâyã,<sup>74</sup> eu irei com você”. Ele responde: “não, você não irá, o caminho é muito denso, sujo, cheio de árvores, fique”. No entanto, o menino estava decidido: “não, eu irei assim mesmo”. O xuyã não objeta e partem juntos em direção à floresta. Lá, o xuyã segue a trilha e o menino penetra no interior da mata densa para procurar abelha. Este último rodeava, procurava, até que encontrou uma colmeia: hĩm, hĩm, hĩm; assoviou o menino chamando o xuyã. Pouco tempo depois ele aparece e interpela o menino: “o que foi?”. Quando o xuyã olha para cima percebe que estava embaixo de uma colmeia. O menino-abelha a corta e ela cai ao lado dos pés do xuyã. Ao descer da árvore, o menino começa a separar os filhotinhos de abelha do mel. Ele senta ao chão e coloca os favos de mel que estão cobertos de filhotes sobre as duas pernas para, logo em seguida, comê-los até se sentir saciado. O que sobrou, o xuyã coloca num saco e leva à aldeia para repartir entre os seus parentes. Ao chegar lá, narra o ocorrido e diz: “agora teremos mel sempre que quisermos”. Um outro personagem (pertencente à mesma aldeia), que olhava com raiva toda aquela abundância de mel, resolveu guiar o filho de abelha (pukutok) numa nova coleta de mel. Já na floresta, os dois se dispersam, e o menino-abelha começou a cortar as colmeias que encontra para, posteriormente, separar os filhotinhos e comê-los com mel. No entanto, aquele que o acompanhava, escondido, come alguns dos

<sup>73</sup> O narrador deste mito refere-se a este antepassado como *xuyã*. Este é um termo de parentesco para o avô, tio materno e cunhado efetivo. Mais detalhes sobre terminologia de parentesco nos capítulos 5 e 6.

<sup>74</sup> Vocativo para os parentes classificados como *xuyã*.

filhotinhos das colmeias que o menino-abelha separava, sem permitir que ele percebesse. Quando o menino-abelha terminou de coletar o mel chamou o novo companheiro para comer o mel. Novamente, ele colocou os favos de mel sobre as pernas, porém, dessa vez não conseguiu encher as duas pernas como gostaria. Ao perceber, disse: “está faltando” e empurrou os favos de mel que estavam sobre as suas pernas com muita raiva e desgosto. Ele pegou o mel que restava, suas flechas e foi-se embora correndo depressa. O companheiro gritou, gritou: “venha para comermos mel juntos”, e foi atrás gritando. Ele corria pela floresta atrás do menino-abelha, gritando, gritando, mas nada adiantava. Quando retornou para a sua casa o xuyã do puktok disse ao companheiro: “você comeu o que ele gostava de comer por isso ele nos abandonou. Você o atormentou e ele ficou com raiva, eu não comeria nenhum filhotinho, agora ele ficará com uma esposa do grupo dele”.

Desesperado, o xuyã resolveu partir novamente para a floresta na tentativa de encontrar o menino-abelha. Dessa vez, ele contou com o auxílio de dois pássaros: martim pescador e o kunãgtot<sup>75</sup>. O primeiro saiu atrás do menino-abelha. Gritou, gritou e gritou, mas não conseguiu segurá-lo. O segundo saiu correndo para dentro da floresta, porém, ele não desistiu tão rápido quanto o primeiro conseguiu abraçar o menino-abelha ficando de pernas abertas e chamou o xuyã: “venha, eu o peguei”. Neste momento, o corpo do menino abelha começou a transformar-se em árvore e, por isso, a asa do pássaro kunãgtot teve que abrir-se até que não agüentou mais, gritou “aaaaaaahh” e soltou o menino. Os braços e os dedos do menino começaram a se transformar em galhos, e seu corpo num imenso tronco de árvore. Passou-se um tempo a árvore começou a dar frutas que, de tão maduras caíam no chão. A paca, o zabelê e o macuco comiam desses frutos. Todos misturados banquetevavam aqueles frutos caídos ao chão.

Num dia, um antepassado viu o resto de comida deixado por aqueles bichos e resolveu deixar ali uma armadilha. No dia seguinte, retornou, viu que tinha sido capturado um pequeno mamífero, tirou-o, recolocou a armadilha e distribuiu a carne para os seus familiares. Após esse episódio a armadilha capturou um zabelê, porém como o antepassado não retornou logo para tirá-lo de lá, ele permaneceu preso durante três dias e foi devorado por vermes, o que atestava o seu estado de podridão. Porém, mesmo diante de tal condição, o antepassado lavou a carne, limpou-a e

75 Não foi encontrado em português a espécie de pássaro referente a esse termo na língua Maxakali.

enrolou-a em folhas de bananeira e, no meio do caminho, moqueou-a. Ao chegar em casa, desenrolou a carne e os seus filhos ficaram extremamente desejosos de comer aquela iguaria. Uns diziam: “pai, me dá um pedaço”, outros reclamavam: “pai, cadê o meu pedaço”. O antepassado negou a carne aos seus filhos e ao mesmo tempo, a ingeriu sem levar em conta o seu estado de podridão. Imediatamente, sua boca cerrou-se, não conseguia mais falar.

Os pajés da aldeia reuniram-se e cantaram para o índio que não conseguia mais falar. Contudo, isso não surtiu o efeito esperado e o índio resolveu subir no telhado de sua casa e lá permaneceu em pé durante toda a noite. Porém, no meio da madrugada, um homem entrou na casa do herói em busca de uma aventura sexual com sua esposa. Quando se aproximou, ela tentou afastá-lo dizendo: “Os outros nos verão transando, todos verão, todos verão”. Não havia amanhecido, a noite era bastante escura. No entanto, o herói estava xameñhok (espiritizado) e percebia tudo o que ocorria embaixo de seus pés. O sedutor continuou a investir na sua aventura sexual até que a mulher cedeu. Após terminarem a relação sexual, o sedutor partiu e atravessou o pátio da aldeia. O herói, que até então não havia dito nada, proferiu o canto:

haa yaaahii haaaii

tem alguém sujando minha cama

tem alguém sujando minha cama

yaaa miax yaaa miax

O sedutor que então se aproximava de sua casa “malandramente” respondeu: “Acho que foi parente do lado de lá”. O herói continuou a cantar ininterruptamente, então seus braços começaram a virar asas, do seu corpo saíram penas e ele começou a assoviar xõg, xõg, xõg. Havia se transformado no mômõka xeka (gavião grande). Ele abaixava, levantava e começava a movimentar as enormes asas nas quais seus braços se transformaram. Elas produziam um forte som: mok, mok, mok. Chegou alguém e gritou: “que tanto de penas!”. E os parentes saíram e vieram todos embaixo dele. Juntaram muitos índios debaixo dele, que cantou novamente: “vou-me embora com saudades” e sobrevoou a aldeia. Ia de uma ponta a outra. Vários puknõg (não parentes) tentaram agarrá-lo, mas ninguém conseguia. Até que o cunhado verdadeiro (tõâyã xe’ênãg) foi atrás do gavião que estava pousado no galho de uma árvore. Quando ele se aproximou, o gavião começou a se abaixar para alçar vôo. Porém, o cunhado pediu para ele ficar quieto: “Não voa não, senão os outros índios me humilham. Fique quieto aí sentado.” Então o gavião se abaixou, o seu cunhado pegou-o pela canela e o levou para o meio do pátio. E ele

começou a gritar xim xim xim, como fazem os gaviões quando são capturados. Quando o colocou no chão, vários tikmũ'ũn se reuniram em torno dele e retiraram todas as suas penas para voltar a ter corpo de gente. Porém, ele morreu. “Morreu e de seu corpo surgiu o gavião grande. Surgiu o gavião grande e surgiu todo o povo-espírito-gavião-grande. E eles cantaram com os yãmĩyxop<sup>76</sup> os cantos do gavião-espírito. Esse gavião-yãmĩyxop canta. Seu nome é mōgmōka. E se transformou também nesse mōgmōka”<sup>77</sup>. “Antes não havia mōgmōka, mas o mōnãyxop se fez transformar. E surgiu o gavião grande e o pequeno. Muitos gaviões pequenos e muitos gaviões grandes, gaviões-reais. E gavião-carrapateiro<sup>78</sup> e gavião-de-pescoço-vermelho<sup>79</sup>, e os gaviões-caboclo-grandes<sup>80</sup>. E surgiu o gavião-carijó<sup>81</sup>, e surgiu o gavião-preto<sup>82</sup>, a harpia<sup>83</sup>. Saíram muitos. E agora, há muitos na mata. Saíram gaviões grandes da transformação do mōnãyxop. Surgiram os gaviões-de-penacho<sup>84</sup>, e de todas imagens saíram. Quiriquiri<sup>85</sup>, caburé<sup>86</sup>, acauã<sup>87</sup> – ele também é gavião. O gavião é yãmĩyxop-gavião. E seus cantos se chamam mōgmōka, yãmĩyxop-mōgmōka. Mōgmōka é o responsável, o chefe grande, e toma conta dos outros. O yãmĩyxop-mōgmōka vem na casa de religião e aí todos os outros vêm atrás dele. Aqueles outros vêm juntos. E fazem a festa. Todos vêm fazer juntos a festa. Todos seus parentes entram junto com ele na casa de religião. E vêm os seus parentes tangarazinhos<sup>88</sup>. Vêm junto com eles fazer a festa. E suas mães, as mulheres da aldeia, lhes dão comida. E suas mães lhes dão comida. Quando a comida termina, eles se vão e todo o mundo toma conta deles. Tomam conta de todos os gaviões-yãmĩyxop. Tem aquele que se chama tangarazinnho. Cada um tem um nome, cada um. Mas Mōgmōka é quem toma conta de todos. Os

- 76       Espíritos  
77       Narrado por Zé de Cá *Maxakali*.  
78       *Milvago chimachima*  
79       *Micrastur ruficollis*  
80       *Buteogallus meridionalis*  
81       *Rupornis magnirostris magniplumis*  
82       *Buteogallus urubitinga*  
83       *Harpia harpyja*  
84       *Spizaetus ornatus*  
85       *Falco sparverius cearae*  
86       *Falconidae, Micrastur ruficollis*  
87       *Herpetotheres cachinnans*  
88       *Ilicura militaris*

outros vêm atrás para ajudar na festa. Eles comem a comida dada pelas mães e quando acaba, vão embora...”<sup>89</sup>.

NARRATIVA 2: Extraída de (MAXAKALI e rosse: 2013, p. 54 – 56)  
Antigamente, um antepassado plantou batata doce na roça. Capinou bem e depois plantou batata. As raízes cresceram. A terra já estava trincando. Como o dono queria comer as batatas, fixou uma data e partiu.

Mas komãyxop cavara e colhera [as batatas] ali na região limítrofe entre a roça e o mato. [O dono da plantação] pensou que havia sido gente da aldeia que tinha cavado. Mas tinha sido yãmîy kômãyxop.

O homem procurou, saiu olhando no caminho mas ninguém andara por ali. Não tinha nenhuma pegada de gente, nenhum rastro. Ele então pensou que poderia ser algum bicho que havia comido.

De tarde, às 14h, as yãmîyxop chegaram [de novo] e ali pelas 16 h as kômãyxop estavam lá sentadas tirando batata doce. Uma delas ficou com dor nas costas de tanto apanhar batatas e se levantou. A outra continuou a cavar raiz. Ela ficou com o olhar muito concentrado, ao contrário daquela que estava de pé, que via todo o horizonte e que acabou percebendo a chegada do dono da roça. [Esta segunda komãy] correu e sua companheira então se levantou, tentando saber onde ela tinha ido e porque tinha corrido.

Mas o dono da batata-doce disse: “espera aí, não corre não! Espera, pode ficar onde você está”. Ele então se aproximou e perguntou:

- Foram vocês duas que arrancaram as minhas raízes de batata-doce?
- É, fomos nós. Nós que cavamos a batata. Batata-doce é o nosso alimento. Nós comemos, cavamos.
- Vocês duas cavaram a batata-doce e comeram, foram vocês.
- Então eu vou chamar vocês duas para irem ficar lá na minha aldeia. Vocês ficam sentadas e Nós vamos colher batata doce e cozinhar para vocês comerem.

As kōmāyxop responderam:

- nós vamos, nós duas vamos lá. De tarde nós vamos, de tardinha ambas vamos lá.

O antepassado perguntou a elas como é que elas cantavam:

- Nós vamos cantar

Kōmāy vamos juntas  
 Kōmāy vamos juntas  
 Venham ficar em casa  
 Ya a hi ya a hi hi i ya

Kōmāy vamos juntas  
 Kōmāy vamos juntas  
 Venham ficar em casa  
 Ya ak ha hix ax yax ho

Depois ele perguntou como é que as komāyxop cantavam usando apenas sílabas sem conteúdo semântico. “É assim”.

Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ ã Hũ  
 Hũ ã Hũ

Então, a kōmāyxop pintada de vermelho parou, concluiu [seu canto]. Em seguida a outra, pintada de preto, disse: “nós vamos cantar mais”.

- um pica pau no meio da pequena revoada me viu  
 virou-se e veio ao encontro do meu suco de mel  
 eu te servi agarrado na árvore  
 ya ak hak ai ax

Com sílabas sem conteúdo semântico fica assim:

Hũ hũ Hũ hũ Hũ Hũ  
 Hũ hũ Hũ hũ Hũ Hũ  
 Hũ hũ Hũ hũ Hũ Hũ

Hũhũ Hũ hũ  
 Hũ, ãg Hũg ã Hũ ãg

“Agora eu entendi”, disse o antepassado. Está bem. Nós vamos esperar na kuxex, vamos esperar lá. Quando chegarem vocês vão ensinar para a gente gravar na cabeça. Vocês duas vão cantar para a gente saber como é.

As komãyxop vão andando a tarde e chegam quando anoitecer. Elas ficaram pensando que aqui era [geograficamente] a noite:

- Eu vim embora andando até chegar aqui na noite.

Então nós começamos a cantar:

- kômãy, vá nos passos dela, lá onde está a noite, venham ficar em minha casa.

...Assim desse jeito.

Kômãyxop disse: “quando anoitecer nós vamos chegar aí no lugar que é escuro”.

- Minha intenção é ir andando e chegar de noite, quando o sol estiver entrando.

Kômãyxop então chegou e entrou na kuxex. Seus “pais” estavam lá sentados. Ela mandou eles saírem e ensinou-lhes como voltar para dentro da kuxex. Foram cantando, cantando até o final.

Assim, foi, foi, foi até de noite. Então a outra saiu, a preta. Ela foi ensinando a seus pais a cantarem até o final.

- Já entenderam até o fim. Eu vou fazer assim:

Meu velho kômãy

Se curvando, se curvando

Ya ak ha iya i ya

- Vocês vão vir todos juntos e começar a cantar.
- O pai vai chegar e aí o canto para
- O canto termina e [aí vem outro].

Ela é pequena  
 Com as minhas pacas  
 Cabeça molhada deitada  
 Ya ak ha ha i hai i ya  
 Yak ha miax

Então a gente vira e fala “hoop hop”. Acabou. O pai [de kōmnayxop] vem e conitnua a cantar - ele começa de novo. E ensina a fazer do mesmo jeito.

então martim pescador  
 passou por cima da paca  
 cabeça com topete arrepiado  
 então martim pescador  
 passou por cima da paca  
 cabeça com topete arrepiado  
 ya a miai  
 ya a a,ak a a a i  
 hai hai hai hi i ya

Vai terminar de manhã cedinho. Você vai fazer assim – vai começar a cantar certinho, sem curvas:

frango d’água mãezona  
 o crepúsculo está chegando  
 vai voando raso  
 vai voando raso

Quando [kōmāyxop] pedir comida, [as mulheres] todas vão levar batata-doce cozida. Assims kōmnayxop quer sempre vir e ficar aqui.

Esta história acabou.

### NARRATIVA 3

A mãe dos Putuxop sempre chorava quando eles chegavam em um novo lugar. Kû kû kûm... kû kû kûm..., ela fazia, dizendo que ali alguém havia matado um de seus parentes. Os filhos sempre diziam à mãe que parasse

de chorar e dissesse logo quem encheu barriga comendo o pai. Primeiro, encontraram uma sucuri que matou seu pai. Mesmo que a mãe advertisse sobre os perigos, os irmãos Putuxop foram onde ela estava e foram cercados por ela. O mais velho conseguiu, com os dentes de sua flecha fazendo cócegas em seu ventre, fazer com que a sucuri levantasse e todos pudessem sair do círculo fechado por ela. Flecharam a sucuri, cortaram em pedaços e levaram para a mãe cozinhar.

Enquanto a mãe cozinhava eles cantavam:

“Eu e meu irmão matando a sucuri,  
estamos matando a sucuri,  
estamos matando a sucuri, dia rai aa...  
eu e meu irmão matando a sucuri,  
estamos matando a sucuri...”

Quando se mudaram novamente, a mãe chorou e contou que a cobra-cega havia matado seus parentes. Os Putuxop foram atrás da cobra-cega. Ela saiu de dentro da terra, debaixo de um cará grande. Ela logo matou um dos irmãos Putuxop. O irmão mais conhecedor fez vários feitiços e seu irmão ficou bom. Logo, atiraram a flecha na cobra-cega e a mataram. Era uma cobra-cega gente, que parecia índio. Levaram para a mãe, que cozinhou. Mas mostraram primeiro para a mãe a minhoca pequena e a mãe disse que não era aquela que havia matado o pai. Deram então o “bicho verdadeiro” e, enquanto a mãe cozinhava, os Putuxop cantavam:

Minhoca-gente sai de dentro da terra e mata,  
a minhoca-gente sai de dentro da terra e mata, ai  
dia a bia ai...

Foram embora novamente e a mãe chorou. Disse que foi a lacraia que matou seus parentes. Os Putuxop foram procurar a lacraia e a viram correndo atrás dos quatis e das antas. Os Putuxop mataram a anta e a esconderam da lacraia. Quando ela veio, pediu as partes. Um dos Putuxop jogou a cabeça da anta com muita força na cabeça da lacraia e a matou. Levaram para a mãe, que cozinhou enquanto eles cantavam:

Filhote de anta-fêmea, todo pintado,  
filhote de anta fêmea,  
patas cozidas todas arregaçadas

Chegaram onde o esquilo matou seus parentes. Viram o esquilo-gente e começaram a quebrar coquinhos para atraí-lo com o barulho. O irmão Putuxop flechou o esquilo-gente e um esquilo pequeno, e os levou para a mãe cozinhar. A mãe escolheu o esquilo-gente. Enquanto cozinhasse, os filhos cantavam:

Esquilo em cima dos coquinhos com o rabo levantado,

Quando se mudaram novamente, a mãe pediu que buscassem muita madeira para cercar bem a casa, porque lá havia um morcego que matou seus parentes. Cercaram. Logo, vieram muitos morcegos, assim que o sol entrou na água, fazendo: mēmēmēmēmēmēmēm... Os Putuxop iam batendo em todos e matando. Acharam que mataram todos os morcegos, mas um deles apenas caiu e se aproveitou para morder a vulva da mãe dos Putuxop. Quando o filho mais sabido viu que a mãe estava morta, mexeu nela e ela reviveu. Eles prepararam os morcegos e comeram: morcego grande é o seu marido, o morcego grande é o seu marido [a mãe dos Putuxop se casou com o morcego]. Quando andaram novamente, perguntaram a várias árvores se elas eram fortes: a sapucaia, o jequitibá, a jeniparana, até que conseguiram achar uma árvore muito forte. Aí veio o tatu derrubando todas as árvores pelo caminho, mas não conseguiu derrubar a árvore onde estava o Putuxop e ficou cansado. Mataram, cozinham e cantaram comendo: tatu grande vem derrubando a árvore, tatu grande vem derrubando a árvore, hai diac há... “Qualquer bicho que eles matavam, tiravam o canto da história. Cantam a história, comem e cantam a história.”

Mudaram-se de novo e viram os gaviões. Eles haviam matado muitos porcos-do-mato. Os Putuxop mataram dois catitus. Um Putuxop mandou o irmão ir buscar fogo junto aos gaviões, instruindo que pedisse à águia-solitária, e não ao gavião-carijó. O irmão fez o contrário, e ainda pegou o fogo sem pedir. Os gaviões correram atrás dele e bateram na sua cara. Quando chegou chorando, seu irmão mandou-lhe sentar sobre um catitu e segurar bem forte. Jogou uma flecha sem ponta na panela grande em que os gaviões cozinham os porcos-do-mato. Todos os porcos fugiram vivos da panela e a água quente queimou todos os gaviões. Os gaviões ficaram muito bravos e queimaram samambaia seca em volta deles.

A fumaça cercou os Putuxop e, novamente, o irmão mais sabido pegou umas pedras pequenas e jogou no fogo para apagá-lo. O irmão Putuxop ensinou ao outro que ficasse imóvel quando os urubus viessem pousar em

suas cabeças. Mas o mais novo mexeu e o urubu mordeu na sua cabeça. O irmão mais velho matou o urubu. Foram embora novamente e chegaram ao outro lado do rio, onde havia muito passarinho: saracura-matraca, saracura-do-banhado, saracura-do-mangue, pato. A garça estava pescando e a mãe Putuxop disse aos filhos que atravessassem o rio em seu pescoço. Ela ficaria na outra margem, vigiando alguma traição da garça, segurando o bico dela. Os passarinhos ficaram alegres com a chegada dos Putuxop e ofereceram-lhes “suco de milho preto”.

Era um panelão de girino cozido. Mas os Putuxop não aceitaram dizendo: Ah, vocês trouxeram o suco feito do meu pai! Pediram à mãe que fizesse suco de milho verdadeiro e, enquanto estavam perto da panela cantavam: Você trouxe o suco de meu pai! Você trouxe o suco de meu pai! Mãe, traga nosso suco de milho verdadeiro!  
 “Você trouxe o suco de meu pai!  
 Você trouxe o suco de meu pai!

Os patos ficaram muito bravos e foram chamar uns aos outros. Fizeram pontas nos paus e puseram dentro do rio. Chamaram os Putuxop para banhar. Queriam que as pontas matassem os Putuxop. Os patos deslizavam em cima do rio e chamavam os Putuxop, que ficavam agachados perto do rio. Quando um dos patos tentou empurrar o Putuxop, ele se esquivou e o pato caiu na ponta do pau. Os outros patos ficaram bravos e vieram todos com os passarinhos. Os Putuxop atiraram flechas neles e eles ficaram com o nariz furado.

As narrativas apresentadas acima apontam para esse momento de encontro com o outro. A instabilidade relacional do espaço da floresta sugere um regime onde equívocos comunicativos abrem espaço para a experimentação de conflitos, guerras e trocas mal resolvidas. O tempo todo estas narrativas estão a percorrer o limiar das linhas da amizade e da inimizade, da aliança e da guerra. Esse regime de experimentação de Guerra e Paz com os povos da proximidade é exemplar na sequência de narrativas que será apresentada à frente. Elas tratam dos encontros com os botocudos, ou “orelhas grandes”, do ponto de vista tikmũ,ũn, os ïmkoxekaxop.

As narrativas de trocas mal resolvidas entre estes povos seguem uma série de situações de vendeta, bruxaria, guerra e morte. Nestas narrativas, o espaço e os nomes de lugares próximos em que as atuais pessoas tikmũ,ũn

habitam começam a surgir. Aos poucos, começamos a deslocar então em sequências cromáticas relacionais destes seres da mata densa para nos aproximarmos dos *ãyhuk*, os brancos. No passado, nos relata Sueli Maxakali, “tínhamos com quem trocar, os povos-espinho, vaga-lume, pataxó, botocudo, vários seres da mata, agora restou-nos trocar frango congelado e cachaça com os brancos”.

#### Narrativa 4

One day a storm raged, felling both trees and branches to the ground. After the storm was over, the Maxakali went to the forest to gather honey. They found *Topa*'s baby boy, *Tex Kutok* 'Rain Child' on the ground among some fallen branches. A man wrapped up the baby in a shirt and brought him home for his wife to breast feed. The couple raised the baby and he grew. When he was seven, the man gave him a deerskin to play with. Whenever the boy dragged the skin on the ground, a storm came up. As the boy grew, the Maxakali began to encourage him to go back to the sky, but he stayed on.

One day a storm came up. When the Maxakali started to reinforce their flimsy houses, *Tex Kutok* told them that their efforts were unnecessary. The storm skirted the residence group. Afterward, *Tex Kutok* went with the Maxakali to gather honey in the forest. He was helping to pull branches down to the reach beehives, when his mother snatched him back up into the sky. He stayed up there with his with his parents. The mother is still angry at the Maxakali for keeping her child, but *Tex Kutok* is their relative [friend] and will not let any electric storm hurt them.