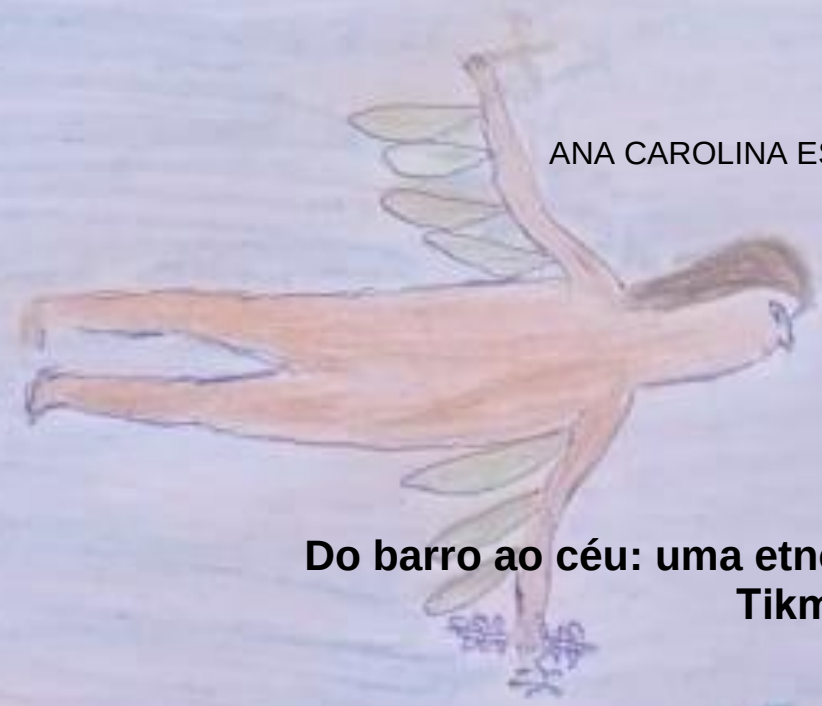
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



ANA CAROLINA ESTRELA DA COSTA

Do barro ao céu: uma etnografia da viagem entre os Tikmũ´ũn

Versão Corrigida

São Paulo
2022

ANA CAROLINA ESTRELA DA COSTA

Do barro ao céu: uma etnografia da viagem entre os Tikmũ´ũn

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

E82b

Estrela da Costa, Ana Carolina
Do barro ao céu: uma etnografia das viagens entre os Tikm?´?n / Ana Carolina Estrela da Costa; orientadora Dominique Tilkin Gallois - São Paulo, 2022.
355 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Maxakali. 2. Tikm?´?n. 3. Territorialidades. 4. Antropologia Visual. 5. Etnologia Indígena. I. Gallois, Dominique Tilkin, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Ana Carolina Estrela da Costa

Data da defesa: 13/06/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Dominique Tilkin Gallois

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13/10/2022

_____

Dominique Tilkin Gallois

RESUMO

Os Tikmũ´ũn, também conhecidos como Maxakali, habitam uma pequena área designada pelo Estado no Vale do Mucuri, no norte de Minas Gerais. Muito mais amplos, seus territórios tradicionais, devastados por uma colonização violenta, abrangem quase todo o Vale do Jequitinhonha, até sua foz na Bahia, alcançando áreas de trânsitos e trocas com povos Pataxó, no sul da Bahia, e de conflitos com povos Borun, na região do Vale do Rio Doce. Através dos séculos, os Tikmũ´ũn enfrentaram todo o tipo de ameaças ao seu trânsito: o extermínio da colonização, o surgimento das cidades, o avanço das pastagens, das doenças, o espólio das terras e a violência dos fazendeiros, e, mais recentemente, o proselitismo religioso infiltrado em instituições estatais, políticas públicas desastrosas, e todo o tipo de extorsão por parte de comerciantes locais. No entanto, seu sofisticado sistema cosmopolítico, através das alianças com os encantados-cantores *yãmĩyxop*, mantém vivos entre eles inumeráveis seres da Mata Atlântica, seus saberes, suas memórias, seus trânsitos, suas ligações com seu território. Mobilizados por saudades e desejos de (re)encontros, os Tikmũ´ũn continuam a traçar seus percursos, seja caminhando por semanas através das cercas e estradas, seja cantando por noites a fio com seus aliados de outros mundos.

O objetivo desta tese de doutorado é descrever modos como os Tikmũ´ũn percorrem e habitam seus territórios, e como propõem e atualizam relações entre si, com os *Yãmĩyxop* e outros aliados, em seus deslocamentos. A partir das relações cosmopolíticas entre as diversas gentes que partilham experiências sensíveis com os Tikmũ´ũn, nas quais o olhar e a escuta aparecem como aptidões fundamentais para o estabelecimento e a celebração de encontros e alianças, se desdobram processos de conhecimento, de produção de subjetividades e territorialidades.

ABSTRACT

The Tikmũ´ũn, also known as Maxakali, inhabit a small area designated by the State in Vale do Mucuri, in northern Minas Gerais. Much broader, their traditional territories, devastated by violent colonization, cover almost the entire Jequitinhonha Valley, up to its mouth in Bahia, reaching areas of transit and exchanges with Pataxó peoples, in the south of Bahia, and conflicts with Borun peoples, in the Vale do Rio Doce region. Over the centuries, the Tikmũ´ũn have faced all kinds of threats to their transit: the extermination of colonization, the emergence of cities, the spread of pastures, diseases, the spoiling of the land and the violence of the farmers, and, more recently, , religious proselytism infiltrating state institutions, disastrous public policies, and all kinds of extortion by local merchants. However, its sophisticated cosmopolitical system, through alliances with the enchanted-singers *yãmĩyxop*, keeps alive among them countless beings of the Atlantic Forest, their knowledge, their memories, their transits, their connections with their territory. Mobilized by homesickness and desire for (re)encounters, the Tikmũ´ũn continue to trace their paths, whether walking for weeks through fences and roads, or singing for nights on end with their allies from other worlds.

The objective of this doctoral thesis is to describe ways in which the Tikmũ´ũn travel and inhabit their territories, and how they propose and update relationships among themselves, with the *Yãmĩyxop* and other allies, in their displacements. From the cosmopolitical relationships between the different people who share sensitive experiences with the Tikmũ´ũn, in which looking and listening appear as fundamental skills for the establishment and celebration of meetings and alliances, processes of knowledge, production of subjectivities and territorialities.

Dedico este trabalho ao meu *Kõmãy* Natalino Maxakali,
que foi procurar outro mundo mais leve.

AGRADECIMENTOS

O que motiva e dá sentido às viagens são os encontros pelo caminho. Tive a sorte de contar com muitas pessoas especiais, a quem gostaria de expressar minha gratidão.

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora Dominique Gallois, pela inspiração, pela generosidade, pelo carinho.

Agradeço à Barbara Glowczewski que me acolheu no Laboratoire d'Anthropologie Sociale, onde fiz estágio de pesquisa com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo – FAPESP, processo n. 2019/17830-2.

Do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo agradeço à Beatriz Perrone-Moisés e ao Renato Sztutman pelas valorosas aulas e indicações no exame de qualificação. Também agradeço por todo apoio à Sylvia Caiuby Novaes, Rose Satiko e Paula Morgado do Laboratório da Imagem e do Som em Antropologia, de onde também tive grande apoio de Leonardo Fuzer e Ricardo Fernandes. Agradeço a Lucas Ramiro do Centro de Estudos Ameríndios.

Também agradeço pelo apoio e generosidade aos professores da banca de defesa Beatriz Perrone-Moisés; Marina Vieira, do departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia; Ana Gomes, Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais; Renato Athias, do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco; Rodrigo Barbosa Ribeiro, da Universidade Federal de São Paulo.

Agradeço, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, à Deborah Lima, Lílian Gomes, Eduardo Vargas, Andréa Zhouri e Ana Lúcia Mercês.

Agradeço pelo amor infinito e por todo o resto aos meus pais Antônio Gilberto Costa e Sandra Maria Estrela da Costa. Pelo suporte e paciência ao meu irmão Pedro Estrela, minha avó Ivanete Estrela, meu avô que nos deixou nesta pandemia, Manoel Estrela, e à toda a minha família.

Agradeço pelo apoio e preciosa interlocução à Geralda Chaves Soares, Barbara Viggiano Rocha da Silva, Luísa Valentini, Isabel Santana de Rose, Izabel Missagia, Roney Freitas, Marco Túlio Ferreira, Myriam Álvares, Douglas Campelo, Paula Berbert, Arthur Cornélio, Letícia Potiguara, Rafael Fares, Charles Bicalho, Rosângela de Tugny, Claudia Magnani, Sofia Cupertino, Ricardo Jamal, Eduardo Rosse, Sandro Campos.

Pela recepção atenciosa e carinhosa em São Paulo, agradeço ao Edson Cabelo Matarezio, Klaus Wernet, Nadja Marin, Wagner Rocco, Fernando Fileno; e pela amizade e apoio aos amigos Fil Pedroso, Diviane Morais, Felipe Campos, Lena Medeiros, João Campos, Cristine Takuá, Alessandro Campos, Ramiro Queiroz, Carolina Ghidetti, Luiz Gabriel Lopes, Marie Sigrist. Agradeço pelo apoio e companheirismo ao Guilherme Umemura. Agradeço aos meus colegas Luísa Serber, Luísa Girardi, Tatiane Klein, Majoí, Linux, Milene Migliano, Paula Alegria, Paola Gibram, ASCURI, Carlos Papa, Daniel Chaia.

À querida mãe Sônia Sambugykan, que nos deixou nesta pandemia e até o último instante me encheu de forças e esperanças, e à Ester, Laila Abo Ganem, e todos os filhos de mãe Sônia. À Mãe Rita, que nos curou e depois nos deixou nesta pandemia.

Meu agradecimento mais que especial aos meus anfitriões Janaína Maxakali e Ismail Maxakali, Vanessa Maxakali e Ilmar Maxakali, Arnalda Maxakali e Manoel Damásio Maxakali, Maria Ilda Maxakali e Marquinhos Maxakali, Maísa Maxakali, Santinha Maxakali e meu *kõmãy* Marilton Maxakali, Josemar Maxakali e Viviane Maxakali;

aos parceiros Vanilda Maxakali e João Mineiro Maxakali, Juninha Maxakali, Aroldo Maxakali, Zé Antoninho Maxakali e Dona Célia Maxakali, Dalvina Maxakali, e Anatório Maxakali, que virou *yãmĩy* neste ano, Edna Maxakali e meu *kõmãy* Pequi Maxakali, Mãe Bilza Maxakali, Toninho Maxakali, que já virou *yãmĩy*, Noẽmia Maxakali, Mãe Isabel Maxakali, Elizângela Maxakali, meu querido *kõmãy* Alexandre Maxakali, Pinheiro Maxakali, Rafael Maxakali, Mamei Maxakali, meu *kõmãy* Antônio Márcio Maxakali, Jacinto Maxakali, Sueli Maxakali e Isael Maxakali, Guigui Maxakali e Maria Maxakali, Reginaldo Maxakali e Donani Maxakali, Mirinha Maxakali, Dozinho Maxakali, Israel Maxakali, Rosildo Maxakali, que também virou *yãmĩy*, Alfredinho Maxakali, Natália Maxakali, Damazinho Maxakali, Bernardina Maxakali, Iltinho Maxakali, José Carlos Maxakali, Doutor Silva Maxakali, Derli Maxakali;

às crianças, especialmente Tulé, Alia, Keléu, Haet, Mailzane, meu kõmãyzinho Manẽkak;

aos dois mais que queridos cineastas que eu tanto admirei e que resolveram virar *yãmĩy*, meu *Kõmãy* Natalino Maxakali e Maciel Maxakali.

Agradeço pela parceria e carinho à Ildélia Ferreira Rosa e dona Ilda Carrieiros; à todos os que me apoiaram durante todo o meu trabalho, Irislene Rocha, Ilton,

Marilton, Daniel, Áustria, Gilce Freire, Marcelo Vilarino, Higor, Keu, Leide, Cida, Breno Coelho, *ãmanex* Nilson, Tereza, Analu e Rusa Carrieiros.

Agradeço pelo suporte à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ FFLCH, ao Ppgas/USP, ao Lisa/USP, CestA/USP, Gravi/USP, LAS/EHESS, Nupepa, Navisual, Visagem, Instituto Maracá, Maison du Brésil. Também pela disponibilidade generosa à Regina Santana da Secretaria da Comissão de Pós-Graduação, à Juciele Borges e Luciana Nóbrega da Secretaria do PPGAS/USP, ao Frank Nabeta do CEstA.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo n. 2016/00804-0 pelo financiamento desta pesquisa.

Que Viagem!

ÍNDICE DE VÍDEOS

Playlist:
https://youtube.com/playlist?list=PLlgZhnj61rE8l4hlltQqfdZReJsGUTR8F

1 - *Putõ´õyhex yõg hãm ãgtux* - História da mulher de barro- p. 42
https://youtu.be/ad5UZKmXJfY

2 - Kotkuphi trazem caça - p. 55
https://youtu.be/tR9LvU5KuE8

3 - Brincando com *Putuxop-Ĩykoxeka* – p. 70
https://youtu.be/gi3_rWE9veU

4 - Dança com Gaviões – p. 85
https://youtu.be/36MAQ9xBQJI

5 - *Xũnĩm* – p. 89
https://youtu.be/74aJZvXNOo0

6- Despedida de *Kõmãyxop* – p. 100
https://youtu.be/pPbcFxcruws

7 - Mulheres Tikmũ´ũn cantam no rio – p. 174
https://youtu.be/RwHxYVPhu14

8- Para mudar – p. 188
https://youtu.be/5ivnrCN5Eto

09 - Campanha para eleições presidenciais no Pradinho – p. 234
https://youtu.be/h-6F-1mdKuc

10 - Carnaval Vila Nova – p. 244
https://youtu.be/AjkOs4OMLv0

11- *Tatakox* limpa aldeia – p. 268
https://youtu.be/mLpbLMT-9Cg

12 - Capturando *Ĩnmõxã*– p. 268
https://youtu.be/2jBm5Rf8Cgo

13 – *Pẽnãhã*: Coletivo de Cinema Maxakali do Pradinho– p.315
https://youtu.be/GfgOKBvYkBw

POPXOP
https://vimeo.com/311891262

ÍNDICE DE SIGLAS

CIMI	- Conselho Indigenista Missionário
DSEI	- Distrito Sanitário Especial Indígena
FAPESP	- Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo
FIEI	- Formação Intercultural de Educadores Indígenas
FUNAI	- Fundação Nacional do Índio
MNTB	- Missão Novas Tribos do Brasil
PIMO	- Posto Indígena Mariano Oliveira
SESAI	- Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIL	- Summer Institute of Linguistics
SPI	- Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	- Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TBAS	- Terras Baixas da América do Sul
UFMG	- Universidade Federal de Minas gerais
USP	- Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

Lições de Escuta 13

Um Contexto Etnográfico 18

Caminhos Abertos: Sobre o Trabalho de Campo e algumas questões da Pesquisa 22

Sobre a Organização da Tese e o Uso das Imagens 30

1. TERRAS E TRÂNSITOS: ANDANDO COM *YÃMÎYXOP* 36

1.1. Uma mulher despedaçada 37

1.2. Inimigos Devorados: violência e alianças para (en)cantar e viajar 51
Ensaio Visual 70

1.3. Onde estão os *yãmĩyxop* 77
Ensaio Visual 86

1.4. Florestas, aldeias e cidades: onde os *yãmĩy* ressoam 107

2. ENCONTROS E CUIDADOS: CANTANDO COM *YÃMÎYXOP* 179

2.1. Gestão de Saudades 180

2.2. Boas distâncias 186

2.3. Alianças e etiquetas de viagem 195

2.4. Percursos e encontros mais perigosos 203

2.5. Partidas e Chegadas 208

3. TRADUÇÃO, ENCANTAMENTO 214

3.1. *Yãy hã hup* 223

3.2. Lições de Fala e Escuta 227

3.3. *Puknõg* 244
3.3.1. Topa Pet, Tappet Pet 245
Ensaio Visual 258
3.3.2. *Hitup* 262
Ensaio Visual 269
3.3.3. Se for pra não causar eu nem vou 272
Ensaio Visual I 279
Ensaio Visual II 283

4. OLHARES E ESCUTAS: CINEMA COM *YÃMÎYXOP* 289

4.1. Situando a proposta de trabalho com cinema 290

4.2. Popxop (2019, cor, 106´) **295**

4.3. Traduções entre *Koxuk* **303**

4.4. Cinema Tikmũ´ũn: Sobre oficinas, coletivos e projetos **310**
Ensaio Visual 317

5. DAS PARTES QUE FALTAM (NA MULHER DE BARRO) **321**
Ensaio Visual 330

REFERÊNCIAS FÍLMICAS, MUSICAIS E CARTOGRÁFICAS **345**

ANEXOS **348**

Anexo 1 - Notas sobre a Ortografia da Língua Maxakalí **349**

Anexo 2 – Pequeno Glossário Maxakali-Português **351**

Anexo 3 – Outra História **352**

Anexo 4 – Armazenamento dos vídeos: pasta alternativa **353**

INTRODUÇÃO

Lições de Escuta

"porque, longe das cercas embandeiradas que separam quintais,
no cume calmo do meu olho que vê assenta a sombra sonora de um disco voador" (Raul)

Em 2009, no contexto das frágeis e finadas políticas públicas para inclusão social e expansão do ensino superior no Brasil, foi criada a primeira turma do bacharelado em música popular na Universidade Federal de Minas Gerais. A inclusão da "música popular", assim mesmo no singular, faz parte de lutas para que a universidade comece a se desvencilhar de padrões, cânones e critérios eurocristãos que nem a Europa reproduz com tanto rigor em suas escolas. Os novos estudantes, dos quais eu fazia parte, logo perceberam que, se algumas linguagens finalmente começaram a encontrar algum espaço entre as salas da escola, mesmo que subestimadas pelos ditos eruditos, outros saberes e tradições de música popular ainda demorariam a ser finalmente acolhidos, e talvez não venham a ser jamais.

A convicção de que "ninguém aprende samba no colégio", por exemplo, não se formou agora, mas ao longo de um processo histórico – da colonização, do racismo e também da resistência –, no qual iam distanciando-se discursos, modos de produzir os corpos, de produzir som e sentido. E essa ideia, é claro, faz sentido: a escola de tradição cristã, essa instituição tão bem-sucedida do que hoje chamamos de capitalismo, ensina a capturar, consumir e acumular informação com voracidade, e desensina a ver-ouvir com delicadeza. Certas coisas simplesmente não cabem sequer nos espaços desenhados para disciplinar os corpos e avaliar e ranquear as mentes. Não há saúde possível quando a arte ou as próprias ideias se submetem a limitações canônicas, orientações hierárquicas, esquadrinhamentos, não porque não possam nunca ser disciplinadas, mas talvez porque devam, também e necessariamente, ser indisciplinadas e livres.

O caminho das transformações no âmbito de uma democratização e descolonização da universidade vem de longas e múltiplas trajetórias que contaram e ainda contam com variadas estratégias pelo país: a progressiva construção da extensão universitária, as políticas de cotas e inclusão, os encontros de saberes. Inserida neste processo de avanços e retrocessos, esta tese de doutorado está sendo escrita num momento em que muito do que foi construído às custas de muita luta parece ter sido destruído, ainda com tanto caminho pela frente. Estamos todos sendo convocados a escutar as ruínas que ressoam nos mundos dos seres e dos povos

vítimas de genocídio e escravidão, mas também somos todos convidados a ouvir suas histórias e seus tantos cantos e encantamentos.

Também em 2009, tive o privilégio de conhecer, na Escola de Música da UFMG, e em seguida no festival de filmes etnográficos Forumdoc.bh, alguns dos mestres Tikmũ´ũn que mais tarde iriam me acolher em suas casas e me ensinar generosa e pacientemente algumas coisas sobre si e sobre o mundo. Hoje sinto que a grande transformação que experimentei a partir do encontro com esse povo que vive no Brasil sem ser apenas brasileiro não se resumiu a, como dizem alguns colegas, estar diante de uma outra forma de ver o mundo, porque as formas de ver o mundo são inúmeras e existem em toda parte.

Digo isso porque demorei algum tempo para constatar que algumas das pessoas que "nos" consideram de forma homogênea – os "brancos", "ocidentais", "modernos", de tradição eurocristã e positivista – em oposição a "eles" – os diversos – pertencem na verdade a uma exótica etnia. Muitas delas já nascem proprietárias de lugares. Estranhamente, veem a Terra e outras partes dela, como as pedras, madeiras, e a própria água como riquezas monetizáveis. Costumam acreditar que a razão dá conta de tudo, e mobilizam estruturas de poder fundamentais nas sociedades modernas. Algumas possuem sensibilidade para o invisível e concluem, por exemplo, que "somos todos um", cultivando crenças-mercadorias que vão perdendo valor e se substituindo uma por outra. Pessoas que vêem o mundo a partir de relações de objetificação e consumo estão por toda parte, assim como em toda parte também existem encantamentos e muitas gentes de todo o tipo.

E os Tikmũ´ũn encantam, em primeiro lugar, porque intriga sua resistência e altivez diante justamente da violência com a qual as estruturas de poder do Estado, da colonização, do capital, estão a todo tempo tentando aprisionar, silenciar, contaminar e aniquilar o mundo em que vivem. Mesmo com o violento processo de invasão da região do Vale do Mucuri e o tratamento precário e abusivo por parte da sociedade envolvente e do *gohet*, ou governo que deveria "cuidar" de todo mundo, eles mantêm e atualizam cotidianamente suas relações com os *yãmĩyxop*, cantando uma infinitude de cantos por dias e noites a fio, dando vida a seus territórios contaminados e devastados pelo avanço das pastagens. Conforme os escutamos, vamos abandonando imagens estereotipadas que os discursos hegemônicos a respeito dos povos indígenas costumam, opressivamente, postular nos livros de história e na mídia; mas também certas imagens propostas por discursos

generalizantes a respeito de povos originários, mesmo quando formuladas por lideranças indígenas, brasileiras ou não.

Em segundo lugar, mas não menos importante, encantam-nos os cantos-*yãmĩyxop*, que não apenas são "tirados" pelos *yãmĩyxop*, por suas mães e pais ou pelos antepassados, mas que continuamente *ũ´xupep ax,* saem-brotam das histórias de antigamente, dos caminhos percorridos, dos bons e maus encontros que são por esses cantos não apenas narrados, descritos, simbolizados, mas revividos, e potencialmente desdobrados. Os cantos *yãmĩyxop* são produção de memória, mas também de perspectivas, e assim produzem viagens, transformações e experimentações, subjetivações e multiplicidades. (En)cantando juntos, os *Tikmũ´ũn* e os *yãmĩyxop* mantém os mundos povoados e com os devidos trânsitos entre eles. Cuidar bem e cotidianamente dos cantos é o maior motivo de orgulho, e não cuidar de canto algum põe em risco não apenas a saúde da pessoa, mas, como veremos, sua própria condição de pessoa Tikmũ´ũn.

Em setembro de 2010, durante uma iniciação científica, tive a primeira oportunidade de conhecer as aldeias Tikmũ´ũn, nos territórios indígenas Maxakali de Água Boa e Pradinho, e nas Reservas Indígenas Aldeia Verde e Mundo Novo Cachoeirinha, em Minas Gerais. Em janeiro, pude então me hospedar na casa de Maísa Maxakali, na Aldeia Verde, por um período de 15 dias, para começar a mapear, traduzir e legendar algumas imagens produzidas por pesquisadores Tikmũ´ũn, como já detalhei na minha dissertação de mestrado (2015).

Minhas relações com os Tikmũ´ũn foram se modificando ao longo dos anos. Aos poucos, minha presença nas aldeias foi sendo marcada pelos projetos de formação e produção audiovisual, nos quais sempre atuei como facilitadora de produções audiovisuais ou "professora de cinema". Além de atividades e encontros em Belo Horizonte e em eventos em outras cidades, duas oficinas de 30 dias com Marilton Maxakali e Ismail Maxakali e de 15 dias com Alexandre Maxakali, foram ao todo quatro meses nas aldeias entre a graduação – em projetos de iniciação científica e também junto ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia / Inclusão (INCT-I) e ao Museu do Índio/Funai) – e o mestrado, realizado no programa de pós graduação em antropologia da UFMG.

Mas, se a cada estadia eu ia criando vínculos com determinadas famílias que me recebiam em suas casas, e diversos interlocutores com os mais variados interesses, foi durante o doutorado, realizado no programa de Pós Graduação em

Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), e financiado pelo Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (Fapesp), que alguns graus de afinidade se estabeleceram com mais clareza: as pessoas que agora me tratam, carinhosamente, figurativamente ou não, por *kũm* (irmã ou filha), *mãy* (mãe), *tiktut,* (cunhada, filha da cunhada, *kõmãy* do esposo), *xukux*, (tia ou avó), e *kõmãy*, foram aos poucos redesenhando meu lugar entre elas. Graças ao financiamento da FAPESP, as experiências de campo durante o doutorado, que duraram cerca de doze meses em 2017, seguidos de mais três meses em 2018 e outros rápidos encontros, possibilitaram inclusive que eu compreendesse melhor e pudesse estabelecer relações – muito – iniciais com os *yãmĩyxop*, a partir de cantos que fui aprendendo-ganhando, e de trocas de alimentos realizadas.

Sabemos que a antropologia teve origem e trajetória colonialistas, e, como toda ciência, objetificadoras. Humanizar seus sujeitos é um processo constante. Torna-se assim uma questão de justiça pontuar, ainda que fotograficamente, de onde estou vendo ou ouvindo a relação que aqui descrevo. Escrevo no singular, não por não reconhecer as infindáveis contribuições para este trabalho, as vozes somadas, sopradas, predadas, intensificadas e não citadas que formam estas palavras e ideias. Se o faço, é antes por assumir a responsabilidade pelos tantos e certos equívocos, atropelos, exageros, injustiças e traições que esta escrita irá certamente cometer. Como não se trata de descrever simplesmente a minha relação com os Tikmũ´ũn, mas talvez descrever, a partir da relação que produzimos entre nós, algumas relações que eles mesmos estabelecem, é natural que durante o texto eu pontue em vários momentos minha condição feminina. É desta perspectiva, tantas vezes considerada periférica por pesquisadores alheios à esfera política e relacional que não se dá no centro da aldeia que eu vi e ouvi muitas coisas acontecerem.

Usufruo dos privilégios da branquitude, não apenas aqueles todos que me trouxeram até aqui, mas, mais especificamente, os que me abrem algumas portas e protegem de diversos problemas em minhas viagens. Eles tornam-se mais visíveis e desconcertantes para mim quando ando com os Tikmũ´ũn pelas cidades próximas às aldeias, vestida com os vestidos tradicionais que as mulheres costuram ou me ensinam a costurar. Não se trata de uma fantasia, nem de um gesto puramente diplomático para provocar identificação, mas talvez, se bem entendo, de uma tentativa das *ũhex* me tornarem uma figura um pouco menos desagradável, um pouco mais parecida com gente, e, se possível, mais próxima do gênero feminino. Passados

alguns dias, chego a receber incentivos elogiosos como "agora sim, pode jogar as outras roupas fora", e eis que, crente que passarei despercebida pela estrada, ou nas idas a alguma cidade onde não me conhecem, me deparo com perguntas constrangedoras: "É você que está cuidando deles agora?" "Você não tem medo de dormir lá no meio deles não?" – e, claro, comentários que deslocam a diferença para eixos interseccionais: de *ãyuhex* – "moça você está acabando com a sua juventude desse jeito" –, e de *ãyuhuk* – "vou te buscar pra passar uns dias comigo porque você deve se sentir muito sozinha ali no meio dos índios". E é claro que, com o passar dos anos, vão surgindo comentários e rumores ao meu respeito, que às vezes dão a volta e chegam até mim: que sou filha de fazendeiros riquíssimos não se sabe onde e fiz voto de pobreza, que recebo dez mil reais por mês, que venho converter os Maxakali ao comunismo, e por aí vai.

Como último ponto dessa coordenada, acrescento que não consigo apontar, na minha cidade ou nas cidades por onde viajei, um "nós" homogêneo que seja de fato capturado, uniformizado, vigiado em sua completude pelo Estado, pelo capital, pela escola, pelo racionalismo eurocristão. Nossas estradas e cidades, loteadas e negociadas pelo "mercado financeiro", do qual a grande maioria do povo participa apenas como mão de obra e como produto, são povoadas por uma infinidade de tribos, grupos, bandos, gangues, galeras, turmas, isso para não mencionar os malucos, os andarilhos, os artesãos, os artistas. As torcidas organizadas, os pixadores e, aliás, os fluxos: as *jam sessions,* rodas de samba, as peladas, as manifestações e as rebeliões, tudo isso e muito mais compõem o *nós* de onde eu venho. Além disso, a mentalidade convencional na mídia, nos discursos hegemônicos, ignora o enorme Brasil rural onde existe muito mais vida e força do que os estereótipos da ingenuidade "jeca" tentam silenciar. Como instrumentista de banda desde 1998, tive o privilégio de conhecer uma casquinha de algumas cidades, arraiais e caminhos onde se ouve muito causo, onde os santos, os milagres e os movimentos camponeses e de luta dos trabalhadores rurais se encontram, onde as famílias se separam, onde as pessoas sonham, e onde acontece muita guerra de vingança, mas também muita invasão, retomada, resistência e reinvenção.

E mesmo as metrópoles estão povoadas dos encantamentos que muitas vezes a antropologia vai buscar perto de alguma "natureza intocada", essa utopia, porque a escola deseduca a ver o invisível, e é isso que os Tikmũ´ũn com seus poderosos *Yãmĩyxop* cobertos com folhas e plástico nos ensinam com sutileza. Lembro-me de

uma ocasião em que, numa reunião para iniciativas dedicadas aos Tikmũ´ũn, numa rua do centro de Belo Horizonte, um senhor que morava ali nos chamou na porta do café. Pedi licença, e fui ver o que era, e ele me explicou simplesmente que era o cigano que *tomava conta da rua*, e que a briga com a justiça era cansativa, mas que agora a gente podia continuar o que estava fazendo, me deu a bênção e virou as costas. Voltando para a reunião, um companheiro me repreendeu, mesmo eu relatando o ocorrido, dizendo que eu nunca seria levada a sério se saísse de uma reunião para conversar com um mendigo.

Hoje penso em quantas e quantas vezes nossos interlocutores e parceiros Tikmũ´ũn "desapareceram" durante suas estadias nas cidades, para nosso completo desespero e transtorno, para serem encontrados dias depois nas ruas do centro. É verdade que mesmo os professores bilíngues só muito recentemente têm atingido uma certa fluência na fala da língua portuguesa. Mas os Tikmũ´ũn, que se locomovem, como qualquer viajante, mapeando espaços, referências e trajetos, desenvolveram um saber extraordinário em torno do deslocamento e da comunicação: são técnicas de viagem e de encontro aprimoradas ao longo de gerações. Comunicam-se há séculos com diversos *yãmĩyxop*, com os Pataxó e os Botocudo, os ciganos e os artistas, os pais de santo da Bahia e as benzedeiras de Minas, os soldados e os missionários cristãos, os doutores e os agentes do governo, e até mesmo com os comerciantes e os fazendeiros. Aprender, de fato, a viajar como eles, seria impossível, e também não é a finalidade da antropologia. Mas talvez algumas lições possam ser compreendidas para que nosso encontro produza vida e encantamento, e não apenas devastação.

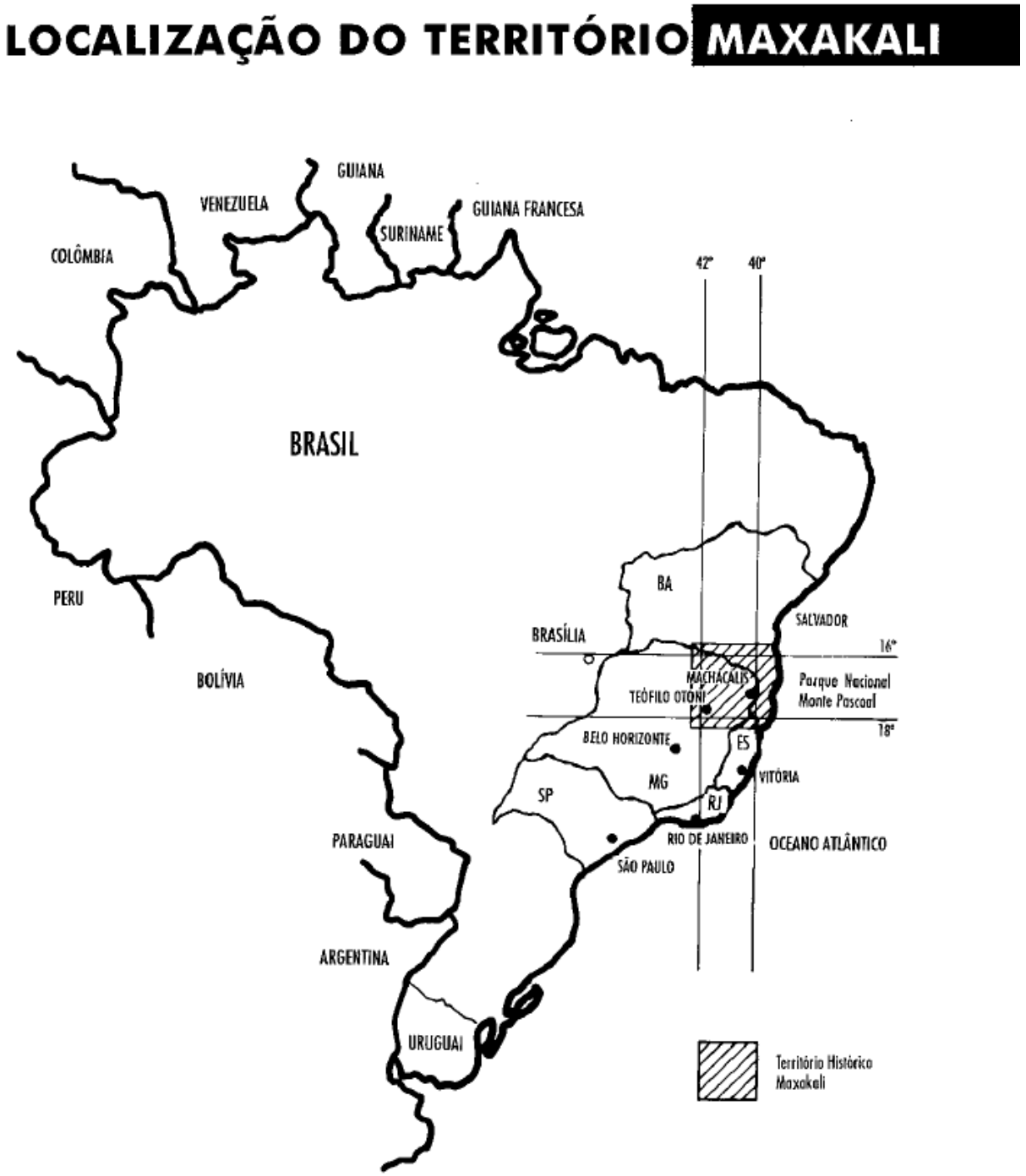
Um Contexto Etnográfico

Os Tikmũ´ũn, etnônimo que compreende uma contração da expressão *Tihik*, os homens, *yũmũg* ou *ũgmũg*, nós inclusivo ou exclusivo, e *ũhũn,* mulheres, são denominados pela sociedade envolvente e pela maior parte da literatura como Maxakali. A língua Maxakalí pertence à família homônima, e ao tronco Macro-Jê (Loukotka, 1931; Campos, 2009; Silva, 2015; Pereira, 1992).

Habitantes tradicionais do nordeste de Minas Gerais e sul da Bahia, entre os vales dos rios Mucuri e Jequitinhonha, conforme mapas abaixo e detalhamentos adiante, historicamente habitaram e percorreram toda essa região, conhecida como

os Sertões do Leste (Paraíso, 2014; Missagia de Mattos, 2013), caracterizada também como a bacia hidrográfica do Atlântico Leste. Hoje estão confinados em três pequenos territórios reconhecidos oficialmente. O maior e mais antigo deles é a Terra Indígena Maxakali, com 5.030 hectares de extensão, localizada próxima das cabeceiras do Umburanas e do Água Boa, afluentes do rio Itanhém, que deságua no município de Alcobaça/BA. Divide-se entre Água Boa (no município de Santa Helena de Minas), com mais de 713 pessoas, e Pradinho (no município de Bertópolis, MG), com mais de 788, segundo os dados do DSEI-MG/ES de 2014, e foi unificada após a "Campanha Internacional pela Regularização do Território Maxakali", lançada com o apoio do Conselho indigenista Missionário (CIMI) em 1995.

As reservas Indígenas *Hãm Yĩxux* (no município de Ladainha – MG) e Mundo Verde Cachoeirinha (no município de Teófilo Otoni – MG), com apenas 522 e 606 hectares, respectivamente, foram compradas pela Funai devido a conflitos em 2004 e 2005, para grupos dissidentes de Água Boa e Pradinho, com a promessa de que futuramente terras mais adequadas seriam demarcadas. Além de serem pequenas, as duas não possuem nascentes ou fontes de água potável nem áreas adequadas para plantio. Com uma população crescendo, aproximadamente 600 pessoas na primeira e 60 na segunda, e diante de situações de violência, escassez de recursos e devastação, famílias da Aldeia Verde, na reserva *Hãm Yĩxux*, têm buscado, nos últimos anos, terras para ocupar dignamente, senão por demarcação, por via de retomadas, por doação ou cessão, ou ainda por apoio de campanhas para a compra de novas terras. Apenas nos últimos dois anos, um dos grupos, com cerca de trinta famílias, já se mudou quatro vezes de região.



Mapa da Campanha Internacional pela Regularização do Território Maxakali, 1995: 07

Na dissertação de mestrado (Estrela da Costa, 2015: 19-56), descrevi algumas versões coloniais e acadêmicas a respeito da história da ocupação dos ancestrais Tikmũ´ũn pelas regiões dos vales Mucuri e Jequitinhonha. Grande parte dos registros históricos a respeito dos Tikmũ´ũn pelos sertões do Leste, nos vales do Mucuri, Jequitinhonha e Doce, também são examinados nos trabalhos de Maria Hilda Paraíso (1992, 2014) e Izabel Missagia Mattos (2002, 2006, 2012, 2013). Gostaria de mencionar ainda outros trabalhos que contribuíram para minha pesquisa. Para descrições mais detalhadas de processos mais recentes, aponto para o recente trabalho de Myriam Martins Álvares (2018) a respeito de fenômenos políticos ocorridos no Pradinho dentro de contextos mais amplos; o de Marina Guimarães Vieira (2006) e Rodrigo Ribeiro (2008), que analisam um ethos guerreiro difícil de ser encarado; além de Paula Berbert (2017), que examina a memória a respeito da Guarda Rural Indígena; Douglas Campelo (2018) e Roberto Romero (2015) sobre territórios e percursos Tikmũ´ũn. Os trabalhos inaugurais de Frances Popovich (1980, 1988, dentre outros), Myriam Martins Álvares (1992) e Harold Popovich (1976a, dentre outros) são grandes referências para todos os estudos posteriores a respeito do sistema cosmológico como um todo, e, aprofundando descrições e análises de cantos, sistemas *yãmĩyxop* e processos de cura, temos as contribuições de Rosângela de Tugny (2011, dentre outros), Ana Cristina Alvarenga (2007), Sofia Cupertino (2015), Eduardo Rosse (2018), Ricardo Jamal (2015, 2018), Campelo (2013). Dentre os trabalhos que analisam especificamente o cinema Tikmũ´ũn, posso apontar, além da minha dissertação de mestrado (2015), os trabalhos de Andriza Andrade (2018) e Camila Larroca Ferrari (2018), além de Charles Bicalho (2019, 2018, 2013, dentre outros), este último também sobre poética e literatura, cantos, tradução e palavra. Também são muitos os trabalhos na área da linguística e da educação: Popovich & Popovich (2005, dentre outros), Marisa Antunes (1999), Pereira (1992), Campos (2009), Silva (2015). Também merecem grande destaque os trabalhos de Cláudia Magnani (2018), Barbara Viggiano Rocha da Silva (2018), Vânia Alves (2003), Luciane Monteiro Oliveira (1999, 2006) realizados a partir da experiência com as mulheres e as crianças Tikmũ´ũn. O trabalho de Marco Túlio Ferreira (2012) é uma das principais referências disponíveis para entender um pouco o ambiente territorial do ponto de vista da biologia. Existe ainda uma série se teses e dissertações, sobretudo na área da teologia, realizadas na Universidade federal de Juiz de Fora e dedicadas aos Tikmũ´ũn. Os próprios Tikmũ´ũn também já realizaram diversas publicações de livros,

alguns dos quais aparecem aqui (1998, 2005, 2008, 2009, 2011, 2012), e produções cinematográficas, algumas das quais inseridas nas referências bibliográficas.

Caminhos Abertos: Sobre o Trabalho de Campo e algumas questões da Pesquisa

Alterando um pouco a proposta inicial, que era realizar o primeiro trabalho de campo do doutorado na Aldeia Verde, no município de Ladainha/MG, decidi começar pela Aldeia Vila Nova. A decisão veio, em parte, por uma demanda dos próprios Tikmũ´ũn do Pradinho, que reclamaram que havia muito tempo que eu não voltava às aldeias e que, de um modo geral, ninguém mais propunha projetos interessantes ali. De fato, quando cheguei pude notar a grande expectativa geral para a retomada de projetos de formação de cineastas, realização e filmagem. Além disso, considerei o fato de que havia, no Pradinho, quatro grandes aldeias com uma *kuxex* – casa dos *yãmĩyxop* – forte e uma intensa atividade ritual, além de pequenas aldeias agregadas, por entre as quais circulam pessoas, alimentos, cantos, favores, o que poderia ser favorável para uma experiência mais proveitosa. O Pradinho, assim como Água Boa, é o território tradicional de ocupação mais contínua – embora as outras localidades todas sejam de uma ocupação tradicional e ancestral interrompida pelo processo colonial. As relações com os fazendeiros, o território, a população rural e os movimentos políticos locais também são bem antigas e já atravessaram muitas transformações.

Nada disso diminuiria a experiência na Aldeia Verde. Ali a vida ritual também é intensa, e a generosidade especialmente das mulheres em compartilhar seus saberes com pesquisadores e pesquisadoras é enorme. Poucas experiências se igualam a uma sessão de conversas com Mamei Maxakali, grande e generoso sábio, ou com Noêmia Maxakali, Maisa, Delcida, os finados Badu e Zé Prefeito. A região toda era percorrida pelos antepassados Tikmũ´ũn, e a reserva, embora não muito grande, possui uma grande mata, com muitas espécies nativas. Ao contrário do que ocorre no Pradinho, uma grande parte de pessoas fala português – o que poderia ter facilitado minha aprendizagem da língua Maxakalí. Houve, ali, nos últimos anos – atribuo isso principalmente a uma boa atuação da Funai, especialmente pela indigenista Irislene Rocha, ao contrário do que ocorre no Pradinho, devido ao histórico das relações e extensão das terras; à grande liderança feminina na aldeia; à comunicação bilíngue;

ao menor preconceito da população em torno com relação aos recentes moradores indígenas – uma espécie de organização que colocou a Aldeia Verde em destaque, através de alianças com a prefeitura, e, sobretudo, com pesquisadores de diversas áreas, que encontraram ali maior facilidade de se explicar e negociar seus projetos. Isso, por sua vez, gerou uma maior captação de recursos materiais, e assim por diante. Podemos dizer que, do ponto de vista das traduções possíveis entre os Tikmũ´ũn e o mundo acadêmico, as coisas se transformaram bastante nos últimos dez anos, e de modo bastante diferente nos quatro territórios.

O primeiro trabalho de campo para o doutorado, viabilizado pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo (FAPESP), foi realizado nas aldeias Tikmũ´ũn Vila Nova – com cerca de 14 pequenas casas habitadas – e Nova Vila – com cerca de 13 pequenas casas –, no território indígena do Pradinho, município de Bertópolis/MG, entre fevereiro de 2017 e janeiro de 2018. A estadia permitiu que eu finalmente aprendesse a língua Maxakalí, passando a me comunicar melhor e a compreender contextos que antes eram apenas imaginados. Meus principais professores foram Damazinho Maxakali, e depois meu *kõmãy* Natalino Maxakali, jovem cineasta com quem tive a honra de trabalhar. Conciliei as atividades de oficina de vídeo, filmagens, e sessões de cinema comunitárias com demais atividades relativas à intensa atividade ritual, a uma circulação entre outras aldeias vizinhas, participação em reuniões e eventos com os *ãyũhuk* (os não-indígenas), especialmente representantes de políticas e do poder público.

Na Vila Nova, fui recebida com muito carinho na casa de Janaína Maxakali e Ismail Maxakali, que já haviam sido meus anfitriões, e contei com o apoio carinhoso especialmente de Josemar Maxakali e Viviane Maxakali; Dalvina Maxakali e Anatório Maxakali, que virou *yãmĩy* neste ano; Guigui Maxakali e Maria Maxakali; Natália Maxakali, Damazinho Maxakali, Bernardina Maxakali, e muitos outros. Pela manhã, trabalhava com filmes com Josemar, Iltinho, José Carlos, Damazinho, e durante as tardes dava aulas "de cinema" para jovens. Pude acompanhar, interagir e alimentar vários *yãmĩyxop*: *Hemex* – sem tradução em português, trazem saúde e proteção durante uma noite de cantoria –, convidados uma vez por por Geniana, outra pelo querido e tragicamente falecido Rosildo, por Jovercina e por Josemar; um longo e intenso ciclo com muitos *Kotkuphi* (fibra da mandioca *yãmĩy*) convidado por Josemar e filmado quase todo, depois legendado e editado, mas não finalizado a pedido de Guigui Maxakali; um ciclo de *Putuxop*, os papagaios *yãmĩy*, contando com a presença

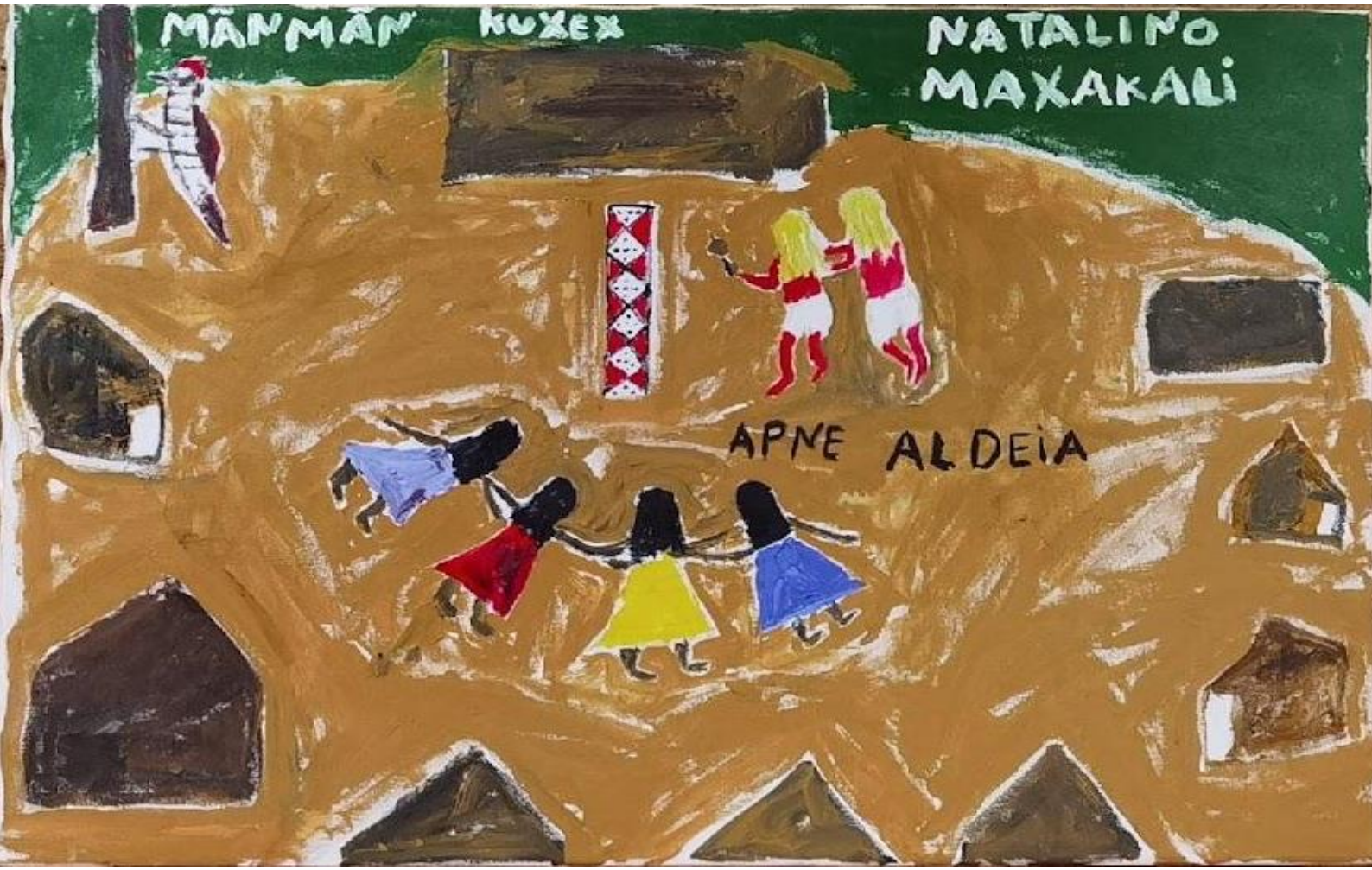
de vários outros; a visita dos *Tatakox* , larvas de taquara encantadas que trazem crianças mortas para suas mães se despedirem e levam meninos para um período de iniciação na *Kuxex*; um ciclo de *Yãmĩyhex,* as mulheres *yãmĩy*; além de diversas visitas rápidas de outros *Yãmĩy*: *Popxop*, *Mõg ka´ok*, *Ax o ax*…

Guigui Maxakali, importante liderança sobre quem falei um pouco na dissertação de mestrado (2015), e um dos principais assuntos do recente trabalho de Myriam Álvares (2018), estava num momento mais centralizador, e fazia reuniões comunitárias quase todos os dias durante muitas horas. As pessoas começaram a se mudar da aldeia, e eu precisei tomar uma decisão: ou "*ficar trabalhando só na Vila Nova sem sair da aldeia, paradinha igual lagoa*", ou ir para as aldeias dos passeadores. Manoel Damásio Maxakali, importante "liderança" do Pradinho, e meu primeiro anfitrião ainda em 2010, já havia me dado uma invertida ao me encontrar na Vila Nova: "*Eu não conheço mais você. Quem é você? Qual o seu nome? Você não vai na minha casa, eu não te conheço mais*." Aos poucos, foi me convidando para acompanhar (e alimentar) vários *yãmĩyxop* em sua *Kuxex*: os *Tatakox* (lagartas encantadas) que expulsam os monstros *Ĩnmõxã* da aldeia, os *Mĩmxux* (folhas encantadas), *Xopapox* (Lontras), os *Yãmĩy* que banham meninos pequenos, um *Kõmãyxop* onde ganhei dois *Kõmãy*, Pequi e Antônio Marcos, os *Putuxop*. Logo comecei a dar aulas na Nova Vila pela manhã e na Vila Nova à tarde, e, em maio de 2017, mudei-me definitivamente.

Na Nova Vila os grandes ciclos de *yãmĩyxop* foram muitos: *Popxop*, os macacos *yãmĩy* chamados por meu *kõmãy* Pequi, *Kotkuphi*, *Mõgmõgka*, os gaviões *yãmĩy* chamados por mim, *Tatakox*, *Yãmĩyhex* e *Putuxop*, além de outros ciclos menores. Dentre todas as atividades que acompanhei, incluindo viagens, projetos, grandes reuniões, festas nas cidades vizinhas, de fato não há dúvidas de que a prioridade seja sempre a participação nos *yãmĩyxop*. Nos casos de eventos com os *ãyũhuk*, bem como nas relações cotidianas com aqueles que trabalham na área indígena através do posto de saúde, da escola ou demais serviços, pude constatar que, definitivamente, os Tikmũ´ũn e os funcionários que trabalham com eles – ou seja, seus aliados, dedicados e bem intencionados – não falam a mesma língua. As variantes do desentendimento são muitas: desde um genuíno interesse e compromisso de pessoas que enxergam alguns problemas graves nas aldeias e se esforçam para ajudar a resolver, mas a partir de uma outra lógica; passando pelos que querem simplesmente mostrar eficiência por razões políticas; até aqueles que cinicamente se aproveitam da

imagem de que estão incluindo os Tikmũ´ũn em instâncias de decisão e realização, mas, seguindo as forças mobilizadas pelas estruturas de poder político já estabelecidas, os mantém confinados.

Ao longo dos meses, a proposta inicial de percorrer o maior número possível de aldeias foi se transformando. Graças a algumas estratégias de sedução, como o estabelecimento de diversos vínculos de afinidade com alguns Tihik e com *yãmĩyxop*, acabei por ficar até o final do período na aldeia Nova Vila, aproveitando para também propor uma formação mais continuada para os interessados nas atividades de vídeo. Constantemente os pajés eram convocados – ou demandavam, por livre e espontânea vontade – para exaustivas sessões de visionagem, escuta, desdobramento em outras narrativas míticas, a partir do material filmado.



Desenho da aldeia com *Mõgmõgka*. Natalino Maxakali, 2021.

Em junho de 2018, já de volta a São Paulo, convidei dois cineastas Tikmũ´ũn, Marilton Maxakali e Natalino Maxakali, para um período de trabalho em São Paulo. Os

dois participaram de atividades na Universidade de São Paulo, dentre as quais a apresentação de um corte inicial do filme "Popxop" no Laboratório da Imagem e do Som em Antropologia (LISA), organizada pelo Centro de Estudos Ameríndios (CEstA). Na ocasião, tivemos a oportunidade de debater as imagens e a forma como foram concebidas, e receber diversos comentários do público presente, composto por pesquisadores e pesquisadoras tanto da área de etnologia quanto da área do cinema. Finalizamos a montagem do filme "Popxop" e pudemos traduzir algumas narrativas e cantos. Três meses após o retorno de Marilton Maxakali e Natalino Maxakali ao Pradinho, eu já havia me preparado para retornar ao campo. O objetivo principal era finalizar, na medida do possível, o processo de seleção, tradução e edição de imagens produzidas em 2017, já orientada por algumas questões que se impuseram tanto no exame de qualificação e no mapeamento do material, quanto na experiência de exibição do filme "Popxop", e nos trabalhos realizados em São Paulo com os Tikmũ´ũn. Além disso, propusemos mais dois projetos para a Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, para realizar *yãmĩyxop* e para adquirir equipamentos para as aldeias – para o então chamado "*Pẽnãhã*: Coletivo de Cinema Maxakali do Pradinho", e aproveitei a viagem para participar dos *yãmĩyxop*, orientar e acompanhar a aquisição e organização do acervo do Coletivo, e realizar oficinas com mulheres numa terceira aldeia, a Aldeia Maravilha. Fui hospedada por Marilton Maxakali e Santinha Maxakali, que com Juninha Maxakali se envolveu bastante pelas filmagens. Também acompanhei grandes ciclos rituais, como *Yãmĩyhex, Kotkuphi* e *Xũnĩm.*

A triste ocasião da morte de duas crianças, uma delas filha de uma grande amiga e anfitriã da aldeia Nova Vila, interlocutora e aluna de uma oficina anterior, me levou a voltar para a aldeia para compartilhar o doloroso processo de luto. A situação lamentável permitiu compreender um pouco melhor a grande potência das saudades ("*xak*": a falta/procura/caça) femininas, como grande agência de mobilidade entre pessoas, famílias, *yãmĩyxop.* Além disso, o campo foi uma oportunidade única de vivenciar o conturbado processo eleitoral para os cargos de presidente, governador e deputados, do modo como foram experimentados no Pradinho e na região: as negociações e suas implicações, alguns entendimentos, e modos de mobilizar forças políticas indígenas e não indígenas, entre as famílias e aldeias, funcionários e órgãos representantes do Estado, e, sempre, *yãmĩyxop* (no caso de um dos candidatos, o monstro canibal *Ĩnmõxã*).

Outra questão que pude acompanhar de perto é a invasão de caravanas evangélicas, atrelada à ação da "Missão Novas Tribos do Brasil" infiltrada na escola indígena, cuja estratégia de conversão pude presenciar e ler em anotações. As conclusões e preocupações com relação a este tema entrelaça-se com a questão de um delicado e complexo sistema de sequestro de pessoas e de cartões bancários por comerciantes locais. E nada disso ocorre sem um já estabelecido modo negligente como o Estado brasileiro trata das questões relativas aos Tikmũ´ũn, e de como pessoas e instituições em torno aproveitam-se da situação ao longo dos tempos. Isso inclui servidores que chegam a estágios de grave comprometimento de sua saúde mental e física, precariedade material e ausência de qualquer orientação antropológica nas ações da Secretaria de Saúde Indígena – o que, como pude constatar muito claramente, permite inúmeros equívocos violentos devido à tradução extremamente deficiente entre o sistema de saúde não indígena e a cosmovisão Tikmũ´ũn. Na mesma época acompanhávamos de lá as notícias de um crescente e insustentável conflito agrário na Terra Indígena *Hãm Yĩxox* (Aldeia Verde).

O contato com a indigenista Geralda Chaves Soares, que trabalhou na área Maxakali na década de 1980, foi bastante proveitoso para a pesquisa, e me levou a viajar três vezes para Araçuaí/MG, no médio Jequitinhonha. A princípio, a procurei apenas para que me contasse algumas versões de mitos da época, me mostrasse algumas fotos, me narrasse com mais detalhes a guerra interna ocorrida em 2004, ocasião em que os missionários do CIMI saíram da região apenas com a roupa do corpo, sob ameaça de linchamento dos fazendeiros. Entretanto, na primeira ocasião, em novembro de 2018, percebi a grande intensidade dos contatos com Tikmũ´ũn mais velhos, além daqueles tantos que, em grupos, viajam para Araçuaí e passam alguns dias alojados na rodoviária. Nos encontramos com um grupo deles que estava na busca de uma terra em seu território tradicional. Percorremos a região do Jequitinhonha (Almenara, Guaranilândia, Jequitinhonha, Felisburgo, Joaíma), que, para mim, havia sido percorrida por seus antepassados há pelo menos dois séculos atrás (Estrela da Costa, 2015: 39-46). Quando comecei a descrever distâncias e direções que observava no mapa, os Tikmũ´ũn revelaram que já haviam andado por ali muitas vezes a pé, e demonstraram conhecer cada cidade, cada caminho, direções, distâncias, pontos de referência. Indicaram a direção de antigas aldeias, onde ainda hoje disseram haver *yãmĩyxop* cantando.

As fases seguintes da pesquisa foram dedicadas à organização e sistematização dos dados de campo, e a alguns encontros pontuais com os Tikmũ´ũn em São Paulo, em Teófilo Otoni, na região do médio Jequitinhonha/MG, e em São Paulo. Em 2020, realizava um estágio de pesquisa na École des hautes études en sciences sociales (EHESS), com Barbara Glowczewski, quando fomos todos surpreendidos pela pandemia. À distância, e com a saúde debilitada, acompanhava as trágicas notícias nas aldeias indígenas brasileiras e me comunicava com os Tikmũ´ũn. Curiosamente, tanto meus colegas na França quanto o povo de santo que me acudia à distância e os Tikmũ´ũn perguntavam-me sempre a respeito dos meus sonhos, que frequentemente traziam *yãmĩyxop* das duas partes do mundo. No fim de 2020, produzi com Roney Freitas e Paula Berbert a Mostra de Cinema Maxakali, que deveria ter sido presencial e reunido cineastas Tikmũ´ũn, mas foi, como todos os eventos na época, *online.* Sem acesso à internet de qualidade, os Tikmũ´ũn não puderam acompanhar nenhuma atividade.

Desnecessário explicar que as experiências de campo foram modificando os contornos da pesquisa. O trabalho com o vídeo passou a caminhar junto com o resto. Questões iniciais se dissolveram. Outras questões, já levantadas durante o mestrado – e discutidas e filmadas com lideranças e anciãos especialmente da Aldeia Verde, com Alexandre Maxakali –, como as relações ancestrais dos Tikmũ´ũn com as cidades, nomes, caminhos e histórias, ressurgiram e se redesenharam. Após esboçar um mapa das relações de parentesco das últimas gerações, especialmente com ajuda dos meus *kõmãy* Pequi Maxakali e Antônio Marcos Maxakali, a hipótese dos Tikmũ´ũn como sendo uma confederação clânica em torno de um corpus ritual começou a dissolver-se, não tanto por parecer improvável, mas, antes, por que as orientações dos meus interlocutores, insistentemente, apontavam para outras direções.

A antropóloga aprendendo cantos com Bilza e Toninho, que decidiu virar *yãmĩy*. Fotos de Josemar Maxakali. Aldeia Maravilha, 2014.

Sobre a Organização da Tese e o Uso das Imagens

Embora o objetivo inicial da pesquisa, assim como a metodologia elaborada ao longo dos anos, tenha sido a produção das oficinas de vídeo, a estadia de longa duração no território do Pradinho em 2017 serviu para deslocar algumas questões de cunho antropológico. O trabalho com o vídeo foi seguindo seu curso, indicando-me opções de organização e proposição (cosmo)políticas Tikmũ´ũn no atual contexto, além de se estabelecer como método privilegiado de pesquisa, sempre coletiva e dinâmica. Mas outras formas de relação e ação política, de pensamento e mediação, não necessariamente ligadas ao cinema, tornaram-se foco de interesse para a pesquisa. As atividades do dia a dia, relativas à organização das casas, das aldeias e das famílias; aos momentos de discussão entre parentes, vizinhos, servidores, funcionários, aliados, inimigos; às caminhadas em grupos menores ou maiores tanto pelo mato quanto até cidades vizinhas e outras aldeias; aos cuidados com o corpo, com o nascimento, a doença e a morte e, sobretudo, à intensa atividade com os *yãmĩyxop*, foram vividas e percebidas como oportunidades preciosas para a

compreensão acerca de modos de produção de subjetividades e territorialidades. Por este motivo, comecei a elaborar as descrições que serão desenvolvidas na tese a partir de todas essas atividades, e não só das oficinas de vídeo.

A respeito das narrativas míticas, adianto aqui a abordagem que será detalhada adiante: existem distintas ocasiões em que eu, pesquisadora mulher, solteira, entre os anos 2010-2020, pude ter acesso a elas, trabalhando majoritariamente no território do Pradinho. Quando estive na Aldeia Verde pude ouvir diariamente e gravar ou transcrever histórias e cantos narrados principalmente por mulheres como Maísa Maxakali, Sueli Maxakali, Noêmia Maxakali e Delcida Maxakali, além de Totó Maxakali, Badu Maxakali e Mamei Maxakali. No Pradinho, no entanto, onde há menos pessoas bilíngues e uma dispersão dos narradores mais reconhecidos em diferentes pequenas aldeias, a coisa funciona de forma diversa. Muitas vezes, a narração se inicia por um preâmbulo que evoca diferenças entre os Tikmũ´ũn e os *ãyuhuk*, mas também entre os próprios Tikmũ´ũn de acordo com suas virtudes mais ou menos legítimas: os antigos e os jovens, os que cultivam as tradições e os preguiçosos, os parentes próximos e os que estão em outras aldeias ou terras. Trata-se de um enquadramento necessário para que a narrativa se apresente conectada a sua origem. São mencionados casos de encontros entre os Tikmũ´ũn e *ãyuhuk*; são elaboradas análises críticas e a validação de narrativas feitas por outras pessoas; questiona-se a legitimidade para cuidar e compartilhar adequadamente cada saber, incluindo com pesquisadores; expõe-se a preocupação acerca da transmissão de saberes para outros regimes de materialidade e patrimonialização.

As queixas fazem parte da narrativa: cantos e histórias são registrados e transmitidos de maneira equivocada; circulam onde ninguém pode se responsabilizar por eles efetivamente; o retorno dos projetos às comunidades não é feito de modo a contemplar de fato seus próprios regimes de cuidado e responsabilidade e de circulação de pessoas e saberes, e por aí vai. Em seguida, e a cada vez, me propõem um dos primeiros questionamentos que me foram feitos, e que é constantemente renovado e testado de várias formas, e que constitui uma espécie de versão do tema da "Má escolha" do pesquisador, que se trata de definir, basicamente, o tipo de relação que vou querer produzir. E isso é feito de diversas formas: "*Você vai ficar com esse caderninho igual neném tirando da mãe?*", "*Aquele pesquisador que fica só perguntando, o pessoal não gosta mais. Tem gente que conta história errada, mas eu não acho isso certo porque pode ser perigoso, por isso vou jogar bola*", "*Ah, você vai*

gravar? Ah não... pera aí... então deixa pra amanhã, vou chamar os outros pra verem se não vou falar alguma coisa errada...", ou de formas mais encorajadoras: *"Escuta e grava com a sua cabeça, aí você mesma pensa e já vai saber", "Agora você está aprendendo de verdade, porque veio morar na nossa casa como nossa irmã, dormindo aqui, perguntando as coisas, escutando com seu ouvido e falando com sua boca"...*

E, como em qualquer relação, a escolha deve ser cultivada. Recebo olhares de aprovação a cada canto ou gesto aprendido, ainda que mal executado, e olhares de decepção a cada anotação mais indiscreta no caderno de campo. O caderno, aliás, precisa ficar à vista, assim como os computadores, HDs externos, celular, disponíveis para que as pessoas vejam, comentem, escrevam ou eventualmente arranquem páginas, rabisquem e apaguem o que quiserem. Quem guarda, tranca ou esconde muitos pertences dos outros sempre atrai desconfiança e cobiça, e a "má escolha" do pesquisador se estende para além de uma simples tática de aproximação, mas também de proteção. Se nos mitos de diferenciação entre os Tikmũ´ũn e os *ãyuhuk* a escolha entre armas e flechas, por exemplo, propõe um ponto de partida para a diferenciação, escolher entre registrar ou não registrar não garante a identificação da antropóloga a um ou outro lado. É certo que, no atual momento, no Pradinho, quem pergunta menos e escreve menos escuta mais. *Tat*, traduzido como gravar, mas também como amparar ou segurar para si remete a um gesto perigoso e indesejável: capturar, reter para si. A retenção e a voracidade são características dos seres mais desprezíveis e ao mesmo tempo mais temidos e pelos Tikmũ´ũn: os feiticeiros, os bandidos e jagunços, os *Ĩnmõxã*. Não se parecer ou se transformar em um deles deve ser um esforço permanente: ninguém deve acumular muitos pertences por muito tempo, e nem mesmo os animais devem ser alimentados para engordar de maneira desmedida.

Dito isso, dentre as formas possíveis de aprender as narrativas e compartilhar, uma delas é através da já extensa bibliografia já publicada a respeito do tema, bem como em alguns dos tantos filmes também publicados – ao contrário do extenso material bruto filmado não editado em conjunto com as pessoas filmadas, pois o entendimento a respeito do conteúdo filmado pode variar bastante, como já vimos (2015). A outra ocasião é quando alguém se põe a narrar expontaneamente, em momentos íntimos, geralmente à noite, antes de dormir. Neste segundo caso, a pessoa que conta pode ser a pessoa mais velha presente, ou a pessoa que tem legitimidade para narrar os mitos. Uma pessoa que não se sente autorizada a fazê-lo

na presença de outras, quando está a sós, numa pescaria ou no escuro antes de dormir, se põe a repetir as histórias que todos escutam muito bem, todos conhecem, mas nem todos podem contar. Em todos estes casos, estamos no escuro, ou em situações de intimidade, nas quais a ativação de algum aparelho de registro ou alguma lanterna para anotação no caderno de campo já produziria o desconforto que a presença voraz de forasteiros, pesquisadores *ãyuhuk* costuma produzir.

Uma outra situação, mais formal, é aquela na qual a pesquisadora solicita que alguém narre um mito para ser gravado. Algumas vezes fiz isso. Mas, conforme detalharei melhor, provavelmente devido à identificação do meu trabalho com a atividade do cinema e a uma consciência muito maior que as pessoas têm hoje a respeito de como a imagem e as informações circulam, de como isso as expõe ao julgamento de outros, e, mais do que isso, devido à forma como isso ativa a responsabilidade de sempre convidar outros contadores para cada narrativa e de como isso gera eventos e assim por diante, muitas vezes tive que desistir da estratégia. Durante todos esses anos de pesquisa, muitos foram os mitos e outras narrativas aprendidos, gravados, transcritos, memorizados, lidos e transcritos. Muitos também jamais serão publicados. Algumas gravações, desenhos e escritos foram destruídos, a pedido dos interlocutores. A fonte ou o modo de registro de cada narrativa sempre será exposta caso a caso.

Busquei, ao longo da pesquisa, produzir um diálogo com o material audiovisual que também compõe a tese como anexo. Além de um filme sobre *Popxop* (macacos-*yãmĩyxop*) e seu ritual, elaborado durante as oficinas e finalizado com realizadores da aldeia Nova Vila, alguns trechos do material filmado também serão disponibilizados através dos *links* inseridos nas notas correspondentes. Esses vídeos não são imprescindíveis para o argumento da tese, mas oferecem uma outra camada de percepção. Sobre as fotografias, todas são da autoria da pesquisadora, exceto quando a legenda indicar o contrário. A relação fotográfica estabelecida desde minhas primeiras estadias nas aldeias sempre foi de grande confiança, abertura e desejo, sobretudo com as crianças e jovens, mas não só. À exceção do meu pequeno e perspicaz *kõmãy* Mitĩn, que na sabedoria de seus seis anos de idade nunca permitiu nem mesmo que seu pai, que é cineasta, pudésse fotografá-lo (porque, segundo ele, fariam uma imagem enorme sua que seria vendida por dez mil reais e ficaria na parede da casa de algum *ãyuhuk* em São Paulo), todas as pessoas fotografadas consentiram, formalmente ou não, a relação. A maioria, na realidade, foi solicitada, encorajada, ou

mesmo dirigida pelas pessoas retratadas. Na medida do possível as imagens são impressas e retornam às aldeias, mas quase sempre são devolvidas de forma digital.

O que muitas vezes será mantida implícita será a autoria de algumas falas, seja através de iniciais, uso de nomes fictícios ou referências mais gerais. Isso para preservar a identidade das pessoas em casos que as comprometam, mas também para respeitar uma etiqueta tantas vezes ensinada pelos *tihik* a mim. Não se diz "fulano disse tal coisa", mas sim termos genéricos de parentesco, ou expressões tipo "eu vi falando"... "acho que foi *tihik*... "

Sobre o uso de alguns conceitos: conforme será detalhado adiante, os *yãmĩyxop* se organizam em aldeias diferentes, localizadas em diferentes mundos. Cada um compõe-se também com outros seres cantores com quem por sua vez se relacionam, seja como predadores, aliados, narradores. De um modo geral, posso me referir a eles como encantados e como coletivos, bandos, grupos, associações. O termo *yãmĩyxop*, além de ser entendido como um substantivo que designa esses "povos" ou "clãs", ou "grupos rituais" em sua multiplicidade, indica seu aspecto relacional e dinâmico. Embora estejamos num processo inesgotável tradução, convém ter em mente que quando estamos falando dos *yãmĩy*, ainda que com uma ideia de "povo", estamos tratando mais de reflexos de uma experiência relacional do que de uma classe de seres ou entidades taxonômicas. Por isso o termo *yãmĩyxop,* que acaba sendo traduzido como "ritual", não o é por ser uma atividade contraposta ao cotidiano, ou repetida da mesma forma diariamente, nem por outras noções de ritual. A ideia aproxima-se mais de algo que é feito coletivamente: *hãm xop mã ax* evento ou produção coletiva. *Yã mĩy xop* também carrega a mesma ideia, uma vez que *mĩy* é traduzido como "fazer", *Yã* é uma expressão enfatizadora, e *xop* um sufixo que pluraliza.

Outros termos também podem aparecer sem a intenção de serem traduções definitivas, tais como "política" e "guerra"; "liderança" e "cacique", que costumam ser usados conforme auto designações em cada caso; "pajé" ou "xamã", que entre os Tikmũ´ũn podem ser todas as pessoas que adotam e se tornam pais ou mães dos *yãmĩyxop,* mas às vezes designam apenas aquelas pessoas mais experientes ou virtuosas, com maior desenvolvimento xamânico e uma maior capacidade de compartilhar saberes relativos aos *yãmĩyxop*. A grafia dos termos na língua Maxakalí tem como referência o glossário Português-Maxakali (Popovich & Popovich, 2004), mas pode variar de acordo com a escrita dos meus interlocutores.

Apresento, a seguir, a tese, que está dividida em quatro partes. A primeira busca trazer algumas descrições a respeito de territórios, caminhos e modos de viajar experimentados pelos Tikmũ´ũn. A segunda trata de maneira breve de algumas técnicas diplomáticas, cuidados a serem observados para a produção de *bons encontros.* A terceira parte é uma espécie de registro de diferentes casos que envolvem tradução e comunicação. A quarta parte apresenta algumas reflexões a respeito de modos de produzir relações através do cinema.

1. TERRAS E TRÂNSITOS: ANDANDO COM *YÃMÎYXOP*

1.1. Uma mulher despedaçada

Bem antigamente não existia mulher.
E os dois antepassados iam trabalhar na roça.
Todo dia eles iam.
Um deles, quando passava pelo rio... fez uma mulher pra ele com o barro do rio, sem o cunhado saber.
Ele namorou com ela rapidinho, e depois foi correndo pra roça.
No outro dia, a mesma coisa.
Todo dia, ele passava escondido pelo rio, ou se demorava mais quando iam juntos os dois, e namorava com a mulher de barro.
Era a namorada secreta dele.
Ele não sabia que a mulher estava ficando grávida.
Um dia o sol foi secando a mulher, ela foi crescendo, crescendo... e TAO! Estourou, e saiu de dentro dela uma menina.
Era a filha da mulher de barro.
Essa foi a primeira mulher que apareceu. Não tinha nenhuma outra, era só ela. Sozinha. Já era uma mulherzinha, com pulseirinha, colar de sementinha,...
O antepassado estava lá na roça, e a filha foi gritando bem forte: "Pai! Paaaaai! Minha mãe de barro me teve!"
Ele escutou e achou estranho "Mas eu não tenho filha... Quem é que está me chamando?". Quando ela chegou, ele perguntou quem ela era, e ela explicou que era a filha da mulher de barro. "Ah, que bom" ele disse. "Mas e agora? Você vai se casar."
Então a filha da mulher de barro foi se casar com o Papa-Formiga. Ele caçou muitas formiguinhas, e encheu de folhas por cima pra dar mais volume. "Fala pro seu pai ir lá no mato buscar a caça!" E ficou namorando.
O pai, que era o Anhuma, quando viu que a caça era só formiga, ficou muito bravo e matou o genro.
Aí ele disse pra filha: vai procurar o Arara. Ele vai tirar muita sapucaia pra você.
Ela saiu procurando, e encontrou o jabuti. Ele fingiu que era o Arara. Mas ela ficava com fome, porque ele só pegava sapucaia ruim, que já tinha caído no chão.
Aí o pai dela falou:
"Minha filha, o Kokexkata vai ser um marido bom pra você. Ele é bom mesmo, ele vai matar muito bicho e você não vai ficar com fome, você vai ficar feliz. Mas então você vai ter que fazer como eu mandar."
E a mulher de barro foi atrás do Kokexkata – o Lobo Guará, ou Sussuarana.
O Kokexkata trabalhava muito. Ele estava cavando um buraco procurando mel. Então a mulher de barro se aproximou, cuspiu nele e recuou. O Kokexkata olhou, mas não viu nada. Ele pensou que fossem gotas d'água escorrendo pelas raízes que saíam da terra dentro do buraco, e cortou as raízes. Ela cuspiu de novo e recuou. Ele cortou mais raízes. Quando ela foi cuspir de novo, ele saiu do buraco e viu: "Ah, então é você! O que você quer?"

"Eu vim me casar com você, e você vai matar muita caça pra eu comer". E ela casou com ele. Ele tinha uma sacola onde colocou a mulher de barro e levou pra casa na aldeia dele. Quando ele chegou, fez uma casa lá no final. Ele não queria morar no meio não, quis ficar lá no finalzinho, o sabido. A filha da mulher de barro não era uma mulher normal, ela era yãmĩyxop, já nasceu assim, toda bonitinha, pintadinha, com pulseirinhas nas mãos e nos tornozelos, colar de semente... O Kokexkata não queria que ninguém visse e por isso ele deixava dentro da sacola.
Quando todo mundo estivesse dormindo, ele ia tirar ela da sacola pra namorar sem ninguém ver, depois guardar de novo na sacola no teto da casa.
O pessoal na aldeia ficou desconfiado, e de noite alguém falou pros coelhinhos: "Por quê vocês não vão passar um tempo lá na casa do tio de vocês pra ver o que ele anda aprontando?"
Aí os dois coelhinhos foram.
Primeiro eles comeram muito mel, e foram passando pelas casas da aldeia, até chegar na casa do Kokexkata, lá no final. Então eles falaram que estavam com muita dor de barriga e se fizeram de inocentes: "Ai, titio, a gente tá cansado, com a barriguinha doendo... Precisamos dormir..." E deitaram no cantinho da casa. Mas eles estavam só fingindo. Eles queriam ver o que o tio deles ia fazer.
O Kokexkata esperou um pouquinho... E depois foi ver se era verdade. Se os coelhinhos estavam dormindo de verdade: "Sobrinhos, vocês estão dormindo mesmo?"
Para se certificar, ele pegou umas brasinhas que ainda estavam acesas, e colocou no pelinho dos coelhinhos, no pescocinho, pra ver se eles acordavam, mas eles nem se mexeram: "Coelhinhos, vocês estão pegando fogo!"
Mas eles continuavam parados. Então ele enfiou a mão na sacola que estava pendurada e pegou a esposa, e namorou com ela. Os coelhinhos estavam acordados, eles viram com um olhinho aberto e ficaram quietinhos.
No dia seguinte, os dois saíram gritando-cantando pela aldeia: "O titio casou com uma mulher de verdade! O titio casou com uma mulher de verdade! Ela tem colarzinho de semente no pescoço, tem pulseirinha nos braços e nas pernas!"

Yãyã te xektut mũy yã pip
Epiya epiya
yãyã xektut xe'e nãg
Epiya epiya
Tute xop hã yĩm hĩy
Tute xop hã kup hĩy
Epiya epiya
Yã ãte kukup mũn nũy hãg pip
Epiya epiya
(Noêmia yõg)

E o pessoal foi saindo e procurando: "Cadê? Cadê?"
"É mentira!" gritava o Kokexkata. "Era só um galho!"

Aflito, ele pegou a sacola, rodou e lançou lá no alto de uma árvore bem alta, mas bem alta mesmo. E os outros ficaram procurando. "Cadê? Cadê?"
À noite, então, eles resolveram ir cantar na Kuxex, e cantaram a noite toda.
E a mulher, que era encantada, cantava junto lá no alto da árvore.
No dia seguinte, eles foram lá na árvore.
Mas foi difícil tirar ela de lá. Um a um, todos iam tentando, mas ninguém conseguia. Depois chegou um picapauzinho que era baixinho e nervosinho, e conseguiu tirar a mulher lá do alto. Quando ela caiu no chão, os passarinhos todos (porque naquele tempo era todo mundo yãmĩyxop), queriam namorar com ela. Foram todos pra cima dela, e com uma pedra cada um arrancou um pedaço. Foram dividindo os pés, as coxas, os joelhos, os cabelos, as orelhas, as mãos... até as pulseiras e o colar de pedra verde. Depois cada um levou pra sua casa e pendurou no teto.
Os homens deixaram seus pedaços pendurados, pra ver se viravam esposas, e foram fazer as coisas deles. Foram cantar na Kuxex. E os pedaços começaram a virar mulher mesmo. O beija-flor ia conferir. Eles escutaram a voz delas e ficaram alegres, foram se encontrar com elas e namorar.
Só o colar de semente verde não tinha virado mulher ainda. As outras mulheres passavam pela casa onde ele estava e cantavam pra ele virar mulher logo. Tem a história da Semente Verde, e o canto também.

Oae, Oae
Xap Yĩxux, ãte ma nũy nẽ
ãte ma nũy nẽ
Ĩyxux te
´Xe max hã kox nat
Jae, Jae ae ae
Oae, Oae
(Doutor Silva yõg)

E o Kokexkata tinha ficado muito bravo, e começou a cantar todo dia na frente da Kuxex.

Hahi hahi hahi hahi hah
Hahi hahi hahi hahi hahi
Mõxatix-mõxax-xax-xeh mõxax-xax-xeh
Mõxatix-mõxax-xax-xeh mõxax-xax-xeh
Mõxat ne ãxup hahi hahi hahi hahi
Kõmãgkata tonoo-ok
(R. yõg)

O Cava-Chão fez um buraco pro Kokexkata, e ele ficou no buraco cantando, triste. Os coelhinhos viram o tio, e resolveram ficar na Kuxex, pra cuidar dele, dar comida.
O resto do pessoal começou a escutar muito barulho vindo do rio e foi lá ver.
Eram as crianças que tinham nascido das esposas, que estavam brincando, fazendo muito barulho de criança.
Esses eram os primeiros Tikmũ´ũn.
Eles foram fazer suas casas em outros lugares.

Lá na aldeia, os Coelhinhos pegaram um cipó para puxar o Kokexkata, com a ajuda de dois yãmĩyxop que ficaram. Os quatro puxaram o Kokexkata, mas os dois passarinhos fugiram correndo com medo dele. Só ficaram os dois sobrinhos. O Kokexkata perguntou "quem me tirou, quem me tirou?".
"Foi a gente, tio!" Mas ele não acreditou. Saiu correndo pro rio. Ainda tinha umas meninas tomando banho, e começou a matar, porque estava bravo. Uma delas, que era maiorzinha, saiu correndo e avisou pro pai, que correu e matou o Kokexkata.
Mas as pessoas que foram fazer casa em outro lugar, cada um foi fazendo a sua aldeia. Foi assim que começou os Tikmũ´ũn. Filhos da Mulher de Barro. Filhos de Yãmĩyxop.

Putõ´õyhex conquista *Kokexkata.* Zé Antoninho Maxakali, 2022.

A história da *Putõ´õyhex*, a Mulher de Barro, e do *Kokexkata*, o lobo-guará-suçuarana, é uma das histórias que costumo escutar mais vezes, em suas inúmeras

versões e inversões, de mulheres, homens e crianças Tikmũ´ũn. Cada narrador insere aqueles cantos pelos quais é responsável nas partes correspondentes da narrativa, e os *yãmĩyxop* quando estão nas aldeias sempre repetem infindáveis cantos que saíram dessa história. São cantos de *Kokexkata*, dos coelhinhos, do barro e da mulher de barro, do colar de semente/pedrinha verde, "*xap yĩxux*", e de cada um dos *yãmĩyxop* mencionados. Esses cantos são cantados por *yãmĩyxop* conectados aos *Popxop*, os Macacos-*yãmĩy*, aos *Mõgmõgkaxop*, os gaviões-yãmĩy, aos *Xũnĩmxop*, os morcegos-*yãmĩy*, e às *Yãmĩyhex*, mulheres-*yãmĩy*. Mas também podem aparecer em outros ciclos e coletivos, seja pela presença de alguma personagem que queira cantar descrições de seres, acontecimentos ou lugares relativos a esse conjunto, seja pela transmissão de cantos entre os *yãmĩyxop* ou entre seus pais e mães. Cada canto-*yãmĩyxop* que "sai" da história, como dizem, é uma decomposição da mesma, mas também pode derivar ou remeter a outras histórias das personagens aos quais pertence.

No Pradinho, um dos nomes que me foi dado, dentre os poucos dos quais tenho conhecimento, é *Putõ´õyhex* (Mulher de Barro), e um dos cantos de *Putõ´õyhex* me foi dado por Manuel Damásio Maxakali. Ele descreve, como uma fotografia sonora, uma mulher-barro-buraco-cerâmica na beira do rio, e um gesto contínuo de uma serpente que nasce-está-namora, olhadas pelo *Po´op*, o macaco-*yãmĩy*. Muitos cantos são como este: retratos sonoros, desdobramentos de um tempo mitológico – *hittaaaaaaaaap* como me dizem sempre –, em perspectivas compostas e atualizadas.

A história de *Kokexkata* e da Mulher de Barro, ou da filha da Mulher de Barro, igualmente chamada de *Putõ´õyhex*, a primeira mulher, essa mulher-*yãmĩy* e mulher "de verdade" porque enfeitada, e que traz o barro como matéria prima da vida humana, tal qual concebem tantos diferentes povos, é marcante por muitos motivos. Em alguns momentos, ouço partes da história ressaltando-se em tom jocoso a sucessão dos casamentos frustrados, um mitema que aparece em outras narrativas Tikmũ´ũn, e que, junto com a também recorrente sucessão de refeições frustradas, em outras tantas, sempre acaba por levar, como veremos, ao deslocamento das pessoas.

Da história também saem cantos sobre a produção de cerâmica. Afinal, do barro não se fazem apenas corpos humanos: os Tikmũ´ũn já foram muito conhecidos na região por suas panelas de barro (sobre a cerâmica Tikmũ´ũn, ver Luciane Oliveira, 1999 e Claudia Magnani, 2018). Hoje em dia a atividade já está praticamente inativa

pela dificuldade de se encontrar barro de boa qualidade nas terras onde foram confinados. A história também é relembrada em algumas cerimônias de casamento, além de ser didática a respeito das práticas de conhecimento do próprio corpo e do corpo do outro através da produção dos seres na argila do rio. É comum encontrar, próximas à água, esculturas femininas e masculinas produzidas por crianças com uma riqueza impressionante de detalhes.[1]

> em todas as festas de casamento de que eu me lembre cantam o canto de *xap yĩxux*, da semente/pedrinha verde, o colarzinho da *Putõ´õyhex* que demorou a virar mulher. o canto é de Doutor Silva Maxakali, e pertence a um conjunto de cantos de *xap yĩxux*. algumas associações são explícitas. os cantos elogiam a beleza da mulher: os cabelos, os olhos, os braços, a barriga, as pernas, o colar, a pintura de urucum... mas o que conecta o casamento Tikmũ´ũn e o primeiro casamento entre barro e *yãmĩy* vai além. independente do que fazem as crianças no mato e no rio, ou de como se dão seus processos de formação, de como brincam entre si e com adultos, e de como produzem corpos e pedaços de corpos com a lama do rio, ou de como os casais tem autonomia, dentro das convenções de parentesco e aceitações principalmente das mulheres da família, para se conhecer, namorar ou decidir se casar, [algumas mulheres me disseram que] a cerimônia do casamento propõe, durante a primeira noite, que o casal reviva com seus corpos apenas um breve instante da história da *Putõ´õyhex*: aquele no qual o antepassado toca o barro e sente apenas com as mãos suas propriedades, percebe este como se molda conforme resseca ou humedece. é um momento, como me explicou S.f. [e depois Z.f.], no qual o casal reconhece, um no outro, sua porção barro. [caderno de campo, fevereiro de 2017]

Ao descrever as táticas de segredo dos guardiões ciumentos das mulheres de barro – a intimidade e a discrição no rio; a bolsa do *Kokexkata*, por vezes descrita como uma bolsa especial que alguns pajés carregam escondido; a disposição tradicional das casas numa aldeia; o hábito de esconder e pendurar pertences no telhado das casas; o namoro no escuro –, a narrativa também apresenta uma sociedade baseada numa ética de partilha e desprendimento. Ao mesmo tempo em que se deve, como dizem, "não segurar as coisas" para si, também se cultiva aquilo que deve ser mantido secreto e discreto. Com esses saberes, os Tikmũ´ũn povoam e percorrem o mundo conscientes da multiplicidade de subjetividades que se produzem e com as quais podem estabelecer relações.

O gesto criador dos seres humanos descrito como o despedaçamento de uma mulher entre os deuses, que tantas vezes me angustiou – e me fez engolir em seco nas primeiras vezes em que se dirigiram a mim como "*putõ´õy*" –, nos indica uma

1 *Putõ´õyhex yõg hãm ãgtux* - História da mulher de barro
https://youtu.be/ad5UZKmXJfY

transição importante entre a intimidade e o monopólio de um só, para a partilha, a fragmentação, a transformação, a multiplicação e a movimentação autônomas da mulher encantada. Note-se que suas ações, desde o próprio nascimento, não foram passivas: buscar pelo pai e pelos maridos, revelar-se para os *yãmĩyxop* cantando, e as transformações seguintes. Podemos perceber o quanto a história fala dos antepassados e dos *yãmĩyxop*, mas também do quanto as mulheres tikmũ´ũn, dedicadas e corajosas, agenciam movimentações, viagens, encontros e separações.

E é com os cantos que as narrativas ensinam formas de encantamento e conexão com o mundo e com os *yãmĩyxop*, essas subjetividades compósitas, dinâmicas, encantadas e cantoras com quem os Tikmũ´ũn formam e atualizam alianças. Os cantos que surgem de cada passagem e cada personagem não apenas narram, mas ativam transformações, passagens e relações. Os coelhinhos cantam para que os *yãmĩyxop*-pássaros venham ver a mulher. Depois, eles cantam para que a mulher, cantando, se revele no alto da árvore. Os *yãmĩyxop* não ficam em suas casas, mas na *Kuxex*, a "casa dos cantos", ou "casa dos *yãmĩyxop*", esperando a transformação, apesar de algumas versões dizerem que eles vão para outra aldeia provisória. As mulheres cantam para que o colar se transforme em mulher.

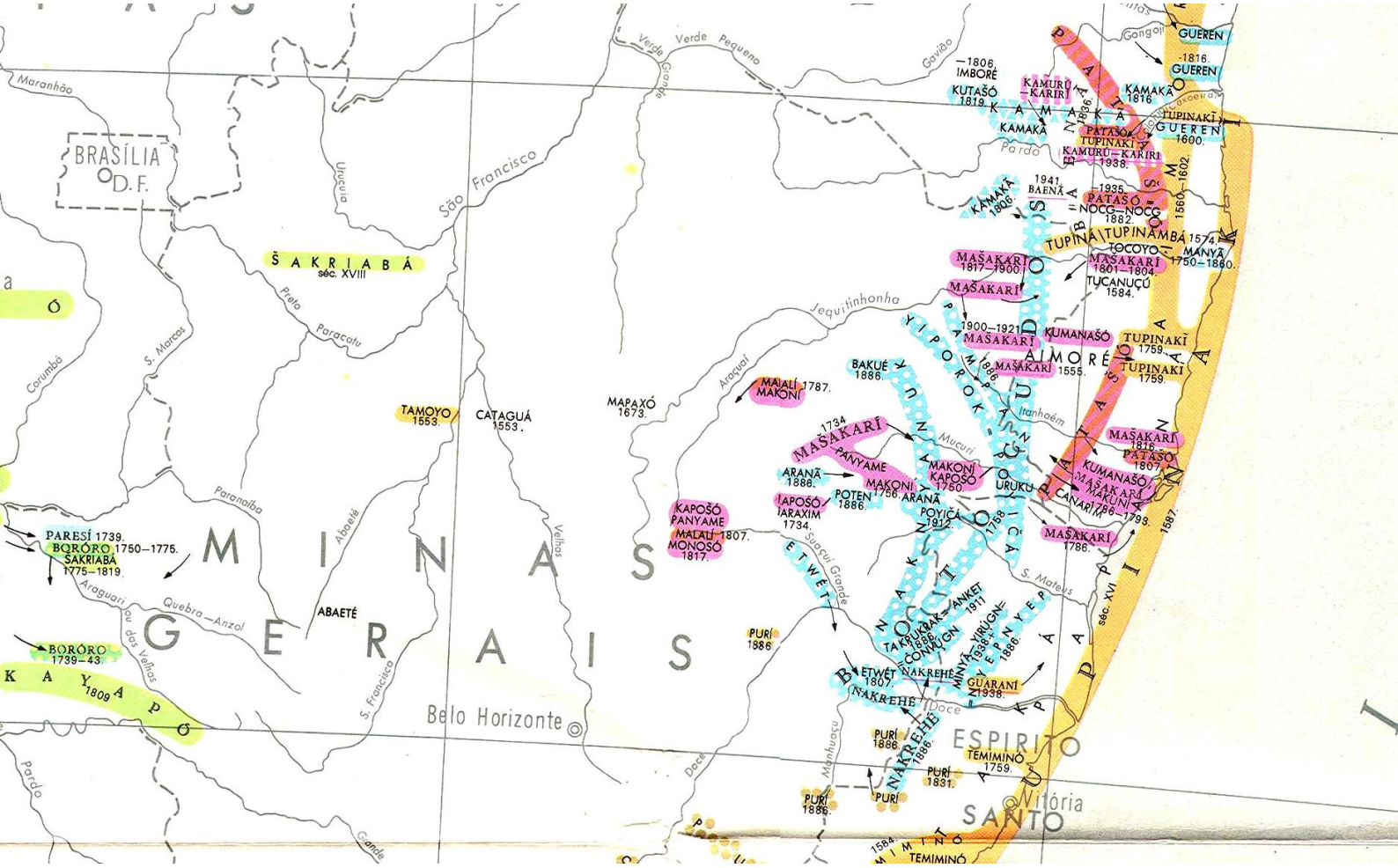
A associação mais frequente que a história evoca e reforça é a dos antepassados Tikmũ´ũn com os *yãmĩyxop*. Ela relembra um vínculo ancestral cotidianamente retomado e atualizado através dos cantos, dos sonhos, dos convites, das narrativas, de novas adoções. A relação dos Tikmũ´ũn com o mundo, a terra, os caminhos percorridos, os lugares habitados, os seres com os quais se aproximam ou dos quais se afastam e a maneira como o fazem sempre está motivada pela memória dos *yãmĩyxop* e pelo desejo de novos encontros. A memória requer uma atualização permanente das relações com esses seres que são uma constelação composta pelos ancestrais, mas também por aliados amansados, por estranhos que devem ser tratados com diplomacia, por parentes mortos, por encantados aos quais se unirão no futuro. Alguns são seres invisíveis, mas muitos vêm às aldeias cantar e dançar, e brilham com intensidade. Alguns estão sempre presentes, outros aparecem em sonhos ou em caminhadas, em estados alterados. A maioria são aliados de quem se sentem saudades, mas também há entidades ainda desajustadas que podem provocar doenças.

Algumas pessoas contam as histórias de antigamente dizendo que os *yãmĩyxop* eram iguais aos Tikmũ´ũn na aparência, mas *tinham nome* de Arara,

Anhuma, Beija-Flor. Outras pessoas tentam explicar que os *yãmĩyxop* eram e ainda são seres híbridos ou polimorfos, e que dependendo de onde estão assumem a forma de gente ou de bicho. Os *yãmĩyxop* da história, assim como os de muitas outras histórias, quase todos são pássaros. A relação entre os Tikmũ´ũn com pássaros é bastante frequente, havendo sempre em cada *yãmĩyxop*, entendido o termo tanto como o coletivo relacional de seres e cantos quanto como o evento em que se encontram, uma grande parte de cantos e descrições poéticas e gestuais minunciosas, de uma infinidade de aves que povoam a Mata Atlântica. De um modo geral, dizem que sua morada é o céu.

Já escutei a comparação algumas vezes direta entre Tikmũ´ũn e diferentes pássaros: quando um ciumento e importante *kupkuyĩ* – "responsável", ou "liderança" – reclamou que todas as pessoas saíram da sua aldeia e se espalharam como passarinhos; quando em algumas ocasiões já me disseram seriamente "nós aqui somos filhos dos papagaios/*Putuxop*/Pataxós", ou "D. e M. são filhos do Urubu que veio do Jequitinhonha"...

A concepção dos Tikmũ´ũn tendo surgido do despedaçamento da mulher de barro e se espalhando pelo mundo coexiste com narrativas e registros que, desde o século XVIII, descrevem justamente percursos migratórios dos povos chamados de Monaxós, Kumanaxós, Pataxós, Machacalis, Malalis e Macunis, além de seus inimigos, os diversos povos denominados "botocudos". Tais descrições, examinadas durante meu trabalho de mestrado (Estrela da Costa, 2015: 19-56) e detalhadas mais a adiante, foram trazidas em análises contemporâneas principalmente por Maria Hilda Paraíso (1992a, 2014) e Izabel Missagia Mattos (2006, 2012, 2013). Os registros e relatos sugerem que a enorme mobilidade desses povos se devia não somente às ameaças violentas da colonização, que não eram poucas – extermínio de aldeias inteiras pelas armas, captura de pessoas e sequestros, estupros, epidemias, aldeamentos forçados, destruição de casas e áreas de cultivo e caça, conflito com inimigos também ameaçados pelos invasores europeus –, mas também ao seu modo de vida, suas práticas dispersivas e estratégias para evitar concentração e sedentarismo por muito tempo.



Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju (1981 [1944])

Os registros da ocupação circulação desses diversos povos considerados aliados ou constitutivos dos Tikmũ´ũn pela região caracterizada como os Sertões do Leste, ilustrada pelo mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju (1981 [1944]), leva a uma hipótese formulada inicialmente por Paraíso (2014: 192), e depois repetida, questionada ou revisitada por uma série de pesquisadores e etnógrafos. Ela indica que os Tikmũ´ũn seriam hoje uma composição desses diferentes povos ou grupos registrados e classificados como pertencentes a uma mesma família. A autora sugere a hipótese de reunião de diferentes etnias, após o processo violento da colonização, sob variantes dos etnônimos Monaxó ou Maxakali; mas também, considerando que, entre eles, os grupos rituais podem confundir-se com unidades políticas – pequenas aldeias em torno de um núcleo político-religioso –, sugere a possibilidade de que um provável isolamento geográfico desses diferentes centros talvez tenha feito com que documentos oficiais os identificassem pelo "nome ritual", como se fossem "tribos" distintas (*Ibidem*).

Paraíso (1994, 2014) vai além, especulando prováveis relações entre etnônimos e conjuntos de *yãmĩyxop*, baseando-se em uma extensa lista classificatória realizada pelo linguista Harold Popovich (1976a). Popovich, com a ajuda de 5 *tihiks*, escreve (1976a: 03-10) o nome de 16 componentes do *Ãmaxuxxop*; 5 *Kõmãyxop*; 23 *Kotkuphixop*; 14 *Mĩxuxxop*; 21 *Mõgmõgkaxop*; 29 *Putuxop*; 45 *Xũnĩmxop*; 7 *Yãmĩy Kupxahixop*; 21 *Yãmĩy*; 21 *Yãmĩyxop Yĩkox*. Embora tenha escrito que a lista estaria provavelmente incompleta, o missionário não poderia imaginar o quanto.

Algumas aproximações parecem fazer bastante sentido, como, por exemplo, o grupo Monaxó e o termo *Mõnãyxop*, que os Tikmũ´ũn utilizam para designar seus antepassados. Vale mencionar que, segundo um dos mitos do dilúvio, sua origem teria sido o casamento de um antepassado com uma veada: *Mũnũy*. Considerando que o sufixo "*xop*" indica coletividade na língua Maxakalí, o termo *Mũnũyxop,* traduzido como povo-veado, tem uma sonoridade próxima a *Mõnãyxop,* e também pode designar os antepassados Tikmũ´ũn. A aproximação entre os povos Pataxó e os *Putuxop*, Papagaios-*yãmĩyxop*, também parece se confirmar tanto nas sugestões da autora quando nas afirmações dos próprios Tikmũ´ũn Guigui Maxakali e Manoel Damásio, que confirmam que seus avós vieram com os *Putuxop* de regiões da Bahia onde hoje se encontram povos Pataxó. O mesmo pode ser imaginado a respeito dos Kumanaxó e das *Kõmãyxop*, traduzidas aqui como comadres-*yãmĩy*. Por fim, Ferreira (2012: 84) sugere, a partir de um exame etimológico comparativo com o professor João Bidé Maxakali, uma relação entre o etnônimo Panhame e termos nativos derivados de *Patyãm,* que indica espécies espinhosas de palmeiras da mata e instrumentos de caça feitos a partir dessas espécies, além de indicar "dono(s) da floresta" ou "governo", noções frequentemente utilizadas para indicar maestrias e domínios.

O etnônimo Maxakalí, possivelmente de origem tupiniquim, pode ser considerado uma variação do etnônimo "Amixocori" assinalado na grande maioria dos mapas na época da colonização, e não tradicionalmente usado pelos próprios Tikmũ´ũn. Os fonemas não necessariamente são impronunciáveis ou estranhos, pois é enorme a profusão de nomes internos compostos por fonemas com "L": Lalei, Tulé, Alia, Alita, Alinalda, Liliu... Algumas vezes, é pronunciado como "Matxakadí", aproximando-se da forma como chamam um de seus antepassados que, segundo muitas pessoas narram com bastante entusiasmo, veio da região de Araçuaí, trazido por um jequi, ou transformado em pássaro: trata-se de *Kotxekanix* (pronuncia-se Kuatxekadí), o Caboclo d´água, ou ave Japacanim (*Donacobius atricapilla*). *Xokanix*

(pronuncia-se Txokadí), esposa do *yãmĩyxop mõgmõgka* (gavião), também tem um nome de sonoridade semelhante. O termo Maxakali, portanto, não parece ser de todo exógeno ou arbitrário, como sugerem algumas análises, dentre elas do próprio Nimuendaju (1957), e seria interessante aprofundar a etimologia da palavra.

Por outro lado, muitas das aproximações entre etnônimos e grupos *yãmĩyxop*, dentre as quais algumas propostas por Paraíso (1994) a partir da lista de Popovich, podem ter sido um pouco apressadas. Malalí e *mã´ãy* (jacaré), por exemplo. De todo modo, a sugestão inicial lançou as primeiras luzes para estudos que consideraram as estruturas sociopolíticas Tikmũ´ũn a partir de seus movimentos territoriais em torno de seus grupos rituais. As formas de organização política Tikmũ´ũn que busquei descrever anteriormente (2015: 150-199) podem ter diversas motivações: as pessoas constroem seus novos espaços, casas ou aldeias a partir da fuga de conflitos, ou da evitação de uma estrutura centralizadora anterior, ou apenas buscando variar suas relações ou a paisagem que habitam. Mas não o fazem sem promover um espaço que se construirá em torno de uma nova *kuxex* – ou "casa de *yãmĩyxop*", mesmo que em alguns casos ela demore a ser construída ou mesmo esteja localizada em uma aldeia vizinha. A própria definição de aldeia registrada por Myriam Álvares em 1992 é *Mĩmtut te Kuxex Pẽnãn,* "casas olhando para a *Kuxex*".

Tendo os Tikmũ´ũn saído do barro, se espalhado pelo mundo fazendo novas aldeias e depois retornado; ou vindo de diferentes lugares, reunindo-se e separando-se em festas e guerras, aldeamentos e missões, para então reunirem-se no atual local de confinamento, nas cabeceiras do Itanhém – sempre em conflito com os Botocudo –, o que mais fazem questão de frisar a cada narrativa é a companhia dos *yãmĩyxop* em cada empreitada. Os próprios Tikmũ´ũn frequentemente relatam origens distintas de suas famílias dentro deste grande território, remetendo cada uma a um repertório específico de cantos ou diferentes conjuntos de *yãmĩyxop* (Tugny, 2011; Pires Rosse, 2018; Campelo, 2017; Ribeiro, 2008).

Hoje, desconheço uma *Kuxex* onde não venham cantar todos os *yãmĩyxop*, e as mães e pais de *yãmĩy* de todas as aldeias e famílias sempre dizem ser mães e pais de todos, quando nos referimos aos grupos principais: "*Putuxop*", "*Xũnĩm*", "*Kotkuphi*", "*Mõgmõgka*", dentre outros. As variantes de cada um deles é que se desdobram e se distribuem entre as pessoas, assim como seus cantos. Existem grupos de *yãmĩy* que vem cantar na aldeia e se identificam mais com determinado grupo familiar, mas não é possível delimitar uma correspondência clânica direta. A enorme multiplicidade de

grupos *yãmĩyxop* e sua distribuição entre as pessoas, levando ainda em consideração que após a morte os Tikmũ´ũn de uma mesma família se aglomeram com seus próprios *yãmĩyxop*, remonta a muitas gerações de casamentos, viagens, guerras, partilhadas por distintas associações de pessoas.

As narrativas nunca abordam os cantos-*Yãmĩyxop* como patrimônios fechados e transmitidos de mãe para filha ou de pai para filho, como uma herança. Dizem que os antepassados e os *Yãmĩyxop te xut* (tiram) os cantos, ou os próprios cantos-*yãmĩyxop te xupep*, (caem, brotam, saem), de cada história, de seus acontecimentos e dos lugares percorridos: o canto do girino que está sob uma folha que caiu na água; o canto da anta que caiu da cachoeira e parecia uma pedra rolando; o canto dos antepassados pulando pelos corpos dos botocudos mortos após uma batalha; o canto da permissão dada pelo fazendeiro para que moças colham suas batatas; vários cantos de banquetes. Os cantos-*Yãmĩyxop* surgem de gestos, paisagens e encontros, a partir de deslocamentos, transformações, guerras e alianças; e se distribuem entre seus pais, donos, e aprendizes. Desde o desmembramento da mulher de barro os Tikmũ´ũn produzem diferenciações entre si, e da mesma forma os *yãmĩyxop* também se subdividem e se recompõem de acordo com as relações de cuidado estabelecidas pelas novas gerações, sendo herdados especialmente antes do casamento, na velhice ou na proximidade da morte. E à medida em que as pessoas se deslocam e se reorganizam em novas aldeias, seus cantos-*Yãmĩyxop* as acompanham.

Os Tikmũ´ũn sempre viajam e caminham com os *yãmĩyxop*, que também podem percorrer seus corpos e a própria terra por onde andam. Tainã Macedo, com Sueli Maxakali e Noêmia Maxakali, fez uma conexão ainda mais ampla, entre o barro da *Putõ´õyhex* e a própria terra:

> Começam a narrativa dizendo que: "A terra é espírito também, porque os Maxakali saíram da terra. Tinha só ũpit (homem), não tinha ũhex (mulher)" (2008, p. 139, grifo nosso). A "terra", neste caso, é traduzida pelos Maxakali como barro. É a substância que dá origem à mulher. Terra é também potência encantada (traduzida por "espírito") de onde os Maxakali saíram depois que o tihik fez sexo com o barreiro. O tihik é o pai e o barro é a mãe da menina que saiu para casar com o Kokexkata. Por isso, muitas vezes os Maxakali comentam que a terra é sua mãe. É dessa forma que surgiram os Maxakali e foi assim que Sueli e Noêmia me narraram esta história que conta sobre a origem dos Maxakali e que nos permite estabelecer conexões com lugares (o brejo de onde se tira o barro) e perceber o que terra constitui para eles. O que esta história sugere é que terra parece ser concebida como substância e potência mágica. Sugere ainda que nela existem dimensões palpáveis, visíveis, ou seja, tangíveis, e também dimensões que extrapolam o âmbito material, que não são imediatamente verificáveis

> e que remetem a uma rede de relações envolvendo seres viventes e seres espirituais. (Macêdo, 2017: 107)

A conexão entre as substâncias barro, "*putõ´õy*", e terra, "*hãmhãm*", no caso, foi proposta pelos professores Tikmũ´ũn, e tanto a terra como substância como a terra por onde se caminha são chamadas "*hãmhãm*", ou "*hãm*". Assim como os *yãmĩyxop* estão em todos os lugares percorridos e habitados pelos Tikmũ´ũn, também a própria terra compõe sua presença no mundo. Na própria morfologia linguística, *hãhãm* ou *hãm*, também é traduzido como "trabalho"; compõe parte dos substantivos com a ideia de materialidade, como em *hãmxop*, "coisas" ou "mantimentos", e *hãmpakut,* "doença"; compõe quase todos os advérbios de tempo e lugar, como em *hãpkoxtap, "*escuridão" ou "meia noite", *hãmtup,* "(a)manhã", e *hãmtox,* "longe", ou "terra comprida"; e compõe grande parte dos verbos com a ideia de "ação", como em *hãmyumũg,* "saber" ou "aprender", *hãm ãgtux*, falar, ou *hãpkupmep,* "passear". *Hãm kup mep,* note-se, pode ser compreendido tanto como: "*hãm*" = terra, "*kup*" = comprimento, "*mep*" = cortar, ou seja, cortar (com os passos) o cumprimento da terra; quanto como "*hãm*"= ação, "*kup*" = galhos/troncos, "*mep*" = cortar, ou seja, cortar o mato, gesto de abrir o caminho quando se caminha. A própria terra, matéria prima inicial dos Tikmũ´ũn, compõe as noções de materialidade, de tempo e espaço e de ação.

O barro, ou a terra, conforme vemos na história de *Putõ´õyhex*, foi repartida entre os *Yãmĩyxop*, gerando diferenciações. Da mesma forma, a carne da caça trazida por eles à *Kuxex* também se reparte entre as mulheres, cada uma ficando com um pedaço, assim como cada *Yãmĩy* ficou com um pedaço da primeira mulher. E se cada pedaço da mulher de barro corresponde a uma *Mõnãyxop* filha de *Yãmĩyxop* e mãe de Tikmũ´ũn, também cada pedaço de carne corresponde a um canto-filho-*Yãmĩyxop* da mulher que o recebe. Os cantos-*Yãmĩyxop* se presentificam na *Kuxex*, são alimentados por suas mães e repartem a caça entre si para distruibuirem suas partes entre elas.

Os trajetos dos *Yãmĩyxop* de seus mundos até a aldeia são anunciados ou descritos pelos cantos, assim como são descritas viagens pela terra. Dentre as formas de se caminhar, destaca-se a busca pela caça, *Xokxop Xak*, em que *Xok* quer dizer morto, ou semeado, e *Xak* pode ser traduzido como busca, falta, saudades, caçar. *Xokxop* é um termo usado para indicar os animais mortos ou caçáveis, ou qualquer

corpo morto que perde a subjetividade, enquanto sua *Koxuk,* imagem, sombra, espírito, pode se encantar, transformando-se em *yãmĩy* e produzindo cantos. A excursão de caçada é uma forma de produzir encantamentos: dos seres que se transformam em *yãmĩy*, dos cantos que surgem a cada encontro e perspectiva. E, com a repartição da caça na aldeia, os *Yãmĩyxop* e suas mães e pais se alimentam e reforçam seus laços.

1.2. Inimigos Devorados: violência e alianças para (en)cantar e viajar

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 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 antafêmea, patas cozidas todas arregaçadas ...

Chegaram onde o esquilo matou seus parentes. Viram o esquilogente e começaram a quebrar coquinhos para atraí-lo com o barulho. O irmão Putuxop flechou o esquilo-gente e um esquilo pequeno, e levou para a mãe cozinhar. A mãe escolheu o esquilogente. Enquanto cozinhava, os filhos cantavam: Esquilo em cima dos coquinhos com o rabo levantado, 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: mëmëmëmëmëmëmëm...

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, cozinharam 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 cozinhavam 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. (Tugny, 2011: 33)

A história dos *Putuxop*, ou papagaios-*yãmĩyxop*, ilustra o deslocamento atrelado a um sistema de predação e vingança. Embora a guerra Tikmũ´ũn tenha chamado a atenção de muitos aliados, funcionários e pesquisadores – especialmente Vieira (2006) e Ribeiro (2008), que realizaram trabalho de campo justamente na época de um grande conflito que causou a separação de famílias e das próprias terras indígenas, em 2004 –, a guerra como ação violenta pontual, *yãy kĩy*, briga, ou *yãy kĩy xexka,* briga grande, não costuma ser descrita como motivo de orgulho. As sequências de vingança internas, mais ainda, são narradas com muita discrição, com o uso figuras de linguagem para atenuar a violência dos atos, normalmente de coletivos em direção a um inimigo sozinho, e que se desdobram em mortes e abusos a mulheres. A ação violenta inicial sempre é a do inimigo, sendo a própria ação violenta uma reação. Nas grandes batalhas, antigas ou recentes, a ação guerreira e protetora dos *yãmĩyxop*, esses sim muito bravos, é considerada fundamental.

Os *Putuxop*, assim como os *Kotkuphi*, são bravos, guerreiros. A relação mesmo com seus aliados Tikmũ´ũn pressupõe muita cautela, e é frequente haver punições a crianças levadas, mulheres descuidadas e homens que causam muita confusão. Os *Kotkuphi* também costumam disciplinar e castigar as crianças, mas no caso dos adultos, parecem ser os que mais fazem uso da prerrogativa da punição pela violência ou mesmo pela morte. Os Tikmũ´ũn costumam dizer que os *Putuxop* matavam muito "antigamente". Sua fama não passou despercebida pela antropóloga Frances Popovich:

> One myth tells how the Putuxop‘ parrot’ spirits punished a woman for committing incest with her brother. It seems the brother slept through the entire process, so only the woman was guilty. The spirits raped the woman with their immense sexual organ and killed her. (Popovich 1988: 31)

Os *Putuxop* ajudaram a derrotar os *Ĩykoxeka*, os Botocudo que viviam em uma aldeia entre Água Boa e Pradinho, quando o território foi retomado pelos Tikmũ´ũn (*cf* Paraíso, 1992b). As narrativas descrevem uma estratégia repetida em muitos outros episódios recentes: um convite para uma festa com dias e noites de duração, até que os inimigos, exaustos pela cantoria, tornam-se presas. Na ocasião, os inimigos derrotados também geraram cantos para os *Yãmĩyxop.* Eles próprios, em sua versão encantada, passaram a acompanhar os *Putuxop* e compor seu coletivo. Da mesma forma, uma menina *ĩykoxexka* foi incorporada ao povo Tikmũ´ũn – duas meninas

teriam "ficado" ou "sido pegas" após a batalha, mas apenas uma resistiu –, gerando filhos cujos descendentes até hoje são vistos com certo despeito pelos outros. Também os *Putuxop* defenderam algumas famílias contra pistoleiros durante uma tentativa de reocupação de uma fazenda vizinha à terra indígena, roubada pelos fazendeiros, antes de serem levadas para a Aldeia Verde pela Polícia Federal em 2005. Da ocasião, também surgiram cantos, que já vi sendo cantados por Noêmia Maxakali. A seguinte fala ilustra bem a relação de aliança produzida a partir da morte dos inimigos:

> *Antigamente... antigamente, os Botocudo matavam nossos ancestrais. Matavam nossos ancestrais. Os Putuxop se vingavam e matavam os botocudos. Os Putuxop matavam os Botocudo. E os Kotkuphi matavam. Os Kotkuphi matavam e os Mõgmõgka matavam.*
> *Os Putuxop matavam os Botocudo e [eles] viraram seus aliados. Os espíritos dos botocudos ficaram com os Putuxop. E os ajudavam a se vingar.*
> *Agora, quando os Putuxop saem da kuxex e as mulheres empurram eles, os botocudos se vingam e querem matar as mulheres... matar as mulheres*."
> (Toninho Maxakali, In: ESPERANDO, 2013)

Algumas vezes ouvi histórias de guerras contra os Botocudo, sobre as quais Marina Vieira reuniu diversas narrativas (2006: 61-66). Em todas, há uma constante: a presença dos *yãmĩyxop*: "*Teve luta, mas os Maxakali não lutaram. Foram os yãmiy que lutaram. Eles são mais fortes!*" (João Bidé Maxakali, em Vieira, 2006: 62). No caso das excursões de caça, como podemos ver, por exemplo, em filmes como "Caçando Capivara" (2008) e "Popxop" (2019), os *yãmĩyxop* acompanham seus pais para que a caçada seja bem sucedida, e são eles quem matam a presa. Os *tihik* caçadores saem com seus cachorros e *Yãmĩyxop*, organizam as emboscadas e armadilhas, algumas das quais não devem ser vistas pelas mulheres, mas a captura da caça costuma ser realizada pelos *Yãmĩyxop*, especialmente *Kotkuphi*, *Mõgmõgka* e *Popxop*. De todas essas experiências podem brotar novos cantos. Os animais mortos, assim como os *Ĩykoxeka* no exemplo anterior, também se encantam e passam a acompanhar seus pais junto ao respectivo grupo *Yãmĩyxop*. A chegada na aldeia é acompanhada de cantos e chamados para que outros *Yãmĩyxop* cantores se aproximem[2]. A carne é

[2] Kotkuphi trazem caça
https://youtu.be/tR9LvU5KuE8

distribuída na aldeia, conforme o costume da cada grupo *Yãmĩyxop*, e os *Yãmĩyxop*, alimentados por suas mães, presentificam-se na forma de cantos e corpos que emanam da *Kuxex* ou dançam no pátio.

Kotkuphi caça e leva para a aldeia. Marquinhos Maxakali, 2012.

Nesta perspectiva, a ação guerreira e a caça se aproximam como máquina de encantamento, exatamente como narra o mito de *Putuxop*. Mesmo nas caçadas individuais dos animais "pequenos" os cantos podem surgir, narrados pelos *Yãmĩyxop* que presenciam o evento. Mas o que o mito reforça é que a caça aos bichos "verdadeiros", "bichos-gente", assim como a guerra entre os Tikmũ´ũn e seus inimigos não-Tikmũ´ũn, os estranhos, *Puknõg,* permite a produção dos cantos e o encantamento dos sujeitos mortos, liberando seus corpos para serem apenas *xokxop*. Pode haver tanto uma decomposição dos sujeitos mortos entre sua parte-canto e sua parte-bicho ou parte-morto, quanto outros processos de transformação e encantamento que serão exemplificados ao longo desta tese. O canto-*yãmĩyxop*, então, torna-se companheiro ou auxiliar daquele *yãmĩy* que o matou. No caso dos *Ĩykoxexka*, graças à relação de extrema hostilidade, eles passam a acompanhar os *Putuxop* e auxiliá-los, mas são alvos de um desprezo ao mesmo tempo violento e carinhoso quando vão às aldeias: cantam errado, dançam errado, matam a caça de forma atrapalhada, arrancando risos entusiasmados dos demais presentes, chegando a ser agredidos pelas mullheres durante as brincadeiras.

A relação tão estreita com esse coletivo de *yãmĩyxop*, que muitas vezes são identificados também com os povos Pataxó, e descritos como vindos da Bahia acompanhando algumas famílias, permite aos Tikmũ´ũn uma espécie de suplemento guerreiro. É claro que ocorrem vinganças e agressões pelos próprios Tikmũ´ũn, mas a composição com os *yãmĩyxop* dá muito mais possibilidades, complexificando as relações externas e internas. Em vez de um sistema no qual as pessoas se agridem entre si e estabelecem trocas com os encantados, ou no qual as pessoas estabelecem relações de troca entre si e são punidas e ameaçadas por eles, cada gesto relacional, estético e político se desdobra e articula relações assimétricas e reciprocidade. No contexto Tikmũ´ũn, assim como em tantos casos ameríndios, as ações são sempre pensadas de modo a preservar boas medidas e boas distâncias, evitando centralizações e imobilidade. Se os *Kotkuphi*, por exemplo, andam armados, matam as presas, e punem severamente pessoas que cometeram faltas, eles não podem ocupar apenas essa posição. Uma vez que justamente a repetição e o hábito produzem os sujeitos, assumirem um papel de agressores de forma fixa traria o perigo de aproximá-los do estado anterior ao amansamento que possibilitou a aliança. Por isso seu ser-coletivo precisa se compor de tão múltiplas subjetividades e perspectivas, e seus rituais são sempre uma sequência cuidadosamente variável de procedimentos estéticos – muitos dos quais descritos em Jamal (2017) – que promovem trocas de lugares e vozes entre mulheres e homens, animais e plantas, presas e matadores.

A composição em coletivos de encantamento pode ser vista como um mecanismo social que sofisticadamente "inibe a instauração de poderes estáveis, em favor de um tecido de relações imanentes" (Deleuze e Guattari, 2012 [1980]: 21). Um coletivo do tipo rizoma, que não se concentra em órgãos de poder, e constitui, seguindo o pensamento de Deleuze e Guattari inspirado em Pierre Clastres 2011 [1934-77], metamorfoses de uma máquina de guerra; evita a formação do Estado, mantendo a dispersão e a segmentaridade dos grupos (Clastres 2011 [1934-77]: 22). No caso Tikmũ´ũn, a guerra parece envolver menos a produção de guerreiros condenados ao infortúnio da solidão – não é recomendável que alguém vagueie sozinho por aí –, e mais a ação de agentes desdobrados que igualmente diluem a tão ameaçadora concentração de poder. Tal sistema complexo transforma ações, deslocamentos e afetos em trocas, e vice-versa; pois todos os gestos produzem cantos, e os cantos demandam trocas, movimentos de afastamento, saudades;

retorno em combinações variáveis, trocas e ações guerreiras e dispersivas, medo de uma proximidade extrema ou irreversível; afastamento, e assim por diante.

O fluxo dinâmico de fragmentações, separações, reencontros, movimentos centrífugos e centrípetos caracteriza a sociedade Tikmũ´ũn (Estrela da Costa, 2015). Mas o sistema guerreiro não existe em posição de alternância e nem se limita a uma versão, mas se complementa e se articula com um sistema de trocas: de agressões, certamente, mas, fundamentalmente, de cantos, pois cada relação e cada deslocamento produzem cantos, e cada canto precisa ser alimentado e alimentar.

Quem matou os *yãmĩyxop* adquiridos na caça ou em outros encontros violentos, na maioria das vezes, foi um outro *yãmĩyxop*, e não um Tikmũ´ũn. As relações de predação cantadas geralmente também são entre os *yãmĩyxop*. *Kotkuphi*, por exemplo, canta os seres que caçou (Jamal, 2017), embora os cantos não sejam todos narrativas de caçadas, como em "*mutuns / por entre as árvores / por entre as árvores / flechados, ficaram / flechados, ficaram*" (*idem*: 126), mas, na maioria das vezes, evocações imagéticas de sua presença, como em "*patas viradas da preguiça / você pendurada bonita lá / sentada abraçada no galho / sentada abraçada no galho*" (*idem*: 144).

Diversos *yãmĩy* também foram caçados ou devorados pelos Tikmũ´ũn e tornaram-se cantos: "*você vai raspar meu pelo e me comer*", canta o rato do mato para o antepassado de quem roubava amendoins. Mas não é a predação em si que faz com que o predador adquira os cantos-*yãmĩyxop* devorados. O canto pode ser *xut* "tirado" por um terceiro, algum *yãmĩy* que viu o acontecimento. Ao virar canto, o *yãmĩy*xop passa pela *Kuxex* – pode ir sozinho, ou levado por outros com os quais passa a compor um coletivo, ou por seus pais Tikmũ´ũn – , e a partir daí a relação de adoção começa a ser formalizada de algum modo. A pessoa que se torna sua mãe ou pai Tikmũ´ũn vai então alimentá-lo, ensiná-lo a cantar outros cantos, enfim, cuidar como a um filho. Em troca, os *yãmĩyxop* trazem caça, alegria e saúde, proteção contra inimigos, mas não como ajudantes subordinados a seus pais e mães humanos, e sim como aliados. Outros tipos de *yãmĩyxop* passam por processos diferentes de encantamento, que, na mairoia das vezes, não envolve relações de predação, e outras relações de aliança podem ser estabelecidas, conforme veremos adiante.

Viveiros de Castro (1996) aponta para a relação de predação como sendo produtora de subjetividade em sociedades ameríndias. No caso Tikmũ´ũn, relações de predação certamente produzem subjetividades, algumas vezes seguindo a lógica

conhecida como perspectivismo ameríndio (*Idem*, 1996; Lima, 1996). Para os Tikmũ´ũn, a subjetividade está no aspecto-canto de cada um, na parte *yãmĩy*, que se encanta e se desdobra. E, como dizem sempre, tudo e todos têm canto (exceto quem não tem). As perspectivas se articulam através da transformação e da associação. Sendo assim, quando vemos *Putuxop* dançando no pátio, as pessoas apontam: "é *Putuxop*", sejam eles os papagaios, ou os diversos passarinhos, araras, patos, jabutis, etc, que com os *Putuxop* compõem coletivos. Se os *Mõgmõgka* estão presentes, por mais que sejam visivelmente *Mõgmõgka*, com as roupas e pinturas dos *Mõgmõgka*, ainda assim são percebidos como *Putuxop*, sem deixar de ser *Mõgmõgka*. Quando vemos os *Ĩykoxeka* que os acompanham – pois há *Ĩykoxeka* que acompanham outros *yãmĩyxop*, também matadores de Botocudo –, também indicam: *Putuxop*. A onça, cantada diversas vezes, também é *Putuxop* – e *Putuxop* por vezes é considerado onça, dada sua valentia. Os *Putuxop*, como cada um dos coletivos-*yãmĩyxop*, são múltiplos, e os *yãmĩyxop* que os acompanham compõem seu bando, sem, no entanto se igualarem todos: a onça continua carnívora, o papagaio peladinho continua sendo fraquinho, o pato continua comendo girinos.

A relação é muito mais desdobrada que uma conversão do inimigo em alimento ou aliado, mas é inevitável pensar na teoria de Fausto (2014[2001]). Considerando o idioma da predação, privilegiando a perspectiva dos caçadores e guerreiros, e reivindicando a importância de dicotomias como por exemplo entre domínios público e privado, o autor explora o conceito de "consumo produtivo" para pensar a guerra como mecanismo de produção não de bens, mas de pessoas. Em linhas gerais, a predação do inimigo, externo ao grupo social, permite sua subjetivação, familiarização ou adoção, por meio de processos diversos (Idem: 419). Os procedimentos xamânicos coletivos seriam então um modo de coletivizar o ato do matador, ou simplesmente socializar a produtividade de pessoas, compartilhando o processo de familiarização de subjetividades externas.

> Isso não significa que devemos reduzir a guerra ameríndia a mera operação cognitiva de consumo e produção de significados. Esse não é um teatro apenas de ideias mas de corpos destruídos e fabricados dilacerados e edificados ao contrário porém a guerra da conquista em que temos apropriação de corpos como força de trabalho abstrato e de riquezas cujo valor preexiste a sua apropriação na guerra ameríndia os corpos de inimigos são antes suportes para um trabalho de produção social de pessoas e não meio os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção o idealismo de que se reveste a guerra indígena na Amazônia parece vincular-se ao valor restrito que os objetos materiais possuem uma vez que não se prestam se não de modo

enfraquecido a mediar relações sociais eles não são determinantes na Constituição de rearticulação das unidades sócio políticas" (*Idem*: 331).

O mito dos *Putuxop* parece indicar que o esquema da predação familiarizante também ocorre no contexto Tikmũ´ũn. É o caso de uma grande parte dos cantos-*yãmĩyxop* nos quais o sujeito predado passa a se tornar um aliado, mas não necessariamente de quem o matou, pois os procedimentos xamânicos coletivos, ou seja, as festas *yãmĩyxop*, também coletivizam posições de matadores através dos cantos. E, mais do que isso, os eventos em torno da *Kuxex* servem para que as relações de familiarização sejam compartilhadas e distribuídas. A história abaixo descreve, por exemplo, o surgimento de um canto / familiarização de um novo *yãmĩy* pelos *Putuxop*.

Antigamente os antepassados criavam queixada. Eles criavam muito papagaio também… ah… ali no pátio da Aldeia. aí teve um cachorro que ficou bravo rodeando o Queixada de estimação e… o queixada ficou no meio cercado pelo cachorro : au au au au / O Queixada com raiva no meio / passou o cachorro avançou e saiu esganando o Queixada que aí ficou com muita raiva / tinha um papagaio filhote sendo criado todo peladinho com pouca pena no corpo / o papagaio foi andando longe do queixada aí o papagaio passou do lado do Queixada e deixou ele com raiva / os donos do Papagaio estavam com medo olhando de longe ele passar do lado do queixada / ah, morreu, morreu / ele passou debaixo do Queixada / aí o Queixada mordeu ele / o papagaio peladinho foi mordido / o papagaio foi mordido e ficou estirado agonizando: be be be be… Aí um irmão do papagaio que estava dentro do kuxex veio, todo enfeitado com penas, ele veio de lá ele foi chegando... Chegando, e o Queixada com raiva / o papagaio chegou e furou ele com uma flecha: tum
Ele ficou doido estrebuchando no chão / virou e o papagaio atirou outra flecha: tum. depois de atirar ele voltou para o kuxex e ficou lá dentro, cantando, cantando, lá dentro.
O pessoal cozinhou o Queixada para o papagaio/Putuxop / ele vem no pátio cantar… / ele vem no pátio cantar / chega e depois vem outro / aí... Queixada mordeu papagaio / aí um espírito papagaio furou o queixada / outro espírito Putuxop vem depois e contou a história toda.

Queixada mordeu, Queixada mordeu,
deitado coitadinho, deitado coitadinho
Queixada mordeu
Queixada mordeu Queixada mordeu,
deitado coitadinho, Queixada
Putuxop morreu pelo Queixada,
vai morrer, vai morrer também.

(Toninho Maxakali, PUTUXOP: 2008)

A lógica da vingança, presente no mito do papagaio e na história acima, também mobiliza agressões tanto internas, entre parentes, quanto externas, com *puknõg.* As histórias de ciclos de vingança e guerras internas, *yãy kĩ xexka* "brigas grandes", sempre evoca lembranças dolorosas, provocando tristeza ou despertando raiva. Muitos episódios de vinganças e emboscadas me foram narrados discretamente e com um tom de voz sussurrado quase aspirado, e geralmente com insinuações de que o causador tenha sido *o outro*, ou afirmações de que "já passou", "o começo foi outra história". O matador sempre é o outro. E, já que estamos lendo a predação familiarizante como um padrão que, de uma forma ou de outra, se repete em diversos contextos ameríndios, podemos imaginar os ciclos de vingança também como uma estratégia de coletivizar a morte. Não só pelo fato de frequentemente mobilizarem grupos de vingadores solidários, mas também porque a sucessão de eventos também dilui, temporal e espacialmente, a pessoa do matador. Quem só mata e nunca morre são as onças e outros seres semelhantes, como os *Ĩnmõxã*. Ou pior: quem mata sozinho, conspira secretamente, pode ser visto como feiticeiro, um perigo abominável a ser duramente combatido (Frances Popovich, 1988: 59).

Dentre os trabalhos que se dedicaram a examinar precisamente a noção da guerra no contexto Tikmũ´ũn, "Guerra e Paz Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença", de Rodrigo Ribeiro (2008), examina minuciosamente o mito dos *Putuxop*. A principal versão do mito apresentada traz uma interessante inversão. Os animais cozidos pela mãe papagaio não são os assassinos do pai (Ribeiro, 2008: 102) – não são os bicho-gente –, seja porque os dois filhos trazem para a mãe um bicho que ela não reconhece como sendo o assassino, seja porque descaracterizam seu corpo-gente para que ela não perceba que a vingança foi concretizada. Ribeiro, consciente de que processos de dessubjetivação ou desumanização da presa são necessários para marcar a posição humana de quem come (cf. Fausto, 2002: 19; Vilaça, 1998), sabe que, ao cozinhar as vítimas no fogo, a mãe dos *Putuxop* realiza justamente esta operação. A história destaca o gesto que realmente transforma os bichos-gente em comida: o cozimento. Entendo também que é aí que sua porção subjetiva se encanta, torna-se canto-*yãmĩyxop*, não sendo devorada ou incorporada. Os cantos compõem uma subjetividade expandida, múltipla e desdobrada como nuvem, bando, enxame, suplemento.

Ribeiro analisa o mito contrapondo-o à sua própria etnografia. Após tecer suas considerações a respeito do tema da predação, o autor chega num ponto crucial. Não estamos diante de um sistema de acúmulo de propriedades vitais, mas de um mecanismo que, articulando ciclos de violência e encantamento a momentos de reciprocidade e aliança, produz movimento, atualização de saberes sobre espaços e subjetividades, experiências de trânsito e transformação.

> Tudo se passa como se houvesse um equivalente mítico da dimensão política hodierna, na qual se produz a paz e se constrói as alianças com grupos com vistas à perenidade; mas sempre há, simultaneamente, um meio de acirrar os ânimos, de romper os compromissos firmados e reinstalar o conflito na ordem do dia. Enfim, é como se houvesse um movimento que opera através do conflito, o qual não pode cessar de conflitar, sob o risco da estagnação de todos os elementos articuladores das interações humanas. Enfim, se minha análise estiver correta, tudo o que a materialização da vontade política dos Tikmu'un não intenta produzir é uma devoração ritual, a qual poria fim ao ciclo de vingança, cessando o movimento. [...]
> A metamorfose dos inimigos remete aos aspectos sócio-políticos implicados na presente questão. De um lado, reforça seu circuito de reciprocidade comensal, a articulação e apaziguamento entre os grupos que se envolvem na jornada militar(..) De outro lado alimenta assim o processo de busca por novos horizontes na medida em que abrem-se outros campos para o conhecimento, atualizando o saber sobre os espaços e seres que os habitam. [...] haveria algo mais? Talvez sim, e seja o simples ato de conhecer, o qual estaria articulado com o mecanismo político sobredito, agenciando um regime específico da violência. De acordo com isso, o mais importante talvez seja a manutenção do movimento pelas interações violentas, com a reprodução econômica da sociedade sendo garantida contingencialmente pelos deslocamentos associados a esse processo. A caça serve de modelo a esses deslocamentos, uma vez que sua prática exige que percorra-se os espaços, através de uma interação violenta com os demais entes do cosmos. (Ribeiro, 2008: 116-117)

Chegamos, assim, à percepção de que o sistema Tikmũ´ũn de multiplicação e aquisição de cantos e sua experiência territorial e guerreira necessariamente se complementam entre si. Isso vai muito além da compreensão de quem os enxerga como um povo que perambula ou vaga sem rumo, como tantas vezes foram equivocadamente descritos, e conforme veremos adiante. Não são nômades que erram aleatoriamente, mas, num sentido denso, têm a produção de encontros e multiplicidades como modo dinâmico de ocupar e percorrer espaços em seu território, e vice-versa.

> A palavra Nomos na Grécia Arcaica (ainda antes de Platão e Aristóteles) possuía um sentido mais próximo do que conhecemos hoje. Ela estava ligada a uma lei imanente que brota do encontro. Ou seja, não era uma lei transcendente que nunca mudava e organizava o mundo de cima para baixo, mas sim uma lei que se fazia no próprio

> encontro. […] É uma maneira diferente de olhar e de se mover pelo mundo, que leva a lugares muito diferentes, enfim, vidas diferentes. Uma filosofia nômade é aquela que precisa dos encontros para se fazer, que se define na relação, não pelas essências ou pelas ideias. Fazer-se na relação significa que não há uma essência prévia que precise ser seguida, não há uma subjetividade que nos defina. Nós nos fazemos nos encontros, tudo está aí. Não precisamos de uma lei transcendente para mediar as relações, não precisamos de um demiurgo, arquiteto, ditador divino que diga como as coisas precisam se relacionar. O nômade sabe disso: não precisamos de nada que diga como as coisas precisam ser. […] por baixo de toda identidade encontramos apenas a multiplicidade dos encontros. (Trindade, 2021)

É do encontro entre os diferentes e de como partilham afetos que se produzem os "territórios existenciais" (Guatari, 2012 [1992]: 16) possíveis, mas isso ocorre justamente pela forma como os afetos são partilhados entre os diferentes. Se de um deslocamento para outras terras ou casas, ou de um encontro com outros seres, não surge canto-*yãmĩyxop* algum, então os sujeitos são apenas alimento, "bichos pequenos" no mato, "coisas" no mercado; ou ameaça, onça ou jagunço.

Se, no entanto, o encontro ocorre com um ser ou lugar que *tem canto*, então ele passa a compor relações de encantamento com os Tikmũ´ũn, podendo inclusive se desdobrar em diferentes corpos e perspectivas, que comem, dançam e cantam como os Tikmũ´ũn, mas que também podem dançar, cantar e comer como eles mesmos. O assovio ou grito que escutamos é o canto de alguns *yãmĩy*, a lama que vemos no pátio é a banana das minhocas-*yãmĩy*, o cigarro é o petisco do escorpião-*yãmĩy*. Os seres se desdobram em partes-canto que coexistem: O *Putuxop* é o papagaio-*yãmĩy*, "mestre"ou "pai" de todos os cantos de *Putuxop*, o *Kup Kuyĩ*, diretor da aldeia do povo *Putuxop* em seu outro mundo. Mas ele também é os tantos *Putuxop* que vêm cantar dentro da *Kuxek* junto com seus pais Tikmũ´ũn: *Putuxop*-Cobra, *Putuxop*-Tatu, *Putuxop*-anta… E ainda os *Putuxop*-Arara, *Putuxop*-Maritaca, *Putuxop*-fazendeiro, *Putuxop*-onça, e inúmeros outros. E também é cada um dos *Putuxop* vistos pelas mulheres no pátio, que dançam cada qual ao seu modo, comem o mesmo caldo de milho que a comunidade come. O *Putuxop* é também o *Kokexkata* e *Xap Yĩxux* (o colar de sementes verdes da *Putõ´õyhex*), e também o *Ĩykoxeka-Putuxop*, o botocudo *yãmĩy* que não sabe cantar o mesmo canto dos *Putuxop*, nem sabe matar um porco como os *Putuxop* matam.

A relação com os *yãmĩyxop* não se limita ao esquema relacional assimétrico frequentemente visto em alguns contextos, no qual a relação de predação se converte em adoção, controle e auxílio (cf. Fausto, 2014[2001]: 413). Uma vez que todos podem

ser pais e mães de *yãmĩyxop*, ocorrem relações de adoção. No entanto, outras relações de afinidade também podem ocorrer, embora geralmente descritas como práticas dos antepassados, tais como casamentos, namoros. Uma parte alimenta constantemente, com comida e outros confortos, e garante a continuidade das relações através da memória e da prática dos cantos; a outra parte dá alegria-saúde, protege a aldeia de ameaças, e garante a continuidade das relações sociais de troca através da distribuição da carne. As formas de encantamento, ou de como os *yãmĩyxop* nascem, os cantos brotam, não se resume à predação. A relação entre o bicho-preguiça e os *Kotkuphi* é atualizada a cada vez que cantam seus cantos e a preguiça, hoje frango, recebe flechadas do alto do mastro onde é pendurada. Todos os animais comidos, como a capivara, a paca, os peixes, também são cantados. O importante é ter em mente que *tudo* pode ter canto, tudo pode virar *yãmĩy*: paisagens, histórias, eventos, cachoeiras, aliados encontrados sem que hajam mortes envolvidas.

Predação e comensalidade, adoção, afinidade e ameaça podem coexistir numa mesma relação, porque os *yãmĩyxop* se desdobram em muitos. Na história, o suco de milho preto dos passarinhos é um caldo de girinos e o suco do pai dos *Putuxop*, e essa diferença funda uma relação de inimizade. No entanto, quando a temporada de girinos começa, as mulheres Tikmũ´ũn saem pelos brejos pescando-os, e ao prepararem o caldo em suas casas, comem dizendo que se trata da comida dos *Putuxop*. A relação de predação não é o que necessariamente produz os sujeitos, mas apenas uma das possibilidades de produção de subjetividades e territórios existenciais através da multiplicação de cantos e perspectivas.

O que se produz quando os *Yãmĩyxop* vêm às aldeias cantar, dançar, brincar e distribuir caça, é o que os Tikmũ´ũn costumam chamar de *hãmxop mã ax*, fazer coisas coletivamente, ou trabalhos coletivos, "eventos". É a reciprocidade comensal mencionada por Ribeiro (2008: 217) que permite aos Tikmũ´ũn atualizarem relações, em processos que serão melhor descritos adiante.

> Atividades paralelas, simultâneas, que na realidade consistem em uma só: cozinhar-comer-cantar. Enquanto transformam seus inimigos em substância comestível pelo trabalho do fogo, cantam "suas histórias": "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, em evocar a potência animal da presa ou uma posição de seus corpos. Agarram quase sempre qualidades muito específicas dos bichos-gentes comidos, ou apenas um instante do encontro que tiveram os Putuxop com seus inimigos. [...] À

> medida que, também envolvidos pela fumaça que cozinha seus inimigos, os Putuxop cantam, eles adquirem novos corpos, novas roupas, novas peles que, ao contrário de se substituírem, se suplementam, se superpõem. Seus corpos se tornam mais densos, mais potentes, tornam-se espíritos. Os guerreiros Putuxop comem bichos-gente, que por sua vez já são "espiritados" por terem comido seus ancestrais. "Espiritada(o)", "encantada(o)" são traduções oferecidas pelos Tikmû'ûn à expressão yãy xamëat para se referir àquele que possui capacidades de assumir múltiplas perspectivas, transformar a si e aos demais, sonhar para a cura ou a previsão da caça e outros acontecimentos. Em suma, para se referir ao xamã. (Tugny, 2011: 37-44)

Cantando e comendo com os *Yãmĩyxop* as pessoas se encantam um pouco, partilham experiências sensíveis que fundam constelações sociais, coletivos compostos por parentes, afins, inimigos amansados. Mesmo quando não são produzidas grandes festas, envolvendo maiores esforços diplomáticos para convidar grupos de *yãmĩyxop* que vem permanecer alguns dias na aldeia, requisitando uma atenção exaustiva e quase exclusiva por parte de todos, é quase cotidiana a cantoria dos *yãmĩyxop* dentro da *kuxex* em algumas horas da madrugada. Como me explicou minha anfitriã Janaína Maxakali, em 2017:

> *Você está agora morando na sua casa, mas toda tarde você passa na casa do Marquinhos, na minha casa... Ou vai lá na casa de outro tihik pra ficar um pouquinho. Aí a gente fica alegre, você traz um bolinho, a gente dá cafezinho pra você... Conversa alguma coisa, e depois vai embora. É diferente quando você vem lá da sua casa [na cidade] pra ficar na nossa casa, aí traz aquele tanto de comida, de presente, pano, miçanga... E também dá muito trabalho aqui pra gente, você vê, minhas noras ficam o dia inteiro cozinhando almoço, café, comida grande... Tem que fazer comida de ãyuhuk pra você, porque se você ficar direto e comer só comida de tihik você vai ficar doente. E quando você vem a gente também precisa dar comida pra muito tihik que passa aqui, a criançada toda, igual merendeira. E não pode deixar você muito tempo sozinha, tem que ficar cuidando direto. E você chama yãmĩyxop também. Dá muito trabalho, dá até dor de cabeça! Mas aí quando você volta lá pra sua casa [na cidade], a gente pensa ´vai demorar pra você voltar´, será que quando você voltar você vai me encontrar? Será que volta?´. E aí a gente chora demais, fica muitos dias muito triste, até as crianças ficam sem querer comer, por que ficamos com saudades. É igual com Yãmĩyxop."*

Mesmo sem grandes eventos, os cantos-*yãmĩyxop* cotidianos também provocam experiências de transformação xamânica, partilha e adensamento de relações e pontos de vista: *"E quando você vem a gente também precisa dar comida pra muito tihik que passa aqui, a criançada toda, igual merendeira. [...]. E você chama*

yãmĩyxop também."... Entre os homens que vão no fim da tarde ou antes de o sol nascer para a *Kuxex*, não sei exatamente o que ocorre, mas posso afirmar que os cantos que de lá emanam adentram as casas de palha ou barro, adentram os sonhos das mulheres e das crianças, provocam saudades e desejos de encontro, estimulam até mesmo apetites culinários específicos ou vontade de realizar certas atividades. Não é raro alguém dizer que o *yãmĩy* ficou cantando "*e eu fiquei com saudade da minha irmã*", ou "*eu acordei querendo colher a batata doce*" ou "*eu lembrei que está na época de colher girinos*".

A experiência dos *yãmĩyxop yõg hãmxopmã´ax* e das expedições de caça se complementam, se alternam, se motivam. Certa vez, na cidade de Batinga/BA, encontrei um grupo Tikmũ´ũn parado em pé por muitas horas sob o sol, esperando, com fome e sede, a chegada de um comerciante que havia se apoderado de seus cartões bancários e senhas. Os funcionários exigiam que ele estivesse presente para autorizar e negociar a compra de mantimentos em seu estabelecimento. Comovida com a cena – tão cotidianamente repetida – escutei de Arnalda Maxakali que "*yãmĩyxop é assim mesmo, dá muito trabalho, não é pouco. O pessoal pensa que eu estou só passeando direto, mas demora muito pra conseguir resolver as coisas pros yãmĩy. Os ãyuhuk não entendem isso.*" A missão de comprar mantimentos para receber bem os *yãmĩy*, algumas vezes comparada a uma caçada, envolve enormes esforços de espera, grandes deslocamentos entre cidades, dificuldade de acesso a bancos, mais espera por assistência ou compreensão, e, sempre, endividamentos incalculáveis. Também o saudoso pajé Toninho Maxakali dizia sempre que todos os trabalhos com os pesquisadores, as viagens para fazer coisas na universidade, davam muito trabalho, deixavam com saudades da família, e depois de um tempo a comida também ficava insuportável, mas era a melhor forma que ele, na posição que havia alcançado entre pesquisadores *ãyuhuk*, conseguia caçar coisas boas e grandes para os *yãmĩyxop*, referindo-se a recursos de grandes projetos.

A ação guerreira Tikmũ´ũn não é apenas um estado que se intercala com os momentos de confraternização, ela se constitui sobretudo pelos próprios cantos. Muitas narrativas míticas e recentes dão conta de uma estratégia tradicional de combate aos inimigos: convidá-los para se embebedar e festejar. Dizem que os inimigos "não aguentam" os *yãmĩyxop*, eles ficam fracos e cansados. Além de estratégia de combate – que, como vimos, serve menos para aniquilar o inimigo do que para incorporá-lo –, a prática dos cantos cotidiana, por horas à fio, muitas vezes

até a exaustão completa, descreve, enumera e dá vida a uma infinidade inumerável de seres de uma Mata Atlântica hoje transformada em pastagens. A dedicação absoluta aos *yãmĩyxop* pode, por si só, ser considerada uma prática guerreira, como já notado e descrito por Tugny:

> Um esforço necessário, mas colossal, este da memória: cantar noite adentro no kuxex, não esquecer. Ainda que cheia de risos, encantamentos, danças e alegrias, era um esforço de guerreiro que se praticava ali. Esses cantos nomeiam, mostram, descrevem, localizam uma infinidade de coisas que não dizem respeito a nada de seu cotidiano. Muitas vezes, passei dias inteiros assistindo a eles em conferência sobre qualidades distintivas de listas de pássaros, listas de sapos, de cobras, de plantas, enfim, listas que constituíam acima de tudo listas de distinções que eram tratadas nos cantos. Por um lado, os cantos não são entoados na língua da fala cotidiana, e cada repertório relacionado a um povo-espírito usa léxicos diferentes. Os jovens têm ainda pouco conhecimento para traduzi-los. Por outro lado, todas as descrições enciclopédicas que os cantos fornecem não se referem a uma fauna e flora que os Tikmũ'ũn encontram em seu cotidiano, já há quase um século. Mas os cantos estão lá, presentes, proferindo, não deixando apagar o nome das coisas, dos animais, das partes dos seus corpos, dos insetos, das flores, das castanhas, dos peixes, dos pássaros, das cobras, enfim, não deixando que elas se acabem. [Tugny, 2011: 55]

A guerra Tikmũ´ũn, portanto, compreende mais do que as *yãy kĩy xexka*, brigas grandes que provocam cisões e dispersões; as *putax put pu*, matar de volta, os ciclos de vingança; e as batalhas contra inimigos estranhos, *puknõg*. É um sistema que se compõe com os demais mecanismos para produção de diferenciações e multiplicidades. Não tanto como pólo de alternância com os momentos de "paz" ou "comensalidade", mas em complementaridade. Beatriz Perrone-Moisés (2015) sugere pensar, como par conceitual ameríndio da guerra, não a paz ou a troca, mas a festa. No contexto Tikmũ´ũn, os *yãmĩyxop yõg hãmxop mã ax* teriam justamente aquilo que Moisés e outros povos indígenas chamam de festa: hospitalidade generosa, compartilhamento de banquetes, distribuição de presentes, jogos, cantos e danças, alegria. "O *yãmîyxop* é uma festa, um festival, um espetáculo, uma congregação, uma comunhão, uma comemoração" (Bicalho, 2013:14). Um ponto que se evidencia, entretanto, é que a tradução para o português utilizada atualmente pelos Tikmũ´ũn tem sido, provavelmente desde as atuações anteriores de missionários cristãos na terra indígena, "religião", e, mais recentemente, em algumas aldeias com presença intensa de pesquisadores, "ritual". O que traduzem como "festa" é um tipo de acontecimento que fazem muita questão de diferenciar dos *yãmĩyxop*: as festas dos *Ãyuhuk*, sobre as quais falarei um pouco adiante. Tendo em conta os artifícios da

tradução, de todo modo pensar o eixo festa-e-guerra proposto por Perrone-Moisés (2015) favorece o exercício de relacionar dois vetores fundamentais que permitem aos Tikmũ´ũn povoarem o mundo e percorrê-lo.

A presença dos *Yãmĩyxop* nas aldeias é cotidiana. Eles ficam entre as pessoas, acompanham-nas em suas andanças, escutam conversas. Quase todas as noites cantam na *Kuxex*. Quando um grupo específico é convidado para vir de sua aldeia no outro mundo, *hãmnõgnõy* – *hãm* terra, *nõg* diferente, *nõy* outra –, ou no céu para se instalar na *Kuxex* por alguns dias ou semanas, trazem consigo o *mĩmãnãm,* pau brilhante, ou *yãmĩyxop kup*, mastro dos *yãmĩyxop,* pintado majoritariamente de vermelho, branco e preto, com motivos e desenhos característicos, e formato também característico de cada *yãmĩyxop.* A ocasião da chegada é marcada por cerimônias também específicas para cada um. Findo o período da visita, o anfitrião deve se preparar para a partida dos *yãmĩyxop.* A partida costuma ser o ápice da festa, com duração de uma noite inteira ou até mesmo mais dias, e muitas danças, jogos, banquetes. Quanto maior o evento, mais pessoas de aldeias vizinhas vêm participar.

É claro que, como em toda cauinagem, a ocorrência da embriaguez pode catalizar *yãy kĩy.* Perrone-Moisés lembra que "toda festa, eivada de guerra, pode desandar" (*Idem*: 31). A autora examina diversos exemplos na mitologia e na etnografia ameríndias de festas que produzem guerras, seja porque algo sempre pode fugir do controle, como ocorre no mito dos *Putuxop* após o desentendimento com os patos sobre a refeição inadequada; seja porque a festa-armadilha é uma importante estratégia de batalha, tal como quando os Tikmũ´ũn e os *Putuxop* derrotaram os Botocudo na região do Pradinho.

Nunca presenciei convites entre inimigos declarados pelos Tikmũ´ũn, a não ser numa ocasião em que um projeto realizado com apoio de algumas instituições previa um grande encontro de pajés. No caso, era visível o desconforto. O convite foi realizado com um profundo constrangimento, e as pessoas não receberam e nem foram recebidas com tranquilidade. A ocasião dos *yãmĩyxop xupep ax*, partida dos *yãmĩyxop* envove muitos cuidados criteriosos, pois a relação com alguns deles, tais como os *Kotkuphi* e os *Putuxop*, deve ser extremamente cautelosa. Entre as mulheres, costuma ser um momento que demanda atenção absoluta e provoca muita vulnerabilidade, como veremos adiante. Entre os homens não posso dizer o que ocorre, mas não é raro, especialmente com consumo de cachaça, algum desentendimento, mas que costuma ser descrito como uma confusão que pode ou

não render consequências maiores. Os momentos em que ocorrem agressões mais violentas envolvendo a presença dos *yãmĩyxop* não serão abordados neste trabalho.

A presença dos *Ĩykoxeka* encantados, forasteiros com os quais a aliança está sempre por um fio e aliados dos *Putuxop*, também sugere uma continência da guerra nos *yãmĩyxop yõg hãmxopmã´ax.* Mas a animosidade é marcada mais pelo deboche e descontração que pela agressão. Sua presença nas aldeias rememora derrotas sofridas por eles. Seus gestos e reações cambaleantes são traços da embriaguez causada pelas táticas guerreiras dos Tikmũ´ũn antepassados.

O fato de existir um eixo em que os dois vetores, festa e guerra, se articulam como duas faces de um só sistema, não anula oposições e alternâncias, como os movimentos centrípetos e centrífugos que organizam as pessoas Tikmũ´ũn e(m) suas aldeias, como já visto antes (Estrela da Costa, 2015), de forma semelhante àquela esquematizada por Sztutman (2012).

Recapitulando, penso que não faz sentido ver apenas o "idioma da predação" na lógica de subjetivação Tikmũ´ũn. O grande ponto de interesse no eixo festa-e-guerra sugerido por Perrone-Moisés (2015), antes de qualquer coisa, é o que a autora evidencia ao final: a "festa" é tão fundamental quanto a guerra, tanto para nossas análises quanto para os Tikmũ´ũn. É onde se produz saúde-alegria, são modos de viagem, transformação, produção e partilha de memória e saberes, multiplicação e intensificação das relações.

> Não se poderia, portanto, afirmar que a inimizade, em geral referida como predação, é a "modalidade prototípica da relação nas cosmologias ameríndias" (Viveiros de Castro 2006b:164). O protótipo - se é possível falar de protótipo – de relação entre os povos das Américas seria, e não surpreende, um par de "gêmeos desiguais": inimigo e amigo. [...]. Todo amigo pode virar inimigo e deixar de ir às mesmas festas. Com a Festa vem também o par que faltava à Inimizade, a Amizade. O cunhado, essa figura pivô, é, como se sabe, ambos – alternadamente e nunca totalmente um ou outro. Guerra e festa são avesso e continuação uma da outra, em garrafa de Klein. Ninguém vive só de predação; a Festa não é menos importante do que a Guerra. E se de "predação" cabe falar no caso da Guerra, no outro, talvez, o termo fosse esbanjamento. (Perrone-Moisés, 2015: 57)

Por mais que os estudos dos "rituais" sempre coloquem o que estamos chamado de "festa" nesse lugar de importância, por que tendemos a procurar na "guerra" os mecanismos de predação e adoção, ou consumo produtivo já analisados a partir de contextos e perspectivas específicos, quando temos um par tão carregado de sentido? Carlos Fausto, logo após publicar sua tese, caminhou nessa direção

(2002) ao incluir a comensalidade como outra face dos mecanismos da guerra entre os Parakanã, sendo duas operações separadas e específicas que se articulam e se complementam.

Mas os dois eixos não poderiam ser oposições que se articulam ou se alternam, se também não fossem versões ou continuações um do outro. O esbanjamento característico da festa, por exemplo, não é um gesto apenas de dádiva... Também pode ser provocação, sedução ou encantamento. "A Guerra não pode ser definida como modo de relação com o inimigo, ou a Festa como modo de relação com o aliado, já que ambas são feitas com amigos e com inimigos e ambas têm o poder de fazer essas mesmas relações mudarem". (Perrone-Moisés, 2015: 59)

> [...] parece ser especialmente complicado manter sempre no horizonte, quando se trata de pensar dualismos, o modo como o pensamento ameríndio concebe a relação entre opostos complementares: não se trata de "dividir" (não se produzem divisores, justamente), mas de "relacionar". Festa-Guerra não corresponde à religião-política, por exemplo, não só porque as categorias não se sobrepõem, mas sobretudo porque os dualismos ameríndios não são maniqueísmos indoeuropeus. Nesse sentido, não diria, como os autores citados acima, que "a noção de multiplicidade é a chave", que "o problema não é ser dois, mas ser só dois" (idem). O problema não é, de fato, "ser só dois". Certamente não para os ameríndios, que "escolheram pensar o mundo na forma de um dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss 1994). Para diferir, bastam dois. Mas para que suas diferenças produzam, propõe a filosofia ameríndia, é preciso que um desequilíbrio entre os termos mantenha o movimento de transformação. Contra-intuitivamente, por assim dizer, quando se trata de apreender mundos ameríndios, é preciso manter "em perpétuo desequilíbrio" os pares em questão. Não me parece haver nenhuma boa razão para simplesmente abandonar uma lição com tamanho poder de revelação e inspiração como a da "ideologia bipartite" ameríndia (Lévi-Strauss 1992). (Perrone-Moisés, 2015: 60-61)

No contexto Tikmũ´ũn, a relação de predação não é o que necessariamente inaugura a subjetividade, mas apenas uma das tantas possibilidades de produção de territórios existenciais. É a dinâmica entre os aspectos "festa" e "guerra" dos *yãmĩyxop* e a produção e a multiplicação de cantos que produzem os sujeitos, e ao mesmo tempo provocam a mobilidade das pessoas pelo território.

> Clastres afirmava que "a guerra é contra o Estado" (2004:273). A festa não o é menos. Sendo contra o Estado essas sociedades não são nem primária nem exclusivamente sociedades para a guerra, para retomar a formulação e lhe acrescentar o outro lado que nunca falta aqui. São também e na mesma desmedida sociedade para a festa. (Perrone-Moisés, 2015: 103)

Ensaio Visual

O *Putuxop* retoma um ethos guerreiro, familiar e migratório, e costuma ser uma celebração intensa, com uma quantidade infindável de eventos e de *yãmĩyxop* que vêm dançar e cantar com os Tikmũ´ũn.

Reafirma-se a aliança com os *Putuxop*, que são extremamente valentes, e que, conforme outras narrativas míticas, também foram os responsáveis por derrotar e amansar os inimigos históricos *Ĩykoxeka*, que hoje vêm às aldeias com *Putuxop* brincar com as mulheres, demonstrando uma inabilidade, ridicularizada com entusiasmo e carinho, para cantar, caçar, dançar. Além disso, a partir dessa derrota histórica e mítica, lembrada como uma batalha importante em um passado recente, os Tikmũ´ũn puderam, enfim, ocupar o território em que hoje se encontram, aos pés da montanha *Mĩkax Kaka* (pé da montanha), nas margens do ribeirão Umburanas, no município de Bertópolis/MG.

> *Os Ĩykoxeka só cantam um pouquinho e param porque esquecem. Cantam mal, e fiicam atrapalhando os Putuxop, mas não conseguem porque os Putuxop são muito fortes, eles tem muitos cantos... Antigamente, os Mõgmõgka, os Kotkuphi e os Putuxop matavam muitos Ĩykoxeka para ajudar os nossos antepassados. Os Ĩykoxeka-yãmĩy ficaram andando junto, viraram amigos. Eles ficam juntos. Mas eles fazem tudo meio atrapalhado, eles brigam com as mulheres, e elas puxam as pernas deles pra matar. E eles tentam matar o porco, mas eles não vêem direito igual Putuxop* (Toninho Maxakali, 2014).[3]

As imagens a seguir foram feitas as duas primeiras na aldeia Vila Nova, em 2017, e as outras por Josemar Maxakali na aldeia Maravilha, em 2014, ambas no Pradinho.

[3] Brincando com *Putuxop-Ĩykoxeka*
https://youtu.be/gi3_rWE9veU

1.3. Onde estão os *yãmĩyxop*

"Onde eu estou, os yãmĩyxop também estão, eles não me deixam andando sozinho.
Se eu quiser viajar de avião, eles vêm comigo.
Se eu vou entrar no mar os yãmĩyxop entram também.
Quem cuida de yãmĩyxop não fica andando sozinho à tôa."
(Manoel Damásio Maxakali, 2019)

Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade. Fascínio do fora? Ou a multiplicidade que nos fascina já está em relação com uma multiplicidade que habita dentro de nós? (Devir Intenso, Devir animal. In Mil Platôs 4: 21)

Kuxex – casa dos *yãmĩy*. Aldeia Nova Vila. Setembro de 2017.

Os Tikmũ´ũn demonstram sempre a relevância central dos *yãmĩyxop,* os povos-cantores, ou povos-encantados que adensam seu universo. Desde a origem da humanidade, as odisseias das famílias pelo mundo, o inventário de seres da Mata

Atlântica, as relações perigosas com os *ãyuhuk*, tudo é descrito tendo como referência a presença e o olhar dos *yãmĩyxop.* É com eles que os Maxakali viajam, caçam, cantam, brincam e realizam curas, e realizam suas práticas de memória, seus percursos territoriais, seus conhecimentos sobre o mundo, seus modos de se relacionar e se transformar.

Pode parecer difícil compreender quem são os *Yãmĩyxop*. Vamos começar por entender o sentido do termo. O sufixo "*xop*" funciona como uma partícula coletivizadora que pluraliza diversas classes de palavras e noções[4]. Sendo assim, *yãmĩyxop* é o aspecto coletivo, relacional e dinâmico de *yãmĩy*. *Yã* (enfatizador) *mĩy* (fazer) (Bicalho, 2013: 13). Ou, pensando que *Yãy* (reflexivo) *xẽ´ẽnãg* (verdadeiro/intenso) também indica *yãmĩyxop*, temos *Yãy* (reflexivo) *mĩy*, *Yãyhã* (transformar) *mĩy*, *Yãhã* (causativo) *mĩy*. *Yãmĩyxop* são os que (se) transformam, são a forma coletiva da intensidade da própria ação. O termo indica uma família ou grupo de *yãmĩy*, indica o evento coletivo, e indica uma propriedade afetante, transformadora, encantadora.

Os *Yãmĩyxop* não são um substantivo pluralizado, como se *Yãmĩy* fosse uma categoria ontológica pré determinada. São tudo aquilo capaz de (se) transformar, afetar através de sua essência sonora e imagética, encantar o outro, sem sujeitar-se ou sujeitar ao aniquilamento, mas antes à sedução, à produção contínua de diferença e semelhança, à multiplicação e ao desdobramento de perspectivas em corpos que são materiais, imagéticos e sonoros.

> Seja o "encantamento" um processo que inclui ou exclui a morte, o termo "Encantado" talvez nos atenda, ainda que provisoriamente, por sua dimensão adjetiva, derivada da forma participial do verbo pronominal "encantar". Aliás, talvez seja justamente este o verbo que o termo Yãmĩy invoca: com a mesma raiz etimológica de "cantar", encantar-se é "transformar-se em outro" (Ferreira, [s.d.], n.p.), ou, ainda, "tornar-se invisível" (Aulete, 1964: 1364) - neste caso, notadamente através de cantos. Seus corpos tornam-se visíveis e invisíveis, produzindo cantos que nos afetam e também são afetados pelos cantos xamânicos. (Estrela da Costa, 2015: 82)

[4] Por exemplo, se *tiktut* significa "cunhada", então *tiktutxop* indica seu plural "cunhadas". Mas também, se *Nanaĩn* é Ladainha, o município onde se situa a Aldeia Verde, *Nanaĩnxop* é o pessoal de lá. *Manexop* é a família que convive *com* o pajé *Mane.* Se *kax* é barulho, *kaxop* significa crianças. Se *mãm xamut* é pescar peixe com tarrafa, *mãm xamut xop* são as pessoas que estão pescando peixe. Se *mãm mãhãm* é comer peixe, *mãm mãxop* é comer peixe coletivamente

Esses Encantados, como dizem frequentemente os Tikmũ´ũn e seus pesquisadores, são, em última análise, xamãs de outros povos cantores que se associam porque se parecem, ou se predam, ou se seduzem, ou se vêem e se escutam. O termo *Yãmĩyxop*, antes de substantivar cada um desses povos, indica seu aspecto múltiplo e intenso.

> Embora ainda estejamos num processo inesgotado - e talvez inesgotável - de tradução de termos e noções como essa, convém ter em mente que quando estamos falando dos yãmĩy, ainda que com uma idéia de "povo", estamos tratando mais de reflexos de uma experiência relacional do que de uma classe de seres ou entidades taxonômicas. Ou, mais que "seres", "haveres", para adequar um termo sugerido por Gabriel Tarde (2007 [1895]) ao caráter relacional e transformacional das entidades que compõe a cosmologia Maxakali. (Estrela da Costa, 2015: 82)

Os *yãmĩyxop* não são multiplicidades contidas no ser. São compostos de fluxos de relações que se destacam, se amplificam, se redistribuem e condensam perspectivas. São ao mesmo tempo famílias, povos, bandos, acordes, clusters, constelações, suplementos, "congressos", (cf. Bicalho 2018: 102), "nuvens" (cf. Rosse (2007: 93). São *koxuk*, imagem, mas também são cantos, ou aquilo que consideramos música:

> E os cantos são elos, movimento e expansão que une as duas esferas – o mundo dos viventes e os dos yãmĩy. Os cantos são chamados – transporte e passagem – são caminhos através dos quais os Maxakali e os yãmĩy comunicam-se. [...] Os yãmĩy são seres cantores, são, na verdade, os donos do Canto, das belas palavras yniaã max (yniaã palavra, o que é dito, max belo, bom), epíteto que lhes conferem os maxakali. todo o conhecimento, seja este domínio do Sagrado ou não, pertence aos espíritos são eles que trazem aos humanos. [...] Portanto, a vida no além é semelhante à vida dos humanos, mas apenas naquilo que ela tem de Magnífico - A caça e, principalmente, o canto. Os yãmĩy são os xamãs por excelência, cantam todo o tempo, tem sempre o corpo pintado e decorado, e fumam muito. (Álvares: 1992: 105)

Esses cantos são polifônicos em todos os aspectos (há em cada um múltiplos significados, mas isso está longe de ser tudo): enunciações coletivas partilhadas por muitas vozes (literárias e performáticas), produção de reverberações e ressonâncias entre corpos e olhares, atualização de diferentes mitos em cada canto. Todos esses procedimentos parecem compor uma máquina cujos agenciamentos a associam aos Tihik por seus componentes relativos à circulação de alimentos, de saberes, influências, aos níveis de encantamento e transformação, aos desejos, e, transversalmente, em planos dinâmicos e heterogêneos sociais e afetivos de

diferentes amplitudes (Guattari, 2012 [1992]: 46), transformando instrumentos (musicais, técnicos, estéticos) em agentes muito mais que simbólicos, e técnicas (geográficas, sonoras, corporais) em produção de subjetividades e territorialidades. Assim é que é possível extrair de uma paisagem aparentemente homogênea de capim, de sacolas plásticas e garrafas pet, de pigmentos xadrez, dos alimentos da cesta básica, e também dos gestos mínimos de dança e dos versos repetidos com variações à exaustão de noites a fio, uma multiplicidade dinâmica de alteridades e viagens visionárias.

Há muitos exemplos de como os *yãmĩyxop*, cada conjunto a seu modo, realizam viagens pelo mundo sob as perspectivas múltiplas de seres-*yãmĩy* afins e compartilham tais viagens com os Tikmũ´ũn quando vão às aldeias. Além do desejo de que eles saiam de suas moradas em seu mundo e venham às aldeias, percorrendo e descrevendo seus caminhos específicos, para que as pessoas possam matar suas saudades, também parece haver um desejo de, nesses momentos de partilha com os *yãmĩy,* percorrer tais caminhos através desses cantos. Alguns desses caminhos levam aos parentes mortos e não podem ser percorridos senão no momento de despedida dos *yãmĩyxop*, sob o risco de doença grave, enlouquecimento, morte, ou coisa pior: a transformação no temível *Ĩnmõxã*.

Os Tikmũ´ũn todos sempre fazem questão de enfatizar o quanto os *yãmĩyxop* são seu principal foco de interesse e os cantos são sua principal riqueza. "Fazer Religião", como traduzem aos *ãyuhuk* regionais; "fazer ritual" ou "chamar *yãmĩyxop*", falam aos pesquisadores; *yãmĩyxop kutex ax*, "*yãmĩyxop* vai cantar", quando falam entre si. Por isso, são considerados os "Maxakali, o Povo do Canto" (Marcelo Brum, 1994), ou os "*yãmĩy*, os espíritos do canto" (Myriam Álvares, 1992). O príncipe de Wied-Newuied (Maximilian, 1822) já descrevia os Tikmũ´ũn ressaltando seus cantos, que podiam ser ouvidos desde seus acampamentos durante sua expedição na selva. Em algumas localidades do Médio Jequitinhonha, a população mais antiga se lembra de escutar esses cantos ao longe, sinalizando a presença de grupos Tikmũ´ũn nas redondezas (cf. Geralda Soares, comunicação pessoal). A relação dos Tikmũ´ũn e os cantos é profunda: só é possível se constituir como pessoa a partir da aquisição de cantos-*yãmĩy*, da capacidade de memorizar, repetir, alimentar cada canto.

> A palavra e, mesmo antes dela, o som, fascina os maxakali. A música é sua paixão. E o gravador e a Radiola surgiram como uma possibilidade mágica de reproduzir-se

> indefinidamente a palavra. Mesmo as músicas nacionais os fascinam. Os maxakali escutavam dias e dias seguidos, sem trégua e no máximo do volume, (para meu desespero), as músicas regionais dos civilizados. Assim é também com suas próprias músicas, e na verdade, não são deles e sim dos seus outros - dos yãmĩy. (xehe! ´outra vez, xehe!, xehe!, ad infinitum… ou ao menos até a pilha acabar… Por vezes os maxakali usam a expressão quando os yãmĩy cantam - os yãmĩy estão falando estão conversando um pouquinho. Os yãmĩy falam para os homens todas as noites e por várias vezes também ao nascer e ao morrer do dia. E o que dizem os cantos dos yãmĩy? as mulheres diziam-me que eles yniã max, Ou seja, falam bonito, ponto final são as belas palavras que os cavalos falam aos vivos posso final falam sobre si mesmos. Descrevem-se. Seu corpo, seus hábitos, etc. O canto do yãmĩy é sempre antecedido e finalizado por assobios de pássaros e aves como papagaio, arara etc, para quaisquer dos grupos de yãmĩyxo. Por sua natureza canora os yãmĩy se aproximam dos pássaros. Além do mais um yãmĩy jamais canta sozinho. Todos os yãmĩy de uma mesma espécie cantam juntos o canto de cada yãmĩy específico. A fala é sempre coletiva. (Álvares: 1992: 105)

O regime de posse e de transmissão dos cantos, naturalmente, acompanha a ética do cuidado, assim como acontece com objetos e com a terra, mas também com os próprios corpos e outros sujeitos. Quando alguém se diz dono de um determinado repertório ela está indicando muito mais uma relação de responsabilidade. Como já me disseram diversas vezes, se a pessoa não cuida dos cantos, se ela esquece, ela vai perder.

Yãmĩyxop são aliados que se encontraram com os *mõnãyxop* em suas andanças do passado. As histórias desses primeiros encontros variam bastante. No caso dos *Putuxop*, por exemplo, o antepassado caminhava pelas matas e encontrou um par, que carregou consigo. O encontro com os *Popxop* também não foi complicado. Ao serem convidados para a *kuxex*, carregaram consigo seu saberes e pertences tais como as panelas de barro e suas flechas. O encontro com os *Xũnĩm* se deu na roça de um antepassado, que percebeu que suas bananas estavam sendo comidas, e, ao flagrar o *Xũnĩm*, convidou-o para a *kuxex*. As *Kõmãyxop*, encontradas primeiramente numa roça de amendoim, são uma espécie de comadres rituais. Em outros casos, o encontro parece ter sido mais traumático ou trabalhoso. Os *Kotkuphi* começaram a relação de forma bem agressiva, matando os Tikmũ´ũn, sendo necessárias muitas tentativas de amansamento: alimentação pelas mulheres, caçadas coletivas, troca de flechas, aprendizados e muitos cantos. Outros casos se deram pelo encantamento dos próprios Tikmũ´ũn, tais como os *Mõgmõgka*, que surgiram de um antepassado que comeu carne podre, perdeu a fala, começou a cantar e se transformou. As *yãmĩyhex* são antepassadas que se encantaram após uma revolta das mulheres contra os homens.

Cada grupo de *Yãmĩyxop* habita em uma aldeia que se localiza noutros mundos ("*hãmnõgnõy*": "*hãm*" – *terra*; "*nõy*" – outra; *nõg* – diferente; outra terra diferente) – no céu, na água, no mato. Existem histórias que falam de um tempo no qual os *Yãmĩyxop* deixaram de viver entre os humanos e foram para o céu, que é o espaço mais frequentemente indicado como sendo sua morada. Mas onde quer que seja sua aldeia, é importante entender que os *Yãmĩyxop* estão por toda parte. Alguns dizem que nem todos eles viajam, e que os adultos mandam seus filhos *yãmĩy* para cantar com os Tikmũ´ũn. As associações entre eles se amplificam na medida em que encontram-se com outros no mato. Também se compõem com os mortos que se encantam, e que vêm às aldeias Tikmũ´ũn com seus próprios *yãmĩy*, trocar cantos e comida, celebrar, estabelecer novos vínculos, intensificar seus vetores relacionais, comportando-se como seres ou haveres e ao mesmo tempo como saberes e memória, e também como eventos dinâmicos e relacionais.

Os *yãmĩyxop* também se escondem nos nossos cabelos, rondam as aldeias quando estão com saudades até que alguém os veja, por exemplo, voando em forma de gavião ou morcego. Também podem aparecer em sonhos e provocar doenças. Nos arredores da Aldeia Maravilha, quase diariamente as crianças do sexo masculino viam, com grande pânico, alguns "*Patop*" ("molhados", *yãmĩy* cobertos de lama) correndo entre o capinzal próximo à água. Estavam sempre atrás de meninos mau comportados para castigá-los com bolas de lama lançadas com força contra eles. Outros *yãmĩy* também poderiam aparecer a qualquer instante e arrastá-los até a *Kuxex* para pingar caldo de fumo em seus olhos.

Crianças saem correndo do rio e espreitam, apreensivas, a aproximação ou afastamento dos *Patop.* Aldeia Maravilha, 2018.

Caçadores, guerreiros, presas e inimigos são apenas pessoas e bichos, cada qual em sua *pet*, "casa": no mato, no brejo, na cidade, em São Paulo (casa dos *ãyuhuk*, casa dos Guarani). Todos os não Tikmũ´ũn são *puknõg*, estranhos, estrangeiros, "diferentes de nós". Mas o destino de todos é passar a compor coletivos de encantamento, seja pelo infortúnio da captura na guerra ou na caça – e isso inclui a morte por doença ou acidente, uma vez que sempre resulta da ação de outros *yãmĩyxop*, saudosos, atraindo para o outro mundo a *koxuk*, imagem de quem morre – , seja pelo encontro pacífico ou festivo, pela admiração e transformação, pelo convívio.

Quando uma pessoa morre, sua *koxuk* (imagem / sombra / alma) também se transforma em *yãmĩy*, indo morar em suas aldeias específicas no "além" ou no céu, e vindo cantar de tempos em tempos na *kuxex*, associado aos *yãmĩy* que a pessoa tinha em vida. Esses *yãmĩy* adultos ensinam seus cantos a seus filhos *yãmĩy*, e os enviam para cantar na *Kuxex* com os Tikmũ´ũn em seu lugar, pois costumam ter "*yãy hã hup*" (vergonha / juízo). Na *Kuxex*, seus pais Tikmũ´ũn também lhes ensinam os cantos, guiando e corrigindo quando necessário.

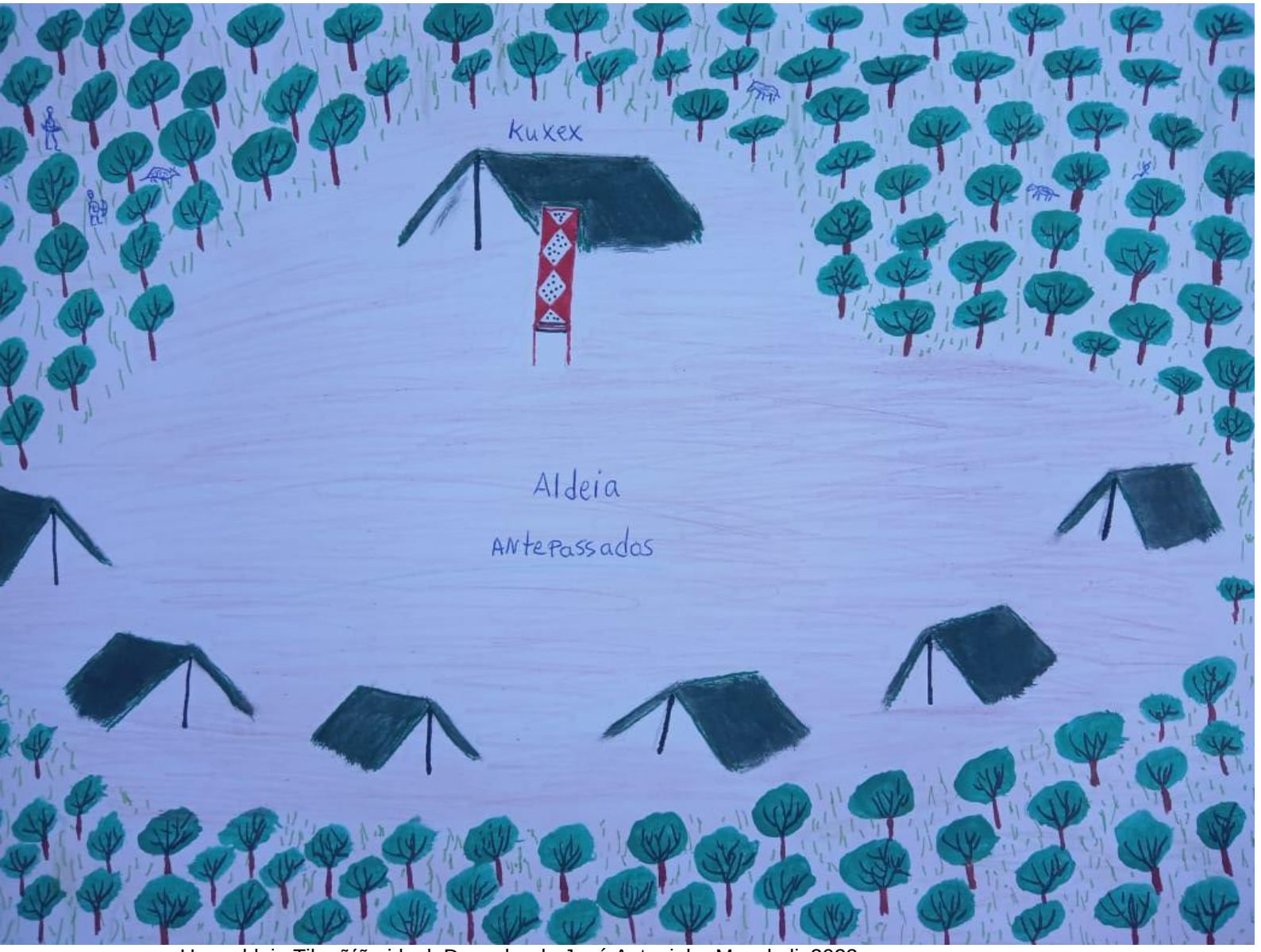
Conforme Álvares (1992: 101), os *yãmĩyxop* outros (*Mõgmõgka*, *Putuxop*, *Popxop*, *Xũnĩm*, etc) não precisam ter vergonha e vêm mesmo adultos, em casais, exceto os *Kotkuphi*, que, por serem muito bravos, vêm sem a esposa (Idem: 103). Os *yãmĩy* de inimigos, ou das pessoas que morreram *ũ´gãy* (bravas como a onça,

violentas, nervosas), ficam em outras aldeias, separados dos demais, e também não tem "*yãy hã hup*", por terem a "cabeça ruim". Eles não mandam seus filhos ou parentes crianças para a *kuxex*, mas voltam eles mesmos, sem serem trazidos para suas mães, como é o correto. Algumas vezes eles trazem cantos bons, mas geralmente trazem doenças. Os *yãmĩy* ex-*tihik* – dos quais mais frequentemente as mulheres costumam ser mães (*Idem*: 120) –, enquanto são crianças, vem à *Kuxex* em pares de irmãos, como se fossem casados. As aldeias *yãmĩyxop* no céu correspondem a um ciclo ritual (ex.: Kotkuphi), e se organizam em casas que são coabitadas por *yãmĩy* irmãos, de mesmo nome, mesma pintura e ornamentação, e que vêm cantar juntos na *Kuxex*.

> Quando alguém morre ainda jovem, o seu *koxuk* continuará seu crescimento como *yãmĩy* a partir da mesma idade que morreu até atingir a idade adulta. Não haverá interrupção em seu processo de crescimento. Se morrer até os sete anos - época da iniciação formal - voltará para cantar para os vivos no *kuxex,* caso contrário ficará para sempre no além. Mandará o seus filhos [fruto de seu novo casamento no além], para cantarem para os vivos os cantos que possuíra em vida. (Álvares, 1992: 97)

A relação e o encontro com os *yãmĩyxop* se desdobra em modos de relação dos Tikmũ´ũn entre si, permitindo reconfigurações no tempo e no espaço, não só através da potente máquina da memória que são os cantos, mas gerando desejos por combinações, através das saudades (*xak* - busca), de diferentes modalidades infinitesimais desses *yãmĩy*. Isso movimenta pessoas e famílias constantemente por seu território – movimento que, materialmente, reconfigura as casas e as aldeias, ultrapassa as cercas das fazendas, estradas, trilhas e brejos –, reconecta elos aparentemente adormecidos há muitas gerações, origina novas versões do mundo, em novos pontos-de-vista. Os cantos-encantados se conectam: além dos ancestrais Tikmũ´ũn transformados em canto, dos estranhos aliados seduzidos e amansados pelos ancestrais, com as dezenas de espécies de abelhas, as centenas de pássaros, peixes, mamíferos, anfíbios, insetos, folhagens que ainda vivem entre os *yãmĩy*, voam dragões e helicópteros, tocam sanfonas, brotam batatas extintas, também *yãmĩy*.

Embora o desenho ideal de uma aldeia Tikmũ´ũn, um semicírculo com as casas olhando para a *Kuxex,* localizada sempre diante do pátio, na extremidade da aldeia oposta às casas e com sua abertura para a mata, é importante notar que esse olhar para o pátio central, embora pareça uma postura concêntrica, na realidade é um olhar para a abertura aos mundos habitados pelos *yãmĩyxop*. Tal como ocorre em tantas aldeias Jê, o centro é justamente o fora.



Uma aldeia Tikmũ´ũn ideal. Desenho de José Antoninho Maxakali, 2022.

Ensaio Visual[5]

A seguir, apresento algumas imagens de alguns *yãmĩyxop*, onde podemos ver um pouco algumas de suas roupas características, *mĩmãnãm*, gestos e movimentos.

Mõgmõgka

Os mõgmõgka são os gaviões-*yãmĩyxop*. Exímios caçadores, gostam de carne, dançam e brincam bastante com as mulheres. Descrições mais detalhadas podem ser lidas em Campelo (2009). As fotos apresentadas não foram obtidas num único local, nem forjam uma possível sequência cronológica do *mõgmõgka yõg hãmxopmãax*. São de 2011, na Aldeia Verde, e 2017, na Nova Vila.

[5] Dança com Gaviões
https://youtu.be/36MAQ9xBQJI

Kotkuphi

Os *Kotkuphi* são os ***yãmĩyxop*** fibras-da-mandioca. São valentes guerreiros e os mais habilidosos com o arco-e-flecha. Quando vêm às aldeias, as mulheres preparam sua *kuxex* e saem quando eles chegam. Amansados pelos *Mõnãyxop*, precisam ser tratados com muito carinho e cuidado, pois sua ferocidade pode voltar-

se para os Tikmũ´ũn. Para ler mais sobre esses *yãmĩyxop*, ver Jamal (2017). As fotografias foram feitas na aldeia Vila Nova, na terra indígena do Pradinho, em 2017.

Xũnĩm[6]

Os *Xũnĩm*, morcegos-*yãmĩy*, são grandes xamãs, conhecedores de muitos cantos e, principalmente, tem o poder dos cuidados corporais e da cura de doenças, além do controle do sol e das chuvas. Gostam de comer bananas e melancia, e seu mĩmãnãm é um dos mais compridos de todos. Para conhecer melhor os *Xũnĩm*, ver Tugny (2009), Alvarenga (2007) e Pires Rosse (2007). A primeira imagem é a de um *mĩmãnãm* em Água Boa, em 2010 As duas seguintes são de uma filmagem feita por Josemar Maxakali em 2015, na qual os *Xũnĩm* chegam à aldeia Vila nova levando seu *mĩmãnãm*. A última, de um momento em que as mulheres dão comida aos *Xũnĩm* que saem aos pares da *kuxex*, acompanhados por um grupo de pajés cantores. Feita na aldeia Maravilha, no Pradinho, em 2018.

[6] 5 - Xũnĩm
https://youtu.be/74aJZvXNOo0

Popxop

Os *Popxop*, macacos-*yãmĩy*, estão bastante presentes neste trabalho. São *yãmĩyxop* imitadores, cantam os cantos de todos os outros. Costumam ficar mais tempo na aldeia e recebem alimentos das mulheres em troca da caça que trazem. Para conhecê-los melhor, ver os filmes "POPXOP, os cantos do macaco-espírito" (2010) e "POPXOP" (2019), além de algumas descrições em Estrela da Costa (2015) e Sofia Cupertino (2017). A primeira imagem foi feita na aldeia Nova Vila em 2017, e a segunda na Aldeia Verde em 2010.

Putuxop

Os *Putuxop*, como já foi dito, são traduzidos como os Papagaio-*yãmĩy*, mas são todo um conjunto de aves que inclui papagaios, araras, maritacas, periquitos. É possível conhecer mais sobre eles nos filmes "Esperando Putuxop" (2013), "Cosmopista Maxakali-Pataxó" (2013) e "Putuxop" (2008). A primeira imagem foi feita na aldeia Nova Vila em 2017; as três seguintes são da aldeia Maravilha, em 2014, todas no Pradinho.

Yãmĩyhex

As *yãmĩyhex* são as mulheres-*yãmĩyxop*. Quando elas chegam na aldeia, as mulheres Tikmũ´ũn precisam se retirar com suas crianças pequenas, fazendo pequenos acampamentos provisórios e organizando pescarias coletivas. Enquanto isso, as *yãmĩyhex* adiantam todas as atividades domésticas: cuidam da roça, varrem as casas, consertam coisas, lavam a roupa. Quando suas mães Tikmũ´ũn voltam, costuram vestidos e enviam cada uma para sua *yãmĩyhex* por meio de seus filhos ou, irmãos. No caso da antropóloga, sem filhos nem irmãos, um *kõmãy* levava o vestido. À noite, cantam e dançam diante da *Kuxex* e recebem pratos de comida de suas mães. As *yãmĩyhex* fazem os mais altos *mĩmãnãm*. As mulheres Tikmũ´ũn também fazem um, e os dois são colocados nas laterais da *Kuxex*. São bravas assim como os *Kotkuphi*, e podem aparecer na forma de uma cobra grande aquática. Sobre elas, podemos ver o filme "*Yãmĩyhex*: as mulheres-espírito" (2020). As imagens desta série foram produzidas por Laurindo Maxakali, Josemar Maxakali e eu, nas aldeias Maravilha, Nova Vila e Vila Nova, em 2017 e 2018.

Kõmãyxop[7]

As *Kõmãyxop* são um par, traduzidas como "comadres". Sua presença nas aldeias inauguram e celebram relações de *Kõmãy* entre homens e mulheres que se estendem aos seus descendentes. Os *Kõmãy* não podem se casar, e trocam alguns favores, dentre eles os serviços funerários e orientação marimonial. Grande parte dos seus cantos foram traduzidos por Pires Rosse (2017) e Maxakali e Pires Rosse (2011). A fotografia abaixo pertence ao acervo da indigenista Geralda Soares.

Tatakox e Mĩmxux

Os *Tatakox* são um grupo de *yãmĩyxop* larvas de taquara e que também se associam aos *Mĩmxux*, folhas-*yãmĩyxop*. Sua função é fundamental para os Tikmũ´ũn. Eles controlam passagens entre os mundos dos vivos e dos mortos, afastam os *Ĩnmõxã* e também cuidam da iniciação xamânica de meninos em torno dos sete anos de idade, que são retirados de suas mães para passarem uma temporada na *kuxex*. Muitos filmes já foram feitos com os *Tatakox*, dentre os quais está "Tatakox Vila Nova" (2009). Algumas reflexões sobre eles podem ser lidas, por exemplo, em Tugny (2008)

[7]Despedida de Kõmãyxop
https://youtu.be/pPbcFxcruws

e Estrela da Costa (2015: 220-226). As duas primeiras imagens de *Tatakox* abaixo foram feitas, respecivamente, na Aldeia Verde em 2011 e na aldeia Vila Nova, no Pradinho, em 2017. As outras duas, de *Mĩmxux* e *yãmĩy mõ ka´ok*, são da Aldeia Nova Vila em 2017.

Yãmĩy

Os *yãmĩy* propriamente ditos são uma composição da forma encantada dos Tikmũ´ũn que morreram, que mais comumente se transformam em *yãmĩyhex*, mas podem também compor outros coletivos de *yãmĩyxop*. As imagens abaixo foram produzidas na Aldeia Verde em 2011, na Nova Vila e na Vila Nova, no Pradinho, em 2017. Os *yãmĩyxop* não são simplesmente os espíritos ou as almas dos mortos, pois nem todos se encantam, se transformam e vão morar no *hãmnõy*, na terra dos *yãmĩyxop*.

1.4. Florestas, aldeias e cidades: onde os *yãmĩy* ressoam

Antigamente os Maxakali mudavam muito.
Por que os Maxakali mudavam muito?
Há muito tempo atrás tinha muita terra.
A terra Maxakali era muito grande e os Maxakali viviam mudando de um lugar para outro.
Os poucos antepassados que ainda existiam vieram de uma parte e de outra e se encontraram aqui no Pradinho
Enquanto os Maxakali estavam aqui, com as terras grandes para eles, vieram os fazendeiros, tomaram as terras e dividiram-nas entre si.
Para o antepassado a terra ainda era muito grande e assim ele ensinou para seu filho.
O filho do antepassado continuava mudando, mas mudava para as terras dos fazendeiros.
Então os mais velhos contam para os jovens que as terras são dos fazendeiros e assim os jovens tentam tomar as terras dos fazendeiros.
Em 1976 os Maxakali começaram a tentar pegar as terras.
A Funai e os padres ajudaram os Maxakali a tomá-las. (Rafael Maxakali,1998: 72)

[...] por que sabendo-se que todo este Gentio tem gente, que tem fugido dos povoados ou ao mau cativeiro que tem, ou por buscarem a liberdade naqueles desertos, é de crer que todos sabem que os brancos onde acham ouro, não fica gentio [...]
(Guimarães, In.: Porto, 1946: 151)

As cidades e regiões que compõem o território tradicional e mítico Tikmũ´ũn, por onde seus antepassados circularam, ainda hoje povoada pelos *yãmĩy*, é certamente diverso, mais amplo e mais denso que o desenho das Terras Indígenas delimitadas pelo Estado na região dos vales Jequitinhonha e Mucuri. Há histórias ligadas a cada uma delas, descrições, nomes na língua nativa, memórias. A circulação por esses territórios foi sendo afetada pelos avanços da colonização, como narra o cineasta e professor Zé Antoninho Maxakali:

> *Antigamente, os Tikmũ´ũn andavam sempre pra todo lado. Sempre com os yãmĩyxop. Mas aí, onde os Tihik ficavam e faziam aldeia, começou a sair cidade. Foi assim com o pessoal que veio lá de Porto Seguro. Veio viajando e o ãyuhuk veio atrás, e onde o pessoal parava os ãyuhuk iam tirando e fazendo as cidades: Itamaraju, depois Jeribá... Lá em Jeribá saiu um hipopótamo da água, e mordeu crianças. Os Tikmũ´ũn foram ficando doentes, e foram embora. Em Batinga foi assim de novo, os fazendeiros chegaram e vieram expulsando mais um pouquinho, mais um pouquinho... E agora ficou sendo só aqui a nossa terra. [– E depois não voltaram mais pra lá?]. Depois os Tikmũ´ũn saíram de novo, mas só para passear, ou vender alguma coisa.*

Desenho da migração dos Tikmũ´ũn do litoral para o Pradinho. Zé Antoninho Maxakali. 2022.

Existe uma diferença marcante entre a narrativa acima e alguns relatos de colonizadores e viajantes da região durante o XVIII e o XIX. Enquanto os registros dos invasores europeus fazem parecer que os diversos povos nativos da região estariam como que num estado passivo, "perambulando" aleatoriamente pelas matas, apenas reagindo aos avanços dos viajantes europeus, a narrativa Tikmũ´ũn coloca a história da ocupação dos Vales do Mucuri, Doce, Jequitinhonha, Alcobaça, São Mateus, como sendo construída justamente pelos deslocamentos dos povos originários. Ao dizer "*onde os Tihik ficavam e faziam aldeia, começou a sair cidade [...]. Veio viajando e o ãyuhuk veio atrás, e onde o pessoal parava os ãyuhuk iam tirando e fazendo as cidades"*, Zé Antoninho destaca o protagonismo de seus antepassados. Não podemos

nos esquecer de que as próprias entradas e bandeiras costumavam ser orientadas justamente pelos "línguas", como eram chamados os "gentios" de diversas nações que eram aprisionados. A defesa por parte das nações nativas mais temidas, especialmente os Botocudo, assim como a indicação de onde vinham as pedras que usavam como adorno, talvez tenham determinado a história da ocupação dos Sertões do Leste mais que a interdição oficial para reprimir o tráfico de minerais. Os primeiros povos nativos a se encontrarem com os invasores, vindo a atuar na região como "línguas" e defensores contra outros grupos, foram, principalmente, os Tupiniquim (Sousa, [1587]1879: 58). É possível que parte dos diferentes etnônimos também tenham sido atribuídos por estes povos num primeiro momento e depois por outros.

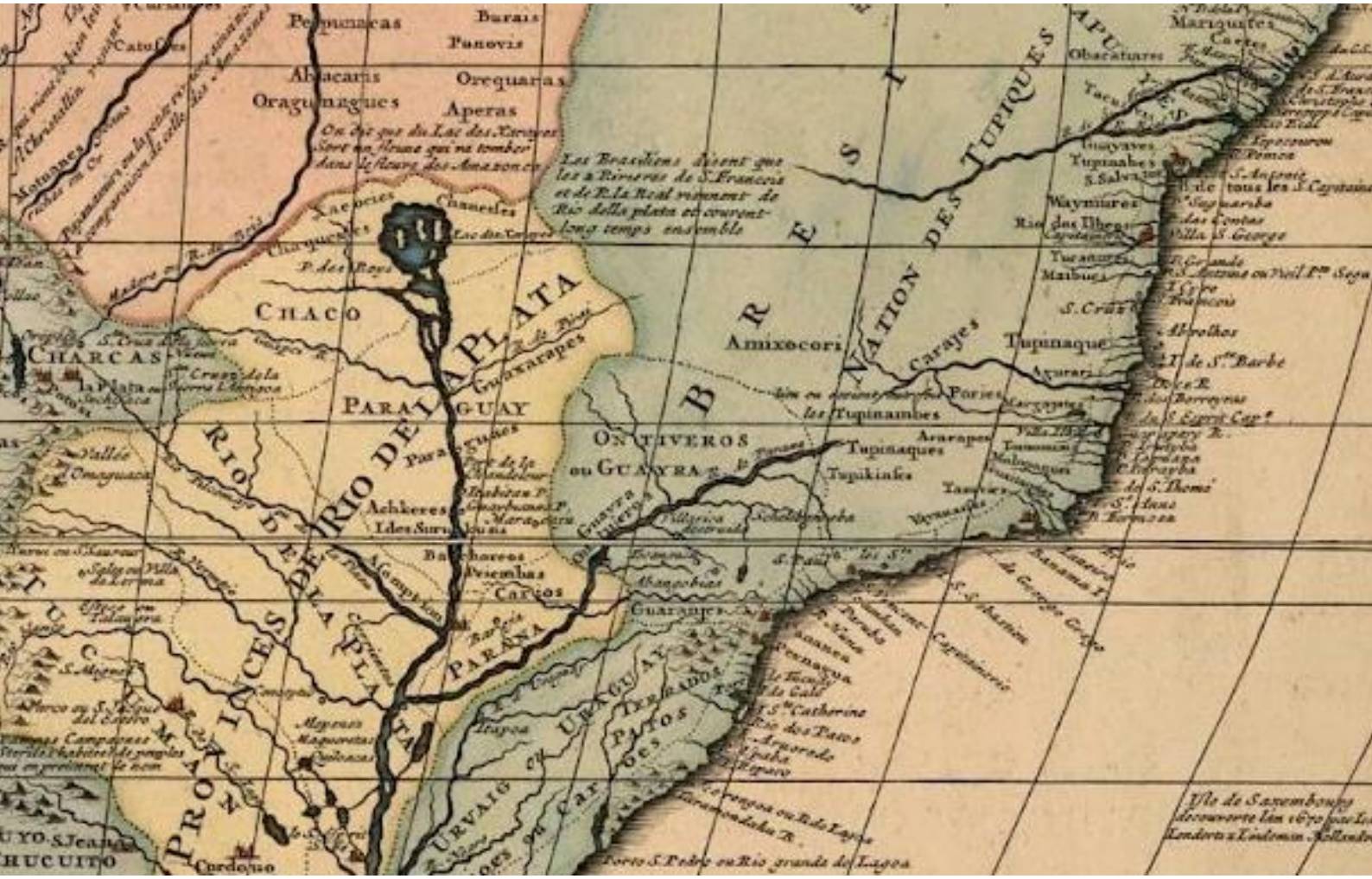
> A maioria dos etnônimos ameríndios que passam à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está na posição de sujeito […] Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. […] Assim, as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. (Viveiros de Castro, 2002: 372)

A diversidade de povos na região habitada pelos Tikmũ´ũn sempre foi notável, como podemos ver no mapa abaixo e nas palavras de Marilton Maxakali:

Recorte do mapa de Nicolas Sanson (1656) com o nome de alguns povos encontrados pelos colonizadores na costa do Brasil.

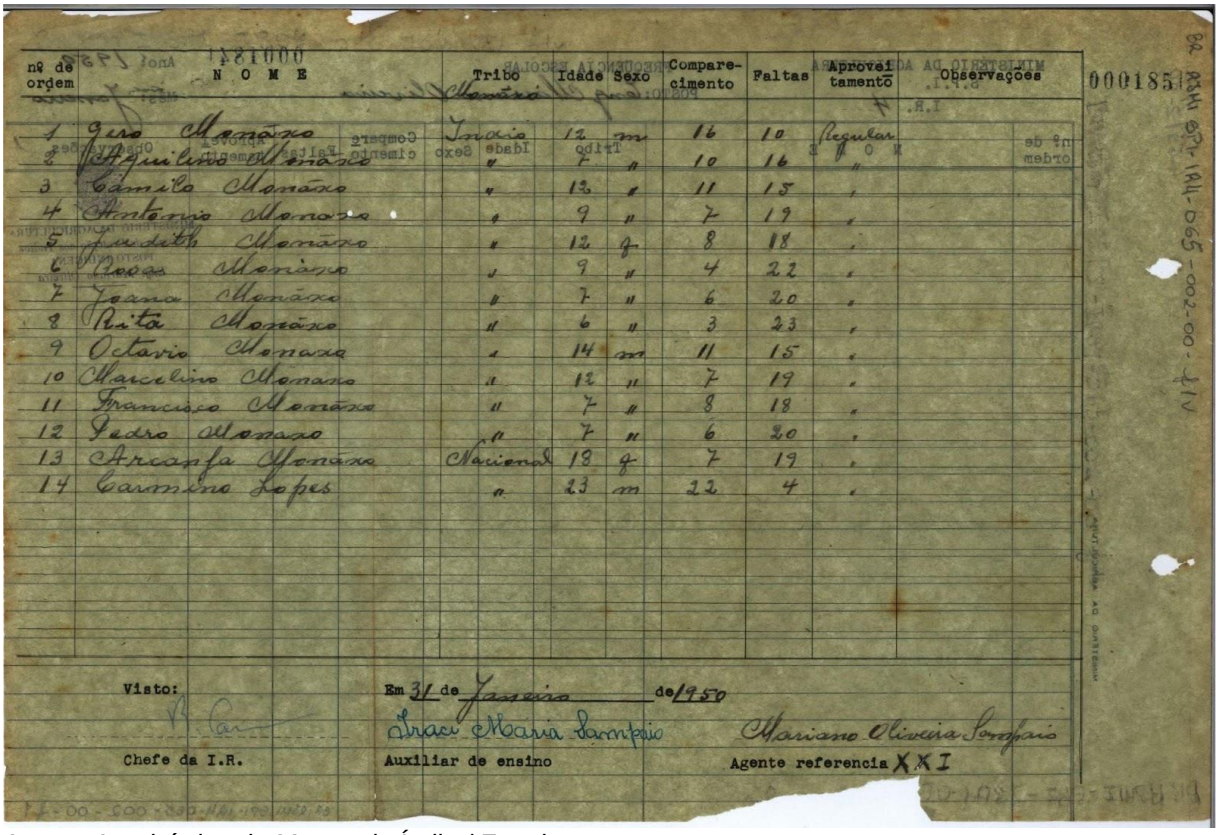
> *Os antepassados [Mõnãyxop] andavam muito e encontravam povos estranhos. Os yãmĩyxop iam junto protegendo. Hoje é mais difícil, tem que ir mais longe para encontrar yãmax [gente "parecida", outros povos originários]. Também tinha muito bicho do mato. Paca, anta, veado... Macaco... Os remédios do mato... Agora só tem ãyuhuk, gado, fazenda... Mas os Tikmũ´ũn foram pegando os yãmĩyxop pra andar junto. [...] Os yãmĩyxop não acabam nunca. (Marilton Maxakali, 2014)*

O jesuíta Fernão Cardim, em seu "Tratados da Terra e Gente do Brasil" ([1583-1601]1925), nomeou e descreveu dezenas de nações, dentre as quais *Amixocori*, uma das mais frequentes nos registros, inclusive no mapa seguinte. Numa nota da edição comentada, Baptista Nogueira identifica na expressão *Ami-ho-co-ri* uma origem Abañeẽnga, traduzindo-a como "*os que costumam vir por cá, ou costumam vir estes por ahi*" (*Idem*: 219).



Recorte do mapa de Guillaume de L´Isle (1700), com a indicação dos "Tupinaques" e dos "Amixocori".

Maria Hilda Paraíso associa o termo *Amixocori*, conforme análise de Baptista Nogueira, ao etnônimo Monaxó, ou *Mõnãyxop*, na língua Maxakalí, "*os que vão e voltam*" (Paraíso, 1999:184), ou "*os que voltaram para casa*" (Paraíso, 1992a). A tradução de ambos os nomes condiz com os deslocamentos Tikmũ´ũn "*entre o interior e o litoral na área da antiga capitania de Porto Seguro*" (*Ibidem*). Noêmia Maxakali, Manoel Damásio Maxakali, dentre muitos outros, dizem que as variações do etnônimo Monaxó são a forma como seus antepassados, *Mõnãyxop*, se chamavam. Nesse sentido, Nimuendajú ([1939]1958], também afirma que Monacó era como os *Masakaris* se auto denominavam. Até a década de 50, a escola do Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira, na terra Maxakali, registrava a lista de presença de estudantes com o sobrenome Monaxó, conforme recomendação do Prof. Max H Boudin, etnólogo do SPI expressa em relatório do posto de 1948: "*Respeitando a auto-determinação desses índios, temos dado a eles [...] o nome Generico de "MONÁXO" - (lingua Maxacali) <u>MONA-TXIU</u>*."



nº de ordem	NOME	Tribo	Idade	Sexo	Comparecimento	Faltas	Aproveitamento	Observações
1	Geo Monaxo	Indio	12	m	16	10	Regular	
2	Aquilino Monaxo	"	7	"	10	16	"	
3	Camilo Monaxo	"	13	"	11	15	"	
4	Antonio Monaxo	"	9	"	7	19	"	
5	Judith Monaxo	"	12	f	8	18	"	
6	Rosa Monaxo	"	9	"	4	22	"	
7	Joana Monaxo	"	7	"	6	20	"	
8	Rita Monaxo	"	6	"	3	23	"	
9	Octavio Monaxo	"	14	m	11	15	"	
10	Marcelino Monaxo	"	12	"	7	19	"	
11	Francisco Monaxo	"	7	"	8	18	"	
12	Pedro Monaxo	"	7	"	6	20	"	
13	Arcanja Monaxo	Nacional	18	f	7	19	"	
14	Carmino Lopes	"	23	m	22	4	"	

Visto:

Em 31 de Janeiro de 1950

Chefe da I.R.

Auxiliar de ensino

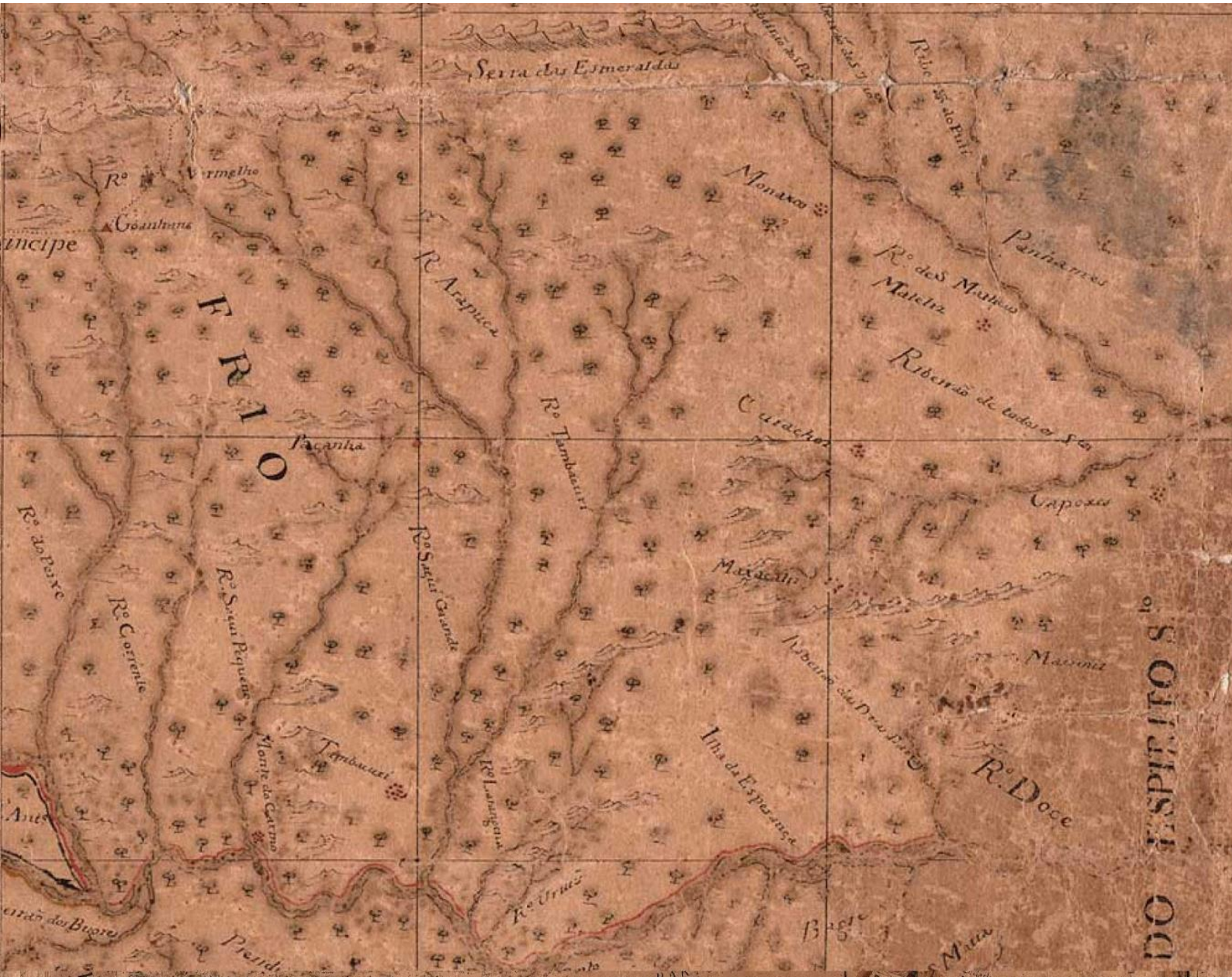
Agente referencia XXI

Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai
SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\065_ENGENHEIRO-MARIANO-DE-OLIVEIRA\CAIXA 156\PLANILHA 002

Os primeiros relatos de encontros dos colonizadores com os Tikmũ´ũn, no Vale do Mucuri, foram feitos pelo bandeirante João da Silva Guimarães, que buscava ouro e minerais preciosos na região em 1730. Pensando estar no rio São Mateus (Guimarães, *In*: Porto, 1946:142; Porto, 1946:158), Guimarães e sua comitiva foram subindo o rio Mucuri. A uma certa altura, passada a desembocadura do rio Todos os Santos, onde hoje está Presidente Pena, distrito de Carlos Chagas/MG, e aproximando-se da "Pedra da Ladainha", onde hoje está Ladainha/MG, a bandeira teve seu primeiro confronto com os *Machacalys* (Guimarães, *In*: Porto, 1946:143).

> [...] seguindo aquele rumo, que me noticiava o gentio haver ouro; e, como para conseguir, me era preciso passar pelas terras dos gentios, que me ficassem em direitura do rumo, atravessando a primeira, que era da nação dos Machacalys, perdi nêste ao dito meu irmão, alguns soldados, e bastante feridos escravos, e alguns mortos, por falta de sermos instruídos pelo Cabo, com a forma com que havíamos de cometer aos gentios, ou pelo ignorar, que é mais verossímil, ou por sua natureza ser naturalmente oposta a tudo o que não é ser paulista.

No mapa abaixo, feito em 1777 por José Joaquim da Rocha, os *Maxacalis* estão na região do Ribeirão de Todos os Santos, próximo ao local onde hoje está Teófilo Otoni/MG. Na mesma região vemos registros dos *Capoxos*, *Maconis* e *Cutaxos*, e, à montante do Rio Mucuri, em direção à lendária Serra das Esmeraldas – lembrando que o Mucuri se forma justamente na região de Ladainha/MG, onde hoje está a Reserva Indígena Maxakali *Hãm Yĩxox*, ou Aldeia Verde –, vemos então os *Malalis Monaxos* e *Panhames*, esses últimos muitas vezes descritos como "misturados" aos Tikmũ´ũn (Feldner In.: Becher, 1961: 68). Entre os rios Suaçuí Pequeno e Suaçuí Grande, estão os *Tambacuris*. Como dito anteriormente, o esforço de inventariar cada um dos etnônimos e traçar, a partir deles, relações e composições entre diferentes povos, dos quais façam parte os Tikmũ´ũn, talvez não seja tão simples e nem mesmo possível, mas suas rotas e o modo como foram produzindo seu território ao longo dos anos pode nos dizer alguma coisa sobre seu mundo.



Recorte do "Mappa da Capitania de Minas Geraes". ROCHA, 1777. Neste mapa, reproduzido e copiado ainda diversas vezes, com pequenas variações, pelo autor e outros, ao longo dos anos seguintes, podemos compreender visualmente a composição desses diferentes povos quase como *clusters* pelo território. Como Guimarães, o cartógrafo também indica este rio como sendo afluente do São Mateus, e não do rio Mucuri.

Devido às perdas e ao temor da tropa, João da Silva Guimarães deixou a região das vertentes do Rio Mucuri para buscar o Rio Doce, informado de que haveria ouro em um rio chamado "*Assessi"* ou *"Guassui o pequeno"*, correspondente ao rio Suaçuí Pequeno, que desemboca no Rio Doce na altura de onde está hoje a cidade de Governador Valadares/MG. No trajeto entre o Mucuri e o Doce, atravessando o sertão, o bandeirante aprisionou um grupo de *Capuchós* e outro de *Purichús*, além dos *Machacalys* que já havia aprisionado antes. A viagem durou mais de quatro meses,

seguiu pelas matas próximas à atual cidade de Peçanha/MG, onde os *Malaly* habitavam, e passou pelas plantações dos caçadores de esmeraldas Francisco de Melo, mestre de campo, e do padre Antônio de Mendanha, fundador de Mendanha/MG. Então Guimarães e sua comitiva desceram o Suaçuí Pequeno até uma serra chamada "*Guturuna*", provavelmente o pico do Ibituruna, em Governador Valadares, e lá ficaram por sete meses esperando apoio. Nesse tempo não tiveram muita sorte na busca por ouro e outros minerais, e, por fim, acabaram sendo ameaçados por Francisco de Melo. Por isso, Guimarães resolveu atravessar o sertão novamente, encontrou-se com os *Purichús* (Guimarães, *In*: Porto, 1946: 146), alcançou novamente o rio Mucuri e então dirigiu-se à vila de Minas Novas para prestar contas da viagem. Em seu relato, Guimarães mencionou as seguintes nações: *Capochós*, *Panhanus*, *Machacalis*, *Purichús*, *Comanachos*, *Goaquines*, *Guatexy*, *Punchós*, *Munhochós*, *Cotachos*, *Goemborés*, *Quituxis*, *Ateraris* (Guimarães, *In*: Porto, 1946: 150-151).

Em 1772, o ouvidor de Porto Seguro, encarregado de viabilizar a invasão do rio Doce com ações voltadas para o aldeamento e controle dos povos nativos, enviou um relatório a respeito de sua atuação em toda a capitania (*cf.* Paraíso, 2014: 96). Ele havia mandado construir as vilas de Viçosa e de Porto Alegre (em Mucuri/BA) no litoral e manifestou a pretensão de construir uma terceira no interior dos sertões, na barra do rio Itanhaém na atual cidade Itanhém/BA, "*área dos índios Pataxó e Maxakali*" (*Idem*).O comandante da Vila de Caravelas, Francisco Alves Tourinho, informou ao desembargador Thomaz de Navarro que desde 1786 o "*gentio bárbaro*" das nações *comanachó*, *bacumim* e *machacari* estava na vila de Porto Alegre, na foz do rio Mucuri, "*sob pretexto de paz*", armando-se contra seus inimigos *pataxó* e *botecudo*. O comandante concluiu dizendo:

> Porém no decurso de 22 annos a experiência nos tem mostrado, e dado bem a conhecer que as intenções d´estes barbaros são sinistras e simuladas, e que o pretexto de paz é um meio seguro de poderem roubar, e matar livremente quando querem; imputando todas as hostilidades e carnagem ás duas referidas nações, das quaes se fingem inimigos, porque desde que estas terras se povoaram de colonos portugueses, sempre estes bárbaros fizeram correrias contra os habitantes, destroçando as suas plantações, quebrando as suas fábricas, matando escravos, os próprios lavradores e moradores deste continente cujos ímpetos e ferocidade rebateu enquanto foi vivo o falecido Capitão Mor de conquistas João Domingos Monteiro, o qual com repetidas conquistas desde a Villa do Prado até Villa Viçosa obrigou a deixar as bordas do mar, e a entranhar-se mais para o centro das matas, em cujo cercos e

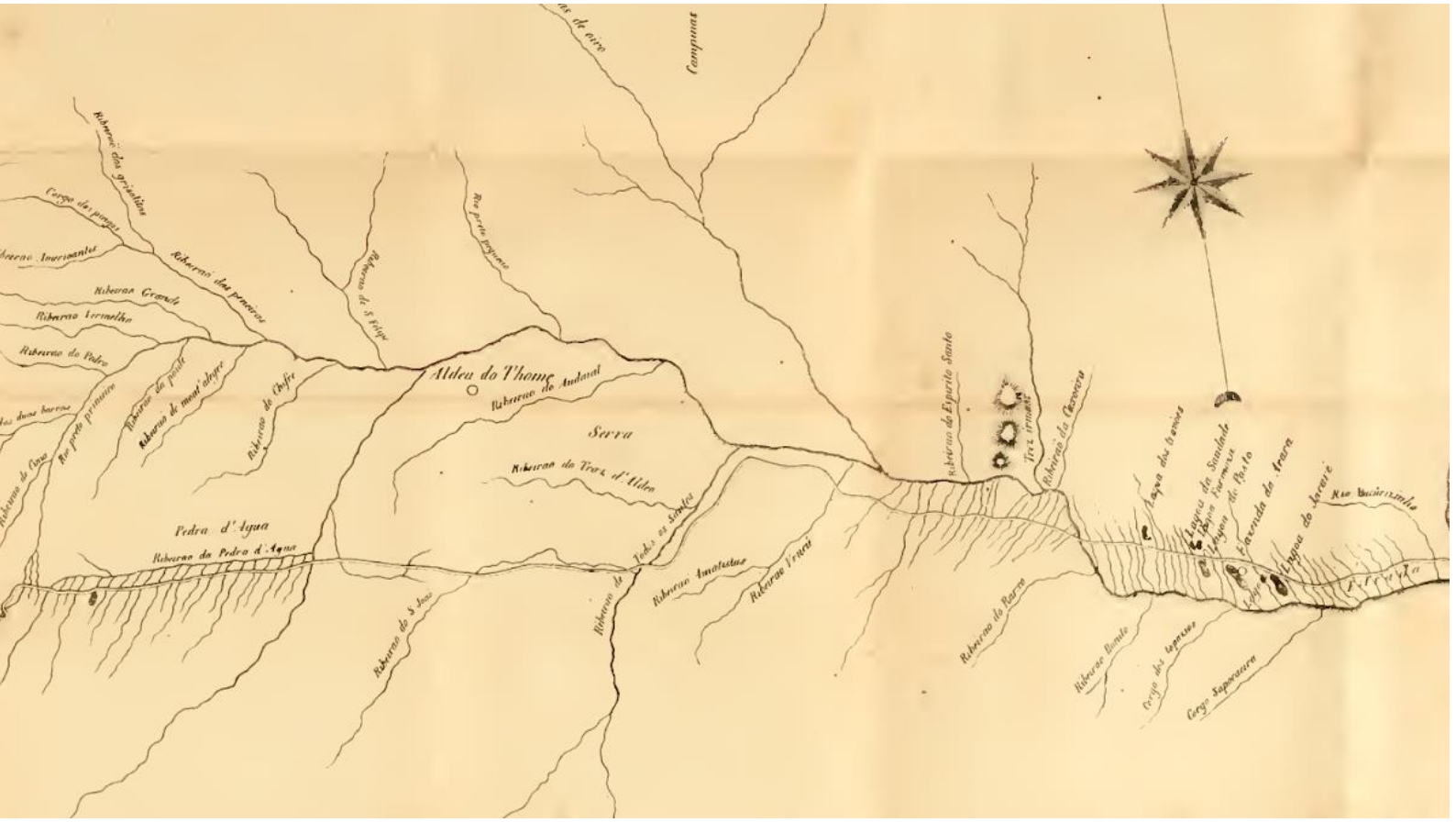
> ataques aprehendeu muitos que se addiram ao grêmio da igreja, e morreram cathólicos. (*apud* Navarro, 1808: 447)

O comandante fez questão de descrever em detalhes aquilo que percebia como a estratégia dos povos nativos que se aproximavam das vilas, prometendo converter-se à fé católica, proteger e trabalhar para os portugueses, enquanto se instruíam na necessária inteligência da língua portuguesa e uso das armas, para então voltarem a reunir-se aos seus. Logicamente, a descrição é feita tomando os "*bárbaros antropophagos*" como aproveitadores, traidores, violentos; sendo a violência o meio indicado para "t*ornar tranquillas e habitáveis as terras em que transitam estes barbaros, pela experiência de 22 annos em que elles a tem feito conhecer indoceis*", recomendando a escravização, o aprisionamento, e o combate.

O mencionado aldeamento de São José do Porto Alegre, segundo Maria Hilda Paraíso (1992a) e Teófilo Ottoni, ([1858]2002: 49, 54), foi criado na foz do Rio Mucuri para refúgio dos Tikmũ´ũn e outros povos, devido a ameaça dos Botocudo, que por sua vez estavam sendo repelidos da região entre os rios Doce e Jequitinhonha. A intenção era atrair o máximo de povos nativos para o sucesso da colonização no Vale do Mucuri. Os Tikmũ´ũn teriam permanecido ali até 1855, sendo obrigados a conviver com nacionais, mas acabaram retornando para as matas. É claro que a Vila de Porto Alegre não havia sido criado para a proteção desses povos indígenas, mas sim para que se criassem melhores condições para que se reunissem e favorecessem a proteção dos europeus contra os Botocudos. Além disso, a concentração daquelas pessoas facilitava o recrutamento de línguas e trabalhadores nativos. Robert Avé-Lallemant, ao visitar a região em 1858 e constatar o estado de penúria dos imigrantes europeus – alemães, suíços, alsacianos – na região do vale do Mucuri, descreveu a vila como um lugar terrível: *"A vila, chamada por eufemismo de Pôrto Alegre, é a mais miserável que se possa imaginar. Felizmente êsse lugar, que nem ao menos conta uma igreja regular, fica tão dentro das brenhas e da areia, que não se pode ver de nenhum lado.*" (Avé-Lallemant, [1859] 1961: 166)

Entre 1750 e 1800, um Tikmũ´ũn conhecido como Capitão Tomé (Missagia de Mattos, 2006; Feldner *In*: Becher, 1961: 64; Paraíso, 1999, 2014), conhecidamente falante do Maxakali, havia reunido etnias da família Maxakali, estabelecendo um agrupamento mais sedentário, ao qual se vinculava um círculo maior de grupos nômades. "*O populoso aldeamento ali se estabelecera através de um acordo de "paz"*

com as autoridades governamentais: o chefe indígena portava uma permissão assinada pelo governador da Capitania para ocupar os altos do Mucuri" (Missagia de Mattos, 2006: 2). O mapa elaborado pelo príncipe de Wied-Neuwied, abaixo, aponta a localização da "Aldeia do Thome" muito próxima à atual região de Ladainha/MG, também apontada por Guimarães ([1734] *In*: Porto, 1946) como local de confronto com os Tikmũ´ũn. Francisco Teixeira Guedes também indicou a aldeia num lugar próximo do rio Todos os Santos (*apud* Missagia de Mattos, 2006: 3). Diversos registros mencionam uma certa rede de proteção contra inimigos, e relações menos violentas entre o capitão Tomé e os colonizadores, mas ainda assim de exploração (*Ibidem*).



"*Carte de la nouvelle route de Villa de St. José de Porto Allègre a Minas Novas*". Maximilien, 1822: 385.

Com a morte de Tomé, no final do setecentos, os conflitos com inimigos Botocudo e portugueses aumentaram, e os habitantes da Aldeia do Tomé se dispersaram. Uma parte dos Tikmũ´ũn foi para Lorena dos Tocoiós (*Ibidem*), onde o rio Araçuaí deságua no Jequitinhonha. Outra parte dos Tikmũ´ũn seguiu para o litoral. O desembargador Thomaz de Navarro descreveu povoações indígenas em Trancoso, Cumuruxatiba e Prado, mencionando as nações

> manaxá – maconi - macaxó - mangalo - manha, e o botecudo, que é a mais feroz e atrevida, sendo a pataxó e o botecudo antropophagos com certeza: a macaxan que também fazia suas incursões, e que estava reduzida a poucos indivíduos, sendo governada pelo Capitão Thomé, índio da mesma nação, saiu do mato em busca do dito reverendo padre, que já era conhecido por ter sido visto na sua roça, e o procurou a paz, e pelas persuasões do mesmo padre vieram 70 e tantos gentios […]. (Navarro, 1808: 443)

No mesmo período, no Rio Doce, entre a atual Governador Valadares/MG e Conselheiro Pena/MG, na foz do rio Cuieté, do lado oposto a Cuieté Velho, o guarda-mor João Nunes Ferreira identificou aldeamentos habitados pelos povos *Monoxó*, *Maxakali* e *Kumanaxó*, possivelmente trazidos de Alto dos Bois e Peçanha para combater os *Puri*. (Paraiso, 2014: 97). Cerca de dez quilômetros distante de Cuieté, o padre Manoel Vieira Nunes (*cf.* Marcia Amantino, 2001), em uma carta enviada ao Conde de Valadares em 1769, prestou informações sobre a presença indígena na barra do Rio das Laranjeiras. Ali estariam reunidos dois grandes grupos de nações indígenas: um formado pelas nações *manhoxos*, *conunhoxós* e *machacalis*; e outros com os *maycunis*, *panhamos* a *cataxos*. O padre declarou que havia boa relação entre eles e os brancos, mas que "... *uns e outros não se devam julgar amigos contudo não se devem denominar inimigos por que não nos fazem hostilidades*...". Seu texto afirmava que o primeiro grupo "*utiliza-se da amizade dos colonos para atacar os inimigos de ambos e que sempre é necessário desconfiar dos índios porque além deles serem inconstantes por natureza, têm uma índole desconfiada*":

> a necessidade os obriga a conservar a nossa amizade com que podem melhor castigar os seus inimigos assim capochoses como aimorés, os primeiros rebeldes infiéis dissimulados na paz que tem assassinado algumas pessoas nossas. E os segundos rebeldes pertinazes e vorazes da carne humana que nunca deixam e nem se param de nos danificar e aos nossos confederados gravissimamente... (Padre Manuel Vieira Nunes, *apud* Amantino, 2001: 53)

Mais perto da costa, na vila de São Mateus, no Espírito Santo, Francisco Teixeira Álvares mencionou a presença dos *Maxacalis* em 1775 (Ferreira, 2011: 37). Mais ao norte, em Caravelas/BA, Aires de Casal ([1817] 1945: 217) também registrou a presença dos *machacaris*. Próximo a Caravelas, segundo Francisco Cancela (2019: 344), em 1786, na fazenda "Ponte do Gentio ", do capitão-mor João da Silva Santos, havia aparecido um grupo Maxakali. O grupo se fixou ali, mas o relato acrescenta que os Tikmũ´ũn nunca desciam todos, e sim viviam *"em constante trânsito entre o sertão*

e a fazenda", que ficava seis léguas (aprox. 30 quilômetros) acima da barra do Alcobaça. João da Silva Santos se beneficiou enormemente da mão de obra Tikmũ´ũn, e assim descreveu o local:

> a fazenda denominada Ponte do Gentio, em a qual há fábricas de Engenho de açúcar, de farinha de mandioca e de anil. Nesta fazenda se acha assistindo o gentio bárbaro desde que ali saíram de paz no ano de 1786 até o presente, tendo ido alguns de volta a sua Aldeia nas cachoeiras do Rio Mucuri e voltado outros. Mas são esses índios tão acérrimos na ociosidade que pouco ou nada trabalham e só cuidam em destruir canaviais, roças de mandiocas e todos os mais legumes e frutas da dita fazenda, chegando a matarem quantidade de gado, com que se tem feito perniciosos. Mas todo este destroço tem tolerado e tolera o senhorio da fazenda por entender que conservar paz e amizade com semelhante gente e por este meio persuadi-los ao cristianismo é coisa de agrado de Deus e serviço de Sua Alteza Real. (*apud* Cancela, 2019: 344)

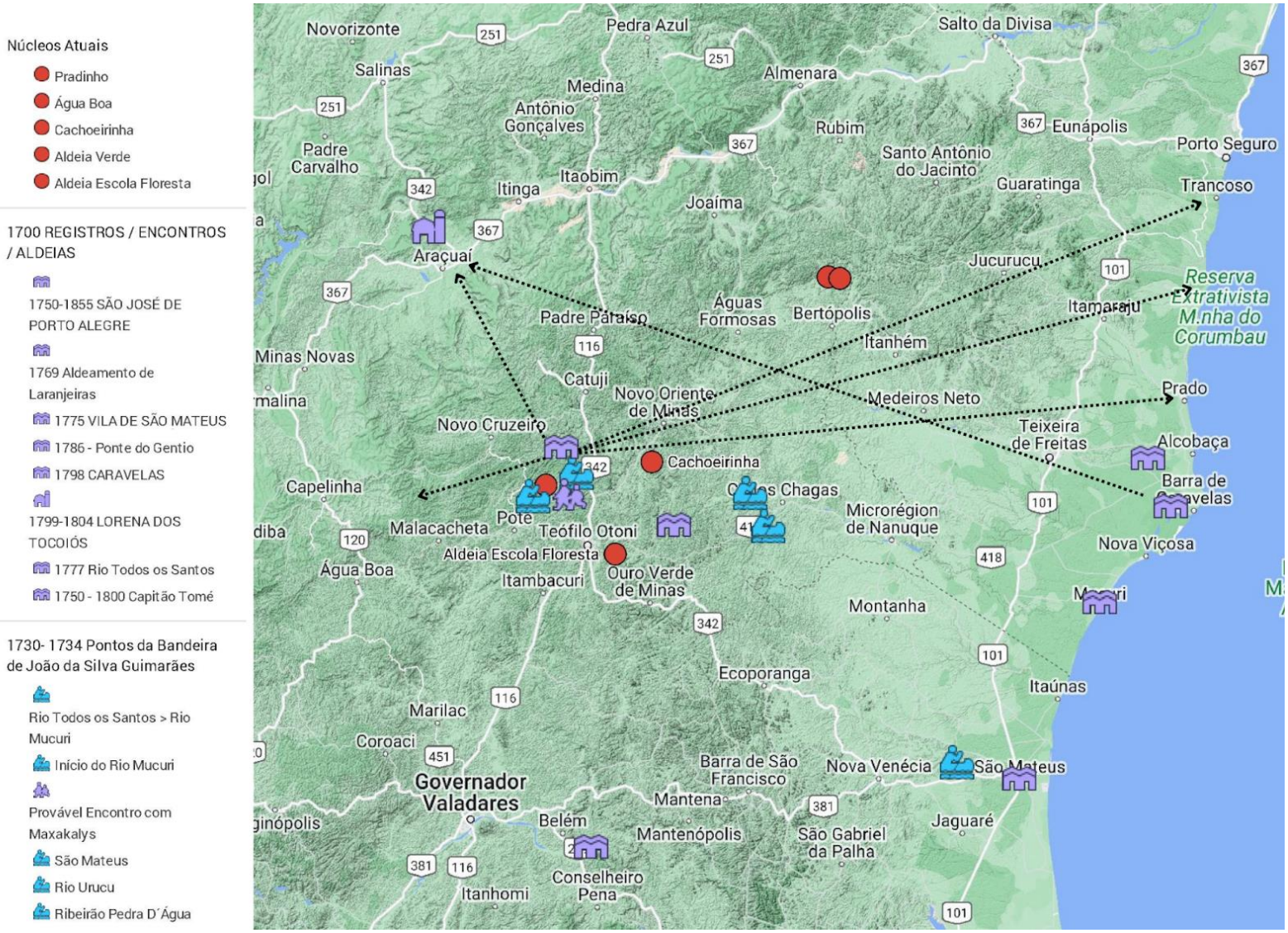
Saint-Hilaire também os teria encontrado morando em Caravelas com "*seus parentes de língua, os Macuní*" (1830: 206). O grupo Tikmũ´ũn teria saído do aldeamento de Caravelas – abandonado pela assistência dos colonizadores, que teriam "*desistido de tentar lhes inspirar o gosto pelo trabalho*" – deixando ali apenas os *Maconi* que ficaram até 1853 (*cf.* Paraíso, 1992: 2). Os "*amigos da independência, habituados a uma vida errante*" atravessaram as matas em direção ao interior e chegaram, por volta de 1801, em Lorena dos Tocoiós, entre a atual cidade de Coronel Murta/MG e o local onde o Rio Araçuaí deságua no Rio Jequitinhonha (Saint-Hilaire, 1830: 206).

Saint-Hilaire conta que esses Tikmũ´ũn já haviam sido batizados e aprendido um pouco de português, mas, ao chegar em Tocoiós, fingiram estar saindo da floresta pela primeira vez, sem demonstrar nenhum conhecimento prévio de elementos portugueses. Receberam assistência e instalou-se um destacamento militar "*para a manutenção da boa ordem*". No entanto, o capitão-mor João da Silva Santos, chegando em Tocoiós em 1804, reconheceu o grupo e revelou sua tática. De todo modo, os Tikmũ´ũn não tiveram muita sorte: o clima seco fez com que muitos adoecessem (Saint-Hilaire, 1830: 207).

Em 1799, o governador de Minas, Bernardo José Lorena, em carta a D. Rodrigo de Sousa Coutinho, havia descrito os *Camarachos* ou *Camanachos*, "*índios Botocudo que viviam aldeados em Lorena dos Tocoios*" (*apud* Alcântara, 2003: 15). Diogo Vasconcellos, em sua descrição da capitania de Minas Gerais ([1807]1866: 18), além de dizer que os *Monaxós* habitavam Peçanha, disse que os *Maconiz* e os *Camaroxos*

estariam aldeados em *Tocoyoz*, no distrito de Minas Novas/MG. Ainda hoje, alguns Tikmũ´ũn afirmam que a região era aldeia dos *Mõnãyxop*, um dos possíveis locais de origem do antepassado *Koxekanix*, o caboclo d´água, e um dos possíveis locais de origem do *Kõmãyxop*.

Sintetizando as ocupações e movimentos registrados e rememorados ao longo do século XVIII, podemos esboçar sua extensão no mapa atual para uma melhor visualização:



Enquanto as bandeiras buscavam pelo Eldorado, pela Serra das Esmeraldas, pela Lagoa Dourada, a administração colonial adotou uma série de medidas para dificultar a livre circulação e desvio das riquezas minerais entre Minas Gerais e Bahia através dos sertões do Leste. Durante o século XVIII a região podia ser considerada

uma "Zona Tampão" (Paraíso, 2014: 3) para os colonizadores. O trânsito proibido aos aventureiros europeus garantia uma certa proteção ao trânsito dos povos nativos. Com o declínio da exploração do ouro, a estratégia colonial se inverteu. Em 1808 foi declarada uma chamada "Guerra Justa" para o extermínio dos indígenas dos sertões de Minas Gerais (*cf.* Soares, 2010; Paraíso, 1999), e que acabou se estendendo a todos os povos. A partir de 1810 deu-se também a abertura das estradas, e a imagem dos sertões como sendo áreas de densas florestas inexploradas distantes da costa e habitadas por feras e povos selvagens (Paraíso, 2014: 694; Amantino, 2002: 30, Maximilien, 1822) estava condenada. Também começaram a ser criados quartéis para recrutar os povos indígenas mais disponíveis, que acabaram se aproximando por se sentirem mais ameaçados e expostos à invasão dos exploradores.

Em 1794, os Macuni e Malali que estavam com o capitão Tomé já haviam começado a ir para um quartel em Alto dos Bois, atualmente Angelândia/MG. Os Malali depois foram em direção às matas de Peçanha/MG, onde enfrentaram doenças e, bastante reduzidos, aproximaram-se do quartel de Peçanha (Maximilien, 1822; Missagia de Mattos, 2012: 5). Em 1804, os Tikmũ´ũn que estavam sofrendo em Tocoiós foram conduzidos ao quartel de São Miguel, onde está a atual cidade de Jequitinhonha/MG. Nas matas da margem oposta foi viver o Cacique João Hoé com seu grupo Tikmũ´ũn. Em 1809, um grupo Tikmũ´ũn aldeou-se por algum tempo no quartel de Alto dos Bois, juntamente com Malalis e Maconis (Otoni, [1858] 2002: 43).

Pressionados pelos Botocudo e pelos colonizadores dos sertões já liberados para a exploração, os Tikmũ´ũn habitavam e circulavam em territórios cada vez mais limitados. No São Miguel, os Tikmũ´ũn foram incorporados ao destacamento comandado pelo comandante Julião Fernandes Leão, que combatia os Botocudo (Saint-Hilaire, 1830b: 207; Nimuendaju, [1939] 1958; Otoni, [1858] 2002). Além disso, também eram eles os canoeiros que transportavam sal pelo rio Jequitinhonha, entre Araçuaí e o quartel do Salto, hoje Salto da Divisa, na divisa entre Minas Gerais e Bahia. Provavelmente nessa mesma época os Tikmũ´ũn tenham se consolidado como os "índios paneleiros" lembrados até hoje pelas pessoas na região, introduzindo suas tradicionais panelas de cerâmica pelo vale do Jequitinhonha (*cf.* Paraíso, 1992a: 5). Entre 1805 e 1820 havia Tikmũ´ũn morando próximo ao Jequitinhonha entre São Miguel e Salto (*cf.* Aires de Casal, [1817] 1945). No início do século XIX, o cacique Ariary "*vagava com sua tribo*" pelas cabeceiras do Rio Prates e Rubim do Sul, fugindo ao sistema de aldeias (*cf.* Santos, 1970: 88). Um grupo que morava no córrego de

Santana do São Miguel teria sido transferido para o Córrego do Pavão e mais tarde para a colônia de Itambacuri.

No aldeamento de São Miguel as coisas também não eram fáceis. Noêmia Maxakali conta que os Tikmũ´ũn que moravam lá não queriam "se misturar" com brancos e outros povos e foram descendo mais o Jequitinhonha. Diversos registros do início do oitocentos contam justamente que, insatisfeitos com o clima e com o assédio de outros soldados a suas mulheres, os Tikmũ´ũn retiraram-se para outro aldeamento, um pouco abaixo do São Miguel, conhecido como Farrancho (atual Guaranilândia/MG), até que uma invasão de fazendeiros o destruiu com uma epidemia de sarampo (Halfeld e Tschudi [1862] 1998: 104; Otoni, [1858] 2002: 92). Alguns sobreviventes do Farrancho subiram o rio até a Ilha do Pão, onde continuaram a atividade de canoeiros, e foram vistos por Saint-Hilaire em 1817. Outros, ainda, dirigiram-se para os aldeamentos de Rubim e do Kran, onde ficaram até 1921. Para outra parte, em 1818 o coronel Julião teria concedido por sesmaria o Ribeirão dos Prates, na mesma região, onde ficaram até 1872 (Otoni, [1858] 2002; Nimuendajú, [1939] 1958: 55, Paraíso, 1992a).

Segundo Péricles dos Santos, grupo de Ariary, composto por Tikmũ´ũn, não aceitava as humilhações do Alferes Julião, e fugiu da colônia no meio da noite pelas matas do Prates e do Rubim do Sul. O Padre Domingos de Casali teria conseguido atrair Ariary para o Farrancho. Santos narra ainda que ao Farrancho uniram-se os que estavam no Kran e Vokuim, e que anualmente, na época em que vinham pescar no Jequitinhonha, ali faziam seus ranchos. Por volta de 1964, o frei Domingos achou estratégico construir ali uma Capela de Nossa Senhora da Boa Viagem, mas não prosperou, vindo a se tornar o local conhecido como Guarani (Santos, 1970: 90).

A localização dos Tikmũ´ũn no Ribeirão dos Prates foi bastante documentada. Johann Emanuel Pohl, que percorreu a região por volta de 1817, mencionou uma aldeia Tikmũ´ũn com cinco casas. O viajante descreveu uma *Kuxex* com *mĩmãnãm* instalado "*em torno do qual esses índios costumam fazer suas danças, e que, no chão de terra vermelha, continha muitas figuras, a maioria confusas, das quais, no entanto, se distinguiam claramente algumas cobras e sapos.*" (Pohl, [1821] 1832: 447). Ele também notou a presença dos Botocudo nas redondezas, tendo inclusive cruzado com um que levava uma mulher Tikmũ´ũn aprisionada. Em maio de 1823, na descrição oficial da "*Situação e Aldeiamento de Indios da Provincia de Minas Gerais*",

o inspetor e diretor geral dos índios de Minas Gerais, Guido Thomas Marlière mencionou os *Massacalis* no Córrego do Prates, no *Giquitinhonha* inferior:

> Já forão civilisados quando moravão em Tocoyos, pelo falecido Dr. José Pereira, o Alfes. então comandante da 7a divisão se fez authorizar pela Junta Militar a pretexto de civilizar os Boticudo (e o motivo para desfeitiar aquelle Director) para os comduzir ao certão: hoje voltarão indoceis, e não querem obedecer as Authoridades, conforme mo participou o Povo e o Comandante da 7a Divisão em 8bro. de 1821 quando a Inspetiei com prodencia creio q´voltarão. (Marlière, 1823: 22)

Logo após esse relatório, Marlière registrou a venda irregular de terras pertencentes aos *Massacalis* no Córrego do Prates ([1824] 1907: 473, 524) e autorizou, por meio de portaria, a venda de outras terras localizadas na Serra de São João e Peçanha.

O príncipe Maximilian de Wied-Neuwied ([1822] 1948), que esteve no Brasil entre 1815 e 1817, encontrou várias aldeias *Machacaris* em São José do Porto Alegre e também muitas outras nas margens do baixo Jurucucu, na confluência dos dois rios que o formam e em toda a mata entre esses dois rios; nas margens do Rio Alcobaça; na região da costa entre o rio São Mateus, no Espírito Santo, e Santa Cruz de Cabrália, na Bahia, região onde também estavam os *Pataxós* e onde ainda hoje se encontra a maior parte de seus territórios. No Rio Jequitinhonha, Maximilian também encontrou os Tikmũ´ũn na altura da Ilha do Pão e também próximo à região de Salto. Além disso, também observou "*grupos fixos nas margens do Rio Pardo; do Itanhaém; grupos errantes entre o Rio Pardo e o Rio Doce*" (*cf.* Bruyas, 1979: LXVII), o que não nos diz muito, porque o rio Pardo percorre o extremo norte de Minas Gerais e sudeste baiano até Canavieiras na Bahia e o Rio Doce é praticamente o limite ao sul da região sobre a qual estamos tratando. O príncipe também encontrou famílias Tikmũ´ũn ao norte de Caravelas (*cf.* Saint-Hilaire, 1830b: 208).

Alguns anos mais tarde, Saint-Hilaire menciona uma povoação de *Monaxós*, *Panhames*, *Maconis*, *Copoxós* e *Malalis* próxima a *Passanha*, nas margens do Suaçuí Pequeno, chamada "Porto de Santa Cruz". A presença dos *Monaxó* em Peçanha já havia sido notada por Vasconcellos no início do século ([1801] 1866). Saint-Hilaire narra uma epidemia de malária grave em 1814 (1830a: 414), que teria dizimado toda a povoação. O viajante também se hospedou numa fazenda próxima à foz do Suaçuí que havia sido uma grande aldeia com cerca de 200 *Monaxós* vindos do Cuyete (muito

provavelmente do já mencionado aldeamento das Laranjeiras, onde hoje está Conselheiro Pena/MG), e que depois tinham se mudado para *Passanha* (1830a: 401).

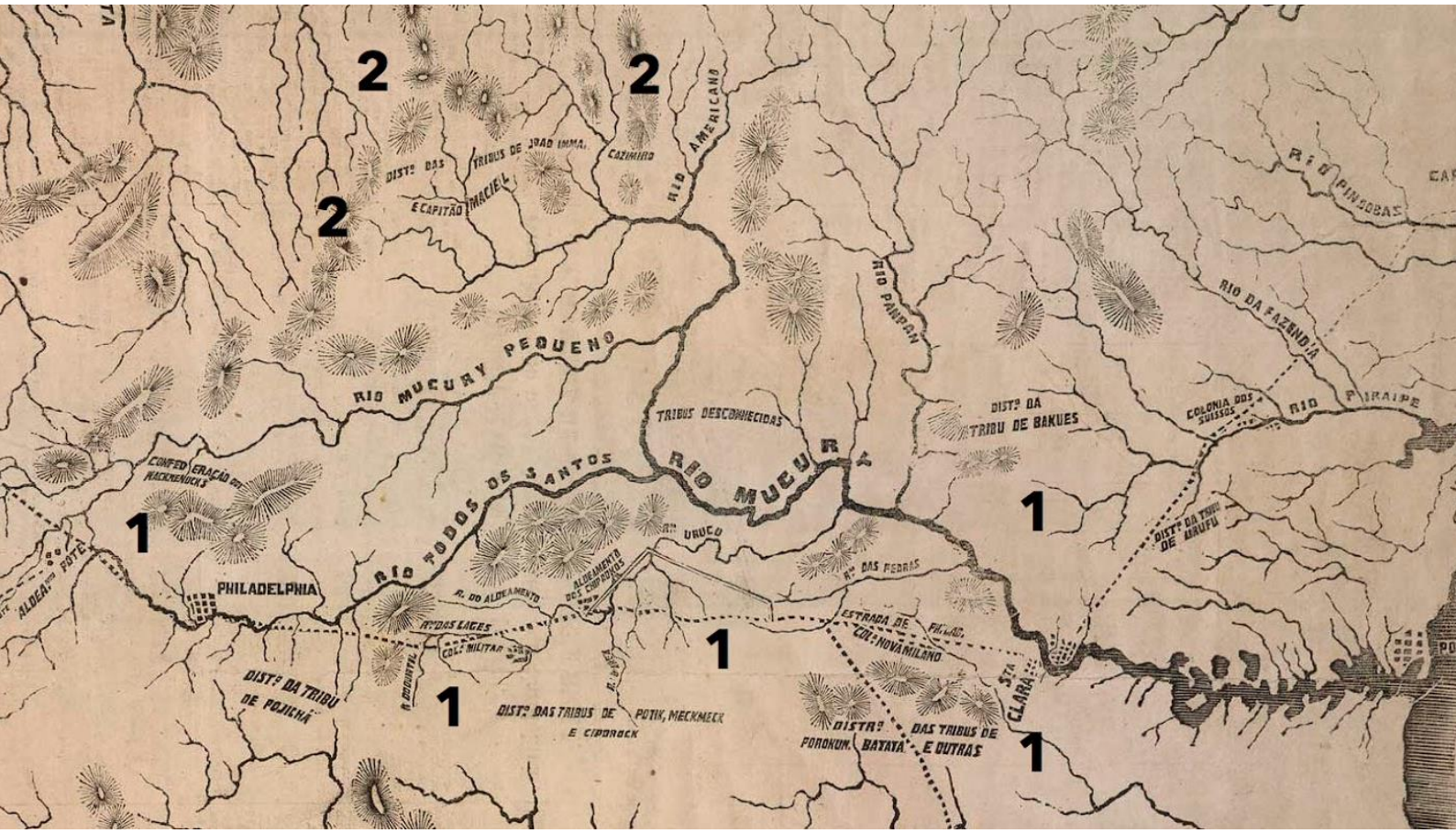
Neste recorte do mapa de Weiss, de 1825, dedicado a Spix e Martius, já vemos o rio Todos os Santos ligado ao Rio Mucuri, e não ao São Matheus como nos mapas anteriores. Aqui, os Malalis reinam na região de Peçanha, os Patachos estão além do Rio de Contas. Ao norte do rio Mucuri e ao sul do rio Prado, entre o Jequitinhonha (Rio Grande do Belmonte) e a costa, estão localizados os Machacalis, ou Maxacaris.

Em 1828, Registros de Guido Marlière ([1828] 1907) apontavam soldados de língua *Malali* e *Massacali* servindo no quartel de Peçanha, pertencente à 5a. Divisão Militar do Rio Doce. No mesmo ano, Wilhelm Feldner (*In*: Becher, 1961: 64-68) conviveu com os *Machacarès* em Ponte do Gentio, acima de Alcobaça/BA, e encontrou aldeias no Rio Pardo. Segundo Maria Hilda Paraíso, os Tikmũ´ũn ainda viviam na vila do Prado.

Em 1838, os aldeados no quartel do Alto dos Bois foram para Capelinha da Graça e depois para o aldeamento do Sorobi. Ali sofreram com a enorme exploração dos fazendeiros da região. Uma capela foi instalada, com ela vieram os cafezais, e a partir daí surgiu a cidade de Malacacheta/MG, em referência a uma variação da pronúncia do nome maxakali, *malacacheta* (Senna, 1937: 346). Os Tikmũ´ũn refugiaram-se nas matas do Mucuri. Alguns foram transferidos pela administração colonial para Itambacuri, onde estava uma importante missão capuchinha dedicada principalmente aos Botocudo, mas não conseguiram ficar por muito tempo (Paraíso, 1992a: 7). Esse grupo também foi em direção ao Mucuri, formando pequenas aldeias entre os rios Umburanas, Dois de Abril, Itanhém, Jucuruçu e Jequitinhonha (Paraíso, 2012a; Nimuendaju [1939] 1958). Em 1856, os moradores Tikmũ´ũn do aldeamento do Jucurucu subiram em direção a Rubim, instalando-se entre Rio do Prado/MG e Jeribá/MG (Paraíso, 1992: 6). O Rio do Prado nasce próximo a Bom Jesus da Vitória/MG, desce em direção às cidades de Palmópolis, Dois de Abril e Jeribá, e então passa a se chamar Jucuruçu. Muitos Tikmũ´ũn ainda frequentam essa região, e afirmam que seus antepassados já viveram ali, além de terem viajado por rotas que ainda hoje são percorridas.

Segundo Maria Hilda Paraíso (1999: 40), inúmeros grupos indígenas remanescentes e fugitivos de aldeamentos dos rios Doce, Jequitinhonha e do litoral baiano, devido a fortes repressões sofridas, estavam dispersos pela região. Como exemplo, a autora menciona o grupo possivelmente Tikmũ´ũn do capitão Casemiro, refugiado no córrego do Ouro, próximo à serra do Itamunheque. Numa revolta contra maus-tratos recebidos, o capitão teria matado o comandante e alguns praças do destacamento no rio Preto em 1849. O capitão João lmá, outro Tikmũ´ũn vindo do rio Rubim do Sul, teria atacado o destacamento do Quartel de Santa Cruz em 1847, também por maus-tratos, excesso de trabalho e a tentativa de prostituírem suas mulheres. Teófilo Otoni ([1858] 2002: 83, 84) narra em detalhes essa história e descreve as aldeias na região de Itamunheque, mas são todas consideradas

Botocudo. A controvérsia é válida. No mapa abaixo, de 1859, os grupos Botocudo - Pojichá, Naknenuk, Giporok, dentre outros – estão na maioria na margem direita do rio Todos os Santos até Filadélfia, atual Teófilo Otoni/MG (ponto 1). As aldeias dos capitães Casemiro, João Ima e Maciel, ao contrário, estão assinalados nas cabeceiras à esquerda do Mucuri, entre o ribeirão das Americanas e, como já vimos nos mapas anteriores da época, Ladainha (ponto 2).



Herculano Ferreira Pena, 1859. *Carta Topográfica do Mucury*.

Na segunda metade do século XIX, as políticas de colonização promoveram novas estratégias com relação aos povos indígenas. O foco nas investidas militares e nos quartéis passou a voltar-se antes para a ação dos missionários e administradores particulares, que buscavam promover e consolidar um projeto de homogeneização cultural e o triunfo da civilização no Brasil. Foi esse o período de prosperidade do aldeamento de Itambacuri, o mais importante de todos. Os esforços governamentais iam no sentido de mapear, identificar potenciais de produtividade agrícola, converter

e sedentarizar os diversos povos em torno de grandes núcleos, o que liberaria terras para a colonização e garantiria mão-de-obra para os fazendeiros.

Isso não quer dizer que não houvesse mais extermínios, apenas uma nova tática para se lidar com aqueles considerados mais mansos e ainda de interesse para a colonização. Com a Lei de Terras de 1850, a questão indígena passou a ser cada vez mais administrada pelas Diretorias de Terras Públicas do Ministério da Agricultura e Obras Públicas, com o objetivo de disponibilizar as terras dos aldeamentos (*cf.* Paraíso, 1999). Foi um período de muitos conflitos, em que foi intensificada a prática de grandes chacinas e extermínios de aldeias inteiras, com apoio de forças militares nacionais. Teófilo Otoni ([1958] 2002), colonizador e diretor da Companhia do Mucuri, estava consciente de que, no contato dos empregados da colônia e os indígenas não aldeados, havia massacres, envenenamentos através da distribuição de roupas contaminadas e maus tratos: "*Matar uma aldeia! Não passe a linguagem desapercebida. Por mais horrorosa que pareça nada tem de hiperbólica. É uma frase técnica na gíria dos caçadores de selvagens.* [...]" (Otoni, [1858] 2002: 47). O processo de invasões e massacres provocou uma drástica redução daquelas populações, que, por sua vez, reagiam em toda parte às ameaças, invasões violentas e privações de alimentos e recursos a que os colonizadores os submetiam.

A presença dos Tikmũ´ũn na região do Rio das Americanas, afluente da margem esquerda da Mucuri, parece ter sido duradoura, embora controversa. Em 1794, o Padre Antônio Salgado (*cf*. Paraíso, 2014: 102), informou a aparição no Arraial de Água Suja de um grupo de 200 "*Maxakali*, *Kopoxó*, *Makoni*, *Panhame* e *Malali*", cujas aldeias ficavam a dez dias de viagem, nas margens do rio São Mateus, que na verdade seria o Rio das Americanas, afluente da margem esquerda do rio Mucuri. No início do século XIX havia aldeias Tikmũ´ũn na região do ribeirão das Americanas, nas cabeceiras do Mucuri (Aires de Casal, [1817] 1945: 179). Halfeld e Tschudi ([1862] 1998: 174) disseram que no Vale do Mucuri e em seu afluente do Sudoeste, o Rio Todos os Santos, além dos Botocudo, predominantes, havia remanescentes dos *Malali*, *Macuni*, e *Maxakali*. Na nascente superior do Mucuri e do Todos os Santos, segundo os mesmos, estava a *Confederação Naknenuk*. Entre os povos que se uniam aí estavam os "Americanas da Água Branca" que teriam uma grande aldeia no Rio Preto, e se espalhavam até o rio da Água Branca na bacia do Jequitinhonha. Para eles, os Tikmũ´ũn eram cristãos e haviam se sedentarizado no Farrancho. Para Maria Hilda Paraíso, esses povos, junto com os Pataxó, Monoxó, etc, é que formariam a

"Confederação Naknenuk", nome atribuído por povos Borum. Ao nome "Americanas" também pode ser atribuída uma origem Borum.

> Americanas (*amerékan*). É actualmente chamado Ribeirão "Americanas" um afluente do Rio Preto, este, por sua vez tributário do Mucuri, no município de Theophilo Ottoni; mas o verdadeiro nome primitivo resultou da expressão *ãm-arêk-kãn*, em língua dos botocudos daquela região, sendo este o significado literal de cada elemento formador do vocábulo: *ãm* "matto ou bosque", *arêk* "baixo" e *kãn* "afigurar-se" (Senna, 1924: 205)

Um pouco a oeste do Americanas está o rio Marambaia, também afluente do Rio Preto, tributário do Mucuri. Spix e Martius ([1820] 2017: 79) indicaram a presença dos "índios marambaias" nas nascentes do Rio Mucuri – na ocasião ainda confundido com o São Matheus - uma das quais leva esse nome. Segundo os autores, eles seriam Botocudo, o que condiz com o contexto descrito como sendo a criação da atual cidade de Padre Paraíso/MG, poucos quilômetros acima, onde os Botocudo teriam sido catequizados na segunda metade do século XIX. Maria Hilda Paraíso, no entanto, diz que os indígenas eram "*identificados, mais uma vez, como Botocudos, mas, na verdade, eram os Maxakali que, depois, passaram a ser referidos como índios Marambaia, por se localizarem nas margens desse rio*" (2014: 205).

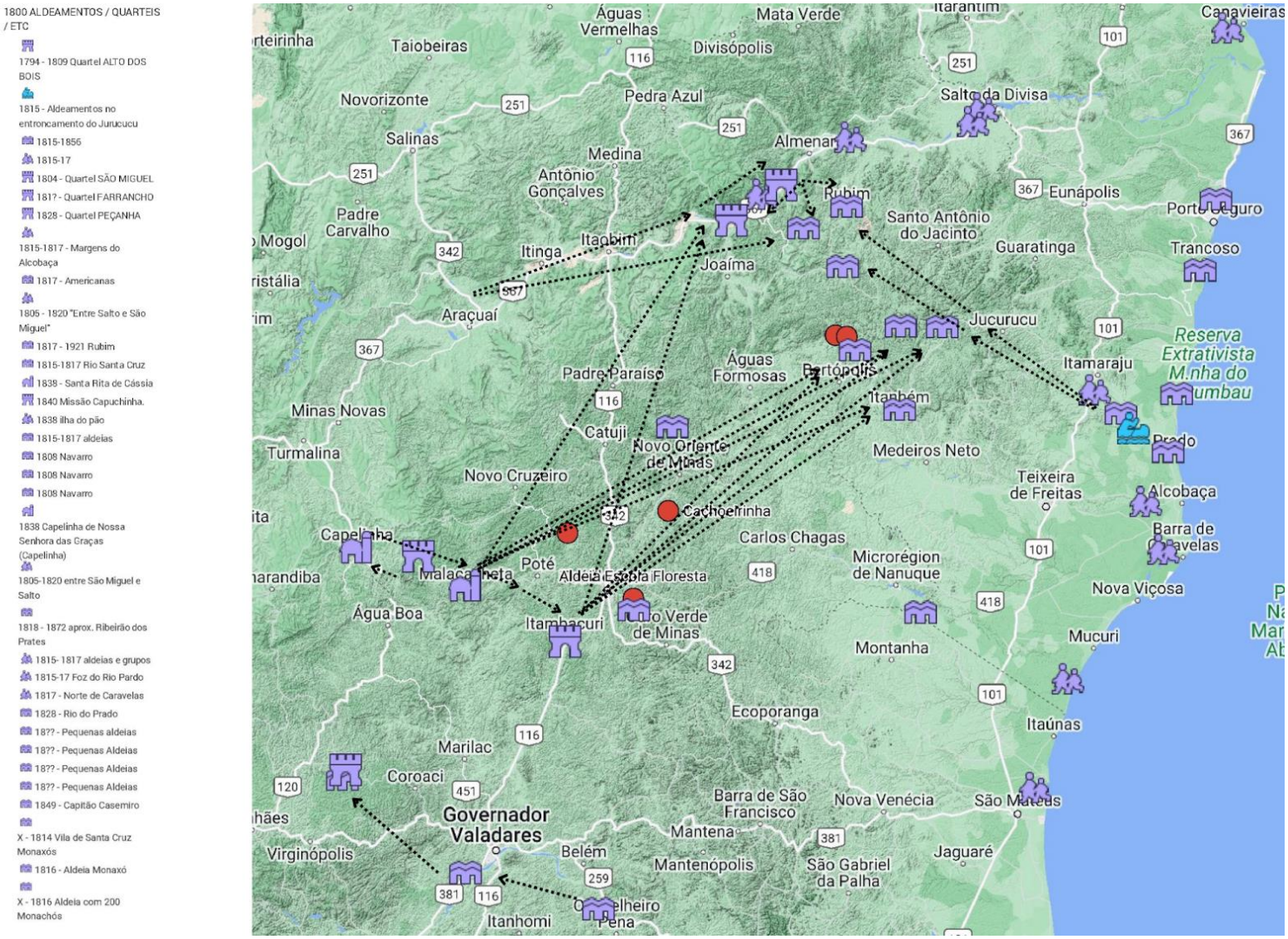
Procurei, até aqui, filtrar, na medida do possível, as ambiguidades presentes nas narrativas quanto à classificação étnica dos povos do leste. Precisamos ter em mente, antes de mais nada, que o século XIX presenciou a chamada "Guerra Justa", declarada aos Botocudo pela própria coroa portuguesa.

> As justificativas de ordem filosófica, usadas para a decretação de Guerra Justa aos Botocudos de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia e aos Kaingangue de São de Paulo [também chamados de Botocudo na carta régia], partiam do pressuposto de que só seria possível tratar com esse segmento populacional, definido como bárbaro, através da imposição de escola severa, para que pudessem esquecer "sua natural rudeza" e, assim, tornarem-se civilizados, ou então não compensaria conservá-los vivos. Para que esse objetivo fosse alcançado, era essencial transformá-los em prisioneiros de guerra, destiná-los ao serviço que conviesse aos milicianos e moradores por um prazo de dez anos, período considerado como suficiente para torná-los súditos adequados aos projetos coloniais. A retomada da escravidão era vista, portanto, como tendo um caráter pedagógico: o de fazer com que perdessem sua atrocidade e rudeza naturais, prepará-los para o exercício de atividades úteis, fazê-los aceitarem sua sujeição às leis e, assim, elevá-los à condição de humanos. (Paraíso, 2014: 130)

Sendo assim, para melhor justificar as recorrentes ações agressivas contra quaisquer sociedades indígenas na região explorada do Mucuri, é provável que muitos autores tenham recebido e transmitido quaisquer notícias de encontros com populações indígenas como sendo confrontos com os Botocudo, uma vez que exterminá-los era entendido como fundamental para a colonização da região. Por isso o termo Botocudo muitas vezes acabou sendo aplicado aos Makoni, Puri, Malali, Maxakali, Pataxó, etc. Tal hipótese nos convida, portanto, a acolher a bibliografia que trata dos Botocudo não só como sendo a respeito de um povo considerado inimigo pelos Tikmũ´ũn como também sendo, possivelmente, a respeito de quaisquer povos da região entre os Rios Pardo, Doce e Jequitinhonha.

Não quer dizer que eu tenha feito isso aqui: um exame de toda a bibliografia e registros documentais referente aos Botocudo seria extrapolar bastante o escopo deste trabalho. Ademais, isso já tem sido feito, por exemplo, por Maria Hilda Paraíso (2014), Izabel Missagia de Mattos (2006, 2012, etc), Geralda Soares (2010), Márcia Amantino (2002) e muitas outras (Regina Horta Duarte, Marta Amoroso, etc). Esta pesquisa dedicou-se aos registros em que aparecem os diversos etnônimos explicitamente ligados aos Tikmũ´ũn. Mesmo assim, tenhamos em mente a abrangência da ação colonial quando estivermos diante dessas contradições.

Sintetizando as ocupações e movimentos registrados e rememorados ao longo do século XIX, prossigo esboçando sua extensão no mapa atual para uma melhor visualização espacial dos relatos:



Segundo Maria Hilda Paraíso (1999), a partir de 1905 o governo mineiro contratou mateiros para atacar e matar indígenas refugiados nas matas, para que não perturbassem o avanço civilizatório representado pela construção da estrada de Ferro Bahia-Minas. Conhecida como Bahiminas, a estrada começou a ser construída em Janeiro de 1881, em Ponta-de-Areia, próximo a Caravelas/BA, e foi finalizada em Araçuaí/MG em 1942. As toras de madeira eram uma das principais coisas transportadas dos sertões para serrarias em Teófilo Otoni/MG e Nanuque/MG e para o porto em Ponta-de-Areia, na Bahia (*cf.* Giffoni, 2006). Além disso, também desciam gado, café, charque, paralelepípedos de pedra, alho e grãos. Do porto para o interior subiam produtos trazidos de São Paulo e, sobretudo, o sal, que até então era transportado de canoa pelos Tikmũ´ũn através do rio Jequitinhonha.

As transformações do século XX aprofundaram a devastação da ainda densa Mata Atlântica, e o massacre aos povos indígenas seguia desenfreado até que, em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). A estratégia era formalizar um regime de tutela sob controle estatal. Ao mesmo tempo em que se propunha a proteção aos povos indígenas, delimitavam-se seus territórios ao redor de postos de controle e assistência, onde se desenvolvia um processo de integração à sociedade nacional sobretudo pela instalação de escolas, pelo atendimento médico e pela instalação de colônias agrícolas com mão-de-obra indígena.

> Outro grupo que viveu os efeitos da administração do SPI e da FUNAI foram os *Maxakali* do vale do Mucuri. O processo de controle instalado pelo órgão federal teve como uma das causas a localização e os conflitos, a partir de 1906, durante a construção do trecho da Estrada de Ferro Bahia – Minas entre Teófilo Ottoni e São Miguel do Jequitinhonha. No vale desse rio, havia referências apenas a um aldeamento de índios *Maxakali* no Rubim e Kran, onde também viviam refugiados os remanescentes do Farrancho, após a invasão de suas terras por quarenta fazendeiros locais e uma grande epidemia de sarampo, que provocou alto índice de mortalidade entre os aldeados. Outros grupos foram localizados no rio Dois de [Abril], na localidade de Cachoeira dos Caboclos. (Paraíso, 2014: 626)

Em 1910, Apollinário Frott, delegado de Terras e Minas do 15º distrito, relatou que 60 a 80 famílias *Machacaris* viviam nas cabeceiras dos rios Jucurucú e Itanhém (*cf.* Taulois, 1910), sendo que nos tributários do Itanhém também havia aldeias Naknenuk. Frott também visitou os Tikmũ´ũn na Cachoeira dos Caboclos (ou Dois de Abril), e na "Aldeia Grande" (*Cf.* Souza, 1970: 93; Paraíso, 1992b: 16). Segundo Maria Hilda Paraíso, havia na época várias aldeias espalhadas na região do Umburanas, Pradinho e Água Boa, nomeadas nos anos 1990 por Capa Onça Maxakali como *Xamoka* (Cachoeira); *Ĩykoxeka* (Aldeia Grande); *Pok Xeka* (Brejão); *Mikax Xap Te' Ãmaxux Putuk* (Pedra da Anta); *Xatapa* (do outro lado do rio); *Kõmĩy' Kutĩnãg* (Batata Pequena) e a Aldeia do Micael (1992b: 19).

> Os Maxakali que ali viviam mantinham relações com o Rubim e o Comercinho, indo até lá regularmente para realizarem trocas entre produtos silvestres (poaia e peles) e manufaturados. Falavam o português com dificuldade e comunicavam-se através de mímica. Os homens andavam nus e as mulheres usavam saias, o que indica, claramente, que eram índios que já haviam sido aldeados noutros locais e momentos. (PARAÍSO, 1992b: 15)

Assim, as famílias começaram a se reunir na região de seus atuais territórios Água Boa (*Hãm Ĩhã*, ou *Kõnãg Max*), em Santa Helena de Minas/MG, e Pradinho (*Pananĩy*), em Bertópolis/MG. Outros indígenas também iam à região comerciar peles e poaia. Incomodada com a presença indígena nas proximidades de Umburanas/MG e Rubim/MG, a população envolvente mobilizou o SPILTN, instalado em 1911 em Minas Gerais, com sede em Governador Valadares (Amaral, 2007: 21). Atendendo à solicitação, o inspetor Engenheiro Alberto Portella percorreu, acompanhado de seis cargueiros, a margem esquerda do rio Jequitinhonha em busca de aldeias e grupos nômades Tikmũ´ũn. Na altura de Rubim/MG, a comitiva entrou nas matas e andou por mais de cinquenta quilômetros ao sul até encontrar a trilha para a aldeia Tikmũ´ũn. Quando cruzaram o rio Prado, andaram mais um pouco e chegaram à aldeia do capitão João, onde foram obrigados a descarregar e entregar as armas. Segundo me indicaram Noêmia e Mamei Maxakali, essa é uma rota tradicional dos Tikmũ´ũn quando querem visitar Almenara, e ambos se lembram de percorrê-la quando crianças, ou de escutarem narrativas precisas o suficiente para conseguirem refazer o caminho com tranquilidade.

A localização coincide precisamente com a região de ocupação atual dos Tikmũ´ũn, e, pela descrição, a aldeia estava em um morro com uma grande abertura na mata "*divisando-se assim o horisonte a uma grande distancia, onde a vista espraia-se na contemplação de uma natureza, ao mesmo tempo, pujante e bela*" (Portella, 1911: 4). As casas, segundo o inspetor, se dispunham de forma irregular, podendo ser vistas grandes roças de batata, cana e bananeira. Passada uma noite, ergueu na aldeia uma bandeira nacional "*que os índios, admirados e embevecidos, estaticos contemplavam*" (*Idem*: 5). Os "*Machacaris, como eles próprios se chamavam*", colhiam poaia, pela qual trocavam por outras coisas. Na aldeia do capitão João havia 67 pessoas, sem contar as mulheres jovens que não se mostraram. Portella recebeu a informação de que havia ainda outras duas aldeias próximas, dos capitães Antônio e Soldado, e manifestou no relatório o objetivo de "fundar uma povoação indígena" com duzentas pessoas. Dali, Portella e a comitiva foram em direção às cidades de Salto e Vigia.

Segundo Maria Hilda Paraíso (1992b: 15), no entanto, inspetor Portella, ao ser convocado, teria se limitado a visitar a aldeia *Ĩykoxeka* – Aldeia dos Botocudo ou Aldeia Grande, palco da já mencionada batalha histórica entre Tikmũ´ũn e Botocudo, na região do Umburanas. O conflito foi descrito por Péricles Santos, certamente

romantizando as narrativas de José Cardoso (Papá), o Tikmũ´ũn mais velho do Pradinho quando Santos esteve entre eles:

> 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, talvez os do grupo Naknenucks, 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 fechados pela floresta e, pacientemente, aguardaram que seus rivais concluírem suas cabanas e nela se instalar bem. 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 apostos! Foi soado o toque bélico do ataque por um atleta botocudo, que soprando com escolha força o rabo de um tatu-canastra, cujo som marcial ecoa lugubremente pelos labirintos da floresta. Não se pouparia um só inimigo! E dentre as vítimas muitas seriam escolhidas para o festivo banquete da vitória dos famigerados Botocudos! A agressão foi Bárbara e fulminante. Pelas transparentes paredes das indefesas Cabanas as flechas vazaram na facilmente e tomavam a direção certeira 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 Machacalis 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 sobre o reflexo dos clarões das fogueiras o alvo certeiro de suas flechas – os Botocudos. Da ofensiva, aturdidos, passam à defensiva, sem saberem a quem combatiam, assim como, cada guerreiro maxacalis diz conhecia quem o auxiliava no ataque, pois cada um dos três que 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 com a derrota sofrida, enquanto dois dos Machacalis que sobraram das vítimas e mais sete mulheres que se esconderam dentro de um monte de palhas choravam copiosamente a morte traiçoeira de sua taba ponto final em seguida afastaram-se para o córrego Jitirana, onde se uniu ao 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. 10 deles se perderam nas matas, caçando, quando se defrontaram com um grupo dos Machacalis. Os olhos destes devem ter sido fuzilados pelo Ódio, devido a chacina do Córrego do Norte. Rapidamente, na consciência rancorosa dos índios, planejou-se com minudências 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 Aldeia dos botocudos, cada Machacalis 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 pescava 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 esconder as armas, condição que alarmava os botocudos. Estes pareciam pressentir a catástrofe.
– Não se podia protelar mais a chacina. Ademais a depressão inimiga alcançaram o máximo. Nesta noite fatídica as danças não se prolongaram por muito tempo, e quando os corpos 3 nos Estados dos inimigos se lançaram nas toscas camas, foram traídos por sono profundo. Ao soar um sinal convencional, os maxakalis rapidamente retiraram dos esconderijos as suas armas, cujos tacapes, premiados com segurança, exterminaram quase todos os botocudos, escapando ao massacre apenas cinco mulheres que carregaram. Na vida regular da aldeia, 4 destas não aceitaram os seus raptores em uniões íntimas, sendo sumariamente eliminadas A única que sobreviveu se uniu a um jovem Machacalis produzindo filhos mestiços, os quais foram se purificando nos cruzamentos sucessivos. [...]. (Souza, 1970: 101-103)

O episódio é narrado de várias formas pelos Tikmũ´ũn:

Os Mõnãyxop iam sair pra fazer aldeia em outro lugar. Na noite anterior, quando estavam dormindo, a koxuk do filho de um deles apareceu para o pai. O filho sabia que tinha alguma coisa errada, aí chegou para avisar. No meio da noite, ele veio atrapalhando o sono do pai, batendo na parede da casa. O pai acordou e perguntou: "o que é?". "Tap tap tap", batia. "O que foi?"... "Amanhã não vá não! Vocês vão ser atacados!", falou o filho-koxuk, e foi embora.
No dia seguinte, o pessoal estava indo. Ele ia junto, mas se lembrou "ah, eu já ia me esquecendo! Eu não quero ir mais não!" O pessoal estava indo: "vamos, vamos!"... Tinha um genro dele que ia… "Vamos?" "Vai lá! Eu não vou não." "Eu vou". Mas a esposa dele ia ficar. "Fica aí, eu vou pra ver. Depois venho te contar". O pai falou pra filha ficar quieta, mas ela não quis saber. E foram mesmo. Eles foram embora, e a filha foi junto. Ele ficou.
Os Putuxop foram junto, todos os yãmĩyxop foram junto. Chegando no novo lugar, fizeram as primeiras barracas e a kuxex. Mas os Ĩykoxeka estava por perto, vinham descendo pelo rio. Outros estavam vendo a nova aldeia do alto. Os Mõnãyxop acenderam suas fogueiras e foram adormecendo. Na hora certa, "xõm! xõm! Os inimigos começaram a flechar. Foram invadindo a aldeia e matando todo mundo. Mas os yãmĩyxop estavam na Kuxex, e saíram para defender seus pais. Os Putuxop começaram a flechar os Ĩykoxeka. Os Kotkuphi também flecharam muitos Ĩykoxeka, até que a briga acabou e os que restaram fugiram. Na aldeia, os Mõnãyxop abriram a barriga dos inimigos mortos, e de dentro da barriga saía mel de abelha. Daí saiu canto (canta). Os corpos que estavam no rio, os Mõnãyxop pisaram para atravessar, e daí saiu canto também. Os yãmĩyxop que mataram Ĩykoxeka pegaram o yãmĩy-canto pra morar junto e andar junto.
Depois os Mõnãyxop quiseram vingança e foram até a aldeia dos Ĩykoxexka. O pajé sonhou e os yãmĩyxop falaram "pode ir, nós vamos ajudar vocês!". Eles foram e viram lá de cima, e chegaram na aldeia. Mas não chegou todo mundo de uma vez. Foi chegando, e chegou com os yãmĩyxop. Xũnĩm, Putuxop, Kotkuphi, Ãmaxux… Também não chegaram armados, os Yãmĩyxop ficaram com lanças e flechas, e os

> *Mõnãyxop esconderam as suas flechas. E chamaram os Ĩykoxexka pra cantar junto. Cantaram a noite toda. No outro dia, foram caçar e cantaram mais um pouco. Depois cantaram mais uma noite sem parar. E no outro dia a mesma coisa. Ficaram cantando direto muitos dias, até os Ĩykoxexka começarem a ficar paptox, tontos. Aí começaram a matar, junto com os Yãmĩyxop. ficavam dois na porta da casa e os outros entravam e matavam. Depois sobraram só duas meninas, mas uma não aguentou e morreu. A outra se casou com Mõnãyxop, é vovó da [nome ocultado por mim]".* (prof. A, 2018)

Pelas descrições, a primeira briga teria ocorrido próximo ao atual município de Machacalis, no citado Córrego do Norte. De fato, os Tikmũ´ũn dizem sempre o quanto costumavam acampar naquelas redondezas. É fato público e notório que seus territórios até pelo menos a metade do século XX iam até Machacalis, e os estudos sobre os Botocudo também são claros ao dizer que eles também andavam por ali (Santos, 1970; Missagia de Mattos, 2002; Soares, 2010; Paraíso, 2014). A aldeia onde teria ocorrido a luta final, no entanto, foi indicada pelo narrador Tikmũ´ũn como sendo no atual território, aos pés de *Mĩkax Kaka*. Trata-se, segundo Maria Hilda Paraíso (1992b: 15-20), da aldeia visitada em 1911 pelo indigenista Alberto Portella, a "Aldeia Grande", agora "Aldeia Velha", entre Pradinho e Água Boa.

Em Rubim/MG, entre 1917 e 1921 uma chacina foi promovida por um homem conhecido como Tenente Henrique, tanto através de roupas contaminadas quanto por arma de fogo.

> 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 Oliveira 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 não abandonar a região, o tenente promoveu um massacre. Finalmente os índios optaram, como forma de sobreviver, abandonar as terras do Rubim e refugiarem-se nas cabeceiras do Itanhém, onde encontraram outro grupo Maxakali e em Salto da Divisa, de onde foram expulsos por latifundiários. Tentaram, ainda, fixar-se em Palmópolis e Cachoeira do Mato (Medeiros Neto – Bahia). Neste mesmo período abandonaram, também, Água Fria, Resino e Jetirano. (PARAÍSO, 1992b: 14)

Os Tikmũ´ũn expulsos foram se juntar a seus parentes nas cabeceiras do Itanhaém, afluente do Alcobaça (Nimuendaju [1939] 1958). Mais precisamente, na região do Umburanas, onde encontraram aqueles parentes mais privilegiadamente isolados em pequenas aldeias. Os Tikmũ´ũn que ainda vagavam pelas matas

resistindo às tentativas de aldeamento, sofriam com a perseguição dos nacionais. Péricles dos Santos narra esse movimento da seguinte forma:

> [...] foram cassados e muito barbaramente sacrificados pelas armas de fogo, sobretudo pelo contingente policial sediado em São João do Vigia, hoje Almenara, comandado pelo Tenente Henrique Marcelino de Oliveira, no início do século. Sendo espancados por todos os lados, restava eles a migração para terras mais distantes. A bacia do Jequitinhonha estava repleta de gente gananciosa e que se tornou inimiga dos índios nos lugares ocupados anteriormente. Deu-se, então, sua última migração, descrevendo o itinerario variados, até a fixação definitiva nas cabeceiras dos Ribeirões do Norte e das Umburanas, afluentes do rio Alcobaça ou Itanhaém.
> De início tentaram fixar-se em Salto da Divisa, porém, logo frustrados nos seus objetivos, por terem encontrado pela frente a sanha gananciosa de brancos poderosos, que sempre ávidos por novas conquistas de terras, a fim de se verificar nos escusos negócios dos latifúndios. [...] Não podendo resistir, no instinto de preservação da raça, afastaram-se para Palmópolis. Aí a sua taba ficou por pouco tempo, pois, desalentados pela agressividade do meio natural, preferem seguir mais além. As ariranhas, os jacarés e outros inimigos locais que eles supunham ser devoradores de suas crianças, fê-los partirem apressadamente para Cachoeira do Mato, no estado da Bahia, nas proximidades de Medeiros Neto. O paludismo os perseguia agora, imobilizando-os nas cabanas, sacudindo os nos toscos jiraus de varas na hora vesper do dia. Por idênticos motivos, abandonaram os Córregos de Água Fria e Resena. Prosseguindo um itinerário incerto vadiam agora, os Córregos Umburaninha, Jitirana, Pradinho e Água Boa, fixando-se definitivamente nesses dois últimos. Assim, os maxacalis, descendentes da Tribo de Ariary, encerraram a vida nômade no interior das florestas, para experimentar em um nôvo alvorecer junto à comunidade civilizada, de um sistema de vida mais promissor. (Santos, 1970: 90-91)

A chegada dos Tikmũ´ũn na região do Umburanas pode ser descrita como um encontro entre pessoas de regiões distintas, como me narrou meu *kõmãy* Pequi Maxakali:

> *Antigamente os Mõnãyxop já gostavam de viajar, mas era diferente. Agora a Funai, ou a prefeitura mandam o pessoal embora da outra cidade, manda vir de volta pra cá. Mas primeiro eram os Tikmũ´ũn, depois que foi chegando fazendeiro e cidade grande. Os mõnãyxop andavam muito com os yãmĩyxop, faziam reunião e resolviam pra onde iam. Ou os yãmĩyxop vinham quando a pessoa estava dormindo e falava "vocês têm que ir embora porque vai acontecer alguma coisa ruim". E também cantavam pra ir pro lugar onde eles estavam. Ou então alguma pessoa atentava, ou saía alguma briga, aí tinha que ir embora. Ou as crianças ficavam doentes, morrendo, tinha que ir embora. Nossos avós vieram chegando aqui na terra deles, ficaram em Umburaninha, em Comercinho [Felisburgo/MG], na Xamoka [termo que significa Andorinha, mas pode indicar Cachoeira, e é o nome de uma antiga aldeia cujas terras foram perdidas para os fazendeiros]… Até chegar no Mĩkax Kaka. Veio Mõnãyxop de Porto Seguro e Itamaraju,*

Jequitinhonha, Vigia… Araçuaí… Medeiros Neto, Jeribá, Itanhém… Também vieram os yãmĩyxop com os pais deles. (Pequi Maxakali, 2017)

Vendo os territórios Tikmũ´ũn hoje num processo tão avançado de desertificação, é difícil imaginar a exuberância das matas e das águas e a grande riqueza de espécies – não só as animais, que foram desaparecendo, mas também as espécies vegetais, incluindo os remédios tradicionais, as madeiras que foram removidas com voracidade e tudo mais que foi queimado para a abertura de pastos. Manoel Damásio Maxakali e Arnalda Maxakali também descreveram, com falas complementares, a vinda de seus ancestrais:

Onde os Tihik moravam foram saindo as cidades. Às vezes tinha briga e o pessoal ia procurando outro lugar. Mas os fazendeiros vinham atrás. aqui, na fazenda do Zé Nogueira, tinha muita floresta. Foi ali que o pessoal fez aldeia primeiro. Tinha muito remédio, que se chamava Baraúna (Schinopsis brasiliensis), e serve para muita coisa. Umburana (Commiphora leptophloeos) também. Os ãyuhuk pegavam para ir vender em outras cidades. O remédio acabou mas ficou sendo o nome da cidade (Umburaninha/MG). Os Mõnãyxop iam vender tabaco, comprar cachaça... passavam pelo lugar onde agora está o Zé Nogueira. O pessoal passava pelo Mĩkax Kaka para Katamatix, nossos avós ficavam lá. As avós iam pescar em Mãmkox nãg, em Katamatix. Falavam "mãm kox nãg". Iam juntas, atravessavam as pedras, e conseguiam muito peixe, muito peixe mesmo. (Manoel Damásio e Arnalda Maxakali, 2017)

A partir de 1914, os Tikmũ´ũn de Umburanas intensificaram seus contatos com os moradores de São Sebastião do Norte (hoje cidade de Machacalis/MG). Sobre a região, Manoel Damásio explica: "*o pessoal ia lá em Nõm Te* [como chamavam Machacalis]*, os Ĩykoxeka ficavam lá. Tinha muita briga com Mõnãyxop, mas Putuxop ajudava. É pro lado de lá, depois de Nõy Met*" ["outra casa (pet)" ou "casa do irmão", como chamam Bertópolis]*,* "*Lá tinha a Lagoa dos Patos, tinha muitos patinhos do mato*, *e sapucaias também, a gente falava ´em Kep Kup´* [na sapucaia]... *Lá os Ĩykoxeka matavam os Tikmũ´ũn, mas os Kotkuphi se vingaram.*" Quando os Tikmũ´ũn começaram a aparecer na cidade pintados e armados com arco e flecha, os brasileiros da região de Machacalis contactaram Joaquim Fagundes Martins, funcionário da prefeitura de Quartéis (atual cidade de Joaíma/MG), bastante conhecido por ser língua e "amansador" de índios. Ele foi conquistando a confiança dos Tikmũ´ũn, intermediando transações comerciais e ensinando português (Nascimento, 1984: 24).

Sua atuação começou a atrair para a região pecuaristas e agricultores que se sentiriam mais seguros com relação à presença indígena.

Em 1915, segundo Euclides Ribeiro dos Santos (1970: 192), os Tikmũ´ũn começaram a derrubar as matas na região da atual cidade de Umburaninha/MG, possivelmente guiados por Joaquim Fagundes, e em 1920 a povoação começou a surgir. À medida que lavouras e pastagens avançavam, o território tradicional dos Tikmũ´ũn ia sendo reduzido, o que, por reflexo, gerou novos conflitos, invasões e ameaças entre eles e os fazendeiros. Em 1920, o governador Artur Bernardes foi pressionado a ceder 2.000 hectares para que o SPI fundasse um Posto Indígena para os Tikmũ´ũn. Fagundes, por sua vez, vendo a estruturação do SPI na região como ameaça a sua posição, apressou-se em vender lotes na área indígena, começando pelo local onde estava a Aldeia Grande, importante para a memória das lutas contra os Botocudo. Aliás, "*Um dos primeiros compradores foi Mestre Olímpio que ali instalou um alambique e passou a usar o seu produto para 'acalmar' os índios.*" (*cf.* Paraíso, 1992b: 20).

Os Tikmũ´ũn reagiam à chegada de fazendeiros em suas terras, possivelmente sem perceber o mecanismo desse espólio, como eles mesmos dizem. Isso se prolongou até que, com a intensificação de conflitos, Joaquim Fagundes os convenceu a abandonarem de vez suas terras e segui-lo até Água Preta (*Kõnã´ãg Mũnĩy*). Trata-se provavelmente de um local nas margens do rio Alcobaça, cerca de nove quilômetros de Medeiros Neto/BA, embora também seja apontado por alguns como sendo na atual cidade de Itanhém/BA, pois no final dos anos 1920 os colonos começaram a chegar para formar um povoado que se chamaria Água Preta, às margens de um córrego com o mesmo nome. Apenas o Capitão Micael e sua família teria se recusado a ir. Nesse meio tempo, Fagundes foi vendendo vários terrenos Tikmũ´ũn aos fazendeiros.

Faz cem anos o embuste envolvendo Água Preta, e ainda hoje os mais velhos mencionam o caso. Noêmia Maxakali disse que seu avô Mariano, por exemplo, foi um dos que foram e voltaram, ficando em sua aldeia, num local conhecido como *Tehakohit*, que ficou fora da área demarcada e mais tarde foi apropriada por funcionários do SPI. Frances Popovich (1988) teve a oportunidade de conviver com algumas pessoas mais velhas que se lembravam do episódio e puderam narrar:

Joaquim Fagundes vendeu esta terra. Ele cuidou de nós aqui e nos fez ir para este outro lugar. Carregamos suprimentos de comida nas costas como cavalos. Carregamos potes de barro e ferramentas de jardinagem; carregamos tudo. Fazíamos caldo de cana e embrulhamos comida para levar em sacos de pano. Instalamos um abrigo na floresta e ficamos ali. As picadas das formigas acabavam com a gente, porque a gente dormia na grama. Viajamos de novo pela manhã até comermos de novo — esqueci o que comemos. Alguém disse,
"Durma aqui; amanhã você pode plantar mandioca aqui".
Recolhemos lenha e pescamos entorpecendo os peixes com cipós venenosos até ficarem paralisados no rio. As mulheres os pegaram e nós os comemos. De manhã viajamos e comemos quando chegamos em Itanhaem. Nossos cavalos levavam a comida e seguiam na frente com a querosene. Os homens estavam nus, exceto por uma bainha de pênis, mas agora eles usam calças sobre essa parte do corpo. Os forasteiros disseram-lhes que tinham de usar calças. C disse,
"Espere, eu vou comprar umas calças." Ele foi e encontrou um monte de calças à venda. C chegou com uma grande pilha de calças e as entregou aos homens. Um estranho veio e zombou dos homens por estarem nus, mas outros lhes deram camisas e calças para vestir.
Enchemos nossas bolsas de comida e fomos para Itanháem. As casas eram pequenas e sem teto. Ficamos nessas casas abertas e vendíamos coisas. Alguém sugeriu que ficássemos debaixo das árvores de fruta-pão. Era a época do ano para elas darem frutas. Dormíamos na floresta, em pequenas cabanas. À noite a chuva caía forte e levava nossos pequenos abrigos. Ficamos encharcados.
No dia seguinte fomos até as árvores que tinham muitos espinhos e ali nasceu O; sua mãe o deu à luz na estrada. Ele era minúsculo. No dia seguinte seguimos viagem e a mãe de O o carregou nos braços.
Viajamos por uma estrada estreita e vimos porcos selvagens. A grama era alta. Viajávamos rápido, mas a vegetação rasteira muitas vezes nos fazia tropeçar. Subimos colinas, subindo o rio. Uma vez pulamos por cima de brechas e caímos e aterrissamos onde havia preguiças. Eles tinham garras longas e tivemos dificuldade em fugir. Alguns homens tinham facões e nos ajudaram a nos libertar. Viajamos rio abaixo até Kayaket Tox.
Viajamos sem nada para comer. Chegamos a um lugar onde havia uma árvore enorme na água. Olhamos para a água e ficamos com medo. O grande campo era de propriedade de um forasteiro que estava cortando mamão. A fruta caiu no chão, "Plop, plop, plop, plop".
Maravilhoso! Eles tinham um gosto tão bom para nós. Continuamos e chegamos a um cemitério de forasteiros em um terreno queimado. Estávamos com medo, então nos apressamos até chegarmos à casa de Notet. Lá nós Maxakalí pegamos outro caminho.
Joaquim Fagundes matou uma anta e secou a carne. Ele distribuiu entre os Maxakalí. A gente ficou um pouco na casa de N e depois saímos. Pegamos a carne seca, assamos e comemos com mandioca. N disse,
"Aqui, lave essa mandioca; Estou dando para você comer."
Os Maxakalí descascaram muito e comeram a maior parte. No dia seguinte amarramos maços de mandioca. Lembramos que a pele de

anta ainda estava em uma maca na floresta, então alguém foi buscá-la e colocou na sacola. Queríamos levar toda a mandioca conosco, mas não podíamos, então fizemos bolos de mandioca. Alguém disse,
"Vamos caçar porco selvagem aqui!"
Os homens foram caçar e os cães perseguiram um tamanduá muito grande que os homens mataram com longos arcos e flechas.
Alguém disse,
"Não coma, deixe em paz! Vamos caçar porcos selvagens novamente amanhã."
Eles saíram e pegaram alguns, distribuindo para todos. Comemos a carne com bolinho de mandioca e mandioca simples. Choveu forte durante a noite e ficamos com medo. Podíamos ouvir sons de animais.
No dia seguinte, fomos para a floresta e saímos para os grandes campos em nossa própria terra. Os forasteiros ralavam muita mandioca para nós e comíamos tudo. Plantamos abóboras enormes e arrastamos brotos de mandioca para o campo para plantá-los. Plantei quatro litros de arroz, mas não deu.
Os homens mataram muitas antas para uso nos rituais do Mõgmõgka. No dia seguinte resolveram sair atrás de mais antas, então pegaram mais e novamente as usaram nos rituais. Fizemos muitos rituais. Muitas crianças adoeceram e morreram em pouco tempo. As pessoas estavam ansiosas para ir embora porque muitos morreram, então fizemos as malas para ir. Uma criança desse tamanho [altura indicada com a mão] morreu no caminho. Viajamos de luto e minha mãe também morreu nessa viagem. Outra pessoa assim [gesticulou para indicar altura] morreu. Continuamos viajando até chegarmos aqui.
("História de vida de J", In: Popovich, 1988: 110)

Em Água Preta, os Tikmũ´ũn encontraram muita fartura de caça e começaram a plantar. Mas então a malária começou a atacar, e dizem que também havia distribuição de roupas contaminadas com varíola, assim ocorreu um verdadeiro extermínio: "*Morreu muita gente, ficou só cemitério*", diz Manoel Damásio. Diante de tantas mortes, os Tikmũ´ũn acabaram voltando para suas terras de origem, que encontraram dominadas pelos fazendeiros. Manoel Damásio conta que os *Putuxop* protegeram os *Mõnãyxop* que conseguiram sobreviver e voltar, e que os *Po´op* também ajudaram a curar os doentes. Um filho daquela *Ĩykoxeka* aprisionada na luta da Aldeia Grande ajudou Fagundes, não se sabe até que ponto, mas os Tikmũ´ũn não perdoaram. Considerando inclusive que as doenças e mortes tivessem poderiam ter sido provocadas por feitiços Botocudo, assim que puderam atraíram o suspeito para uma emboscada fatal.

Um grupo também foi para a região onde nasceu a cidade de Jeribá/MG, que foi por muito tempo um território Tikmũ´ũn. Depois foram migrando entre Dois de Abril,

Jeribá, distritos de Palmópolis/MG e para Umburanas. A rota coincide com aquela desenhada por José Antoninho, também descrita por seu pai Toninho Maxakali no filme "Cosmopista Maxakali" (2013), e por onde vieram seus antepassados Tikmũ´ũn de Porto Seguro/BA acompanhados dos *Putuxop*. A região de Jeribá, onde também estavam aqueles que haviam subido dos aldeamentos do Jucurucu na Bahia, a partir de 1856, também faz parte de uma rota dos antepassados descrita por Totó Maxakali como: "*Koninip*, [Jeribá]*, Dois de Abril, Umburaçu, Itanhém, Água Preta*" (comunicação pessoal, 2014). Manoel Damásio inclui Teixeira de Freitas/BA, como rota dos *Mõnãyxop* que vieram da Bahia: "*Lá também tem muito yãmĩyxop, eles ajudaram muito nessa caminhada, e é por isso que até hoje o pessoal passa sempre por lá quando sai viajando.*" O grupo que retornou de Água Preta e os fugidos de outros aldeamentos formaram a aldeia *Mĩkax Kakax* (pé da pedra), já no território hoje demarcado do Pradinho (Paraíso, 1992a).

A ocupação Tikmũ´ũn do Umburanas inclui a região de Umburaninha/MG e Batinga/BA, mas também de onde surgiu a cidade de Bertópolis/MG. Arnalda Maxakali e Isabel Maxakali dizem que tradicionalmente os Tikmũ´ũn acampavam por ali, onde desde então costumam pescar e caçar capivara. Na estrada entre a aldeia e Bertópolis, indicam um local que chamam de *Hãm Yĩn Yũm*, que teria sido a primeira aldeia de seus antepassados. Atualmente, ali está a fazenda de Zé Nogueira, reduzida a pastagens. Antigamente, dizem, havia fartura em caças e plantas medicinais, além de grandes e belos pés de sapucaia, apreciada pelos *Putuxop* – e pelos Pataxó.

> *Hoje a gente vai em Nõy Met quando tem reunião, ou pra comprar alguma coisa, ou quando convidam a gente pra algum evento pra mostrar nosso artesanato e cantar, mas os Mõnãyxop desde antes iam lá caçar e pescar, porque lá é que era a terra deles antes de sair a cidade. Não tinha ãyuhuk, era só terra de Tikmũ´ũn. Os pajés cantavam lá com os yãmĩyxop. Falavam também Pẽnõm Tu. Mas o fazendeiro veio chegando e os bichos foram acabando. Nossa terra ficou bem pequenininha. E mesmo assim, ainda hoje eles continuam mudando as cercas e a medição de lugar. Agora os Tikmũ´ũn também viajam pra ver os Yãmĩyxop. Eles ficam chamando suas mães. (Arnalda Maxakali, 2017)*

Os descendentes das famílias vindas da Bahia dizem hoje que foi ali, perto das sapucaias, que seus ancestrais se instalaram primeiro. Mas "*os fazendeiros chegavam atirando*" e os *Mõnãyxop* tiveram que ir embora, embora os yãmĩyxop que

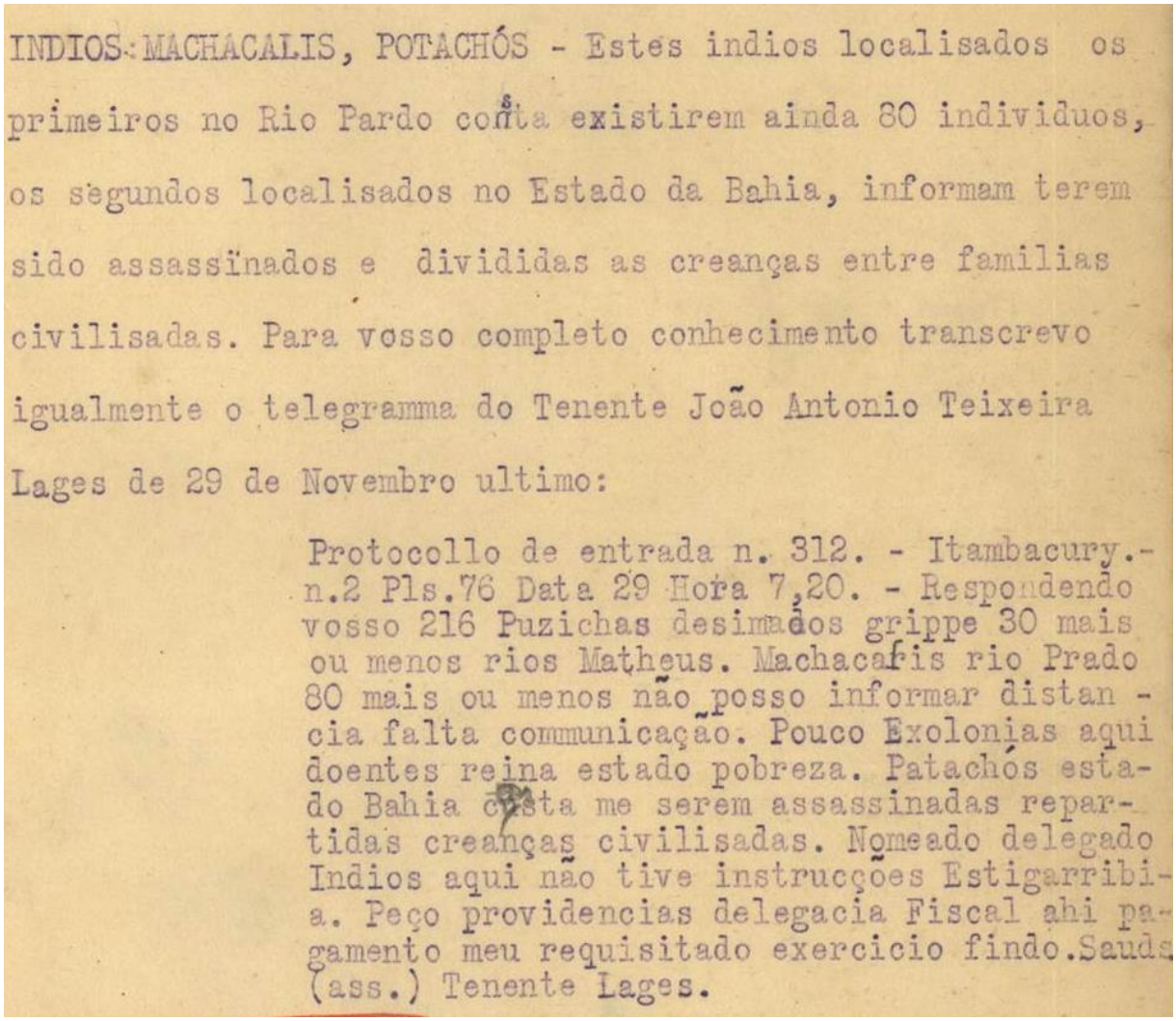
surgiram ali ou que ali eram celebrados na *Kuxex* continuem cantando na região. Já me disseram que Cascorado Maxakali - o célebre Caboclo-d´água, Kotxekanix - teria chegado primeiro ali, vindo pelas águas do rio Jequitinhonha.

Manoel Damásio aponta para *Hãm yĩn yũm*

Cascorado é indicado por todos os Tikmũ´ũn como um ancestral recente de uma única família, uma vez que seus outros descendentes já morreram, conforme registros oficiais. Os homens descendentes dos *Kotxekanix* são pais de seus cantos, são os únicos capazes de chamá-los quando estão sozinhos no rio e alimentá-los inclusive com fumo. Em muitas partes do país as pessoas descrevem características semelhantes dos caboclos d´água: retiram comida quente e fumo aceso de dentro dágua, e podem ser perigosos se sentirem-se desrespeitados, virando embarcações. Dizem que um ancestral - ou, segundo algumas versões, um *ãyuhuk* - pescou Cascorado num jequi na atual cidade de Jequitinhonha/MG, ou, segundo outras pessoas, em Araçuaí/MG. Os *Kotxekanix* não eram conhecidos pelos *Mõnãyxop*, nem pelos *Ãyhuhuk*. Estranhando o fato de um homem ter sido pescado, convidaram-no para visitar a aldeia Tikmũ´ũn, e o convite foi aceito, mas ele preferiu fazer sua viagem

por baixo d´água, nadando até lá. Ali, casou-se com uma mulher Tikmũ´ũn e constituiu essa família, já na aldeia *Mĩkax Kaka*.

Em 1920 e 1921 o SPI ainda localizava oitenta Tikmũ´ũn no Rio Prado (Lobo, 1921). Note-se que não raro os documentos datilografados confundem os rios Prado, onde os Tikmũ´ũn se localizavam, e Pardo, que nasce no norte de Minas Gerais e corre pela Bahia até Canavieiras. Isso pode gerar possíveis enganos. Essa nota é um exemplo disso:



INDIOS: MACHACALIS, POTACHÓS - Estes indios localisados os primeiros no Rio Pardo conta existirem ainda 80 individuos, os segundos localisados no Estado da Bahia, informam terem sido assassinados e divididas as creanças entre familias civilisadas. Para vosso completo conhecimento transcrevo igualmente o telegramma do Tenente João Antonio Teixeira Lages de 29 de Novembro ultimo:

Protocollo de entrada n. 312. - Itambacury.- n.2 Pls.76 Data 29 Hora 7,20. - Respondendo vosso 216 Puzichas desimados grippe 30 mais ou menos rios Matheus. Machacaris rio Prado 80 mais ou menos não posso informar distan - cia falta communicação. Pouco Exolonias aqui doentes reina estado pobreza. Patachós esta- do Bahia consta me serem assassinadas repar- tidas creanças civilisadas. Nomeado delegado Indios aqui não tive instrucções Estigarribi- a. Peço providencias delegacia Fiscal ahi pa- gamento meu requisitado exercicio findo.Sauds (ass.) Tenente Lages.

Samuel Silveira Lôbo. 1921. Relatório dos serviços executados na Inspectoria dos Estados: Espirito-Santo, Bahia e Minas Gerais. Serviço de Proteção aos Indios. Em: Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai .

Manoel Damásio menciona um lugar conhecido como "Bananeira", também em Palmópolis, como outra rota de seus antepassados em direção a *Miyit*, ou Vigia, como era conhecida Almerara/MG: "*O pessoal foi pra lá com os Xũnĩm, Mõgmõgka,*

Kõmãyxop do Jequitinhonha, de Águas Belas, de Itanhém e Bananeira" (comunicação pessoal, 2017). Em Bananeira, os Tikmũ´ũn encontraram os *Popxop*, mas não só lá.

> *[...] mas o pessoal pegou doença, morreu... Depois saiu de lá. A Terra era muito grande, mas aí cada fazendeiro veio se aproximando, veio fazendo cerca... E o pessoal veio andando, até Batinga, até o Pradinho. Yãyã Justino chegou de Porto Seguro, e Putuxop chegou junto. Yãyã Justino era Putuxop. Pananĩy é um nome parecido com Putuxop e Pataxó... Yãyã Micael veio de Almenara. Foi daqui que saiu o canto do Socó. Os Putuxop cantaram junto com os socós. Manoel Resende veio de Bananeira, Cascorado veio de Jequitinhonha. Justino veio por Porto Seguro, Itanhem, Batinga, Pradinho. Outro veio com Xũnĩm. Antônio Marcolino veio com Mõgmõka. Vieram de Porto Seguro, Jequitinhonha, Almenara, Rio do Prado… pra juntar no Pradinho.*
> *Depois o pessoal, os pais de yãmĩy, estavam querendo ir no Jequitinhonha. Os pajés pegaram folha de palmeira e fizeram asas. Foram voando até o Jequitinhonha. Chegando lá, deixaram as asas num canto no mato e começaram a andar. Viram uma igreja. E ganharam anzol, facão, machado, etc. Depois pegaram suas asas e voltaram para o Pradinho. Depois fizeram as casas, estradas… Depois os padres com roupa vermelha vieram até aqui com os jumentos trazendo carne, carneiro, arroz… para a aldeia. Vieram com muitos jumentos.*
> *Mas mesmo depois que a gente colocou placa [referindo-se à sinalização da FUNAI], os fazendeiros continuam tirando a medição, colocando a cerca mais para dentro. Eles foram colocando as vacas para dentro. tirando madeira, queimando. já acabaram os coqueiros para gente fazer artesanato. agora as crianças vão crescer e não vão ter onde morar. O fazendeiro vai atirar nelas. (Manoel Damásio, 2017)*

Um *mõnãyxop* voltando de jequitinhonha para a aldeia no Pradinho. Zé Antoninho Maxakali. 2022.

A demarcação do SPI garantia apenas a gleba de Água Boa, deixando de fora todo o resto, mesmo as aldeias de Micael e *Mikax Kaka*, no Pradinho. Os fazendeiros entravam cada vez mais naquelas áreas menos protegidas, conforme lembram os Tikmũ´ũn e como também podemos ver nos registros anuais do posto indígena, nos quais os funcionários de SPI chamavam a atenção para a questão e relatavam conflitos recorrentes.

Os Tikmũ´ũn permaneceram em dois assentamentos nas cabeceiras do Itanhém: Água Boa e *Mĩkax Kaka*, nos córregos Água Boa e Umburanas. Constantemente migravam entre um e outro, até mesmo para celebrar ciclos de *Yãmĩyxop* e por casamentos. Ambos eram mantidos, o que evitava uma última ocupação por parte de fazendeiros. A constante ameaça de invasão perdurou descontrolada até 1940. Posseiros se instalavam cada vez mais nas áreas delimitadas

e o SPI não conseguia tomar uma atitude entre indenizar os invasores sem ter recursos para isso ou criar estratégias para receber compensações sem que isso se configurasse como arrendamento, o que era proibido por lei.

Em 1928, em ofício ao SPI, o Inspetor Samuel H. da Silveira Lobo (1928) registrou a passagem de um grupo Tikmũ´ũn na região de Carlos Chagas/MG, com destino a Teófilo Otoni, para pedir garantias contra a invasão de suas terras pelos ditos civilizados. Suas aldeias estavam a 50 léguas (entre 210 e 240 quilômetros) de distância de Teófilo Otoni, subindo o rio Pampã, via Urucú, em Alcobaça (referindo-se certamente às cabeceiras do rio e não à cidade onde está sua foz). Mais uma vez, a localização corresponde precisamente ao Pradinho e a Água Boa; e o trajeto provavelmente passava por Bertópolis/MG, Machacalis/MG, pelas regiões de Crisólita/MG, Pavão/MG e Topázio/MG. No mesmo ofício, o inspetor comunica a existência de uma aldeia entre os rios Imburana e Prado, três léguas (entre 12 e 15 quilômetros) ao norte de Águas Formosas/MG, ou seja, bem próximo a esse município.

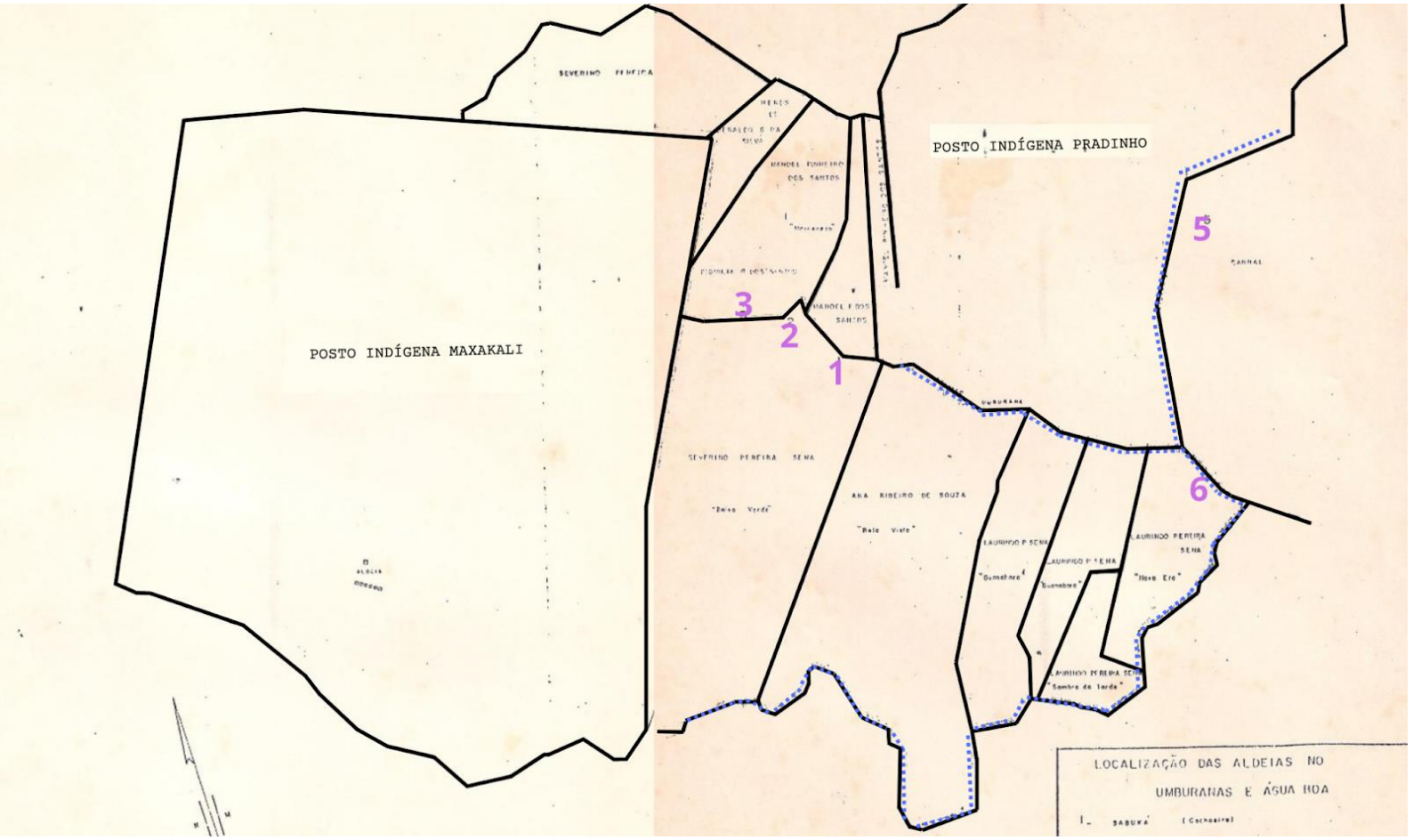
A área de 2000 hectares cedida ao SPI, território correspondente a Água Boa, ainda não era efetivamente protegida, por falta de recursos para a ativação do posto indígena, mesmo com reivindicações anuais dos indigenistas. O Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira foi criado em 1941, e apenas em 1956 o Pradinho foi demarcado. Entre uma demarcação e outra, a luta pela defesa dos territórios foi incansável. Em todos os seus relatórios e em incontáveis ofícios elaborados para Inspetoria Regional 4 do SPI, o chefe do posto descrevia o avanço das intrusões e narrava conflitos entre os posseiros e os Tikmũ´ũn. Era notável o tom de apreensão devido à lentidão de medidas efetivas, a percepção de um crescente poder de influência dos invasores na esfera política local e ao acirramento dos ânimos. A questão era então encaminhada à Secretaria de Agricultura de Minas Gerais, mas nada era feito.

Em 1939, visitados por Kurt Nimuendaju ([1939]1958), os Tikmũ´ũn eram 140 pessoas. Segundo Marcos Magalhães Rubinger (1963a), os dados censitários do SPI de março de 1942 indicam que a população Tikmũ´ũn estava reduzida a 59 pessoas no Posto Engenheiro Mariano de Oliveira. Rubinger pondera que é possível que este dado tenha sido exagerado, mas ainda assim impressiona a todos os que tem acesso a tais informações. Maria Stella de Amorim (1967), que realizou o trabalho de campo com Rubinger, fornece dados ainda mais impressionantes: segundo os próprios

Tikmũ´ũn, um surto de sarampo havia reduzido sua população a cerca de 15 pessoas, sendo dois terços de homens, no início do século XX. Os dados censitários anuais do posto Engenheiro Mariano a partir de 1942 registram um crescimento populacional, oscilando entre 140 e 260 indivíduos. Seja como for, podemos imaginar que os apelos dos indigenistas para a instalação do posto em 1941 faziam todo sentido. O território habitado pelos Tikmũ´ũn já não era tão grande, e vinha sendo cada vez mais usurpado pelos invasores.

A situação iria ficar cada vez mais insustentável, por que os Tikmũ´ũn, que tradicionalmente se deslocavam entre uma terra e outra, eram ameaçados de maneira violenta. Sem assistência oficial, João da Silva, da Prefeitura de Águas Formosas, os teria incentivado a cortarem suas matas para arrendar as terras como meio de fazerem recursos (Paraíso, 1992b: 41). Tragédia anunciada, o fazendeiro Nerino Cangussu mandou matar Antônio Cascorado, que liderava as reivindicações pelo território do Pradinho. Aos poucos as coisas começaram a caminhar e a área foi medida e demarcada.

Entretanto, o território das duas glebas não ficou contíguo, mas com um corredor no meio, onde havia sido a Aldeia Grande. O principal motivo é que essa parte das terras, as primeiras a serem vendidas por Fagundes, e ocupadas por famílias de ãyuhuk, já estavam cheias de fazendas e benfeitorias, o que dificultava o processo de desintrusão. Maria Hilda Paraíso aponta para graves inconsistências com relação à medição final da nova área demarcada em seu relatório técnico para a Funai (1992b: 33). A região entre Água Boa e Pradinho continuava tomada pelos invasores, e os Tikmũ´ũn tinham dificuldades para circular livremente. O SPI continuou denunciando a situação , estudando formas de retirar os invasores. Mas não era possível indenizar suas benfeitorias, por não haver recursos para tanto, nem tampouco tratá-los oficialmente como arrendatários, justamente pelo fato de a região ser reconhecidamente de ocupação tradicional, não podendo, portanto, ser alienada.



Mapa das duas glebas separadas por um corredor de fazendas invadidas, incluindo do Capitão Pinheiro. Os números indicam aldeias e pontos de ocupação tradicional: 1- *Xamoka* (Cachoeira); 2- *Ĩykoxeka* (Aldeia Grande); 3- *Pok Xeka* (Brejão); 4- *Mĩkaxap te Ãmaxux Putuk* (Pedra da Anta), não identificada na cópia disponível); 5- *Xatapa* (aldeia do outro lado do rio); 6 - *Kõmĩy Kutinãg* (Batata Pequena). Maria Hilda Paraíso, 1992b, restaurado.

No período que antecedeu a criação do posto consolidou-se um sistema que perdura até hoje, embora de forma mais velada: das terras vendidas por Fagundes, os fazendeiros avançavam suas cercas. Avançavam suas queimadas para criação de pastos, enquanto aproveitavam também as madeiras. O último desmatamento mais agressivo deu-se a menos de uma geração atrás, encabeçado por um notável político da região. As vacas cotidianamente invadiam as terras ainda habitadas pelos Tikmũ´ũn e destruíam suas roças. Os *yãmĩyxop*, caçadores, vira e mexe flechavam-nas em substituição às quase extintas antas. Os protestos dos fazendeiros ecoavam nas prefeituras e nas feiras da cidade de Santa Helena de Minas e Batinga. Como vingança, os jagunços emboscavam alguém. Num filme realizado na década de 1990 (MAXAKALI, 1994), um fazendeiro muito conhecido afirmava sem a menor cerimônia: "*a paulada que eu dou num cachorro doido eu dou num índio*".

Quando as tensões aumentavam, o agente que facilitava esse sistema buscava acalmar os ânimos negociando mais recursos dos Tihik. Foi assim no tempo do Fagundes, conforme os tantos registros oficiais e narrativas de memória da população local e dos Tikmũ´ũn mais velhos. No período da ditadura militar o Capitão Pinheiro cumpria esse mesmo papel, conforme podemos ver em diversas cartas e ofícios com denúncias e acusações trocadas entre ele e a Funai, além de um esforço enorme para afastar missionários e pesquisadores da região, sem mencionar as mais criativas modalidades de corrupção reveladas pelo Relatório Figueiredo (1967), comuns em todo o país. Mesmo depois da ditadura, testemunhamos tristes episódios, como roubo de cestas básicas por um agente da Funai, invasão das terras pelo gado e deslocamentos das cercas que as delimitam. Delcida Maxakali e Totó Maxakali explicaram que seus "*avós caçavam na região da nascente do córrego Umburanas, faziam armadilha, pegavam embaúba. Até que veio funcionário e foi tirando as terras, trocando por galinha sem explicar direito, expulsando o pessoal*" (comunicação pessoal, 2014).

Quando o atual território foi demarcado, com algumas desintrusões, as terras que ficaram de fora, com nascentes e pequenas ilhas de mata preservada, tradicionalmente habitadas e percorridas pelos Tikmũ´ũn, foram todas vendidas ou ocupadas por funcionários do SPI. Essas famílias foram se tornando uma parte significativa da população local. A criação do posto indígena na década de 1940 foi um marco para a formação populacional das cidades em torno dos Tikmũ´ũn, seja porque passou a haver alguma segurança para a formação das fazendas de gado, seja porque, até hoje, a demanda de funcionários para trabalhar nas terras indígenas é ainda hoje uma significativa fonte de renda e empregos. Não é à toa que as eleições municipais são disputadas com muito entusiasmo dentro da terra indígena: quem garante mais votos dos Tikmũ´ũn também conquista uma rede de funcionários, comerciantes, etc. O assunto será retomado adiante, mas é importante mencionar aqui para compreendermos um pouco como se formaram as atuais redes de relação entre indígenas, funcionários, fazendeiros, comerciantes e políticos.

No início desse processo, é importante mencionar um elemento crucial: se desde o século XIX Guido Marlière (1810-1824) relatava os problemas ligados ao consumo da cachaça nas feiras locais – fosse por tornar os indígenas, aos olhos dos colonos, mais violentos, fosse por torná-los presas extremamente vulneráveis –, foi no início dos anos 1940 que se deu a instalação de alambiques bem no meio dos

territórios indígenas. O uso da cachaça já era tradicional como moeda de troca por produtos extraídos das pequenas roças, além de peles, plantas medicinais, tatus e outros animais caçados, mas passou a ser um método sistemático para ludibriar, docilizar, manipular, abusar de mulheres e crianças, e, de forma ardilosa, contribuir para discórdias e brigas internas de grandes proporções, gerando ciclos de assassinatos e vingança. Com o passar dos anos alguns assassinatos de indígenas tiveram maior repercussão na mídia, e, diante de denúncias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e outros aliados, os tiros à queima roupa foram trocados por outras estratégias. A própria cachaça, considerando episódios de violência, atropelamentos, afogamentos e desidratação profunda de quem cai na margem estrada para ser descoberto dias depois, e as mais diversas doenças causadas pelo álcool, é praticamente a única causa de morte entre homens adultos.

Durante os tempos do posto indígena, quando uma escola foi criada e os Tikmũ´ũn foram induzidos a plantar roças enormes e comunitárias que nunca foram vistas por eles como sendo deles de fato; mesmo que houvesse subsídios para construção de casas e atendimento médico, ainda havia aldeias fora da área demarcada. Uma grande família da Aldeia Verde menciona e descreve o local habitado por seus antepassados até a demarcação final em 1999, fora dos limites demarcados. Conhecido como *Tehakohit*, teria sido invadido por agentes do SPI que haviam convivido por muitos anos com os Tikmũ´ũn, e comprado por fazendeiros locais com ajuda desses agentes a partir dos anos 1950.

Em 2011, traduzindo um vídeo de Isabel Maxakali, matriarca da Aldeia Verde, com ajuda de sua filha e netas, tive a oportunidade de saber um pouco sobre *Tehakohit*. Localizada na cabeceira do córrego Água Boa, era rica em caça e os Tikmũ´ũn faziam suas armadilhas nas redondezas. Antes disso, teria sido habitada pelos Pataxó hãhãhãe, que também faziam armadilhas ali. O filho de um deles doou uma parte daquelas terras para alguém que vendeu a um fazendeiro. Em outra parte Mariano, avô de Noêmia Maxakali, tinha uma aldeia onde morava com seus filhos. Lá também havia taquaras de extrema importância para os *yãmĩyxop*, daquelas que continham larvas muito apreciadas por suas propriedades culinárias e xamânicas; hoje estão possivelmente extintas na região. Além disso, havia muita argila de qualidade a pouca distância, num local conhecido como Panelinha, em referência às famosas panelas Tikmũ´ũn que eram feitas ali. Outra parte era de Dominguinhos e Tatônio Maxakali, filhos de Mariano Maxakali. O Funcionário do SPI [Telésforo] Fontes

tomou a terra e plantou jaqueiras. Seu filho, Nazareno Fontes, também funcionário do SPI, após a morte do pai tomou a região de Panelinha e vendeu para Valdomiro, que criou ali a fazenda Monte das Oliveiras, retomada por alguns dias em 2005. Dessa forma, os Tikmũ´ũn narram como os fazendeiros foram apertando seus antepassados.

Frances Popovich (1980: 17, 24) narra com detalhes uma sequência de tragédias que se abateram sobre a família de Mariano Maxakali a partir de 1959, envolvendo mortes, acusações e vinganças. O grupo estava em Água Boa por ocasião dos *yãmĩyxop*, e foi difícil retornar e tomar conta das terras antes que os funcionários se apossassem da área de uma vez. Segundo Isabel, além de Fontes, outros funcionários do SPI, Lourenço, Miguel Lopes, Juquinha, Mané Bidó e João Vaqueiro também invadiram o local e Noêmia disse que os filhos desses funcionários já haviam vendido para outras pessoas.

No vídeo, Noêmia e a mãe conversaram sobre as diferentes espécies de batatas da região. Muitas acabam levando o nome dos fazendeiros que as plantavam, como a *Kõmĩy Xãtõn*, do Antônio; *Kõmĩy Yait*, do fazendeiro Jair. Na região de *Tehakohit* havia um fazendeiro chamado Joel, vizinho do fazendeiro Valdomiro, e o nome da sua batata ficou sendo *Yiyoé* (de Joel). Em seguida, as duas também cantaram os cantos do lugar, traduzidos por Maísa Maxakali: o canto do *Kokex*, um cachorro perdido no mato assoviando na neblina para chamar o dono, sendo visto pelo flamingo, enquanto os *yãyãs* choravam de saudades; o canto de Kãyata, a cobra que com a língua atrai pequenos besourinhos, assoviando sentada na beira do rio. Ambos os cantos, dos *Popxop*, continuam soando no local, segundo Noêmia Maxakali, pois os *Popxop* foram alimentados na *Kuxex* ali e ali permaneceram. Embora todos os Tikmũ´ũn saibam cantar, os cantos eram de Isabel Maxakali. Depois da perda de *Tehakohit*, as coisas continuaram difíceis para a família de Noêmia, que não foi muito bem recebida pelos outros grupos de Água Boa, e as relações tensas se arrastaram até a guerra de 2005.

Os Tikmũ´ũn do Pradinho também falam sobre essas porções de terra com nascentes, que acabaram sendo tomadas. *Xamoka*, uma aldeia já registrada em 1914 por Apolinário Frott (Paraíso, 1992b: 16), teria sido uma aldeia pequena com *Kuxex*, onde os *Popxop* e os *Xũnĩm* cantam. Embora na década de 1950 os Tikmũ´ũn já estivessem concentrados na atual região, e durante algumas décadas o controle do SPI os impedisse de circular sem os devidos trâmites burocráticos, eles nunca deixaram de viajar nem fazer aldeias e acampamentos sazonais.

Nos anos 1950 a Estrada de Ferro Bahia-Minas já cortava o amplo território ancestral que os Tikmũ´ũn partilhavam com outros povos. Os trilhos, que saíam de Ponta de Areia e Caravelas, na Bahia, entravam em Minas Gerais e passavam, por exemplo, seguindo o rio Mucuri, por Aimorés, Nanuque, Carlos Chagas, Presidente Pena, seguindo o Rio de Todos os Santos passando por Teófilo Otoni, Poté, Ladainha, Novo Cruzeiro, até chegar em Araçuaí. Ao entrevistar algumas pessoas que trabalhavam ou se relacionavam com a estrada, José Marcello Giffoni (2006) obteve algumas respostas que mencionavam os Tikmũ´ũn. Uma delas menciona os Tikmũ´ũn "circulando" pela estrada e a perseguição que sofriam na região em cujas matas tentavam se refugiar.

> A sra. teve contato com os índios da região?
> Só com os de Porto Seguro e Machacalis. De vez em quando circulavam pela estrada. Gostavam de beber cachaça e fumo. Aquela região de Novo Cruzeiro, eles passavam muito por ali. Ali vendia muito fumo, muita cachaça e eu nunca vi um bicho gostar de cachaça e fumo igual a índio.
> E não tinha problema?
> Os homens brancos corriam com os índios. Queriam desterrar os índios. Viviam escondidos naquelas grotas, matas. Existia muita mata por aqui, muito fechada. Hoje que não tem mais, acabaram com tudo, derrubaram toda a madeira Eles viviam naquelas ocas, em choças, em raiz de pau, assim que viviam os índios. Engraçado, eles só viviam de pesca e caça. Hoje eles estão até civilizados. Até na Assembléia tem índio. Como melhorou, evoluiu bastante. Porque hoje não está tendo essa desigualdade. Era uma desigualdade muito séria". (Leonídia Silva Brauer. *In*: Giffoni, 2006: 253)

Em outra, o entrevistado dizia haver, antes de 1958, uma aldeia chamada Bueno na região de Sete de Setembro, onde começou a cidade de Nanuque em MG. Curiosamente, a cidade está em torno de uma enorme pedra chamada "Pedra do Bueno". Segundo os textos oficiais do município, o nome da pedra é uma homenagem a Bueno Brandão. Os Tikmũ´ũn, que costumam se apropriar de nomes que consideram significativos e replicar variações através das gerações, tem uma aldeia bastante antiga em Água Boa chamada justamente Bueno.

> O sr. chegou a conviver com os índios no leito da estrada?
> Na nossa região não tinha índio. Tinha os Machacalis que não é longe de Nanuque. Antes do meu tempo, abaixo de Nanuque, em Sete de Setembro tinha uma tribo chamada Bueno. Colônia também uma tribo de índios chamada botocudos, mas não conheci." (José Alves de Oliveira. *In*: Giffoni, 2006: 236)

A passagem dos Tikmũ´ũn por Nanuque costuma ser reforçada quando os Tikmũ´ũn falam sobre a rota de viagem de seus antepassados da Bahia. "*Nossos avós vieram chegando de todos os lados… De Almenara, do Jequitinhonha, de Porto Seguro, até dos lados de Belo Horizonte*", disse Manuel Damásio:

> *O pessoal passava por Teixeira [de Freitas/BA], os yãmĩyxop ajudavam. Os Putuxop cantavam sem palavras pra fortalecer a viagem, pra tirar as doenças. Em Medeiros Neto foi assim, em Água Preta… Faziam aldeia, fizeram em Jeribá, em Koninip, Vereda… Bananeira… Aldeias do pessoal vindo da Bahia. (Manoel Damásio, 2017)*

Manoel Damásio explicou que *Koninip* é um lugar em Vereda, perto de Medeiros Neto. Segundo ele, *Kõnãg Mũnĩy*, onde seus antepassados foram enviados por Fagundes, também fica ali naquela região. Arnalda, sua esposa, disse que as mulheres pescavam bastante em Vereda, mas que foi aparecendo casa de *ãyuhuk*. Manoel disse que um *ãyuhuk* havia dito que iria tomar conta daquelas terras para os *mõnãyxop*, mas depois ele havia sumido e a cidade foi aparecendo.

Em 2014, durante o mestrado, levei alguns mapas dos territórios tradicionais e ancestrais para a Aldeia Verde, e, junto com Alessandro Maxakali, fiz registros em vídeo sobre os locais por onde os Tikmũ´ũn andavam. Estavam presentes Delcida Maxakali, Noêmia, Totó, Mamei, Pinheiro, e alguns jovens. A conversa acabou se direcionando para memórias dos tempos da Guarda Rural Indígena e do Capitão Pinheiro, durante a ditadura militar (pesquisados por Paula Berbert, 2017; abordados no filme GRIN, 2016). Falaram também sobre a separação das famílias na guerra de 2005, e diversos locais foram citados como palco de acontecimentos ou lugar de morada dos *mõnãyxop*.

Dentre esses locais mencionados e descritos, temos o rio Pampã, que banha Águas Formosas/MG, e que teria este nome em referência aos Timũ´ũn que ali acampavam ou iam pescar, e então chamavam uns aos outros: *Põ! Põ!* "Vamos! Vamos!". Ali ficavam os yãmĩyxop *Mãmxexex*. A região do Pampã, que deságua no Mucuri 20 quilômetros abaixo de Carlos Chagas, também era povoada pelos Botocudo (Paraíso, 2014; Santos, 1970). Em 1919, no posto indígena do Pancas, no Espírito Santo, para onde estavam sendo levados muitos grupos Borum, havia um capitão chamado Panpam (Estigarribia, 2019). Pampãns também seriam os "chamados Indios ´Saltadores´ viviam nas mattas do rio Pampam" (Senna, 1937: 350). Seja como for,

ambos os povos conviviam intensamente em toda a região, e tiveram, muitas vezes, suas diferenças obliteradas por toda a ação colonial, incluindo os registros históricos.

Próximos ao rio Suaçuí Grande estão os distritos de Governador Valadares Chonim de Baixo e Xonin, ou Chonim de Cima. O linguista Nelson de Senna (1937: 341) registrou o termo "Chonins" como sendo um grupo botocudo do antigo aldeamento de Dom Manuel, cujo nome " *ficou conservado no districto, povoado e ribeirão do Chonin, município de Peçanha*". Maria Hilda Paraíso (2014) também registra a presença dos Xonins no quartel de São Manuel, na foz do Suaçuí, em 1824, e no município do Serro em 1871. É tentador imaginar se, assim como os *Putuxop* vieram com os Pataxó e as *Kõmãyxop* com os Comanachos, os *Xũnĩm* também não teriam chegado com os Xonim.

Próximo a *Nõm Te* (Machacalis/MG), indo para Águas Belas (Águas Formosas/MG), também havia uma pedra grande à qual se referiam como *Mĩkax PapNok*, onde havia uma aldeia dos *mõnãyxop*. Segundo Delcida, a região tinha muita caça e madeira abundante e ali seu pai fazia armadilhas, plantava café, laranja, etc. Mas os *ãyuhuk* foram chegando e ameaçando os Tikmũ´ũn, que vieram para o Pradinho e Água Boa. Campelo (2018, 253) traz uma narrativa mais detalhada sobre o local.

O pajé Totó Maxakali também disse que seus antepassados andavam de canoa pelo Jequitinhonha entre São Miguel e Almenara. Mencionou ainda *Katamatix*, "gameleira". O local, que fica a caminho de Rio do Prado, passando por trás da *Mĩkak Kaka* e onde os Tikmũ´ũn ainda percorrem com frequência, foi descrito por Guigui Maxakali em 2017 como sendo o lugar de aldeias tradicionais. Faziam inclusive *Kuxex*, pois era grande a aquisição e aparição de *Yãmĩyxop* por ali, muitos *Popxop*, macacos-*yãmĩyxop*, entre boas caçadas e noites de cantoria. "*Tinha anta, veado, tatu, paca, guariba, e muitos Yãmĩyxop*", revelou Guigui. Há uma geração atrás os Tikmũ´ũn ainda passavam temporadas, mas em uma das vezes em que voltaram já encontraram ocupação de *ãyuhuk*. Os fazendeiros não gostaram da convivência com os Tikmũ´ũn e os expulsaram a tiros.

Muitas dessas localidades habitadas ou percorridas pelos Tikmũ´ũn são reconhecidas pela população não indígena local. Pessoas com mais idade algumas vezes dizem que sabiam de aldeias onde hoje estão as cidades que circundam a terra indígena. Geralda Soares, em suas pesquisas históricas com moradores do Jequitinhonha, já escutou, por exemplo, que as mulheres que faziam a tradicional

tecelagem de Berilo declararam que antigamente as mulheres Tikmũ´ũn passavam por ali e que teriam ensinado técnicas de tingimento, além de alguns desenhos tradicionais. Segundo esses depoimentos, subiam o rio Araçuaí, vindo desde Caravelas, passando por Tocoiós. Uma pessoa da região de Araçuaí dizia também que seu pai ouvia os cantos Tikmũ´ũn quando eles passavam por ali. Da mesma região, onde hoje está Coronel Murta/MG, a pesquisadora também ouviu que havia grupos Tikmũ´ũn que passavam por ali e usavam dentes raspados. Quando trabalhava entre os Tikmũ´ũn, Soares também escutou que costumavam vender panelas de Barro em Araçuaí e outros locais, mas não diziam que eram Maxakali e sim caboclos, porque sabiam que assim sofreriam menos discriminação.

Segundo Manoel Damásio, os Tikmũ´ũn também são parentes dos krenak, e antigamente havia aldeias próximas umas das outras, em Jequitinhonha e em Valadares. Manoel não menciona, mas tanto no quartel do Jequitinhonha quanto no aldeamento de Itambacuri, próximo a Valadares, a convivência entre ambos era cotidiana, mesmo que pudesse ser de estranhamento. Durante um tempo, no final da década de 1950, os Krenak foram levados a morar com os Tikmũ´ũn, como punição por uma suposta revolta motivada pelo desvio de sua produção agrícola pelo SPI (Ferreira & Souza, 2018: 33). Podemos imaginar como teria siado a convivência entre eles: pouco tempo depois algumas famílias fugiram não se sabe para onde (*cf.* Relatório do posto ao SPI de 1958); outros foram para junto dos Kaingang no Posto Vanuíre, em São Paulo; e outra parte retornou para a região de seu antigo posto, onde hoje está a Terra Indígena Krenak, às Margens do Rio Doce, em Resplendor/ES.

Entre 1966 e 1967, como nos contam Paula Berbert (2017: 86) e Maria Hilda Paraíso (1992: 40), os Tikmũ´ũn tentaram resistir à invasão de suas terras e a todo o tipo de sabotagem e pilhagem de seus recursos, tanto pelos fazendeiros quanto pelos próprios funcionários do SPI. Uma saída foi abater, vez ou outra, uma vaca dentre aquelas tantas que invadiam suas terras, pisoteavam e comiam suas lavouras. Os fazendeiros respondiam com violência e mais de um Tikmũ´ũn foi morto na época. Os fazendeiros resolveram tentar, por meios judiciais, reduzir a área indígena do Pradinho. Cerca de 350 guerreiros fabricaram arcos, tacapes e "flechas envenenadas", demonstrando sua coragem, e se prepararam para o embate.

O SPI, sem muitos recursos humanos e materiais, não era capaz de lidar com a crise. Em 1967, finalmente, os próprios servidores do posto Mariano de Oliveira foram expulsos das terras indígenas. Através de um convênio firmado com a Polícia

Militar de Minas Gerais, o capitão Manoel dos Santos Pinheiro mudou-se para o local. Sob a promessa de garantir a aprovação da demarcação do Pradinho, o SPI, então comandado por Pinheiro, exigia que os Tikmũ´ũn desistissem da faixa intermediária entre as duas terras. Foi o início de uma longa era de repressão e controle. Criou-se Guarda Militar Rural Indígena (GRIN), comandada pelo lendário Capitão Pinheiro, e o "Reformatório Indígena", no Posto Indígena dos Krenak – possivelmente antigos *ĩykoxeka*, ou Botocudo –, com o objetivo de reprimir quaisquer "desvios de conduta". Foram impostos trabalhos forçados e restrição a deslocamentos, como estratégia de reprimir saques a fazendas e movimentos de resistência a abusos de fazendeiros.

> Alguns índios de "excepcional comportamento" foram treinados, fardados e armados para manter a ordem e denunciar os infratores a um Destacamento da Polícia Militar, que a partir de então permanecia sediado na reserva Maxakali. Os índios passaram a viver sobre um rígido controle dos militares, e as punições eram recorrentes. Para aqueles que eram considerados infratores "leves", o castigo era a prisão na própria aldeia; já aqueles que cometiam faltas mais "graves", eram exilados no Reformatório Indígena, alocado no Posto Indígena dos índios Krenak. Paralelo a este tratamento, também implantou-se o trabalho obrigatório para os índios e a proibição dos deslocamentos externos dos Maxakali sem escolta. Essas medidas foram amplamente aplaudidas pelos fazendeiros, que inclusive presentearam o responsável pela GRIN, major Pinheiro, com uma gleba localizada nas terras que tradicionalmente pertenciam aos Maxakali. (Paraíso, 1992b: 40-41)

A exemplo do que vinha ocorrendo em outras terras indígenas, houve uma insistência em introduzir modos de vida produtiva no Brasil rural, com a "*introdução de hábitos pecuaristas e de monocultivo agrícola, com ampla expansão das já grandes áreas de capim*" (Ferreira, 2012: 46).

> Inserir os povos nativos remanescentes nos modos de vida produtiva do Brasil rural da época através, dentre outros meios, da exploração florestal e madeireira, a introdução da pecuária e pacotes tecnológicos da revolução verde, como a agricultura mecanizada dependente de sementes e insumos químicos, em detrimento das variedades crioulas e técnicas indígenas de manejo de pragas, era uma franca preocupação do governo militar, como parte da política de "assimilação", de maneira muito semelhante a outros períodos da história brasileira. (Ferreira, 2012: 46)

A disputa com a Funai marcou a atuação do Capitão Pinheiro na região. Inúmeros eram os processos e denúncias, da parte dele de que a Funai negligenciava o atendimento, e da parte do órgão indigenista e outros aliados, de que Pinheiro manipulava os Tikmũ´ũn e garantia aos fazendeiros o acesso às terras indígenas,

principalmente para a circulação de gado. A invasão do gado dos fazendeiros era mais um motivo para que os *yãmĩyxop* os caçassem, e o sistema de repressão criado minimizava tal tendência, arrefecendo os ânimos, sem no entanto garantir que os fazendeiros não matassem um outro indígena como vingança.

A crueldade que reveste a atuação do governo militar com os povos indígenas e especificamente entre os Tikmũ´ũn é um tema à parte. Com a recuperação do Relatório Figueiredo (1967), foi possível compreender a que ponto os tradicionais abusos e irregularidades cometidas pelos funcionários do SPI constituíram uma ação sistemática abrangendo todo o país. As estratégias de roubo de equipamentos, recursos, terras e exploração de mão de obra escrava compunham-se com torturas perversas. Os "Tikmũ´ũn" referem-se ao momento como o "tempo do Pinheiro", estudado mais detalhadamente por Paula Berbert (2017). O filme GRIN (2016) traz diversos depoimentos dos Tikmũ´ũn mais velhos, e acaba mostrando que, em alguma medida, as injustiças daquele período ainda não foram superadas.

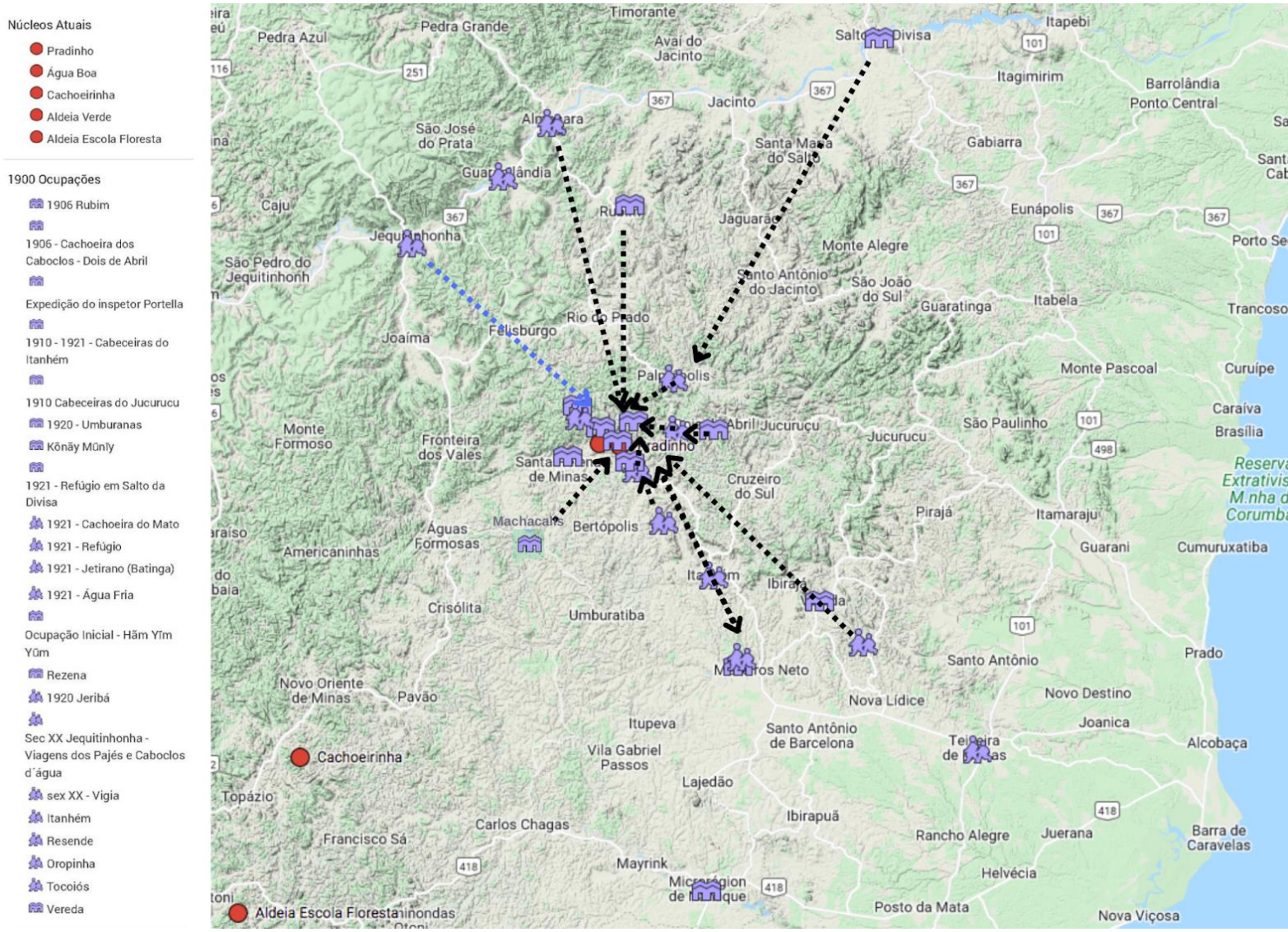
> *Por que eles não juntam a gente tudo bem juntinho e coloca fogo em volta? Termina logo com isso, o governo odeia a gente. Eles odeiam os povos indígenas. Acabaram com a mata, com o peixe, com a caça. Aí manda cesta básica, agora tira e querem que a gente planta. Como eu vou plantar numa terra desse tamanho? Aqui só tem encosta, Thiago. Você sabe que não dá pra plantar. Por isso que eu falo que tem que aumentar a terra do Maxakali. Isso aqui era tudo desmatado. Se tem verde agora é porque a gente cuida, a gente não queima igual fazendeiro. Tem árvore grande, tem mata porque Maxakali cuidou, quando a gente chegou não tinha nada aqui. E não pode plantar também porque a terra é pouca, e se planta, não chove e não cresce. Eles acabaram com tudo e agora querem acabar com os verdadeiros donos da terra. Para nós nunca acabou a ditadura, é por isso que eu fico indignada. (Sueli Maxakali, apud Berbert, 2017: 168)*

A partir da década de 1970, trabalhos técnicos e esforços de diversas instituições começaram a ser feitos, com especial atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e tomaram fôlego com a Constituição da República Federativa do Brasil/88, no sentido de pressionar os órgãos governamentais a dar atenção à questão indígena. Os próprios Tikmũ´ũn, com apoio do CIMI, enviavam vários tipos de cartas denunciando e pedindo apoio do poder público. O clima nas cidades era tenso, no caminho entre Pradinho e Água Boa mais ainda: ao menos sete pessoas Tikmũ´ũn foram mortas. Em Batinga/BA ocorreu uma verdadeira guerra, narrada certa vez por

Pequi Maxakali como um evento no qual os corpos de seus parentes ficaram espalhados pela rua. Um fazendeiro conhecido como Capixapa expulsou os Tikmũ´ũn da feira a tiros. A causa Maxakali pela reunificação e demarcação de suas terras mobilizou setores da sociedade nacional, a ponto de o CIMI lançar com os Tikmũ´ũn uma "Campanha Internacional pela Regularização do Território Maxakali", em 1995. Em 1996, finalmente, a Presidência da República homologou a Terra Indígena, incluindo a faixa que separava Pradinho e Água Boa.

Terra Indígena Maxakali. Localização dos agrupamentos humanos (losangos brancos); pontos onde estradas de terra cruzam o limite do território (círculos vermelhos). (Ferreira, 2012: 50)

Vejamos a seguir uma imagem desses deslocamentos e ocupações durante o século XX:



Entre 2004 e 2006 ocorreu o já mencionado conflito interno entre os Tikmũ´ũn, e que, segundo relatam, contou com pressões – e distribuição de armas – por parte de alguns fazendeiros, o que acarretou na expulsão de cerca de 300 dissidentes, divididos em dois grupos familiares distintos. Com intervenção da Polícia Federal, os dois grupos foram retirados da Terra Indígena de Pradinho. Um deles, menor, chegou a ser levado para a terra indígena Krenak e depois para a atual reserva, Mundo Verde Cachoeirinha, próxima a Topázio, onde ficaram semanas abandonados sem nenhuma assistência da Funai.

O outro grupo tentou retomar uma parte de *Tehakohit*, na fazenda Monte das Oliveiras. Os fazendeiros reagiram com muita violência, tanto no local quanto na cidade de Santa Helena, de onde expulsaram os Missionários do CIMI com a roupa do corpo, fazendo com que a polícia federal tirasse os Tikmũ´ũn de lá, alojando-os primeiro na quadra esportiva da cidade. Após a humilhante situação, foram levados para um sítio provisório, depois para um assentamento em Campanário/MG, e, finalmente, para a reserva Aldeia Verde, com a promessa, nunca cumprida, de comprar uma outra terra, já que a aquela não era adequada ao modo de vida tradicional Tikmũ´ũn.

A paisagem das terras da Aldeia Verde, de 522 hectares, é bastante diferente de Água Boa. Primeiro, porque ainda há matas abundantes, o que é um ponto indiscutivelmente positivo. Entretanto, as terras são bastante acidentadas, dificultando a locomoção e causando a sensação de sufoco em algumas pessoas. O mais grave, no entanto, é a falta de cursos d'água potável. A relativamente grande área de mata dificilmente pode abrigar novas aldeias, obrigando-os a se concentrarem num único local. Até existe um pequeno grupo um pouquinho mais afastado, mas os outros estão sendo formados em contiguidade, como se fossem bairros de uma cidade. Com o crescimento da população, a convivência forçada, a falta de áreas para plantio e a escassez de recursos hídricos, a situação foi ficando insustentável.

Desde 2005 esse grupo diz que um dos principais motivos dos conflitos e separação seria a tendência daqueles de Água Boa se aproximarem mais do mundo dos *ãyuhuk*. Tal percepção é compartilhada por outros Tikmũ´ũn e mesmo pelos *ãyuhuk* da região, sem demérito algum:

> Nimuendajú relata que há uma transição livre entre os dois grupos (1958:56), e continuava assim duas décadas atrás quando os visitamos pela primeira vez. Hoje, porém, já não ocorre essa migração de uma área para outra. Existem ainda prolongadas visitas entre parentes, pois os costumes de casamento demandam visitas constantes aos pais dos recém-casados. Mas certos grupos de família dizem pertencer a uma área ou a outra, e se orgulham disso. Os moradores de Água Boa orgulham-se de pertencer ao "elemento mais progressivo", enquanto os de Pradinho orgulham-se de pertencer ao elemento mais tradicional [...] (Popovich, 1980: 15)

A principal liderança da Aldeia, Noemia Maxakali, que nunca se conformou com o não cumprimento da promessa de conseguirem outras terras, passou quase uma década buscando soluções e apoio em diversas entidades. Somadas às queixas

sobre o território, apareceram também as queixas com relação à crescente presença dos *ãyhuhuk* na aldeia. Não são apenas os pesquisadores, mas também políticos e missionários evangélicos, e um fenômeno relativamente recente: com o grande sucesso das bandas de forró formadas pelos Tikmũ´ũn da Aldeia Verde, foi-se criando um público local, e os shows realizados na aldeia são cada vez maiores, atraindo diversos grupos de *ãyhuhuk*. Os mais velhos sentem-se ameaçados, e os episódios de violência associados ao alto consumo de álcool tomam proporções maiores.

Em 2020, um grupo grande saiu da Aldeia Verde e se instalou próximo à entrada da reserva, onde continuou sem acesso à água potável, e tornou-se alvo de inimigos. Pouco tempo depois, em plena pandemia de Covid-19, conseguiram uma pequena terra arrendada com ajuda do prefeito, próxima à Concórdia do Mucuri/MG, e ali fizeram a aldeia *Hãm Kaĩm*. Com o fim do arrendamento, tiveram que sair novamente até chegarem ao local, próximo a Itamunheque, onde construíram a Aldeia-Escola-Floresta.

Todos os locais mencionados até aqui, indicados nos mapas produzidos para a tese, demonstram, sem dúvida, o quanto os Tikmũ´ũn foram privados de suas terras. Acredito que esses marcos espaciais possam ser vistos pelo menos de duas formas diferentes. Uma delas, é claro, diz respeito a todos aqueles locais habitados, poucas gerações atrás, por seus antepassados. Costumam estar justamente em locais estratégicos para locomoção, e, mais grave ainda, nas nascentes dos poucos cursos d´água que ainda banham as terras demarcadas. Os problemas de saúde mais graves enfrentados atualmente sobretudo pelas crianças decorrem da qualidade dessa água, contaminada não só por microorganismos nocivos, mas também profundamente afetada em sua composição pelos dejetos das fazendas. Como me explicou pessoalmente um profissional em análise da qualidade da água, o córrego Umburanas recentemente tem recebido doses extremamente elevadas de ferro ou ferrugem, liberada pela nova espécie de capim introduzida na região de modo descontrolado, a braquiária. É visível o quanto a água tem se tornado marrom escuro, além de cada vez menos abundante. As regiões das nascentes acabaram sendo vendidas ou compradas por funcionários do próprio SPI e da FUNAI, aproveitando-se da fragilidade que alguns deles mesmos tanto denunciaram ao longo das últimas décadas.

Fato é que as demarcações de terra em favor dos Tikmũ´ũn acabaram representando mais perdas do que ganhos. Quando a Água Boa foi demarcada, ainda tendo passado um bom tempo sem assistência do posto, a área correspondente ao

Pradinho, a outras aldeias e locais tradicionalmente habitados pelos Tikmũ´ũn ficaram desprotegidos da invasão dos fazendeiros. Alguns desses locais eram aldeias sazonais de extrema importância para a manutenção de todo o estado de *Hitup*, "*Bem Viver*". Foi naquele momento, inclusive, que teve início o sistema da venda de terras indígenas, que eram devolutas, por agentes considerados "aliados" dos Tikmũ´ũn. Quando o Pradinho foi finalmente demarcado, já era complicado, por exemplo, tirar dali um grande número de agricultores que já haviam realizado benfeitorias, e que, infelizmente, apresentavam ameaças ao modo de vida Tikmũ´ũn: impediam sua circulação entre as duas glebas; trocavam terras e produção agrícola por cachaça; reagiam com violência extrema quando os *Yãmĩyxop* flechavam alguma vaca, muitas vezes encontrada dentro das áreas demarcadas; ou mesmo quando crianças apanhavam frutas e mulheres passavam pescando. Recentemente, pude presenciar a aparição de um jagunço armado com uma espingarda ameaçando mulheres que estavam percorrendo o rio, pescando e cantando. Elas percorriam um espaço que sempre lhes pertencera, que suas avós também percorriam e que lhes foi tirado com perversidade.

Os Tikmũ´ũn foram confinados numa área que já não tem mais morros onde possam fazer novas aldeias, que já não possui matas, caça, espécies medicinais, peixes, e nem mesmo madeira. É preciso caminhar por horas sobre o sol para que se consiga uma pequena quantidade de lenha, e mais ainda para que se possa construir uma casa. É de conhecimento público e notório entre os habitantes da região que, desde a primeira derrubada para plantio de capim colonião, passando por incêndios que frequentemente saíram do controle, após a ação agressiva de um político local que terminou de retirar o que sobrou das árvores de todo aquele território, o processo de desertificação segue em curso. A falta de espaço para organização dos grupos sociais, numa comunidade na qual a mobilidade é fundamental para o adequado manejo da violência e para a continuidade de suas práticas de memória; a desertificação do solo e contaminação das águas, comprometendo severamente a saúde daquela população, sendo frequentes os surtos fatais de diarreia entre pequenas crianças; a perda das nascentes, e de locais de pesca, caça e coleta, tudo isso compõe um quadro extremamente preocupante.

Existe um grande conjunto de narrativas míticas, algumas delas reunidas no trabalho de Harold Popovich (1976b), que tratam do tema da má escolha, na qual, em algum momento, Topa, traduzido pelo missionário como Deus, deu aos Tikmũ´ũn as

flechas e aos *ãyuhuk* as armas de fogo; ou aos Tikmũ´ũn a labuta e aos *ãyuhuk* boas terras, e assim por diante. Popovich sugere estar aí uma possível explicação para o que considerava um "complexo de inferioridade dos Tikmũ´ũn diante da sociedade nacional". É claro que o tema é complexo, exigindo uma profundidade de análise que não foi alcançada pelo missionário na época, e que ao longo deste trabalho talvez possamos entrever um pouco mais.

Este levantamento, certamente bastante incompleto, de todos esses locais, parte do interesse que nos leva a buscar compreender o próprio processo histórico de colonização e "civilização" dos Sertões do Leste e, por que não, do próprio Brasil. Além disso, explica-se pela grande preocupação dos Tikmũ´ũn em fugir, na medida do possível, de toda forma de acúmulo, privilegiando as experiências de deslocamento, produção de relação e transformação garantidas por suas viagens. São comuns os protestos pela ampliação de suas terras demarcadas para os locais onde estariam, por exemplo, nascentes e pequenos pontos de mata fechada para caça, pesca e coleta. Mas maiores são as manifestações compostas por medo, revolta, indignação, incompreensão e muito lamento diante das tão duras dificuldades que encontram ao se deslocar. Afinal, parece-me, sua maior preocupação não é em colocar cercas no que é seu, embora lamentavelmente isso seja imprescindível, mas sim em poder trespassar livremente a cercas colocadas pelos outros nessas terras com as quais se compõem e nas quais produzem e partilham suas experiências sensíveis.

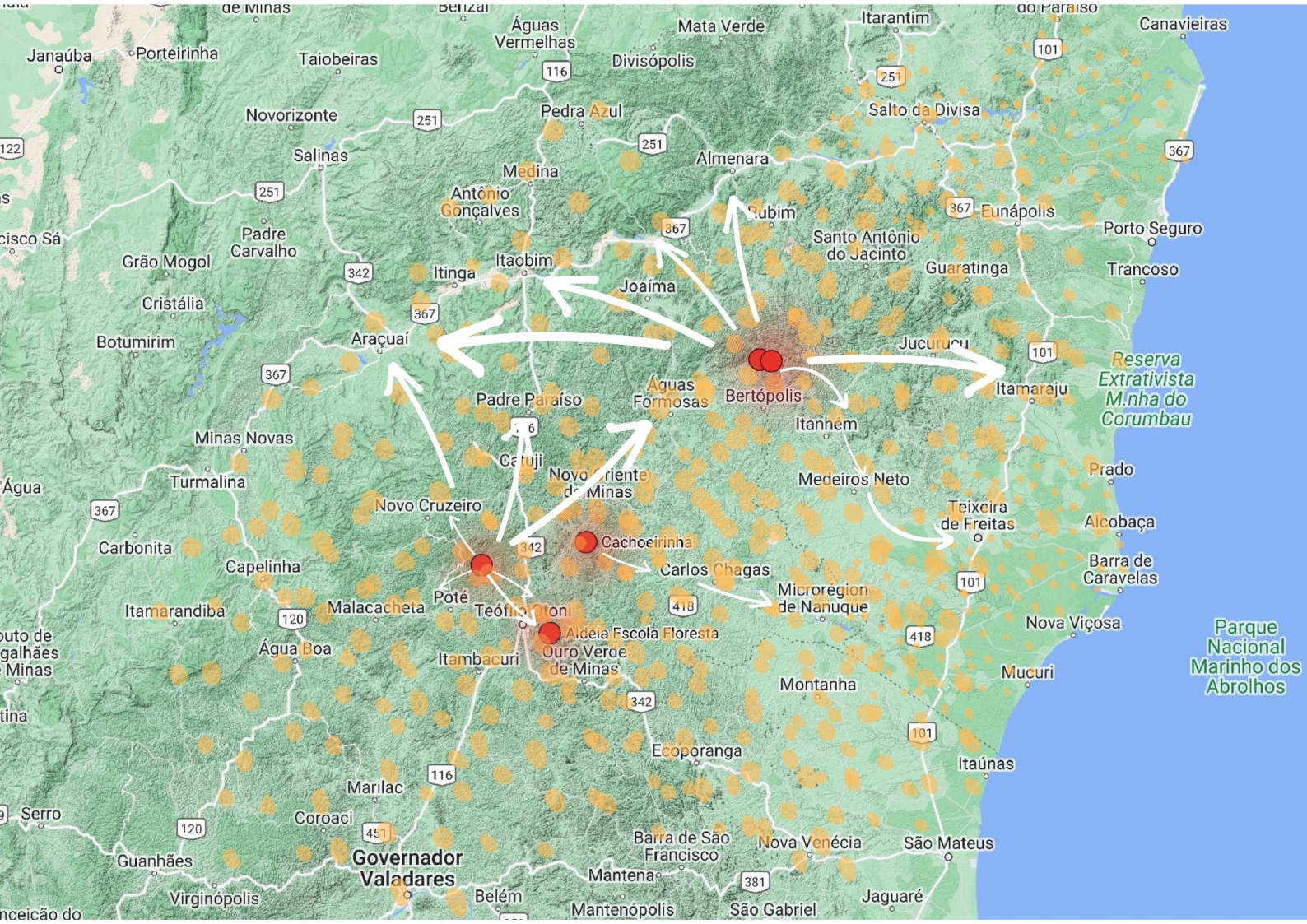
E para tal confinamento parece não haver saída: não existe meio de transporte que leve os Tikmũ´ũn para vender seus produtos nas feiras. São obrigados a caminhar muitos quilômetros carregando sacos pesados para vender por pouco. Em Batinga/BA, município mais próximo do Pradinho, a doze quilômetros, a relação é de grande hostilidade. As relações mais cordiais costumam ser as de deboche. Muitas vezes os Tikmũ´ũn são proibidos de entrar nos mercados, que enriquecem com a renda deles, já que a prática da retenção dos cartões bancários - com a senha - pelos comerciantes é o costume. Os *ãyuhuk* tentam ludibriá-los, devolvendo troco errado, cobrando a mais, entregando produtos estragados. Muitas vezes, o que ocorre é que mesmo percebendo a fraude, a etiqueta Tikmũ´ũn normalmente não permite que eles reclamem, conforme veremos adiante. Batinga é chamada de TatoKa, ou "Tatu", depois que um *Mõnãyxop* tentou vender um tatu na feira e ouviu dos *ãyuhuk* "Tatu tá Caro". Mas para ir vender em outra feira, a pessoa precisa viajar à pé durante a noite,

ou disputar possíveis uma ou duas vagas no carro do plantão do posto de saúde que vai da terra indígena para o polo base em Machacalis/MG. Existem motoristas que cobram frete para levar as pessoas até as cidades, mas o valor cobrado é mais caro que a feira que a pessoa vai comprar, e muito mais caro que o que se ganha vendendo um saco de batatas ou mandioca plantadas na aldeia.

Quando uma pessoa fica doente e vai para o hospital em Teófilo Otoni ou Governador Valadares, é praticamente impossível aos parentes visitá-la. Os carros da SESAI são poucos e não conseguem levar essas pessoas. Mal conseguem levar os pacientes, e muitas vezes precisam fazer uma triagem para decidir quem vai ser medicado na aldeia e quem vai ser levado para o hospital. A Funai dispõe apenas de um carro e um agente atuando continuamente em Água Boa e Pradinho, e, como a sede fica em Santa Helena de Minas onde muitos Tikmũ´ũn de Água Boa chegam com suas demandas, apenas em caso de vida ou morte - e às vezes nem isso - a Funai consegue atender ao Pradinho. Até mesmo a ambulância, uma van e duas motos, compradas pela Secretaria da Saúde para atender os Tikmũ´ũn com apoio da prefeitura, nunca haviam sido vistas dentro das terras indígenas.

Viajar a passeio, como se pode imaginar, é mais complicado ainda, inclusive pela barreira linguística. Mas quando grupos se reúnem para viajar até Texeira de Freitas, Itanhém, Rubim, Araçuaí, etc, ao se instalarem provisoriamente nas praças ou rodoviárias, as prefeituras e centros de assistência social se apressam em providenciar alguém dos municípios de origem que os leve logo de volta, ou ao menos os retire da cidade - sim, existem casos em que o motorista simplesmente embarca os passageiros e os despeja na estrada. As saídas para caça e pesca, como já foi dito, são reprimidas por jagunços. Alguns chegam a colocar arame farpado dentro dos córregos para que as mulheres se machuquem e não passem. Diante desse confinamento, Noêmia Maxakali se manifestou dizendo, durante uma viagem na região do Jequitinhonha em 2019:

> *Muitos ãyuhuk foram tomando as terras Tikmũ´ũn e foram cercando. Foram apertando a gente, prendendo igual faz com porco no chiqueiro. Mas nós podemos andar no nosso território, isso tudo já era nosso antes, a gente já conhece isso aqui tudo. Não pode proibir, tem que deixar o Tikmũ´ũn andar pra onde quiser. (Noêmia Maxakali)*



Esta mapa ilustra, em laranja, a região onde os Tikmũ´ũn estavam até o século XX, em vermelho suas terras atuais e locais por onde andam diariamente, e as setas brancas indicam algumas rotas de viagem mais usuais, dos Tikmũ´ũn de Água Boa para a região de Araçuaí e Jequitinhonha, e dos grupos de Pradinho para a Bahia.

As histórias do contato dos Tikmũ´ũn com as diferentes frentes colonizatórias – fazendeiros, extrativistas, missionários, militares –, com suas epidemias, com os *Ĩykoxeka*, seus inimigos, sugere que sua mobilidade característica também – mas não só – como uma estratégia de fuga. Enquanto fugiam de inimigos, enquanto se distribuíam nas matas em atividades de caça e coleta, enquanto guerreavam entre si e se separavam, ou encontravam aliados para abandoná-los em seguida, evitavam o sedentarismo e a fixação. Os Tikmũ´ũn traçam cartografias intensificadas pelos percursos visionários dos grupos de *yãmĩy* aos quais cada grupo de pessoas se associava –, delineadas e marcadas por experiências de trocas de modo de vida, de pontos-de-vista. Afinal, é importante experimentar e celebrar conhecimentos e

experiências diferentes, estabelecer alianças cada vez mais longe, trocar cantos para trocar diferenciações, perspectivas.

Atualmente, mesmo após todo esse violento processo de colonização da região dos Vales do Mucuri, Doce e Jequitinhonha, diante de um tratamento precário e abusivo por parte do Estado e da sociedade envolvente e sob políticas de confinamento, os Tikmũ´ũn não param de andar. "*Não é incomum que cheguem até as cidades de Teófilo Otoni ou de Governador Valadares a mais de 300 km de distância dos seus próprios territórios. Expedições essas de que se têm notícias desde os primeiros relatos sobre o grupo.*" (Álvares, 1992: 48). Além de suas expedições territoriais, elaboram diversos modos de existir contra as alternativas infernais da colonização. Alguns se recusam a falar português fluentemente, como estratégia de se diferenciar dos *ãyuhuk*, mesmo que isso traga tantos desentendimentos. Também realizam um manejo próprio dos venenos e dos remédios vindos dos *ãyuhuk* e usam o dinheiro seguindo suas próprias lógicas. Como o dinheiro vem dos *ãyuhuk*, muitas vezes usam para comprar coisas de *ãyuhuk* – como fogos de artifício ou mesmo cachaça –, mas sobretudo para a celebração cotidiana dos *yãmĩyxop*, o que se segue por um endividamento com os estabelecimentos comerciais que os exploram desmedidamente.

O Tikmũ´ũn mantém como sua principal riqueza um patrimônio xamânico sonoro, com dezenas de milhares de cantos que celebram e atualizam relações com os *yãmĩyxop* e descrevem, com exuberância de detalhes: animais, plantas, lugares da Mata Atlântica e eventos que dão vida a seus territórios contaminados e devastados pelo avanço das pastagens. Esses cantos-*yãmĩyxop* produzem experiências de transformação e deslocamento por dias e noites a fio e constituem, como costumam dizer, seus *tradicionais* (*xẽ´ẽ nãg*) modos de produção e partilha de saberes e memória. Diferentemente do que se constroi compartilhado com os *ãyuhuk* na escola e no posto de saúde, as práticas com os *yãmĩyxop* promovem o verdadeiro estado de *Hitup*, "bem viver", justamente porque os *yãmĩyxop* possuem cantos, e os *ãyuhuk* não. As cidades em torno dos Tikmũ´ũn, que foram "saindo" por onde seus antepassados passavam, acampavam ou moravam, são ainda hoje locais onde frequentemente os pajés dizem escutar os cantos-*yãmĩyxop* ressoando, sinalizando a presença desses *yãmĩy* desejando ser alimentados. Essas mesmas cidades são hoje território de relações hostis e abusivas entre comerciantes, fazendeiros e indígenas, e também o território da cachaça, do forró, dos produtos industrializados.

O desejo de estabelecer e alimentar alianças se compõe com o costume de caminhar até locais antigos e novos, (re)encontrar parentes de outras etnias, aliados xamânicos com seus cantos e saberes e os próprios brancos com a cachaça, o forró, o açúcar. Isso frequentemente faz com que pequenos grupos de Tikmũ´ũn saiam das aldeias e caminhem, por dias ou semanas, sob chuva ou sol, avançando por cercas e estradas, percorrendo seu território mítico ou ancestral. Essas viagens são percebidas por qualquer um que esteja nas aldeias, bem como pela população das fazendas e cidades como Rubim, Felisburgo, Araçuaí, Itamaraju e Teófilo Otoni:

> Outro território, há muito percorrido pelos Maxakali em suas longas incursões familiares, que por vezes se prolongam por semanas, está agora ocupado por fazendas de pequeno porte e pelas cidades do entorno – espaços urbanos ou de exploração econômica mais ou menos densamente povoados, agora ocupados na sua maioria, por esses novos seres, os *ãyuhuk.* (Álvares, 1992: 48)

Harold Popovich, buscando analisar, à luz da mitologia que envolve o tema da "má escolha", o modo como os Tikmũ´ũn veem diferenças culturais e um suposto complexo de inferioridade diante da sociedade nacional, pondera:

> Muitas vezes eles saem em viagem para pedir e vender artesanato, podem ficar fora vários dias, semanas ir até 200 kms. podem ir a pé, a cavalo, de carona ou de ônibus. Por regra, quanto mais longe da reserva, maior lucro. As razões são:
> 1- As pessoas das cidades mais longe tendem a tratar os maxakali como novidade enquanto os mais perto da reserva desprezam-nos
> 2- Como regra, quanto mais longe a cidade maior e mais rica é.
> 3- os mercados mais afastados pagam até 10 vezes mais pelo artesanato maxakali do que as freiras vizinhas já inundadas.
> 4- A polícia de longe tem menos experiência em aplicar a lei contra a bebida maxakali. Nestas viagens os maxakali acampam perto das estradas durante a noite.
> Os maxakali tem praticado o roubo de brasileiros tanto dos sem-terra como dos fazendeiros e povo da cidade. Os objetos usuais são porcos, galinhas, roupas no varal, produtos do campo. Mas raramente pode ser uma cabeça de gado. (1976b: 19)

O missionário descreveu possíveis motivações materiais para as tradicionais caravanas Tikmũ´ũn pela região. Uma perspectiva antropológica nos permite ampliar. Miriam Martins Álvares, com trabalho etnográfico na década de 1990, pondera:

> O sentido dessas constantes incursões em pequenos grupos familiares, por extensos espaços, antes territórios tradicionais de exploração de coleta e caça e, possivelmente também de constituição de relações com outros grupos aliados, das quais se têm registros muito antigos, nunca foi muito claro. Podemos pensá-las como incursões de

> coleta, pois de fato ainda buscam vários produtos que não encontram mais em seu próprio território já bastante devastado. Porém, é principalmente ao encontro dos brancos que partem os Maxakali. Estes encontros se sustentam para trocar seus artesanatos por roupas e outros produtos industrializados, como ainda para estabelecer relações de alianças. No entanto, não se pode dizer que em termos práticos essas viagens produzam alguma compensação material para os Maxakali. Eles passam meses fabricando o artesanato para a viagem, mas o custo da própria viagem é sempre bem maior do que o que eles conseguem arrecadar com a sua venda. Esse artesanato pouquíssimo valorizado nas cidades vizinhas não lhes rende o suficiente nem mesmo para manterem-se durante o próprio percurso. E se as condições de viagem são muito precárias – passam fome, frio, dormem ao relento. Os custos sociais, porém, são maiores. Essas viagens sempre implicam em um alto consumo de álcool, combustível para muitos conflitos graves, em alguns casos, com mortes.
>
> Os Maxakali, contudo, não dizem que viajam para vender o artesanato que fazem, mas que fazem o artesanato para poder viajar – "passear". São essas relações de troca vitais para sua própria socialidade que mobilizam tanto os Maxakali. Atualmente, o Estado e os pesquisadores focalizam a maior parte dessas relações que serão descritas mais à frente. (Álvares, 1992: 48)

Ou seja, quando os Tikmũ´ũn saem em suas excursões para vender artesanato, certamente estão propondo encontros e trocas com os *ãyuhuk*, como seus antepassados costumavam fazer com outros povos. É verdade que esses grupos são vistos nas cidades por onde passam oferecendo suas bolsas coloridas, seus colares, arco e flecha e bodoques, ao mesmo tempo pedindo doações. Alimentam-se da comida dos *ãyuhuk*, e, principalmente, da bebida, escutam as músicas da cidade e cantam as suas, andando pelas ruas e estradas.

Mas, se levarmos a sério suas próprias explicações para essas viagens, Percebemos que à relação com os brancos se soma a relação com os *yãmĩyxop*. Os locais em que seus antepassados moraram estão impregnados de cantos. Talvez não exista, na língua Maxakalí, uma diferença entre morar e estar. Dizem *xip* para os dois casos: eu moro em São Paulo e eu estou em São Paulo são "*Ãte São Paulo tu xip*". Quando os *yãmĩyxop* vem até a aldeia, também podem ficar por algumas horas, dias, semanas ou meses. Uma das diferenças entre as estadias mais prolongadas e aquelas mais curtas, classificadas por Rossi (2017: 92) como sendo de primeiro, segundo e terceiro nível, pode ser a instalação *mĩmãnãm* dos que são os diversos mastros pintados trazidos pelos respectivos *yãmĩyxop* instalados diante da *kuxex*. Os *mĩmãnãm* ficam ali durante toda a estadia, marcando a presença, estendendo o conjunto dos cantos a uma perspectiva gráfica.

O que os Tikmũ´ũn dizem é que os locais onde seus antepassados instalavam os mĩmãnãm serão continuamente visitados por aqueles *yãmĩyxop*. Nesses locais, os

cantos podem soar, e *Paxot*, o Macuco-*yãmĩy*, que normalmente assobia na *Kuxex* chamando os pais de *yãmĩyxop* para se prepararem para a chegada de seus filhos de outros mundos, ainda pode assobiar. Sendo assim, as viagens também são tentativas de se manter as trocas com os encantados, alimentá-los, reaprender com eles seus cantos. As viagens Tikmũ´ũn nunca foram simples "perambulações" aleatórias ou sem rumo. Embora a arqueologia relativa a esses grupos não seja desenvolvida a ponto de ser possível comprová-lo, do ponto de vista ecológico é bastante possível, aliado a pesquisa etnográficas e aos discursos nativos, demonstrar que:

> [...] o que mais chama atenção de um leitor de paisagens são os indícios do pretérito manejo agroflorestal tikmũ'ũn. Praticamente todas as aldeias abandonadas são cercadas por árvores frutíferas, sendo que os tikmũ'ũn ainda visitam esses locais a procura de frutas. Em algumas aldeias abandonadas há mais tempo, as frutíferas (principalmente jaqueiras, mangueiras e bananeiras) chegam a ser a única evidência material de que ali houve habitação humana (Figura 4.14) o que claramente se contrapõe à visão de um povo 'caçador-coletor' nômade, que simplesmente forrageia por recursos na mata. Tal constatação se torna muito importante, se quisermos nos propor a uma reflexão sobre uma proposta participativa de recuperação ambiental. Tentativas de restauração só poderão ser eficazes se tomarem em consideração estas dinâmicas autóctones de plantio e manejo, ao invés de trazerem os modelos industriais de manejo agrícola. [...] Os tikmũ'ũn plantam ainda frutíferas (principalmente bananeiras) no interior e nas bordas dos fragmentos florestais, disponibilizando alimento ao longo das trilhas utilizadas no interior da mata. Comportamentos semelhantes de plantio de frutíferas no interior de fragmentos florestais (chamadas "ilhas de recursos") e ao longo de trilhas são descritos para alguns povos ameríndios [...]. (Ferreira, 2012: 63)

Não só onde houve *mĩmãnãm*, mas também onde os *yãmĩyxop* saíram, nos encontros com os *mõnãyxop* ou na própria morte, os cantos ainda soam. No filme GRIN (2016), por exemplo, Noêmia Maxakali canta num local onde Daldina Maxakali foi atropelada por um *ãyuhuk* que fugiu sem prestar socorro e diz: "*deixa esse lugar pra mulher que morreu aqui pra ficar esse pedaço pra ela andar aqui e cantar aqui. Agora eu vou fazer um ritual pra ela ficar aqui. Tem que ficar aqui. Ficar aqui cantando. Tem que ficar aqui cantando pra pessoa chatear com ela*". O problema de quando uma pessoa morre de forma violenta, sobretudo quando é uma mãe ou pai de muitos *yãmĩyxop*, ela não tem tempo de transmiti-los outros guardiões, e também não passa pela experiência na qual outros pais e mães cantam durante sua passagem, orientando sua *Koxuk* (imagem-alma) a seguir com os *yãmĩyxop* para seu mundo. Também ocorre, em casos nos quais não é possível realizar um sepultamento adequado, o grande risco de o corpo se transformar no *Ĩnmõxã*, um monstro canibal

e voraz, que vaga pela terra procurando preferencialmente sua família. Os Tikmũ´ũn dizem que foi a falta de cuidado de seus antepassados que permitiu o surgimento dos *Ĩnmõxã*, que, por sua vez, deram origem aos *ãyuhuk*.

Delcida Maxakali e Noêmia Maxakali, numa fazenda em Tocoiós, escutaram cantos de *Yãmĩyxop* deixados por seus antepassados. Pediram para parar o carro e cantaram num cemitério que ali estava, acalmando os yãmĩy dos *mõnãyxop* enterrados ali. Foto e acervo: Geralda Chaves Soares. Data: aprox. 2005.

Ao sair com os Tikmũ´ũn, seja pelas cidades, seja pelas fazendas onde as mulheres pescam, a todo momento escutamos as indicações de onde encontrar frutas que estarão maduras na época, pontos onde ocorreram eventos anteriores, de onde "saíram" cantos, locais e estabelecimentos onde os *ãyuhuk* costumam ser generosos ou violentos. O mapeamento desses locais e caminhos é compartilhado, inclusive, pelos próprios cantos-*yãmĩyxop*:

Zabelê
de Marinho Maxakali

diodioi diodioi
ô ô ô ô ô ô ô ô ô ê ô ê ô ê ô
ô ê ôi ô ê oi ô ê oi ô ê oi e ôi
vou-me embora, vou-me embora
vou-me embora com saudade

quando chegar, quando chegar
vou deitar com saudade
ô ô ô ê ô ô ô ô ô ô
ô ô ô ê ô
guê guê guê guê guê
a cauda do peixe pequeno fez
guê guê guê guê
ô a ô ô a ô ô ô ô ô ô a ô
minha imagem no olho
minha imagem no olho ouvindo
sobrinhas
olhem apenas ouvindo
zabelê no vale para & canta
zabelê na colina para & canta
zabelê na encosta da colina para & canta
zabelê no cume da colina para & canta
zabelê na outra encosta da colina para & canta
zabelê na quebrada para & canta
zabelê na caída da quebrada para & canta
zabelê no outro lado do rio para & canta
zabelê na ilha do meio do rio para & canta
zabelê no cupinzeiro para & canta
zabelê em cima do cipó para & canta
zabelê ao lado da árvore para & canta
zabelê na árvore de fruto perfumado para & canta
zabelê com sede desce à nascente & canta
zabelê ao mato volta & vai cantar
zabelê metido no mato vai cantar, vai cantar
ô ô ô ê ô ê ô
ê ô ô ô ê ô ê ô
(Canto de *Xũnĩm*. In: Tugny, 2009: 66)

Os cantos-*yãmĩyxop* não são apenas uma tecnologia de preservação de uma memória ancestral. Essa produção cartográfica-sonora é contínua, pois os *yãmĩyxop* continuam povoando o mundo e se encontrando com os Tikmũ´ũn

> Nos cantos os yãmiy descrevem-se, falam dos caminhos que percorrem e contam sobre seus encontros com outros seres, às vezes imitando sua fala (assumindo sua perspectiva, poderíamos dizer). Quando Daldina Maxakali visitou comigo o Rio de Janeiro, recebeu um canto xamânico que, segundo sua tradução, dizia "fui pro Rio de Janeiro, subi na topa pet (topa – deus, Jesus pet – ninho, casa – referia-se ao Cristo Redentor), depois desci". Falava do elefante, de como ele pega o capim com o "nariz" e coloca na boca para comer, de seus olhos bonitos e orelhas pequenas. Daldina disse: "eu aprendi esse canto com yãmiyhey (hey – feminino, estes espíritos são a transformação da alma das mulheres maxakali mortas), ela que me deu. Eu vou levar pra aldeia para meu pai cantar no yãmiyxop (ritual), para os outros também ficarem sabendo como é no Rio de Janeiro." (Vieira, 2010: 138)

As viagens servem para encontrar os *ãyuhuk*, os *yãmĩyxop*, e também para encontrar parentes, sejam aqueles que hoje compõem a etnia Tikmũ´ũn e moram em

outras terras indígenas, sejam aqueles que têm outras denominações ou se separaram no processo colonizatório. Algumas dessas rotas mais tradicionais são para encontrar os Pataxó da Bahia - que, segundo alguns Tikmũ´ũn, "também são Tihik". Graus de parentesco são esboçados, além das experimentações feitas pelos Pataxó para recuperar sua língua-mãe a partir da língua Maxakalí. Muitas experiências já foram filmadas (COSMOPISTA, 2013). Grande parte das famílias Tikmũ´ũn da terra indígena do Pradinho, em Bertópolis/MG, zela preferencialmente pelos *yãmĩy Putuxop*. Dali, de tempos em tempos alguns grupos se desprendem das aldeias, às vezes apenas com a roupa do corpo, para caminhar por dias e semanas em direção a territórios Pataxó (preferencialmente Itamarajú/BA, Teixeira de Freitas/BA, em direção a Porto Seguro/BA). Muitas vezes, após festas com alto consumo de bebida, algumas pessoas desaparecem por uns tempos. Quando não desaparecem sozinhas, os parentes ficam menos apreensivos, pois sabem que em poucos dias ouvirão notícias de que o grupo resolveu ir andando até outra cidade para matar saudades. Algumas vezes, quando chegam ao local para onde vão em busca de seus amigos e parentes de outros grupos, como os Pataxó, podem ter tanta timidez que apenas os observam de longe, ou podem estar tão embriagados que não consigam fazer contato. Ainda assim, retornam dias depois em choros e lamentos fortes e ininterruptos, fazendo soar suas saudades por seu caminho de retorno, de um modo que faz lembrar o choro de saudades coletivo de quando os *yãmĩyxop* retornam para suas respectivas aldeias.

A dinâmica política Tikmũ´ũn de extensão e abertura se estende por vários campos. A casa de cantos *Kuxex* abre para outros mundos; os sonhos e cantos visionários experimentam percursos e territórios; e as guerras – ou a morte – e alianças – incluindo a associação de ciclos e conjuntos de *yãmĩyxop* que só são celebrados com a presença dos pais ou responsáveis pelos cantos – compõem uma máquina capaz de agenciar forças centrípetas e centrífugas (Sztutman, 2012). Como já vimos (Estrela da Costa, 2015) tais forças desmembram aldeias grandes em outras menores e reúnem pessoas de aldeias afastadas em uma só, e assim por diante. As estratégias dos Tikmũ´ũn de produzirem suas aberturas e seus territórios, mesmo estando confinados em pequenas reservas quase completamente devastadas pelo capim, lembram bastante o que Barbara Glowczewski (2015) percebeu a respeito dos sonhares e dos traçados, danças e pinturas dos Warlpiri, grandes viajantes da Austrália:

> Questionaram tanto esse crescimento quanto a capacidade de manterem sua cultura vibrante, ainda que obrigados a uma vida sedentarizada, visto que eram nômades. Uma das respostas pode estar justamente nessa visão específica que eles têm do espaço e do sonhar que, mesmo sedentarizados, lhes permite continuar viajando. Ainda que sejam obrigados a ficar num só lugar, através de suas cerimônias, seus cantos e os sonhos da noite, eles podem continuar a praticar suas famosas viagens. (Glowczewski, 2015: 46)

Os Tikmũ´ũn dedicam-se cotidianamente ao estabelecimento, à experimentação, à atualização e à celebração de relações com as subjetividades que compõem seus territórios, seja através das viagens xamânicas, seja através das frequentes andanças, em grupos menores ou maiores de pessoas, pelas matas, aldeias antigas, estradas, cidades.

A saudade e o desejo de encontro, que mobilizam todos esses percursos, nos levam a um conceito que vale a pena reter: *Xak*, traduzido como "saudades" ou "falta", em "*ãte ã xak*" (eu te sinto saudades); como "caça", no sentido comum, em "*yũmmũg kuxakux xak ax yãmĩyxop mutix*" (nós capivara caçaremos com os *yãmĩyxop*); como "procura" em "*põm ãmok xak*" (vamos procurar comida); e como "desejo" em "*kaxop te xokhep xak*" (as crianças ficam querendo leite), num sentido próximo a *Putop* (querer ou gostar) em "*ãte ãtop*" (eu quero você). Adiante, vamos pensar um pouco nessa ideia.

Buscando trilhas ancestrais por territórios cercados. 2018.

Sequência de Imagens:

A seguir, algumas imagens de saídas pelas fazendas da região, seja através dos rios, pelas estradas ou pulando algumas cercas.[8]

[8] 7 - Mulheres Tikmũ´ũn cantam no rio
https://youtu.be/RwHxYVPhu14

2. ENCONTROS E CUIDADOS: CANTANDO COM *YÃMÎYXOP*

Numa aldeia Tikmũ´ũn, a abertura da *Kuxek* para a mata e os mundos dos *Yãmĩyxop* dissolve uma aparente centralidade das atividades políticas no pátio. Aquilo que se produz e se celebra ali nada é uma expressão gestual e visível – não como representação e sim como composição – de relações que se produzem alhures: no mato, na ocasião das caçadas ou das explorações infantis; nos rios, entre mulheres; nas casas, na ocasião das conversas noturnas, dos sonhos, das falas femininas; nas estradas, cidades e fazendas quando se tratam das tradicionais caminhadas Tikmũ´ũn, muitas vezes em estados alterados; na escola ou outro espaço construído para reuniões, quando se tratam de negociações com os *ãyũhuk*, os não indígenas, os representantes do Estado, ou mesmo quando os próprios Tikmũ´ũn precisam se entender através da fala sem o intermédio direto dos *Yamĩy.*

Talvez não seja possível e nem mesmo necessário, conceber um modelo que coloque em hierarquia as diferentes jurisdições, instâncias de produção relacional, a vetorização de poderes e controles do tipo "central-periférico", "interior-exterior", "público-privado". Em qualquer lugar, os fluxos de ação e derivação perceptíveis variam de acordo com nossa experiência pessoal. Adiante, tentarei contribuir com algumas impressões:

2.1. Gestão de Saudades

Algumas formas de saudades são difíceis de ser aplacadas. Se alguém fica pensando muito em alguém que já morreu, fica *tuknõg* (o que se traduz corriqueiramente como cansado, desanimado ou preguiçoso), *kuxa tuknõg* (com o coração cansado) ou *yãy kuxa gãg nãg* (um estado análogo ao deprimido). Esses estados muitas vezes são os primeiros passos em direção à morte. A pessoa que se deixa cair nesse sentimento começará a apresentar *putux xuĩy* (cabeça doendo, em um sentido amplo e não curável necessariamente com dipirona, como veremos) e será aos poucos considerada alguém *putux kummuk* ("cabeça ruim" ou louca). Isso porque o trânsito entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos consiste num trajeto profundamente transformador. Quem morreu e foi devidamente velado e sepultado atravessou um processo cujos principais supervisores são os *yãmĩy Tatakox*. Aproximar-se desse percurso da morte em pensamento pode ser fatal, e, inclusive, é isso o que alguns *koxuk* (imagem-alma) de parentes que morreram às vezes tentam

fazer, quando aparecem nos sonhos de quem ficou para trás, acompanhado de seus *yãmĩy* e seus cantos: atrair seu *koxuk* para esse caminho, adoecendo a pessoa.

O sentimento de saudades motiva o chamado dos *Yãmĩyxop*. Quando uma mulher (embora os homens também estejam expostos a tal possibilidade, mas não sei em que medida) sente saudades, comunica-se à *Kuxex*, através do marido, ou, na falta dele, dos filhos ou genros, que se está com saudades de um determinado *Yãmĩyxop*. Não é necessário ou talvez seja até desaconselhável declarar publicamente de quem especificamente se sente saudades, sendo importante o sentimento em si, como se a saudade, *Xak* (falta, ou verbo buscar) fosse um aspecto em que se sente seu *Koxuk* menos fixo, tendendo a uma dispersão. Por outro lado, não é raro que a saudade ou a lembrança do *yãmĩyxop* genérico que será evocado costume ser compartilhado também por outras pessoas, como se todos pressentissem sua aproximação iminente. Não coincidentemente, alguém conta uma de suas histórias numa fogueira, num outro dia um grupo de pessoas resolve sair pelo mato em busca de um alimento que compõe seu menu, em outra parte da aldeia uma criança desenha um dos bichos-*yãmĩy* que o acompanham. E como, por exemplo, no caso do *Kotkuphi*, há diferentes composições-*Kotkuphi*, cada um sendo dono de um, acontece também de alguém chamar seu próprio *Kotkuphi* pouco tempo após o término do ciclo do anterior.

Desde o momento em que os *Yãmĩyxop* chegam à *Kuxex*, até sua partida, é como se toda a aldeia estivesse em ressonância. Quando acompanhei o *Putuxop* em março de 2017, na aldeia Vila Nova, percebi que as pessoas, durante os três dias de ritual mais intenso, e durante cerca de uma semana de preparações e pequenas saídas de *yãmĩy* afins, se agrupavam mais que o normal em algumas casas. As refeições regulares eram compartilhadas por um grupo maior de familiares e as conversas à beira do fogo se estendiam até mais tarde. Havia muitas reuniões e discussões políticas, tanto a respeito das eleições municipais, ocorridas há poucos meses, quanto a respeito de lideranças Tikmũ´ũn, destacando-se pessoas consideradas melhor conhecedoras de mitos e cantos, e portanto mais indicadas para serem professoras da Escola Indígena. E sempre um cuidado em reforçar a diferença entre o comportamento da própria aldeia ou família – que seria sempre mais adequado, mais autêntico, mais forte – e o comportamento daqueles que haviam se dispersado em outras aldeias.

Idealmente, quando o milho está crescido, grupos de pessoas vão até a roça de quem plantou e coletam tudo. O anfitrião dos *Putuxop* paga ao dono da roça pelo milho e aos colhedores pela colheita. A comida para o evento (bem como o café que de hora em hora é enviado à *kuxex*) é preparada ao lado de fora das casas, por um grupo de cozinheiras mais experientes, independente de haver momentos em que alguns *yãmĩy* específicos saem da *kuxex* esperando pequenos agrados individuais de moças mais jovens. *Putuxop* são guerreiros e lidam com a produção de identidades e subjetividades através da predação, da busca territorial, da busca por diferenciar inimigos e aliados.

Durante a celebração com os *Kotkuphi*, tanto na Vila Nova, entre março e abril de 2017; quanto na Nova Vila, em agosto de 2017; ou na Maravilha, em Setembro de 2018, as pessoas pareciam ter os ânimos especialmente controlados e pareciam mais recolhidas em suas casas, exceto por alguns momentos de alegria diante da *Kuxex*. Antecedendo sua chegada, os *Ẽhẽ*, *Ĩykoxeka* que os acompanham, fazem uma visita à anfitriã diante de sua casa, e as pessoas os cercam emocionadas. Eles cantam e pedem comida, mas sem provocar o mesmo clima de zombaria e brincadeira de quando os *Ĩykoxeka -Putuxop* estão na aldeia. Eu não entendia muito por que é que todos falavam menos, explicavam menos... E mesmo diante de situações conflituosas nas quais eu mesma me afligia – ou cobrava certas atitudes, no caso das oficinas de vídeo –, alguém sempre se apressava, mais do que de costume, em demonstrar que eu deveria me resignar. De fato, lembro-me de que sempre que presenciei *Kotkuphi* em aldeias Tikmũ´ũn, uma parte marcante do ritual ocorre em várias noites em que eles começam a cantar de madrugada na *Kuxex* e as mulheres ficam deitadas em casa escutando em silêncio, não sendo recomendáveis grandes aproximações. As crianças, especialmente os meninos, ficam apreensivos, pois em vários momentos do dia saem duplas de *yãmĩyxop* correndo atrás de meninos levados afim de puní-los com golpes de varinha ou com a aplicação de caldo de fumo em seus olhos dentro da *Kuxex*. Os *Kotkuphi* são caçadores, silenciosos, são inimigos ferozes amansados. Em tempos remotos alguns deles chegavam a matar e comer crianças bagunceiras. Quando ficam bravos eles podem punir a aldeia inteira sem piedade, ou, se perceberem que alguém está irremediavelmente "*putux kummuk*", podem cercar essa pessoa no mato e pôr fim aos seus dias. Há inclusive um filme que, segundo Guigui Maxakali, "*só pode ser visto uma vez no ano por algumas pessoas e mesmo assim só*

um pedacinho", no qual os *Kotkuphi* batem nas mulheres, para que nunca nos esqueçamos de que "*yãmĩyxop* é coisa séria, perigosa."

Quando fui convidada para o *Kõmãyxop* na aldeia Nova Vila, em março de 2017, não pude deixar de notar uma enorme euforia e ostentação na aldeia, que ainda ecoou por alguns dias depois. Os convidados vindos de outras aldeias que possuíam carros (havia três carros no Pradinho na época) fizeram questão de vir com eles e estacioná-los na parte de baixo do pátio. Eu havia acompanhado os anfitriões no mercado pela manhã e soube que se endividaram de um modo irreversível para comprar comida. Um banquete foi servido. Todos estavam muito perfumados com todo tipo de cremes, desodorantes e perfumes; muito bem vestidos, inclusive as crianças, pintadas e com os cabelos definidos com gel. As mulheres portavam seus melhores vestidos, bordados com lantejoulas. Os parentes adentravam as casas, todas com luzes acesas, as famílias serviam café. Quem tinha aparelho de som estava com ele ligado, e mesmo pequenas caixinhas e celulares circulavam com os *hits* das músicas *ãyũhuk* do momento. Os foguetes não paravam, cumprindo seu papel de festejar a chegada das *Kõmãyxop*, mas também sinalizando aos que não estavam ali que a festa era grande. Os lugares de prestígio também eram marcados com ostentação através de convites para se deitar em algumas casas caso o sono viesse durante a madrugada. Na hora do banquete, os *kõmãy* vindos de longe são sempre os primeiros a serem servidos.

Durante os ciclos do *Mõgmõgka* e do *Popxop* as mulheres talvez não trabalhem tanto como em outros ciclos, por ocorrerem, no primeiro caso, consumos mais centrados na carne assada, e, no segundo, dádivas mais numerosas, porém mais simplificadas. Ao mesmo tempo, foram as ocasiões nas quais percebi um maior estado de alerta, pois a qualquer momento poderia ocorrer algum canto convidando-as para dançar no pátio, cantos pedindo comida, ações de galanteios entre os *yãmĩy* e as meninas mais jovens. Durante os ciclos de *Yãmĩyhex* é notável um aumento de gestos carinhosos entre as mulheres, e também de seus filhos e maridos com relação a elas. A *yãmĩyhex* também são bravas e gostam de tudo em ordem, então talvez por isso as crianças e mesmo os homens adotam comportamentos mais louváveis. A presença dos *Xũnĩm* costuma estimular conversas sobre remédios e curas, e manifestação de desejos de proteção, fartura e condições propícias para boas colheitas. Quando os *yãmĩyxop* estão na aldeia, os Tikmũ´ũn, como observou Vieira (2006: 229), "*adotam não só os cantos e danças, mas também os hábitos alimentares dos Yãmĩy*

participantes, ou seja, preparam aquilo que aquele grupo específico de Yãmĩy gosta de comer', para juntar-se a eles numa grande refeição coletiva".

...

Quase todos os *yãmĩyxop* têm um momento de despedida, geralmente na noite ou madrugada anterior à sua partida. Há uma sequência de cantos, que varia muito de *yãmĩy* para *yãmĩy*, em que eles relembram os momentos que tiveram na aldeia com suas mães e pais Tikmũ´ũn que os alimentaram, os acompanharam nas caçadas, nas cantorias, danças e brincadeiras. Então eles começam a recrutar, cantando, todos os *yãmĩy* que estiverem na *kuxex* ou na aldeia, sejam aqueles com quem vieram juntos e com os quais voltarão à sua aldeia no outro mundo, sejam outros *yãmĩy* de outros ciclos que porventura estiverem presentes na ocasião. Todos se reúnem nesse momento e deixam juntos a *kuxex.* Aqueles que já estavam seguindo outros ciclos retornam para a aldeia após uma pausa de dois ou três dias, até que chegue o dia em que eles serão mandados embora também. É a anfitriã (mãe), ou anfitrião (pai) – *yãmĩy tak* ou *yãmĩy tut* – quem determina o dia da partida, providenciando um animal que será abatido e compartilhado com os *yãmĩyxop*, ou ao menos uma grande refeição final, dependendo do caso.

Há riscos implicados no caso de esse momento de "despachar" seu filho de volta para o além demorar muito. Assim como as pessoas sentem saudades de seus *yãmĩy* e vice versa, esses *yãmĩy* também sentem saudades de suas próprias aldeias. Os Tikmũ´ũn também viajam muito entusiasmados para cidades como Belo Horizonte ou São Paulo para fazer algum trabalho ou algum curso, e, após um certo período, já começarem a ficar tristes, doentes, visivelmente *tuknõg*. Esse estágio de saudades (*xak*) não aplacadas traz o risco de se desestabilizarem gravemente, ficando sem apetite, ou mesmo *putux kummuk*, muitas vezes com auxílio da cachaça. Os *yãmĩyxop* também precisam voltar para casa antes que seja tarde demais. Algumas vezes me disseram que se, por exemplo, as *yãmĩyhex* ou os *kotkuphi* ficassem muito mais tempo que o habitual na *Kuxex*, já não iam querer ir embora tão cedo, podendo ficar por até um ano. E que isso "não é bom".

A série de cantos de despedida – ou um único canto cujos versos vão variando e que pode durar horas ininterruptas – em que os *yãmĩyxop* se reúnem e se preparam para partir, chorando as saudades que sentirão, costuma seguir uma sequência de cantos mencionando os momentos alegres de confraternização e convivência. Neste momento, as mulheres, que estão no geralmente deitadas ou sentadas diante da

Kuxex, no pátio, preparam-se para chorar. O lamento coletivo de saudades, que ocorre em despedidas e fases de luto, é chamado *Xup Yãĩy*. Os homens também choram na *Kuxex*, junto com os *yãmĩy*. O grande choro coletivo, que toma conta da aldeia por alguns minutos, não é apenas pelo fim do ritual. Com o lamento que anuncia sua partida, os *yãmĩyxop* permitem uma abertura para as lembranças e todos pensam naqueles parentes queridos que já morreram também. Pensam nos filhos que se foram e nos filhos-encantados que estão indo para sua morada e que demorarão a voltar – porque, mesmo que logo alguém venha a convocar o mesmo ciclo ritual naquela aldeia, não serão os *yãmĩy* da mesma casa, o que faz com que os rituais de mesmo "nome" sejam diferentes entre si e tenham combinações de *yãmĩy* e cantos que dificilmente se repetirão – até mesmo porque dificilmente estarão na aldeia e na *kuxex* exatamente as mesmas pessoas, *yãmĩy tak* ou *yãmĩy tut*.

Embora o choro coletivo seja pontual, se estendendo por alguns minutos durante essa sequência de cantos geralmente na madrugada – há variações, como em *Kõmãyxop*, na parte que ocorre durante o dia, e também no *Kotkuphi*, conforme será descrito –, as saudades não são. Quando ainda faltam um ou dois dias para a partida, é frequente algumas pessoas confessarem que já estão tristes, que não estão dormindo direito porque os *yãmĩyxop* vão embora, mesmo que o ritual ainda esteja em um momento alegre. Isso se dá porque o momento em que os *Yãmĩyxop* levarão consigo todos os outros *yãmĩy*, ou *Koxuk*, ainda vai chegar. O que não ocorre é, depois que o choro acaba, alguém ainda se lamentar, salvo uma ou outra exceção, durante alguns minutos subsequentes. Quem tinha que ir já se foi para um lugar de onde não deve voltar tão cedo, e para onde ninguém quer ir junto. A diferença entre a saudade, *xak*, e um movimento de procura ou caça, que também se traduz como *xak*, é de grau e tênue, não convém se exceder, pois, como muitas vezes me foi dito, de várias formas, os percursos entre os mundos são perigosos, podendo ser caminhos sem volta.

Ninguém vai a um *yãmĩyxop*, mesmo que em outra aldeia, só para assistir. Todos os presentes são necessários para agradar os *yãmĩyxop,* salvo por alguns "penetras" que aparecem para filar uma parte do banquete. Os convidados principais, na realidade, são os próprios *yãmĩyxop,* e são sempre vistos com muita admiração e respeito. Muito poucos, como os *Ĩykoxeka* capturados, são alvos de carinhosos deboches. Apenas no caso de *Kõmãyxop*, em que o principal objetivo é justamente produzir ou reafirmar as relações de *kõmãy* entre os Tikmũ´ũn, é que temos, de fato,

uma distinção entre convidados de outras aldeias e anfitriões. A dona, ou dono da festa também não é dono. Ela faz o convite, propõe o encontro e o viabiliza, mas uma vez que os eventos se iniciam sua presença se dilui de alguma forma entre os outros presentes. Dentro da *kuxex*, o que posso dizer, é que existem, sim, os donos de cada canto, os puxadores, os cantores mais prestigiados, mas não necessariamente são a pessoa que convidou os *yãmĩyxop*.

2.2. Boas distâncias

Os fluxos de concentração e dispersão de pessoas dentro dos pequenos territórios oficiais, há muito devastados por capim e sem fontes de água potável, parecem ser extensões de dinâmicas relacionais entre os Tikmũ´ũn e seus aliados *yãmĩyxop*. Grande parte das narrativas míticas começa pela migração: "*Há muito tempo, um homem morreu e foi enterrado, dentro da sua casa. A aldeia foi abandonada e todos foram morar mais distantes*" (História de *Xapak-Xexkani* e *Înmoxã, In*: Álvares, 2018: 311); "*Há muito tempo atrás, uma aldeia foi abandonada por todos. Restou apenas um homem e sua mulher*." ("História do Kutkuhi", in: Álvares, 1992: 316); "*Os índios moravam dentro do mato. Certo dia, morreu um parente deles. Depois, eles o enterraram e mudaram para outro lugar.*" ("Mudou outra vez" in: Pẽnãhã: 109); "*Putuxop matou lacraia para a mãe dele cozinhar. Eles cantaram a história da lacraia e depois comeram e pronto. E aí foram de novo fazer casa em outro lugar* [...]." (História do Putuxop In.: *Xũnĩm*, 2009: 443); "*Um antepassado nosso mais velho fez aldeia, fez o kuxex e estava fazendo o terreiro*". (Os Povos Vespa, Povos Vagalume E Os Filhos Da Tartaruga In.: Xũnĩm, 2009: 447); "*Um tihik enterrou o corpo de um outro e mudou para o outro lado do rio.*" ("o ĩnmõxa que ficou na aldeia velha" In.: Xũnĩm, 2009: 458); "*Uma vez, uma mulher sonhou. O pessoal da aldeia ia mudar. Antigamente, eles não erravam o sonho. Os índios disseram: ´vamos mudar´*" ("A mulher que sonhou com mĩmputax" In.: Xũnĩm, 2009: 460); "*Os Mõnãyxop (antepassados) fizeram uma aldeia bem redonda, com as casas redondas e com kuxex.*" ("Kahat" In: Magnani, 2018: 376); "*Os índios saíram cedinho para mudar e carregaram as coisas. Saíram todos e ficaram para trás dois homens e uma mulher*". ("A onça matava", in: Pẽnãhã: 65); "*Antigamente morreu um antepassado. Os parentes o enterraram e se mudaram pra outro lugar. Abandonaram a casa e a roça*

e foram pra bem longe. Fizeram uma nova aldeia e ficaram morando lá." ("Ĩnmõxã do seu Otávio", in: Pẽnãhã: 93).

A quantidade e composição das aldeias é sempre transitória, especialmente no Pradinho. A cada ano, ou no intervalo de poucos meses, novas aldeias surgem ou desaparecem. As pessoas se separam e tornam a se unir; fundam novas aldeias, e podem abandoná-las também. Decisões, tréguas, desavenças, instituições, famílias, locais de roça, moradias, rituais, nada pode ser definitivo, e, ao contrário do que eu pensava (2015: 68), isso inclui elementos produzidos pelo Estado brasileiro: as escolas, os postos de saúde, instalações sanitárias e pontos de luz, cujas edificações se pretendem permanentes, dependem da acolhida por parte dos Tikmũ´ũn, de uma continuidade planejada de políticas públicas, que muitas vezes não ocorre. Mesmo assim, nada impede que as pessoas desloquem, por exemplo, as salas de aula da escola para outras casas ou até mesmo para núcleos familiares recentemente destacados.

Nem sempre grupos inteiros formam novas aldeias, mas diariamente as pessoas estão mudando. A cada vez que eu pegava uma sacola grande e jogava nas costas meus anfitriões perguntavam: "*ã xopa ax*?" ("vai embora?"). Atualmente, agentes de saúde, motoristas e funcionários da Funai lidam bem com a questão. É bem comum vê-los procurando por algum paciente numa aldeia e alguém dizer "*ap xip ah*", ou "tá não". Geralmente é necessária uma segunda pergunta: "Ah, saiu? Foi passear? Viajou? Tá na roça? Jogando bola?", e só então a pessoa Tikmũ´ũn aprimora a tradução: "Mudou", ou "foi embora". Com naturalidade, os funcionários simplesmente indagam "ah, tá. Foi pra onde?".

A ação de se destruir uma casa é cotidiana, seja porque um morador morreu ou porque, simplesmente, o morador quer refazê-la em outro lugar da aldeia ou fora dela.[9]

A concentração e dispersão dos Tikmũ´ũn em novas aldeias pelo território não reflete necessariamente uma alternância entre os estágios ou vetores da guerra e da festa, como nos casos examinados com mais detalhe por Sztutman (2012) e Perrone-Moisés (2015). De todo modo, vimos (Estrela da Costa, 2015) que a moblidade Tikmũ´ũn funciona como um dispositivo anti-estatal (anti-controle, anti-sedentarismo, anti-estabilidade), que opera através do manejo das boas distâncias. As mudanças e viagens, na articulação entre xamanismo e política Tikmũ´ũn, são também estratégias de experimentação de diferentes perspectivas. As pessoas que ficam separadas por muito tempo enfraquecem vínculos, como de *Kõmãy*, que devem ser cotidianamente reafirmados e atualizados.

A concentração das aldeias, a dispersão e a circulação das pessoas gira bastante em torno das *Kuxex*, além, é claro, das relações de parentesco e afinidade. Cada vez mais, a disponibilidade de cargos da Escola e dos postos de Saúde e

[9] 8- Para mudar
https://youtu.be/5ivnrCN5Eto

saneamento também influencia. Algumas pessoas vão passar uma temporada em outra aldeia para a realização de um *yãmĩyxop* e acabam não retornando mesmo quando os *yãmĩyxop* vão embora. Os grandes pajés, mães e pais de *yãmĩy*, que sabem muitos cantos costumam garantir atividades intensas nas *Kuxex* de suas aldeias, e muitas pessoas preferem morar ali ou fazer aldeias próximas, a ponto de ser possível escutar os cantos e assobios de longe com muita nitidez. Aldeias vizinhas participam de atividades compartilhadas mais frequentemente, como jogar futebol e sair em expedições de pesca. Existe mesmo um tom de voz específico, extremamente agudo e com emissão muito potente, para chamar as cunhadas que estão em outra aldeia. Quando o movimento de mudança é coletivo, é catalisado pela ação de uma pessoa que puxa um grupo consigo ao sair de onde estava para criar outra aldeia; ou de uma pessoa que repele as outras com ações centralizadoras demais, ou, ao contrário, muito descomprometidas com o bem estar coletivo.

> ao perguntar a vários Tikmũ´ũn sobre o que fazia com que alguém se tornasse dono de uma aldeia ou seu cacique, sempre me respondiam que o "dono" de uma aldeia era simplesmente aquele que a havia fundado, e que o Cacique era aquele que *falava.* Era aquele que transmitia aos de fora da aldeia os interesses de seu grupo, e, ao mesmo tempo, o que dava "bons conselhos", dizia para os outros Tikmũ´ũn maneiras adequadas de se comportar, de lidar com os brancos, de resolver conflitos entre si. (Estrela da Costa, 2015: 161)

Os "caciques", chamados na realidade de *kup kuyĩ* – o principal, mais alto ou "motorista" – nada tem de "dono". A posição, relacional e transitória, mais do que prestígio, indica a responsabilidade que tem uma mãe ou pai. Até aí, nenhuma grande novidade: a chefia ameríndia constituída como um compromisso desprovido de poder coercitivo é um tema tão clássico que dispensa maiores explicações, e percorre, por exemplo, toda a obra de Pierre Clastres. A chefia indígena costuma ter como principal atributo o uso da palavra (Clastres, 2013 [1973]: 168-172). Não é que o *Kup Kuyĩ* seja o único ou o que mais deva falar, mas a boa fala produz os *Kup Kuyĩ*. No contexto Tikmũ´ũn, o *Kup Kuyĩ* de uma aldeia se consagra quando constroi uma *Kuxex*, seja ele mesmo o maior conhecedor de cantos, ou pai de *yãmĩyxop*, ou tenha ele um aliado que cumpra esta função. Assim, o movimento que configura as aldeias pelo território é conduzido por alguém que tenha maiores habilidades de falar entre os parentes próximos e comunicar-se com estrangeiros através da fala ou dos cantos. Os pajés, *yãmĩyxop tut* ou *yãmĩyxop tak* (mães e pais de *yãmĩyxop*) que conhecem mais cantos,

e consequentemente reúnem mais yãmĩyxop e pessoas em torno de si, incluindo pessoas de fora, como pesquisadores e agentes públicos, também são considerados *Kup Kuyĩ.* Alguns poucos se consagram mais definitivamente ao longo do tempo, mas no geral a posição é transitória. Tanto aqueles que traduzimos como caciques quanto aqueles que traduzimos como pajés podem promover a concentração de pessoas em torno de si como também repeli-las, ou, melhor ainda, colocar sua sacola nas costas e procurar outro lugar para viver com o cônjuge e os filhos.

> Neste contexto, pajés e "caciques" – e talvez também os cineastas – não necessariamente correspondem analogamente aos xamãs horizontais e verticais (Hugh-Jones 1996), aos profetas e principais, ou Caraíbas e Morubixabas (Sztutman, 2010; Clastres, 1975), ou aos *big-man* e *great-man* (Godelier, M & Strathern, M. (eds). 1991). Mas, ao serem ambos, cada um com suas técnicas – os pajés com os cantos, a escuta e a política do olhar, e os "caciques" com a boa fala – homens capazes de integrar relações, engajados em processos de troca e coletivização. Entre os Maxakali, essas duas figuras *cosmopolíticas* parecem conviver muito mais em complementaridade que alternando seus domínios, como sugere a constituição social das aldeias em torno da *kuxex*, graças ao poder de atração dos pajés, e, desejavelmente, de homens que dão bons conselhos. (Estrela da Costa, 2015: 167)

Observando alguns eventos, tais como reuniões internas e amplas; conferências e negociações com poder público; relações com a política local e desdobramentos; decisões relativas aos *yãmĩyxop*; e, principalmente, fofocas e conversas na hora da refeição, alguns equívocos se tornam mais nítidos. Por exemplo, os Tikmũ´ũn de qualquer lugar conhecem a fama de um cacique que tem uma enorme habilidade para mobilizar pessoas, fazer discursos inspiradores, desenvolver projetos e produzir eventos de grande amplitude. Entretanto, ao longo do tempo, foi se tornando cada vez mais uma "autoridade indesejável" ou "inconveniente".

A princípio, suas proposições, sempre criativas, entusiasmam a todos. Reconhecendo que um dos principais problemas enfrentados tem relação com alcoolismo, essa liderança começou a propor certas regras e medidas punitivas bastante severas para tentar coibir o uso da cachaça. Os resultados começaram a aparecer, mostrando a efetividade de seus métodos. Coincidindo com a transformação de algumas políticas públicas, como a construção de casas populares de alvenaria, o programa "Luz Para Todos", a criação de benefícios sociais e a construção de infraestrutura de saneamento, a aparente redução do alcoolismo propiciou uma fase de prosperidade. A realização de *yãmĩyxop* atraíram apoiadores acadêmicos, uma coisa alimentava a outra.

A maioria das pessoas reconhece o valor das atitudes e pensamentos do cacique: de fato, a cachaça agrava a desnutrição infantil, as violências e humilhações sofridas nas cidades, a perda de recursos de todos os tipos. A pessoa que não bebe, segundo seu pensamento, trabalha mais, produz roças, cuida bem de suas crianças e tem condições de melhor cuidar de seus *yãmĩyxop*. Acontece que esse discurso vincula-se também a uma condenação da dispersão e das viagens tradicionais. Associa necessariamente os viajantes aos que gostam de ficar *paptox*, alcoolizados, vagando pelas cidades em situação de vulnerabilidade e sujeitos a humilhações dos *ãyuhuk*. Nesse sentido compartilham-se histórias tristes de crianças que ficam abandonadas na aldeia enquanto seus pais saíam viajando. Um *kõmãy* narrou episódios de fome violência vividos e testemunhados durante sua infância quando seus pais viajavam. Por mais que as crianças cuidem umas das outras e que existam outras pessoas na aldeia que acabam se responsabilizando por sua segurança, a falta prolongada e repetida dos pais as expõe a abusos, deboches, exclusão, fome e medo.

Com o passar dos anos, o discurso e as medidas, cada vez mais tiranas, começaram a desagradar. Numa noite, sua aldeia foi desmembrada para nunca mais voltar a ser como era. Esse processo foi bastante descrito, a primeira fase em Ribeiro (2008) e Alvares (2018), a segunda fase em Estrela da Costa (2015) e Pires Rosse (2017). Mais recentemente, essa aldeia ficou praticamente vazia. pude presenciar a saída das últimas famílias. O cacique fazia reuniões todos os dias durante muitas horas. ensinava cantos às pessoas, contava uma outra história, mas passava quase tudo o tempo tecendo acusações e censuras. Dois problemas identificados em sua postura fizeram com que as pessoas finalmente fossem embora: "falar ruim" e "falar muito", ou "falar sozinho". Falaremos sobre isso no próximo capítulo.

Um grande motivo que faz as pessoas se mudarem, seja de casa ou de aldeia é, como ocorre em muitos outros contextos etnográficos, a morte de alguém. O ideal, quando uma pessoa adulta morre, é que se queime a casa para evitar que o morto queira voltar, ou pior, que se transforme em Ĩnmõxã e venha atrás da família para comer seus parentes. É comum que, entre povos indígenas, os mortos agenciem mobilidades ao tornarem-se "outros", ao invés de serem venerados, sedimentando uma instituição político-religiosa linear. (*Cf.* Sztutman, 2012: 61). O desenho a seguir, retirado do livro "Pẽnãhã", produzido coletivamente por professores Tikmũ´ũn na Faculdade de Letras da UFMG em 2005, ilustra muito bem essa lógica: tão logo o

morto é enterrado, as pessoas vão procurar outro local para construir sua aldeia. Nas palavras de Myriam Martins Álvares:

> A morte implica em uma evasão, provoca um movimento centrífugo entre os vivos. Se tivermos em mente que o grupo ideal para os Maxakali significa um grupo de parentes, compreendemos que é instaurado um vazio no local da morte. Este grupo se dispersará, incorporando-se a outros grupos locais" (1992: 166)

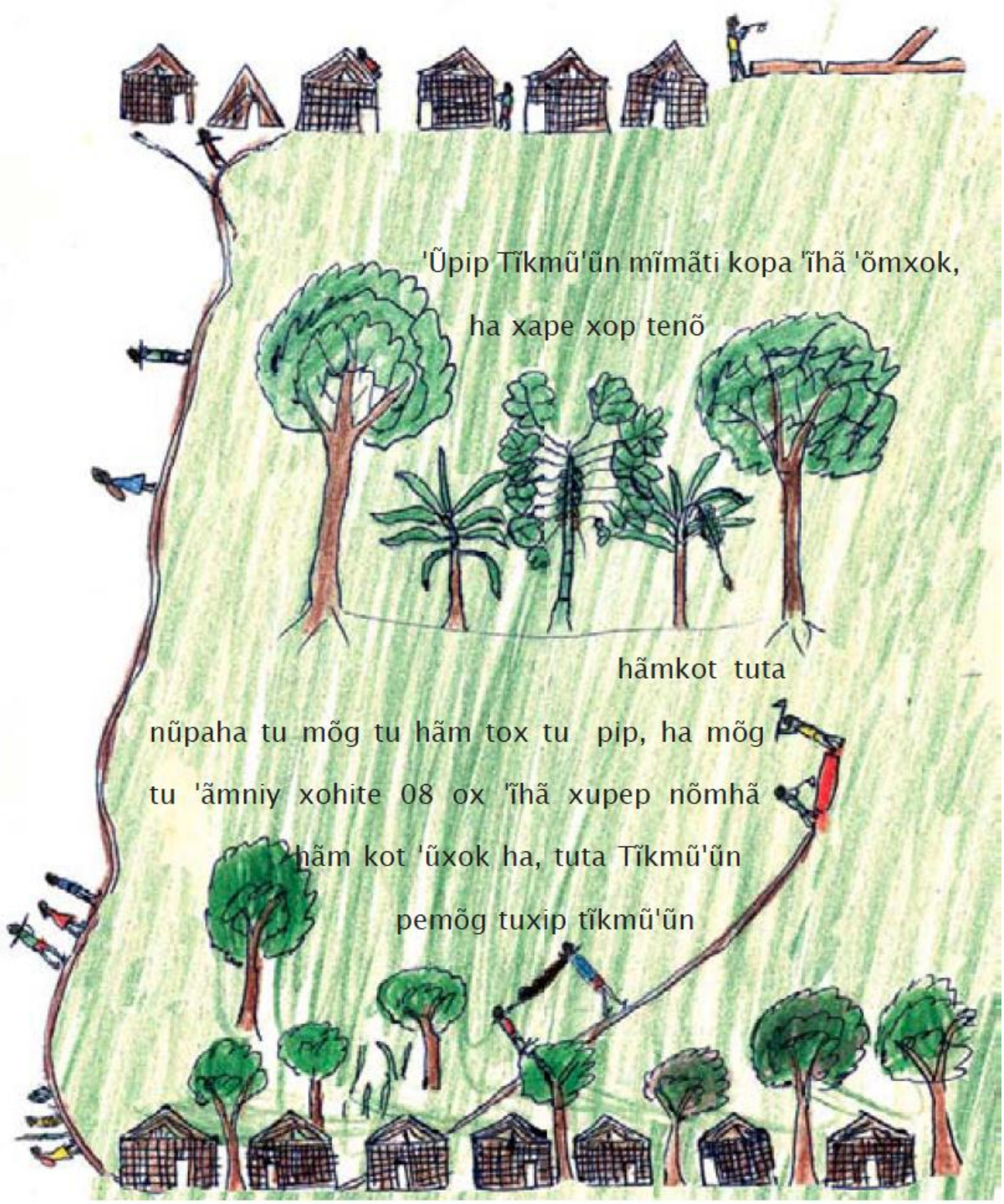


Ilustração para a história"Mudou outra vez", em: Maxakali (2005)

Maria Hilda Paraíso sintetizou os movimentos centrípetos e centrífugos Tikmũ´ũn, em seu aspecto "social", ou das relações entre as pessoas, da seguinte forma:

> "O alto grau de dispersão faz com que os agrupamentos dos Maxakali sejam fluidos e mutáveis e que as dissidências, quando internas ao grupo doméstico, redundem na reformulação da composição das "aldeias" e a distância se interponha entre os antigos

> membros, desarticulando os bandos. Essa tendência à dispersão é interrompida em momentos de crise, quando os bandos voltam a se reunir em busca de soluções para os problemas enfrentados. A propensão ao fracionamento constante é acentuada pela forma como ocorre a liderança entre esses grupos, marcadamente difusa, fluida e restrita à aldeia onde o líder vive com seus familiares consangüíneos e afins. Esses líderes, devido à superposição das funções políticas e religiosas, devem garantir aos seus liderados vantagens materiais, espirituais e manter o equilíbrio entre os mundos visível e invisível. Entretanto, as constantes crises internas e externas, as insatisfações e a dificuldade de promover a articulação entre os interesses nem sempre concordantes de seu grupo familiar e do bando, exigem um trabalho de busca do consenso nem sempre bem sucedido. O resultado é a dispersão dos grupos familiares e o surgimento de novos bandos reordenados e reagrupados de acordo com as alianças e posturas políticas adotadas pelos vários grupos familiares frente à razão da crise e aos responsáveis por ela. Dessa forma pode-se explicar o constante surgimento de novas aldeias, que se aproximam ou distanciam física e politicamente das demais a depender do momento político." (1999)

2.3. Alianças e etiquetas de viagem

Saindo dos territórios Tikmũ´ũn, o encontro com outros povos diferentes, incluindo *yãmĩyxop* diferentes, também pode ser interessante. Os "encontros de pajés", festivais de cinema, grandes marchas e manifestações políticas e outros tantos projetos que possibilitam aos Tikmũ´ũn maiores deslocamentos espaciais, permitem alianças com os *yãmax*: Guarani, Huni Kuin, Kaiowá, Pankararu. As oportunidades de encontro devem ser aproveitadas. Até mesmo as remoções forçadas pelo SPI, levando pessoas para a Ilha do Bananal, trazendo outras para o reformatório krenak, permitiram trocas e alianças frutíferas, aquisição de cantos, aprendizado de técnicas medicinais e de produção estética. Não só os encontros com os "parentes" são desejados: os Tikmũ´ũn sempre fizeram alianças com os ciganos, quilombolas e *ãyuhuk* "afinizáveis" – capazes de aprender a cantar e comer junto. Alguns desses outros também são podem ser considerados Tikmũ´ũn, por possuírem cantos e observar resguardos de sangue. É o caso, como já me disse Toninho Maxakali, dos Huni Kuin.

Existe uma diferença entre a experiência musical dos Tikmũ´ũn e de outros povos que não sou capaz de identificar precisamente. Já presenciei momentos em que pessoas e grupos de outras etnias cantam e tocam e os Tikmũ´ũn tratam como uma brincadeira, assim como vêem, por exemplo, o forró. Não há aí necessariamente algum demérito mas, como dizem, trata-se de algo diferente, dos outros, *Puknõg*. Em certa ocasião, num desses encontros interétnicos realizado em São Paulo, cada convidado "apresentaria" seu canto. Havia *yãmax* do Xingu, da Amazônia, de São

Paulo, dentre outros. Estávamos em roda, e, quando Natalino e Marilton Maxakali sentiram que estava se aproximando sua vez, me suplicaram discretamente: "*você vai pegar os dois chocalhos que as pessoas estão tocando e vai trazer, mas não precisa dar para gente, é só para você ficar segurando*". O motivo do pedido eu já conhecia: algumas pessoas de outras etnias estavam acompanhando cada canto com batidas regulares dos chocalhos.

Ao contrário de alguns contextos em que se privilegiam pulsos regulares e uma marcação rítmica acompanhando cantos e passos de dança, os cantos yãmĩyxop costumam privilegiar o inverso, a tal ponto que se considera uma falta grave quando diferentes vozes e gestos se encontram em uníssono. Os tempos fortes ou sílabas tônicas dos cantos não devem coincidir com passos ou flexões de joelho, nem tampouco com batidas de chocalho, e muito menos deve haver coincidência desses elementos entre um cantor e outro. Pires Rosse (2008: 80) descreve essa "descoordenação musical" como uma "*elaboração contínua que garante uma variedade do toque, a sua irregularidade, ausência aparente de padrão*". O tema da anti-sincronia musical Tikmũ´ũn e suas implicações estéticas revela, para Rosângela de Tugny, "*a negação radical do consenso, da síntese entre as sociedades guerreiras. Creio que essa ética que estão pondo em ação quando me dizem que as percussões sincrônicas ´não são boas´"*. (Tugny, 2011: 168)

A etnomusicóloga evoca a imagem deleuzo-guattariana dos espaços liso, "variação contínua, é o desenvolvimento contínuo da forma, é a fusão da harmonia e da melodia em favor de um desprendimento de valores propriamente rítmicos, o puro traçado de uma diagonal através da vertical e horizontal" (Deleuze e Guattari, 2012 [1980]: 197), no qual "os pontos estão subordinados ao trajeto" (Idem) e estriado, "que entrecruza fixos e variáveis, ordena e faz sucederem se formas distintas, organiza as linhas melódicas horizontais e os planos harmônicos verticais" (Idem), ou onde "as linhas, os trajetos têm tendência a ficar subordinados aos pontos: vai-se de um ponto ao outro." (Idem). Evidentemente, os Tikmũ´ũn estariam mais inclinados ao primeiro, relacionado com uma produção territorial nômade. Podemos considerar essas análises estéticas, ou sobre modos de produzir relações através de uma partilha da experiência sensível (cf Rancière, 2012), como a compreensão de uma produção territorial contínua, que se dá a partir das experiências relacionais.

> O território para eles é ocupado como esse "espaço liso", desenhado e preenchido pelos encontros que fazem e fizeram com todas as espécies com as quais mantêm a possibilidade de se comunicarem. Ele é o rastro de sensações experimentadas por seus xamãs e transmitidas como o verdadeiro conhecimento: a temperatura de uma folha seca que caiu sobre a perereca, o perfume de urucum deixado por quem ali passou, o brilho do sol sobre outra folha, o som de um peixe assustado, o choro de um gavião saudoso, enfim, tudo o que seus cantos testemunham. Sobretudo, o espaço não é um conjunto de medidas, de hectares, algo desenhado pelas cercas fronteiriças. É por isto que as suas andanças pelos territórios são muito conhecidas pelos regionais. São capazes de ir caminhando por semanas, apenas pelo prazer de frequentar essas terras ancestrais e reencontrar os momentos de intimidade vividos e relatados pelos Yãmîyxop, tendo a atividade musical como uma geografia que faz o espaço se desdobrar. (Tugny, 2011: 180)

Como o comportamento mais indesejável é o dos *Ĩnmõxã*, impermeáveis e vorazes, os Tikmũ´ũn cultivam a arte de produzir relações observando sempre o controle das boas distâncias e dos comportamentos ávidos. Meu *kõmãy* Antônio Marcos Maxakali, que não costuma beber, costuma viajar de moto com sua esposa Nina Maxakali até Itamaraju. Quando pergunto o que fazem por lá, me diz que vai para ver os Pataxó. Quando pergunto como são esses encontros, o que fazem, sobre o que conversam, ele confessa que vai até lá e fica olhando até se dar por satisfeito e voltar para casa. Já participei de uma viagem, com um grupo, aos parentes de outra terra indígena. Falavam e cantavam com entusiasmo durante o caminho, realizado de van. Ao chegar, como de costume, ninguém desceu até que a anfitriã fosse até nós. Em sua casa, o café foi servido, e algumas pessoas conversaram por alguns minutos sobre a vida, enquanto outras apenas observavam. Passadas cerca de 2 horas, bem menos que o tempo gasto no trajeto, os visitantes despediram-se comedidamente e fomos embora. No retorno, uma mulher chorou por alguns segundos de saudades da tia que havia encontrado.

Na ocasião daquela viagem a São Paulo, Natalino e Marilton aceitaram todo o tipo de convites que receberam: visitaram aldeias na região e tomaram mate com os Mbya; participaram de uma sessão de ayahuasca com os Huni Kuin; palestraram entusiasmados em um colóquio na Universidade de São Paulo; viram uma partida da copa do mundo no vale do Anhangabaú; foram até a rua 25 de Março comprar miçangas e tecidos, além de tênis, óculos, casacos, mochilas e tudo o mais que chamou sua atenção; foram ao cinema com um "parente" indígena que haviam conhecido na universidade. A grande maioria dessas atividades não havia sido planejada previamente, mas os viajantes estavam sempre prontos para participar de tudo o que pudessem. Conversando com eles, compreendi que o que buscavam não

era transformar-se ou ao menos se parecer com seus anfitriões, mas sim experimentar justamente o estranhamento, a diferença. O que separa a experiência da alteridade e a experiência da metamorfose não são diferentes técnicas, mas, muito mais, graus de intensidade. Foi nesta ocasião o que aprendi com Marilton Maxakali a importância de se deslocar, mas não ficar muito tempo no lugar; experimentar, mas não a ponto de se fartar: comer carne, por exemplo, é fundamental para o bem-estar do Tikmũ´ũn, mas comer carne de maneira desmedida pode transformá-lo no zumbi; aprender outras línguas, mas não a ponto de pensar com elas.

Outro acontecimento que vale a pena descrever é o I Encontro de Saberes da Floresta, realizado na aldeia Mbya Rio Silveira, com cineastas Tikmũ´ũn e pajés Huni Kuin e Mbya em 2021. Não se tratava de um evento coordenado pelos *ãyuhuk*, como festivais e atividades na universidade ou em museus, ou encontros com representantes do poder público, casos em que existem anfitriões ou "responsáveis" facilmente identificados e destacados, e dos quais se espera que conduzam quem deve falar em público, e sobre o quê. O Encontro de Saberes da Floresta, em uma aldeia Mbya, com a presença de mestres Huni Kuin, ocorreu seguindo uma lógica mais complexa. Os anfitriões eram os Mbya, mas o pajé mais velho, mestre dos saberes da ayahusca, era um Huni Kuin. Para completar, estávamos presentes eu e outros dois pesquisadores *ãyuhuk* de São Paulo e co-produtores do encontro, além de outros participantes de todas as etnias mencionadas.

Os quatro cineastas e jovens pajés Tikmũ´ũn só falavam ou mostravam as coisas que tinham levado – remédios, imagens, histórias – quando eram objetivamente convidados. E como as atividades do evento – cerimônias, produção de desenhos, caminhadas na mata atlântica – seguiam um fluxo mais espontâneo, eles acabaram ficando mais afastados em muitos momentos. Caminhando pela Mata Atlântica, puderam contar e filmar uns para os outros, na língua Maxakalí, histórias sobre as plantas que viam. Quando acontecia de algum deles ser convocado para se manifestar publicamente ou quando genericamente eram convocados "os Maxakali que quiserem falar", os quatro vinham até mim e, mesmo que todos os presentes estivessem olhando e aguardando, cochichavam orientações como "isso sou eu quem vai falar", e me dizia sua fala na língua Maxakalí antes de proferí-la em público, ou "quem vai falar tal coisa é fulano, você deve chamá-lo em seguida."

Em um certos momentos do Encontro, participamos de cerimônias de Nixi Pae. O mais jovem deles, meu *kõmãy* Natalino, já havia tomado ayahuasca em outra

oportunidade, na ocasião da viagem anterior a São Paulo. Ele havia gostado muito, disse que era forte e que havia visto cobras, a cidade de São Paulo vista de cima, o caminho até a casa dele. Nos meses seguintes àquela primeira experiência, ele me telefonou algumas vezes dizendo estar com os mais velhos dentro da *Kuxex*, e que estavam esperando que eu levasse os Huni Kuin ao Pradinho para uma cerimônia de Nixi Pae. Alguns pajés me disseram que os Tikmũ´ũn já conhecem a ayahuasca, mas que a ayahuasca deles é *Kutekut*, a larva de taquara com propriedades xamânicas. Tempos depois, Natalino me contou que quando voltou para a aldeia e tomou cachaça, viu o que não devia, e ficou louco. Contou que não sabia porque, mas ficou vendo pessoas mortas andando pelo território.

No Encontro de Saberes da Flores, em 2021, Natalino disse que estava tomando de novo a medicina do parente, mas que ele não era "txai"[10], e sim Tikmũ´ũn. Os Tikmũ´ũn tomavam muito mais ayahuasca que qualquer pessoa presente. E pediam mais de novo, e de novo, e na manhã seguinte mais. Depois contavam que viram, durante as experiências de miração da cerimônia, cobras que não eram "deles", e que aos poucos se viram em suas terras, viram os *yãmĩyxop*. No outro dia, após tomar sozinho quase uma garrafa, disse que nunca mais iria tomar "nixi pae", por que não era coisa de Tikmũ´ũn. Quando o dia amanheceu os quatro se reuniram e me pediram insistentemente que eu fosse até a cozinha fazer *Komĩyhep*, ou caldo de batata doce, o alimento mais tradicional possível para um legítimo Tikmũ´ũn tomar pela manhã.

Desconfiando das preocupações dos Tikmũ´ũn, os anfitriões disseram que a cachaça, assim como o açúcar, também era uma coisa dos outros, e pior ainda, era dos brancos e fazia mal. Essa fala foi uma "fala boa", que fez os Tikmũ´ũn concordarem com a cabeça. Mas, como já vi ocorrer com muitas "falas boas", depois me confidenciaram que não era uma fala necessariamente verdadeira. Afinal, a cachaça também era bebida de *yãmĩyxop*. Mais tarde, pediram aos Huni Kuin mais um pouco do chá para levarem para a *Kuxex* nas suas aldeias. Entre celebrações e choros de saudades, os Tikmũ´ũn voltaram para suas aldeias.

[10] O termo "txai" tem um significado classificatório específico no idioma Hatxa Kuĩ, mas tem sido utilizado em ambientes interétnicos ligados ao uso da ayahuasca como um pronome ou modo de chamar ou se referir aos colegas, amigos, companheiros que compartilham as cerimônias.

Outro dos Tikmũ´ũn presente no Encontro, meu *kõmãy* Alexandre Maxakali, cineasta da Aldeia Verde e atualmente na Aldeia-Escola-Floresta, seguiu por um tempo após o encontro me enviado imagens de cobras em contextos relacionados aos *yãmĩyxop*, além de gravações de áudio de cantos de *Kãyãtut*, a cobra grande, que aparece em diversos grupos *yãmĩyxop*. Segundo a narrativa mítica das *yãmĩyhex*, as mulheres-yãmĩy, a sucuri seria a própria *yãmĩyhex*.

Zé Antoninho, Marcinho e Natalino Maxakali na praia próxima à aldeia Mbya Rio Silveira. Na areia, lê-se "Nũhũ Kõnãg Xeka Xõpat Tu", ou "Aqui no mar de São Paulo.

Esse movimento de experimentar a medicina e aprender o canto do outro, ver a cobra do outro, chamar-se de *txai* em tom descontraído, para depois rejeitar o processo de semelhança e afirmar-se diferente, procurar as próprias cobras, levar as visões para a *Kuxex*, e assim por diante, é um movimento permanente. É o mesmo movimento que, como narrado anteriormente, faz com que sintam saudades dos mortos e/ou dos *yãmĩyxop*, para então chamá-los até a aldeia para uma convivência intensa, com transformações corporais, trocas de substância, de perspectivas, até a ruptura da despedida, o choro de saudades. É o mesmo movimento que leva grupos pequenos ou grandes saírem da terra indígena para viajar à pé até locais por onde

seus ancestrais passaram, onde os *yãmĩyxop* ainda cantam, e depois retornar chorando de saudades.

Ir e voltar: é um movimento historicamente reconhecido como sendo dos povos considerados "Maxakali", já sugerido em relatos do século XIX, como por exemplo na ocasião, mencionada anteriormente, na qual os Tikmũ´ũn haviam sido batizados e ensinados um pouco de português em Caravelas /BA, mas, em Tocoiós, fingiram estar saindo das matas pela primeira vez, sem demonstrar nenhum conhecimento prévio dos portugueses.

Tal movimento de afastamento, aproximação, concentração, dispersão, transformação e diferenciação, que se observa ainda hoje com relação também às universidades, instituições do governo, cidades, igrejas e grupos religiosos, comerciantes, militares, etc, parece ser uma estratégia política que permite aos Tikmũ´ũn apropriarem-se do que lhes interessa e, ao recuar, proteger o que têm de mais precioso. Mas suas narrativas míticas e a relação que mantém com os *yãmĩyxop* sugerem uma ação mais complexa. Trata-se justamente de um manejo das distâncias de modo a produzirem a experiência da alteridade. A predação não costuma ser uma prática Tikmũ´ũn, já que eles tem alguns yãmĩyxop para cumprir tal função. A experiência da alteridade é ofertada também aos outros com quem os Tikmũ´ũn se encontram, desde que se deixem afetar sem tentar canalizar a relação através de atitudes vorazes, como falar demais, por exemplo. A cada uma dessas viagens se segue uma série de telefonemas, mensagens e e-mails de pessoas querendo se aproximar mais dos Tikmũ´ũn, encantadas por suas discretas passagens.

Esses modos de experimentar encontros são também estratégias de produzir encantamento. O mesmo ocorre, por exemplo, quando se envolvem em projetos de escrita, tão alheios a suas práticas tradicionais de memória, mas tão potentes no alcance de alguns aliados *ãyuhuk*:

> Se os cantos são eficazes na produção do httup, do "bem viver", propiciado pela boa relação com os *yãmĩyxop*, a escrita é eficaz na produção "bem viver" propiciado pela boa relação com os ãyuhuk. [...], no intuito de pacificar os ãyuhuk, mostrando que têm língua e cultura singulares, sendo portanto merecedores de admiração e respeito, através da garantia de direitos, da promoção de políticas públicas e da realização de diversos tipos de projetos. (Vieira. 2014: 254.)

A constatação de Marina Vieira é valiosa para se compreender melhor o engajamento dos Tikmũ´ũn em projetos de interesse dos *ãyuhuk*, mesmo que

elaborados coletivamente ou propostos pelos próprios Tikmũ´ũn. Frequentemente declaram que "*aprender alguma coisa*" é o principal objetivo de se envolverem com a escola, projetos e reuniões em museus, universidades, festivais de cinema, e mesmo com a aproximação da igreja cristã e alguns missionários. E "agora todos vão ficar sabendo" é como descrevem, de diversas formas diferentes, consequências da produção e circulação de seus filmes e livros.

As "histórias de antigamente" ou "histórias de *yãmĩyxop*" diferenciam bastante a relação dos Tikmũ´ũn com os *yãmĩyxop* e com *Topa*, deus que criou o mundo e que distribuiu saberes e artefatos entre *ãyuhuk*, a partir de uma "má escolha" do antepassado.

> Os antigos maxakali aproveitaram mal os benefícios de Topã, maltrataram Topã e seu filho e topa deixou-os.
> Enquanto Topã beneficiou os antigos, os antigos abusaram tanto dos presentes como do doador.
> Eles perderam a Lontra que Topã deu para eles para ajudar na pesca. Não souberam usar a espingarda que deu para eles, tornaram-se ambiciosos pelo peixe e a linha que deu, e quando Topã tentou punir sua ambição eles tentaram atingi-lo com flechas.
> Os antigos tornaram-se Inimigos da mulher de Tupã quando o prenderam seu filho assim Tupã deixou os antigos Machacalis. [...]
> Topã foi para o meio dos brasileiros e está abençoando-os. (Popovich, 1976b: 3)

Se a relação entre *Mõnãyxop* e *Topa* foi de desentendimento, por outro lado eles tornaram-se, no tempo mítico, pais e mães dos *yãmĩyxop*, que se encantaram cada um de uma forma. Foi preciso amansá-los, conquistá-los, seduzi-los. E esse é um gesto contínuo: é preciso, sempre, amansá-los, conquistá-los, seduzi-los, com alimento, com cantos, com pinturas, com presentes, relações eróticas, danças, e também com novidades: junto aos alimentos tradicionais, como a mandioca e a caça, balas e caramelos; além do caldo de batata, a cachaça; além do tabaco, o cigarro com filtro; além de flechas, tecidos novos, caixas de som e outros produtos.

Além das novidades, a outra estratégia para manter o encantamento dos yãmĩyxop está, certamente, no movimento. Muitas vezes já me disseram que é muito importante mandar o *yãmĩy* embora para o seu mundo, que ele não pode ficar demais. Além de ser perigoso, é preciso que ele se afaste para novamente sentir saudades-falta, ou "*xak*". É possível observar na etiqueta e nas dinâmicas Tikmũ´ũn de deslocamento e transformação uma necessária oscilação. Não é desejável que tudo seja adquirido com voracidade. Também é preciso tomar muito cuidado com as

transformações contínuas a longo prazo. Como muitas vezes me orientam meus anfitriões e parceiros Tikmũ´ũn, é necessário fazer as coisas "rapidinho" ou "só um pedacinho". Se olhar demais, que seja breve. Se olhar por muito tempo, que seja oblíquo. Se souber muito, que fale pouco. Se falar muito, que fale baixo, ou até aspirando o ar para dentro, como fazem muitas mulheres. Desse modo, as coisas não são apreendidas, apropriadas, recuperadas, e sim conquistadas aos poucos, como se se encantassem junto com os *yãmĩyxop* a cada festa.

2.4. Percursos e encontros mais perigosos

Certo dia, entrei na casa de minha vizinha anfitriã Vanessa Maxakali e percebi que estava vazia, inabitualmente arrumada, como quando se recebe alguém. Voltei para minha casa e, instantes depois, pude ver pela parede de pau-a-pique inacabado que um pequeno grupo de pessoas havia entrado: a dona da casa com uma cunhada, e em seguida três homens. Aproximei-me. Reinava um silêncio fora do comum. No fundo da casa, de costas para a porta, os três homens estavam sentados. A anfitriã fervia água para um café e sua cunhada aguardava ao seu lado assentada na cama. A filha de Vanessa estava ao seu lado com os olhos arregalados. O filho menorzinho chegou até a porta e gritou brincando com seus bonequinhos, mas recebeu olhares tão sérios da tia e da mãe que o fizeram murchar e sair envergonhado. Percebendo que todos estavam apreensivos, assentei-me num canto e esperei que começassem a falar. À medida que os nós na garganta iam se desfazendo, como num suspiro coletivo, os copos de café foram distribuídos e algumas palavras amenas começaram a ser trocadas. Por achar inconveniente perguntar qualquer coisa, procurei alguém fora da casa que me explicasse o que estava ocorrendo. Para meu alívio, chegou amigo de outra aldeia, primo de Vanessa. Perguntei "o que há?", e ele me disse sussurrando "*Putux Kummuk*".

***

Existe um termo frequentemente usado para acusar funcionários indígenas de serem preguiçosos, mas que tem um sentido mais amplo: "*Tuknõg*" se refere ao desânimo, ao cansaço em sentido amplo, à falta de força e de vontade de fazer qualquer coisa. É um estado de banzo que se manifesta no luto, na ressaca, na doença e em situações de preocupação. Ocorre especialmente quando os *yãmĩy* ou outros visitantes acabaram de deixar a aldeia, quando alguém morreu (ainda que

tenha morrido "só um pouquinho"). Quando o sentimento de tristeza é mais intenso, dizem "*kuxa tuknõg*" (onde *kuxa* é coração), *Yãy kuxa gãnãg* ("com o coração apertado"): até mesmo as casas e os animais domésticos são acometidos por esse estado, toda uma aldeia pode estar "sem ânimo" ou "sem vida", como diríamos em português.

Quando alguém se vê nesse estado por muito tempo, considera-se uma doença. Quando alguém chama essa pessoa ela diz que está *tuknõg*, ou então que está *putux xũĩy*, "cabeça doendo". *Putux xũĩy*, embora os funcionários da SESAI pretendam curar com dipirona, também quer dizer muita coisa: preocupação por exemplo. Maus pensamentos, exaustão mental. Como no primeiro caso, o estado pode melhorar com boas conversas, distrações, rezas, cantos, ou simples repouso. Entretanto, se a *putux xũĩy* não melhora, também consideram-na doente.

Alguém que está com uma doença na cabeça, assim como alguém com maus pensamentos ou considerado doido está com a "cabeça ruim", ou *putux kumuk*. Existem alternativas para curar.

***

Vanessa saiu de sua casa e então pode me explicar o que estava acontecendo. Com um tom angustiado, explicou-me que seu sogro estava há muito tempo com a cabeça ruim, falando coisas ruins e tendo maus pensamentos. Uma irmã de Vanessa, mais jovem e um pouco mais displicente disse algo como "está virando *Ĩnmõxã*". Logo, entendi que os responsáveis por cuidar daquele doente eram os *Tatakox, yãmĩy*- lagarta ou *yãmĩy* larva-de-taquara.

***

Dentre as alternativas para a cura de uma pessoa com a cabeça ruim estão sessões de cura nas quais os pais de *yãmĩy* vão até a casa do doente, fazem-no deitar-se, proferem rezas, conversam com os maus espíritos para convencê-los a ir embora, convocam os *yãmĩyxop* para acompanhá-los. Cantam, sopram fumaça de tabaco, sacodem folhas específicas, passam cinzas e outras medicinas na cabeça ou outras partes do corpo da pessoa doente. Sua família oferece uma refeição aos rezadores, que pode ir de uma garrafa de café até um farto banquete, e depois as portas se fecham e as *yãmĩyhex* passam levando o que for ruim embora. Essas sessões de cura são detalhadamente descritas por Myriam Álvares (1992: 140-187); Marina Vieira (2006: 140-153); Sofia Cupertino narra uma série de procedimentos terapeuticos realizados para o tratamento de uma mãe de *Yãmĩyxop*, Bilza Maxakali.

> Ao longo da minha estadia, pude acompanhar este percurso e as diversas técnicas praticadas, como a realização de eventos acústicos envolvendo cantos yãmĩyxop, as visitas a duas benzedeiras da região, uso de drogas da biomedicina ocidental e uma consulta médica no posto de saúde. (Cupertino, 2017: 61)

Em alguns casos, é necessária uma intervenção mais permanente, sendo comum chamarem os *yãmĩyxop* para cantar na *kuxex*. Neste caso, realiza-se o evento como de costume. Algumas vezes, rezadeiras que habitam a zona rural são consultadas. Cupertino transcreve a fala de uma delas, que entregou um cordão à doente dizendo: "*pra osso quebrado, carne rasgada, tá tudo aí nesse cordão, tá? Agora se não melhorar tem que ir para o médico*" (*Ibidem*: 66). A autora acrescenta:

> Nunca me havia atentado para o uso destes cordões pelos Tikmũ'ũn, mas depois deste episódio pude reparar que diversos deles e delas usavam-nos, sinalizando a recorrência de atendimentos aos Tikmũ'ũn pela curandeira. Certa vez, um homem me disse que estava usando o cordão para beber menos. (*Idem*)

Quando a coisa é mais séria ainda, os parentes podem levar o doente até curandeiros mais poderosos, como um pai de santo na cidade de Teixeira de Freitas/BA. A visita ao médico ou ida ao hospital pode ocorrer tanto no início dos sintomas físicos, e em caso de não haver melhoras, são realizados procedimentos tradicionais com os *yãmĩyxop*, quanto o inverso, apenas quando nenhuma atividade xamânica surtir efeito. É preciso lembrar que para os Tikmũ´ũn, assim como para tantos outros povos indígenas, a doença sempre é causada por algum agente, mesmo aquela trazida pelos *ãyuhuk*. Nas palavras de Sofia Cupertino, as doenças são "processos e trasformações reversíveis" dos Tikmũ´ũn em relação aos mortos.

Também não há propriamente uma distinção entre doenças "mentais" e "físicas". Tanto maus pensamentos podem adoecer diversas partes do corpo, quanto maus hábitos corporais, desrespeito ao resguardo, sono exagerado e alimentação inadequada podem afetar os pensamentos. O risco pode ser a morte, ou, pior, a transformação em *Ĩnmõxã*.

Sessão de cura na aldeia Nova Vila. 2017.

***

Ao longe ouviam-se as flautas de taquara dos *Tatakox* se aproximando. Acompanhados de diversos pajés, chegaram até a porta da casa de Vanessa, entraram, e de lá saíram conduzindo o "doido". Nesse instante, as mulheres da aldeia começaram a chorar copiosamente. Quando perguntei a razão, disseram-me que o paciente iria morrer. Outras diziam que iria "morrer um pouquinho" e depois viver.

Depois de algumas horas, o "doido", já curado, veio chegando, caminhando com tranquilidade até a casa, acompanhado de alguns parentes. Entraram, tomaram um café, conversaram tranquilamente, num tom leve e alegre. As falas já carregavam o humor das pequenas piadas e metáforas lúdicas. As crianças sentiam-se livres para fazer bagunça e barulho. Tudo voltou ao normal, como se nada tivesse acontecido. Depois de uma hora, os visitantes retornaram para suas aldeias.

Mais tarde, vim a entender que os *Tatakox* expulsaram o *Ĩnmõxã* que aquele homem estava prestes a se tornar. Ele estava sendo assombrado, com a cabeça ruim, ficando violento ou *Tuknõg*, falando com frequência de assuntos ligados à morte. Quando a família ou os pajés identificam esse estágio, já se dá um sentimento de luto.

Depois, todos choram juntos de saudades, porque os *Tatakox* levam o "doido" até o rio, afogando-o até que fique inconsciente. Longe dos olhares femininos e das crianças, os *Tatakox* mandam para outro lugar – expulsando de uma forma que deve ser irreversível – uma parte da pessoa que morre com o afogamento, como uma versão de um "semi-funeral".

O banho-afogamento do "doido" é descrito no livro "Hitup mã´ax - Curar" (2008), elaborado por professores Tikmũ´ũn como uma tentativa de transmitir aos *ãyuhuk* que trabalham com saúde alguns de seus saberes e concepções:

> *A mulher conta que ganha neném. Fica de resguardo. Se o marido comer carne, cria Inmõxã. Então os parentes chamam o yãmĩy Tatakox para tirar o Inmõxã de sua cabeça. O Tatakox o leva para beira do rio e segura sua cabeça dentro da água, para o Inmõxã sair. Então fica bom. E você fica normal. E deixa o espírito bom no cabelo.*
> *Yãmĩy da folha vai cantar dentro da kuxex. Então vem chegando todos os Tatakox grandes e todos os parentes se aproximam. Os Tatakox vão chegando aonde está a pessoa doida. Os parentes seguram pessoa doida para os Tatakox. Eles pegam a pessoa e levam para o rio. Eles afundam a pessoa na água. Os Tatakox seguram a pessoa pelo pescoço e pelas costas com uma forquilha. A pessoa não pode respirar e desmaia. Então tiram a pessoa e colocam na beira do rio. Os Tatakox ficam em volta dela, cercam. Levantam a pessoa e a colocam de cabeça para baixo. Sai água pelo nariz e pela boca. A pessoa é colocada de pé, no chão. Então ela fica leve e enxerga bem. Ela é levada de volta para os parentes.* (Maxakali, 2008: 172)

Não é nada incomum dizerem que alguém "morreu um pouquinho", quando uma pessoa desfalece, entra em coma, ou se encontra num estado de quase morte. "Morrer um pouquinho" ocorre entre os Tikmũ´ũn, assim como entre outros povos ameríndios.

> As verdadeiras mortes por acidente espiritual são raras. Nos encontros com espíritos na mata, quase sempre nada acontece; mas sempre algo quase acontece, e que é propriamente a experiência do sobrenatural. O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. O que exatamente acontece, quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido? Por outra: todo quase-acontecer teria sempre a forma de um quase-morrer? ‘Quase morri…’ – essas são as histórias que vale a pena contar. O quase que permite a narrativa do quase. Nesse sentido, o quase-acontecer seria ao mesmo tempo um

> quase-parar de acontecer – a morte, o fim da narrativa. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008: 238)

Uma forma de adoecer ou "quase morrer" é, como já vimos, aproximar-se, assemelhar-se dos mortos através da comensalidade. Se durante um sonho a pessoa vê a *Koxuk* de alguém que já morreu, escuta seus cantos, ou, pior, viaja até a aldeia dos mortos e come a comida oferecida por eles, o processo se inicia. Aparecer em sonho é a principal estratégia daqueles que morreram, viraram *yãmĩyxop*, e mesmo assim sentem saudades desmedidas ou não suficientemente aplacadas através dos eventos nos quais são convidados a cantar na *kuxex* e são alimentados por suas mães.

Quando a pessoa tem esse tipo de sonho já entende que está doente, com ou sem sintomas perceptíveis. O procedimento terapêutico começa com uma consulta a respeito dos sonhos: se a pessoa sonhou com alguém, algum lugar, ou algum canto-*yãmĩyxop*, é possível identificar de onde veio a agressão e quais outros canto-*yãmĩyxop* devem ser mobilizados, quais alimentos e instrumentos devem ser utilizados para que o *yãmĩyxop* invasor ou sedutor volte para seu mundo.

Condutas descuidadas podem atrair a atenção desses agentes patogênicos. Quando alguém morre, precisa se apartar do mundo dos vivos através do correto sepultamento e da superação do luto por parte de seus parentes, que após momento Inicial, devem evitar pensar no morto e pronunciar seu nome.

2.5. Partidas e Chegadas

> Certa vez, em 2013, na aldeia Cachoeirinha, estávamos alguns *ãyuhuk* conversando, à noite, numa das salas da escola. O *kup kuĩy* da aldeia professor Rafael Maxakali estava bem ao lado, ajudando sua esposa na arrumação da cozinha. Falávamos na sala sobre um Tihik que havia morrido há pouco tempo de forma trágica. De repente, todas as luzes da aldeia subitamente se apagaram e reacenderam em alguns segundos. Pelo chão, onde estávamos, apareceram as vísceras ensanguentadas de algum animal. Nos assustamos, chamamos Rafael, que ao ver a situação demonstrou um assombro instantaneamente seguido de uma expessão de quem havia compreendido e nos explicou: "*Eu e minha esposa estávamos falando do que não devíamos, estávamos falando do tihik que morreu*". Dissemos que falávamos da mesma coisa, e então ele disse "*Então pronto*, *está explicado*".

Quando uma pessoa morre, seu corpo deve ser levado para casa por um grupo de homens – idealmente os *kõmay*, no caso de ser uma mulher, ou os esposos das *kõmãy*, no caso de ser homem. As pessoas vão chegando de outras aldeias para se juntar aos presentes que choram no velório – também são cantados alguns *yãmĩyxop*,

e proferidos discursos de despedida e de apoio aos familiares. Na primeira noite, ninguém dorme. Mesmo as pessoas que estão em outras aldeias e não tem relação próxima mantém as luzes ou o fogo acesos até o amanhecer. Antes que o sol nasça completamente, os homens levam o corpo até o cemitério, que idealmente deve ficar a alguns quilômetros de distância das aldeias, onde será enterrado pelos *kõmãy*. No Pradinho, as mulheres nunca se aproximam do cemitério, somente homens já iniciados. Antigamente, as pessoas eram levadas em redes, mas desde os tempos do SPI foram obrigados a utilizar caixões de madeira e hoje mantém o costume.

Quando o sol começa a subir, as pessoas voltam às suas aldeias e casas, retomando normalmente seus afazeres. O ideal é que não mais mencionem o morto. Após esse momento, os parentes próximos observam alguns resguardos, que podem durar alguns dias. Após pagarem a quem levou o corpo para o cemitério e enterrou, desfazem-se dos pertences do morto, queimando tudo o que puderem, até mesmo porque sua *Koxuk* (imagem, sombra, "espírito") do morto costuma rondar sua casa nos dias seguintes e o ideal é que não encontre mais nada seu.

Na ocasião da morte de crianças ou de idosos com idades mais avançadas, os funerais são mais rápidos, embora igualmente tristes, e o luto dura menos tempo. Com as crianças se justifica porque elas ainda não tem cantos; com os idosos, que são raros, entende-se que aquela pessoa já estava "quase" percorrendo o caminho para a morada dos mortos, inclusive já tendo transmitido seus cantos aos seus descendentes. Quanto mais a pessoa é querida, admirada, mais prolongado e doloroso o luto. Se a morte ocorre de forma violenta, as medidas são mais rigorosas: queimam-se as casas e as pessoas chegam a abandonar a aldeia. Queimar os pertences serve também para ajudar os parentes a não se lembrarem do morto. A lembrança e as saudades, se não aplacadas, podem atrair o morto para o mundo dos vivos, ou adoecer uma pessoa, sendo todo adoecimento uma atração para o mundo dos mortos.

> A saudade, que pode aflorar entre yãmiy e humanos, causa diversos tipos de doença que apresentam a imobilidade e a tristeza como sintomas invariáveis. O doente deixa de realizar as atividades cotidianas e rituais junto de seus parentes, passando muito tempo só dentro de casa. A solidão é para os Maxakali sinônimo de tristeza e descontentamento com os outros, podendo assim levar à perda da condição humana, ou seja, ao estado ungãy. Como já dissemos, este é o humor característico da onça, de inmõxã, sempre feroz e solitário. Quando uma pessoa fica doente, com ptui kummuk, este é o seu humor. Quando eu tentava me afastar ou permanecer só em

> casa para escrever ou descansar, logo vinham as crianças com sua algazarra, alguém pedindo algo ou querendo conversar. (Vieira, 2006: 148)

Marina Vieira relaciona os sentimentos de tristeza, saudades e raiva ao adoecimento Tikmũ´ũn, e, não por acaso, acaba apresentando uma das estratégias para evitar tais estados: trazer crianças ao mundo. A conclusão de Marina está de acordo com o que ouvi de Maísa Maxakali em 2011, Janaína Maxakali em 2013, Juninha e Santinha Maxakali em 2018. Segundo minhas interlocutoras, as crianças são fonte de preocupações que não nos levam à resignação, mas, ao contrário, à mobilidade. E, mais que isso, são a garantia da fonte mais pura de saúde, a alegria, uma base fundamental para o Bem Viver.

Quanto a esses esses estados liminares mencionados até aqui, o maior medo que cerca não é apenas o medo da morte. Se alguém morre e todos os preceitos funerários são respeitados, sua *Koxuk* se transforma em *yãmĩy*. Ou seja, as pessoas nesse caso não morrem, se encantam. O maior perigo é transformar-se em *Ĩnmõxã*.

Os *Ĩnmõxã* são seres extremamente vorazes que se comportam como onças. Ao contrário dos Tikmũ´ũn, seu corpo é completamente coberto de pelos grossos e sua pele é enrijecida. No lugar das mãos os *Ĩnmõxã* tem facas. Quando uma pessoa não é sepultada corretamente, transforma-se nesse ser, e percorre o caminho de volta para sua antiga aldeia, a fim de devorar seus parentes. As pessoas que não cumprem resguardos, principalmente aquele que deve ser feito após o nascimento de uma criança, começam a "endoidar", ou "virar bicho". O resguardo consiste, principalmente, em não ingerir carne vermelha, não realizar atividades arriscadas, não se expor demais, não ser sovina, não se coçar com as unhas, não dormir demais e nem abrir muito a boca, por onde um *Ĩnmõxã* também pode penetrar o corpo. Comer carne crua também é um modo de "virar bicho". Cultivar pensamentos ruins e atingir um estado de fúria e agressividade extrema e duradoura, *gãy*, é, precisamente, tornar-se parecido com a onça, *hãmgãy,* virar *Ĩnmõxã*.

Em suma, a agressividade, a impermeabilidade e, sobretudo, a voracidade são as marcas do *Ĩnmõxã*, e talvez a última seja o aspecto que mais o assemelhe aos *ãyuhuk* e às onças. Todos os momentos em que recebo alertas para o perigo iminente dos Ĩnmõxã envolvem relações de consumo desmedido: pessoas que comem demais, animais que engordam e crescem demais. Os *ãyuhuk* muitas vezes são capazes de propor trocas com os Tikmũ´ũn e nem sempre são agressivos como comerciantes

aproveitadores e fazendeiros, mas, frequentemente, tendem à voracidade e ao acúmulo, falando sem limites e mais alto que os outros, registrando, comprando, guardando, comendo tudo o que podem.

Os *Ĩnmõxã* não cantam e o único modo de matá-los é perfurando as pequenas aberturas em sua pele: olhos, boca, umbigo, ânus. Alguém que começa a se transformar deve ser rapidamente eliminado e seu corpo deve ser queimado até restarem apenas cinzas. Para os *Ĩnmõxã* não há lugar nos mundos dos encantados, resta-lhes vagar solitários pela terra ou morrer definitivamente. Quem tem capacidade e a função de expulsá-los ou matá-los são os *Tatakox*, *yãmĩy*-lagarta ou *yãmĩy*-larva-de-taquara. As larvas na língua Maxakalí são chamadas de *kut,* e as larvas de taquara são as *kutekut*. São uma iguaria com propriedades visionárias, cuja principal função é, assim como os *Tatakox*, perfurar e atravessar mundos para organizar passagens, transformações xamânicas.

Certo dia, Janaína Maxakali, na aldeia Vila Nova, me disse que estava com saudades de uma filha que havia perdido há alguns anos. Quando as mulheres da aldeia sentem saudade das suas crianças que morreram pequenas, os *Tatakox* vão buscá-las em suas covas e as levam no colo até a aldeia, para que suas mães as vejam e chorem uma última vez, antes de mandarem-nas definitivamente para o mundo dos *yãmĩyxop*. Em seguida, apanham os meninos de cerca de sete anos da aldeia, que são levados de suas mães para um período de aprendizado na *Kuxex*.

Tatakox na aldeia Vila Nova. 2017.

Até aqui, pudemos ver como o equilíbrio das boas distâncias das pessoas entre si e com outros seres que habitam o cosmos e uma administração adequada dos sentimentos de desejo e saudades são importantes para o Bem Viver Tikmũ´ũn e, mais que isso, para que multiplicidades continuem se produzindo. Seguindo o fluxo da mulher de barro, o espalhamento de suas partes, a proliferação e diferenciação de seus filhos e suas estratégias contra a fixação, o confinamento e o acúmulo, talvez seja possível imaginar algumas formas como as diferenças podem co-existir sem haver capturas.

3. TRADUÇÃO, ENCANTAMENTO

"Eu sei ler e escrever a língua minha e sua. E você?"
Pinheiro Maxakali (Apud Antunes, 2010)

História do Kotkuphi

Há muito tempo atrás, uma aldeia foi abandonada por todos. Restou apenas um homem e sua mulher. Um dia, quando estava na mata, este homem viu um kutkuhi se aproximar e perguntou a ele:

- Você vai me matar? Se você não me matar eu darei comida a você. Vá até a minha casa para que eu possa lhe dar!

Kutkuhi, então combinou com o homem que iria até a aldeia naquela tarde.

O homem voltou para sua casa, e à tardinha foi para a kuxex. Acendeu uma grande fogueira e ficou a espera de kutkuhi. De repente, os kutkuhi surgiram de dentro do fogo, saindo por debaixo da terra, fazendo um enorme estrondo e espalhando brasas e chamas. As chamas queimaram a pele do homem que caiu na terra rolando e gritando de dor. Os kutkuhi sentaram-se dentro da kuxex e cantaram imponentes como onças.

No dia seguinte, antes do sol nascer, os kutkuhi novamente gritaram e cantaram. Depois, espalharam-se e foram à mata caçar com as flechas que haviam trazido consigo. O primeiro kutkuhi chegou com um carregamento de dez beija-flores. O segundo trouxe três preás. O terceiro trouxe um veado. Assim, por todo o dia, os kutkuhi chegavam com caça nos ombros, jogavam-na no chão, dentro da kuxex e, partiam para a mata para caçar novamente. As caças iam se amontoando na kuxex. Todas as espécies de animais foram trazidas: macacos, antas, capivaras, pássaros, etc. Assim que as caças eram depositadas na kuxex, o homem as levava para sua casa para que sua mulher as preparasse e as trazia de volta, para que os kutkuhi as comessem.

De noite, os kutkuhi perguntaram ao homem:

- Você não tem outros iguais? É sozinho?

O homem lhes disse que eles eram muitos, mas que todos estavam longe, morando em outra aldeia. Os kutkuhi mandaram-no chamar os seus parentes de volta a aldeia, dizendo que caçariam muito e que todos poderiam comer carne na kuxex.

No dia seguinte, o homem partiu à procura dos seus. Quando os encontrou contou-lhes tudo o que ocorrera e convidou-os a voltarem à aldeia, repetindo o que os kutkuhi haviam prometido. Os homens a princípio não quiseram voltar, com medo que kutkuhi os matassem. Por fim, desejosos de comer a carne prometida, decidiram retornar. Contudo, ainda temerosos, esconderam-se todos na casa do primeiro homem.

À noite, um a um, os homens foram à kuxex espiar os kutkuhi. Mas, não entravam na kuxex, ficavam apenas olhavam do lado de fora, sem serem observados, os kutkuhi recostados no chão da kuxex. Estavam todos ûgãy "ferozes".

No dia seguinte novamente, antes do sol nascer, os kutkuhi gritaram e cantaram. Depois, saíram aos pares – um homem e um kutkuhi – para caçar.

Um dos kutkuhi caçou um macaco guará que ficou com o rabo preso em um dos galhos da árvore. O kutkuhi mandou que o homem subisse na árvore e jogasse o macaco no chão, recomendando-lhe com arrogância para não olhar para o chão quando o animal caísse. O homem assim o fez: subiu na árvore e jogou o macaco lá de cima. Contudo, olhou para baixo quando o macaco caiu. Uma flecha atingiu-lhe a testa entre os olhos, e ele caiu da árvore, morto, sobre o guará. O kutkuhi amarrou o corpo do homem e jogou-o por cima dos ombros e fez o mesmo com o guará morto, jogando-o por cima do corpo do homem. Ele levou as duas caças até a aldeia e jogou-as no chão da kuxex. Os parentes do morto, quando viram o corpo, pegaram-no para enterrá-lo. Contudo, ninguém chorou o parente morto, com medo de serem mortos também pelos kutkuhi.

Outro dia, uma mulher foi à roça com seu marido pegar algumas mandiocas. Na volta, parou na beira de um rio para lavar as mandiocas enquanto seu marido vigiava de pé. Ele viu um kutkuhi aproximar-se voltando da sua caçada com um guará nos ombros. Mandou sua mulher abaixar-se e escondeu-se rapidamente. Porém, kutkuhi já os havia visto. Kutkuhi voltou à mata, cortou um pau e o pendurou em uma árvore com a caça. Voltou ao local onde o casal se escondia e flechou o homem. Quando viu seu marido morrer, a mulher levantou-se e correu até ele chorando. Kutkuhi flechou-a também. Pegou os dois corpos, os amarrou jogando-os sobre os ombros. Voltou à mata, pegou o guará que deixara pendurado na árvore, jogou-o também sobre os outros dois corpos e os levou para a aldeia. Quando entrou na kuxex, jogou as três caças ao chão. Novamente, os parentes enterraram os dois corpos sem os chorar, com medo de serem mortos pelos kutkuhi.

Outro dia, um kutkuhi caçava com um homem quando viu um bando de guarás. Mandou o homem correr atrás dos macacos afugentando-os em sua direção para que ele os flechasse. Mas como o homem se recusasse a ir, alegando estar com fome e não ter forças para correr, kutkuhi flechou o homem. Amarrou-o e o jogou nas costas para levá-lo de volta à kuxex. Contudo, o irmão do homem assassinado assistiu a tudo escondido. Ficou com muita raiva do kutkuhi. À noite, quando todos os kutkuhi estavam reunidos na kuxex, ele entrou e os viu fazendo uma enorme quantidade de flechas. Ele falou aos kutkuhi que quando estes desejassem partir, os homens colocariam vários animais amarrados no pátio para que eles os matassem (flechassem). Mas, eles não deveriam atirar nos animais e sim, nele próprio.

Quando os kutkuhi resolveram partir, os homens fizeram o que havia prometido o rapaz. Os kutkuhi atiraram suas flechas de dentro da kuxex e mataram todos os animais que estavam amarrados no pátio. Então, o rapaz pintou todo o seu corpo de urucum e subiu no alto da sua casa. Levantou os braços para o alto e mandou que os kutkuhi atirassem suas flechas. Todos os kutkuhi o flecharam de uma só vez. Uma chuva de flechas voou até o seu corpo cravando-se no seu peito, até que com o peso ele caiu. Então os kutkuhi partiram.

(Narrada por Zé Antonino Maxakali para Myriam Álvares, 2018: 318)

Sabemos que os *yãmĩyxop* são grandes guerreiros que auxiliaram os Tikmũ´ũn em inúmeras ocasiões, algumas delas bem recentes. Alguns, como é o caso dos *Kotkuphi*, são inimigos domesticados e muito ferozes. As narrativas míticas e as atuais relações carinhosamente celebradas demonstram a grande habilidade Tikmũ´ũn em amansar feras. Para tanto, é necessário que, minimamente, a fera em questão se disponha à relação de troca: os *Kotkuphi* transformaram a armadilha do antepassado para capturar bichos do mato em uma armadilha sua, para capturar o antepassado. No entanto, a captura não se consumou, mas se reverteu numa proposta de encontro na *Kuxex.* Mesmo com a adoção estabelecida e a partilha de cantos e caça consumada, os *Kotkuphi* tiveram recaídas em seu instinto matador. Entretanto, já iniciada a relação de adoção, foram afetados pelo sentimento da perda dos seus pais Tikmũ´ũn que eles mesmos mataram.

As mulheres Tikmũ´ũn costumam dizer que após esse incidente os *mõnãyxop* pais dos *Kotkuphi* pediram que suas antepassadas de resguardo preparassem alimentos para os *Kotkuphi* e aquecessem suas bolsas de embaúba na fumaça para que fossem passadas em suas testas. Com muita paciência, aos poucos, tratando como tratavam os filhos Tikmũ´ũn, as antepassadas foram amansando-os. Cláudia Magnani aproveita esse exemplo para pensar em como a domesticação de alimentos e venenos foi sendo empreendida pelas mulheres ao longo dos tempos. No caso ameríndio, a autora cita a própria mandioca, que era uma raiz venenosa que, como os *Kotkuphi*, podia matar.

> Foi graças a longos procedimentos de seleção genética e de cuidados operados pelas mulheres, que tal raiz brava se tornou mansa, saudável e, ainda, propiciadora de relações entre humanos e outros seres. Trata-se, portanto, de um esforço de mediação historicamente e socialmente amplo, este que as mulheres exercem no cuidado com os corpos humanos e com a socialidade de seus mundos. (Magnani, 2017: 263)

Alimentar, cuidar, criar são gestos que instauram uma relação de adoção. Normalmente, justifica-se a maternidade dizendo-se, por exemplo "*eu sou mãe dessas galinhas, porque eu as alimento todo dia*", em vez de "*eu alimento essas galinhas porque sou mãe delas*". É fácil perceber que, numa aldeia Tikmũ´ũn, as mulheres estão sempre cozinhando, preparando alimentos ou remédios para seus filhos Tikmũ´ũn ou *yãmĩyxop*, e também para os filhos de outras mulheres. Assim que uma refeição é servida, coloca-se a água para ferver para um café. Enquanto o café é

bebido, abre-se um pacote de biscoitos para agradar algumas visitas. Ao mesmo tempo, uma abóbora é descascada, um feijão começa a cozinhar. Quando os *yãmĩyxop* assobiam pedindo comida dentro da *kuxex*, quanto melhor a refeição servida, desde que não ultrapasse uma "boa medida", mais orgulho aquela mãe sente. Ao mesmo tempo, as que humildemente oferecem apenas um ovo, ou um copo de açúcar, também se orgulham quando sabem que estão dando o melhor que podem. *Xĩnãhã*, alimentar bem, nas sociedades ameríndias de um modo geral, é uma atribuição bastante valorizada. Os homens, tradicionalmente o fazem ou fariam por meio da caça, eis uma das razões pelas quais a desertificação das terras produz afeta profundamente a dignidade e desarticula complexas organizações sociais. A escassez de caça contribui para o estado *Tuknũg* dos homens, assim como para o sentimento de *yãhãhup*, que será apresentado adiante.

O "Cuidar" das mulheres Tikmũ´ũn" não se restringe à roça, às crianças e à casa, mas se estende a toda a aldeia, inclusive quando se trata de defendê-la de agressões externas. Pude presenciar inúmeras situações nas quais uma pessoa transtornada, *paptox* e raivosa, *´gãy*, chega à aldeia, ameaçando as pessoas, quebrando casas, agredindo animais. Até certo ponto todos os moradores se recolhem no interior de suas casas. Aqueles cujas casas não possuem portas correm para se refugiar em casas vizinhas. Sabemos que quando uma pessoa está nesse estado, ao se encontrar com outra na mesma situação, pode elevar a agressividade até um ponto no qual a vida de uma das duas esteja ameaçada. A tendência, portanto, é que o encontro seja evitado, e, se não for possível, o interlocutor deve comportar-se da maneira mais mansa que conseguir. Se o *paptox* extrapola certos limites de segurança, começa a quebrar coisas maiores, colocar fogo, etc, são as mulheres que saem correndo de suas casas em direção ao invasor, com paus e cabos de vassoura nas mãos, enxotando-o para o mais longe possível.

Outra vez, após uma festa na cidade, eu estava em uma aldeia intermediária entre o Pradinho e a Água Boa. Antes de o sol nascer, escutei uma confusão e saí da casa para ver o que era: um grupo de pessoas *paptox* vindas da festa invadiu a casa onde dormia um jovem casal, cuja mulher já havia sido casada com um dos invasores. Eles raptaram a moça e a arrastaram até a estrada, deixando o esposo chorando dentro da casa. Vários homens observavam a cena de longe. Já as mulheres, mães, tias, irmãs, vizinhas juntaram-se apressadas, com facões, paus e cabos de vassoura nas mãos, e correram valentes atrás do grupo, jurando vingança.

Apesar desses exemplos extremos, nos quais a valentia feminina aparece de forma mais evidente, sabemos que suas estratégias costumam ser muito mais frequentemente de amansamento, sedução, adoção, do que de agressividade. Tais estratégias, logicamente, acabam determinando a "qualidade" desse outro: aliado, parente, inimigo, estrangeiro, *yãmĩyxop*, animal, por aí vai. Buscar compreender como os Tikmũ´ũn explicam a diferença entre cada relação de alteridade não é uma tarefa simples. Enfatizam sempre que sua relação com os *yãmĩyxop* – extensiva aos modos tradicionais de produção territorial, cuidados corporais, partilha de memória e saberes –, é diferenciada das demais. Remete aos antepassados e a seus modos *xe´ẽ nãg*, "verdadeiros", "legítimos" de fazer as coisas.

Sei que a relação com os *yãmĩyxop* demanda o respeito a um rigoroso código de não-visibilidade e segredo, ao desdobramento de escutas e ressonâncias em múltiplos corpos: "*sobrinhas, olhem apenas ouvindo",* canta o zabelê. As narrativas e comunicações relativas a esse universo não passam pela fala cotidiana, e sim por formas de discurso baseadas em metáforas, metonímias, denotações e conotações, desdobramentos e referências pertencentes a outros códigos, e palavras de outras línguas de *yãmĩyxop*. O cuidado com esses filhos encantados implica em responsabilidades, habilidades e saberes específicos e não comuns a todos, não admitindo representações e substituições, mas exigindo experiências sensíveis compartilhadas.

Embora os Tikmũ´ũn separem de maneira bem categórica o que é *puknõg*, outro-estranho*,* do que é *xẽ´ẽ nãg*, verdadeiro e intenso (onde *Xẽ´ẽ* é "verdadeiro", e *nãg* costuma traduzir-se por "pequeno", mas em alguns casos denota uma intensidade-densidade), talvez a diferença seja gradual.

Daquilo que se considera *xẽ´ẽ nãg* as traduções possíveis desdobram-se. De um modo mais amplo, incluindo gestos, ações, atividades mais ou menos íntimas – o resguardo, uma caçada ou pescaria individual, o cuidado de uma roça, a narração de um mito – dizem "*Mõnãyxop yõg*" ("dos antepassados"), "*Hãm Hittap yõg*" ("de antigamente", no sentido de "como antigamente"), ou simplesmente "*Tikmũ´ũn yõg*" ("coisa de Tikmũ´ũn"), "*Yãmĩyxop yõg*" ("coisa dos *Yãmĩyxop*", geralmente em referência a saberes e técnicas trazidos por eles). Quando se tratam de modos coletivos de relação direta com os *Yãmĩyxop* – o caso dos rituais, aos quais eles designam simplesmente como "*Yãmĩyxop*", dado que o termo já remete não só ao aspecto "encantado" mas também relacional, transformacional, coletivo e dinâmico

dos *yãmĩy* – ou não – eventuais encontros entre os próprios Tikmũ´ũn, seja para celebrar, discutir, ou realizar uma grande atividade, como uma caçada – , dizem "*Yãmĩyxop yõg hãm xop mã ax*". Traduzo "*hãm xop mã ax*" como "Evento Coletivo" ("*Hãm*": "fazer"; "*xop*": partícula coletivizadora; "*mã*": indicação de pessoa; "*ax"*: partícula substantivizadora).

Daquilo que é *Puknõg,* "estranho", os Tikmũ´ũn costumam dizer, no caso de reuniões com representantes do Estado (funcionários e autoridades), *Hõnĩãm*. No caso de "festas de *ãyũhuk*", quais sejam festas onde se dança forró, seja tocado ao vivo ou em grandes caixas de som, dizem *Hãmyãg*, "dança" ou "baile", ou *ãyũhuk kutex ax*, "*ãyũhuk* vai cantar". Quando querem traduzir para o português local, dizem "festa de *ãyũhuk*".

Caso as traduções para o português fossem unânimes ou ao menos mais frequentes, eu tenderia a considerá-las. Mas na minha experiência de campo até aqui foi raro eu escutar – embora cada vez menos, graças à influência dos Tikmũ´ũn que ingressam no ensino superior, envolvem-se em projetos com muitos pesquisadores e outros indígenas – termos como "espírito", "brancos", "festa", "ritual", "religião" – embora este último seja usado entre os *ãyuhuk* da região. Costumam ser mais empregados da língua nativa: *yãmĩyxop, ãyũhuk*, etc. O termo "liderança", por exemplo, muito usado por uma pessoa no Pradinho e algumas em Aldeia Verde, que frequentam espaços acadêmicos, recentemente passou a ser mais frequente. Sabemos que o processo de adoção dos termos "Cacique" e "Capitão" devem ter ocorrido da mesma forma, guardadas as diferenças de cada periodo histórico.

Nota-se aliás, entre a população local dos municípios frequentados pelos Tikmũ´ũn (fazendeiros, vaqueiros, comerciantes, políticos), bem como entre funcionários e agentes dos serviços públicos prestados nas aldeias (enfermeiras, motoristas, agentes da FUNAI), um verdadeiro dialeto misto entre português e maxakali. Tal tendência já havia sido percebida por Darci Ribeiro, segundo quem, desde a exploração da Poaia no século XX, os sertanejos comunicavam-se com os Tikmũ´ũn "*utilizando um português precário, como se falassem a crianças – em consonância com uma certa infantilização de costumes indígenas que em geral se observa por parte da sociedade nacional –, acrescido de algumas palavras no idioma nativo*" (Ribeiro, 2009: 117)

De fato, o idioma local entre Tikmũ´ũn e *ãyuhuk* acaba sendo composto por expressões como "Tihi foi pegar kukéi de andihi lá na rodai." (Tihik foi pegar

Kokex/cachorro de *ãyũhuk* lá na *ronax*/estrada), ou ainda "Ô Tihi, pede pra inhei (*ũhex*: mulher, utilizado pelos *ãyũhuk* como significando "esposa") trazer mahão (*mãhãm*: peixe) pra mim!". Nesse dialeto misto também há adaptações feitas pelos Tikmũ´ũn para facilitar a comunicação. *Kutok*, por exemplo, é "filho", mas para os *ãyũhuk,* é "criança". "*Kaiambá* piba" é uma frase corrente no vocabulário local: "*Tayĩmak pip ah*": não há dinheiro. Quando se trata da comunicação de agentes públicos das áreas mais atuantes, como saúde ou educação, o vocabulário é carregado de termos técnicos de muito difícil compreensão até mesmo para quem tem o português como primeira língua – dizendo, por exemplo, "temos a intenção de realizar os procedimentos necessários para efetivar a adequada implantação do conteúdo programático elaborado conjuntamente com as instâncias envolvidas nas etapas de planejamento" em vez de dizer "queremos fazer o que precisa pra dar certo o que foi combinado" –, e geralmente os períodos são finalizados com a expressão "*nilma*?", que seria "*yũmmũg*?", "entendem?".

Da última vez em que estive nas aldeias, amedrontados pela presença de *Ĩnmõxã*, o monstro canibal, evocado pela eleição eminente de determinado candidato à presidência, os Tikmũ´ũn traduziam o termo por Zumbi, Capeta ou substituíam por um neologismo: *Supaká* (*Xopakap*: "Chupa-Cabra"). Entretanto, como veremos, essas traduções entre Tikmũ´ũn e *ãyũhuk* no âmbito das políticas públicas e das prestações de serviços geram mais desentendimentos e injustiças que aproximações.

Concordo com Beatriz Perrone-Moisés quando sugere que esteja "*na hora de levar a sério o português dos índios*" (2015: 18). Mas, diferentemente daqueles exemplos aos quais a autora se refere, os Tikmũ´ũn não nasceram ouvindo português e muito menos tem contato quase diário ao longo de sua vida. Talvez agora, com o advento das redes sociais e da internet, à qual a esmagadora maioria ainda não tem acesso, essas coisas mudem rapidamente. Esse contato com o português até pouco tempo atrás era muito restrito aos raros momentos com agentes da FUNAI e alguns missionários, e, até a realização do meu trabalho de campo em 2018, as crianças só tinham aulas de português na escola a partir dos 16 anos, idade em que praticamente nenhuma delas frequenta mais a escola. O português tem chegado através de músicas (repetidas sem que se conheça o significado, que muitas vezes me perguntavam), e, ao menos no Pradinho, nunca havia mais de uma televisão funcionando em todo o território, a cada tempo em uma casa diferente, visto que a duração dos equipamentos eletrônicos é muito breve, não chegando a ultrapassar

algumas semanas. É provável que a realidade seja diferente na T.I. Água Boa, com a qual infelizmente não trabalho, e na Aldeia Verde, que não visito há alguns anos.

Charles Bicalho (2010), que pesquisou a fundo a tradução linguística entre o maxakali e o português, traduziu o termo "tradução" com alguns professores Tikmũ´ũn. A expressão obtida foi "*tikmû'ûn yîy ax xi ãyuhuk yîy ax*", literalmente: "língua Tikmũ´ũn e língua Ãyuhuk". O autor então considera que:

> Não sei se o simples fato de mencionar lado a lado a língua própria e a língua do estrangeiro, denotando uma relação pressuposta entre as duas, já significa para o maxakali o processo de passagem de uma para outra. Pode ser que os maxakalis tenham plena consciência de que "tradução" literalmente é algo que não existe, havendo na verdade uma convivência entre as línguas. (Bicalho, 2010: 43)

Tal reflexão, por mais que possa parecer ingênua, é preciosa. Indica que no pensamento Tikmũ´ũn a transferência ou substituição total de uma coisa por outra não é possível nem desejável. Não existe língua de chegada nem língua de saída, mas um vínculo entre duas. O que é possível é a própria relação de convivência, da mesma forma os próprios *yãmĩyxop* não necessariamente se metamorfoseam uns nos outros, mas se desdobram ou se associam. O que nos interessa aqui é a imagem de uma língua e outra juntas sem se substituir, evocando a coexistência entre vacas (caça estranha, *puknõg*) e antas (caça tradicional, *xẽ´ẽ nãg*); *topa* e *yãmĩyxop*; *kuxek*, escola e hospital. E, seguindo o que foi desenvolvido até aqui, a coexistência não implica o acúmulo. Como me disse certa vez Mamei Maxakali, "*Deus deu pra cada um sua religião, pros Tikmũ´ũn deu a kuxex*". Parece não ser interesse dos Tikmũ'ũn o acúmulo consumista que o capitalismo propõe, nem muito menos o extermínio daquilo que pertence ao outro. Os Tikmũ'ũn querem poder viver como Tikmũ'ũn, experimentar e oferecer o que é possível ser trocado (cantos, perspectivas, histórias, saberes), e não viver num mundo devastado. Diferenciar e coexistir é o que nos ensinam quando nem os inimigos são aniquilados, mas transformados em cantos.

A partir dessa noção e da constante afirmação da diferença entre o que é "*Xẽ´ẽ´nãg*" e o que é "*Puknõg*", talvez seja interessante examinar as diferenças em alguns modos de fala. A princípio, esbocei um pequeno inventário com alguns modos de fala que me pareciam "diálogos frustrados". Comparados a minhas referências e expectativas, parecem configurar formas expressivas que vão além das funções de comunicar/informar, mas também evidenciar dissensos e permitir consensos.

Algumas vezes a fala parece ser apenas uma celebração – ao modo da fala esvaziada de função significante e coercitiva do chefe descrita por Pierre Clastres, tornada puro valor (2011 [1974]: 231). O modo como se fala, aliás, muitas vezes é mais determinante para o estabelecimento das relações que seu conteúdo: a "fala forte", "fala boa", "fala ruim", a "fala nenhuma", falar sozinho, falar demais, falar para rir, "não falar à tôa", falar ao mesmo tempo intensificando o discurso de outrem, a recusa da fala, a fala relativa aos *yãmĩy*, a fala espontânea, a fala provocada, a fala provocativa, a fala agressiva, a zombaria, a "fala falsa", só para agradar ou despistar.

Antes de passar a alguns breves exemplos, vale destacar um dos elementos mais determinantes na fala e no comportamento relacional Tikmũ´ũn, especialmente na postura das mulheres em círculos sociais mais amplos e na postura dos homens quando sabem que tiveram algum comportamento agressivo, o que é extremamente reprovável, vergonhoso. Trata-se do conceito "*yãy hã hup*", um misto ou variante entre "vergonha", "juízo", "despeito", "pesar", "receio". A descrição a seguir baseia-se precisamente nas experiências de campo no Pradinho.

3.1. *Yãy hã hup*

> Desgraça da existência humana, imperfeição do mundo, unidade ao mesmo tempo que fenda inscrita no âmago das coisas que compõem o mundo: eis o que recusam os índios Guarani, e eis o que os levou em todos os tempos a procurar outro espaço, para lá conhecer a felicidade de uma existência curada de sua ferida essencial, de uma existência desdobrada sobre um horizonte liberto do Um. (Clastres, 2013 [1972]:189)

História da antepassada que ficou com vergonha

A mãe namorava o marido da filha.

Certa vez, quando anoiteceu, a mãe da moça chamou o genro para ele tirar uma pulga que estava em sua perna. A pulga entrou pela pele da perna dela e bebeu o sangue lá dentro. A moça mandou o marido tirar a pulga para a mãe.

Ele foi e entrou na casa dela. Foi mexer na pulga. Tirou e jogou no fogo. Quando anoiteceu de novo, a mãe chamou novamente o genro para tirar outra pulga.

A moça ficou sabendo que o marido foi dormir com a sua mãe e ficou brava e envergonhada. E mandou ele ir com raiva:

— Vai lá.

Ele foi. Entrou na casa e falou para a sogra que a moça estava sabendo, que tinha ficado brava e mandado ele lá.

A mãe da moça queria deitar com ele. Ele falou:

— Vamos queimar semente de fumo pra ela achar que nós estamos queimando é pulga.

Eles estavam na cama e jogaram a semente de fumo no fogo para a moça achar que era a pulga.
A moça ouviu os estralos da semente de fumo queimando e descobriu que não era pulga.
E a mãe da moça falou:
— Êêêêêêêh, queima a pulga, que é bom. Porque a pulga fica mexendo na minha perna.
De manhã, a moça foi à casa da mãe e fez um buraco na parede, por onde olharia no outro dia.
No outro dia, a mãe chamou o marido da filha de novo. A moça mandou o marido lá. Ele foi, entrou. Depois então, a moça foi atrás dele e tirou a tampa do buraco. E ficou olhando.
Depois voltou para casa. Deitou na cama. O marido chegou e ela o xingou.
Quando amanheceu, o marido da moça foi caçar na mata. A mãe chamava a filha:
— Vamos atrás dele.
A moça ficou com raiva:
— Não vou não. Você vai, mas eu não vou não.
A mãe foi. A moça ficou em casa e chamou o seu cunhado (irmão do marido) e mandou ele tirar urucum pra ela se pintar.
Pintou o corpo com urucum. Pegou o facão, fez uma lança grande, levou-a para o rio e colocou-a na água, fincada no fundo do rio com a ponta para cima.
Então ela correu e se jogou em cima da lança e morreu.
Quando a mãe chegou, estava querendo beber água.
Foi lá no rio e viu a moça pintada e morta em cima da lança.
A moça falou para a mãe:
— Eu fiquei com vergonha.
— Então, já que você morreu, eu vou ficar no seu lugar. Vou casar com seu marido, disse a mãe.
(Maxakali, 2005: 88)

"Pudor", "Vergonha", "juízo", "vergonha alheia", "despeito", "desprezo", "tristeza", "receio", "pesar", "medo"... Todas são ideias que podem servir quando um Tikmũ´ũn diz "*yã hã hup*".

Entre os Tikmũ´ũn, nunca percebi *yãyhãhup* absoluta entre afins, muito menos entre cônjuges, exceto pelo evento do casamento (aí sim, são os casos mais extremos, nos quais noivo e noiva parecem querer sumir dentro da roupa). Existe algum respeito, mas em muitos lugares as relações carinhosas e jocosas estão liberadas entre todos os presentes - em jogos, pescarias, etc. Ocorre *yãhãhup* em visitas às outras aldeias, como já narrei: mesmo com grandes expectativas e saudades, ao chegarem mal se encontram e quase não se falam, com vergonha,

apressando-se em partir com saudades. Mas a maior expressão de *yãhãhup*, visivelmente, se dá em outros espaços.

As pessoas ficam caladas mais frequentemente diante dos *ãyũhuk*: talvez uma decorrência da "má escolha". Mas, ao contrário do que concluiu Popovich (1976), as situações não podem ser explicadas simplesmente por um complexo de inferioridade: a vergonha normalmente é "alheia", como no caso mítico em que a filha se mata por vergonha do que a mãe fez a ela. E nesse caso o suicídio também se atualiza, porque, afinal, de qualquer modo os *ãyũhuk* se aproveitam desse silêncio para se impor.

Praticamente todas as relações estabelecidas com comerciantes que já presenciei constituem trapaças. Mesmo quando estão embriagados, como esses mesmos comerciantes tanto gostam, os Tikmũ´ũn sabem muito bem que estão sendo roubados. Mas seria por demais vergonhoso se manifestar sobre isso. Quando estou presente, a vergonha se potencializa ao infinito: *yãhãhup* pela atitude dos aproveitadores, *yãhãhup* por saberem que vou intervir ou me manifestar, ainda que noutro momento (como nesta tese, por exemplo), *yãhãhup* por parecerem incapazes de se defender, por parecerem ingênuos tanto para mim quanto para o comerciante.

Nesse aspecto, a liderança "sem vergonha" evita certos abusos, quando se apropria de um microfone. Falar demais, se expor falando pode ser tão constrangedor como comer sozinho, comer tudo, comer primeiro. As pessoas sentem vergonha, mas reconhecem seu esforço colossal. Por isso, a liderança que tem iniciativa de convocar reuniões para "fazer reclamação", principalmente dos funcionários do posto de saúde, acabam reunindo muitas pessoas em torno de si.

Muitas vezes as atuações dos Tikmũ´ũn como vereadores são inexpressivas para os padrões *ãyũhuk*. Em ambientes acadêmicos pode ocorrer o mesmo, com silêncios inesperados na hora em que se espera uma grande fala, ou, mais tenso ainda, com refúgio na bebida. A frustração de batalharem tanto para se inserirem em certos espaços de disputa política externa, e depois se recusarem é grande nesses casos.

Mas *yãhãhup*, ao mesmo tempo, é um sentimento nobre. Uma das principais acusações possíveis que se podem fazer, é justamente de "sem-vergonha": *yãhãhup ah*! Mesmo os *yãmĩyxop* tem *yãhãhup*, talvez principalmente eles, que vêm àldeias com olhos vendados. É claro que seus olhos vendados não são simplesmente por timidez, seu olhar na verdade poria em risco suas relações coletivas. O olhar que propõem é outro, sendo o aspecto principal das práticas de produção corporal

Tikmũ´ũn. Pingam caldo de fumo nos olhos dos meninos, ensinam as meninas a ver-ouvindo. Mas isso produz uma ética. Uma das principais agressões que um *ãyuhuk* pode cometer é justamente insistir em olhar os Tikmũ´ũn, principalmente as mulheres, nos olhos. É sinal de grosseria, voracidade e "falta de vergonha"

> "Os yãmĩy só voltarão à casa dos cantos se morrerem até os sete anos. Caso contrário ficarão no além e mandarão os seus cantos através dos filhos que tiveram após a morte ou por parentes que morreram ainda crianças. Mas os maus yãmĩy voltarão eles mesmos para cantar, mesmo se morrerem adultos. Isto porque eles não têm jãj hã hep "vergonha-juízo", tem putux kimok "cabeça ruim, ou seja, são loucos. Além do mais os yãmĩy das crianças precisam ser trazidos – iniciados – para suas mães, para voltarem novamente à terra, enquanto os maus yãmĩy vêem sem serem trazidos. (ALVARES, 1992: 101)

Poderíamos levantar algumas hipóteses para ver tão poucos Tikmũ´ũn falando fluentemente o português, mesmo estando numa situação de contato com a sociedade brasileira tão antiga. Da mesma forma, somos poucos os pesquisadores que compreendem a língua Maxakalí com uma certa fluência, ainda que limitada. Uma delas talvez seja a quase ausência de estudos voltados à tradução linguística português-maxakali, além das cartilhas e do glossário sistematizados pelo casal Popovich, embora haja cada vez mais estudos linguísticos sendo feitos. Eu mesma, depois de alguns meses me esforçando por aprender de forma intuitiva e seguindo algumas dessas cartilhas, sem muito sucesso, contratei alguns professores – Damazinho e Natalino Maxakali – para , durante algumas horas por semana, me darem aulas de tradução de frases e suas variações, treinando pronúncia e escrita, sendo que a escrita ia sendo corrigida de várias formas diferentes por cada professor que conferia meus cadernos, o que nem sempre conferia com a grafia registrada no Glossário Maxakali-Português (Popovich, F & H. 2005).

Eles, por sua vez, quase sempre, se queixavam por não ter professores de português em quase nenhuma aldeia. Sabemos que, por decisão dos próprios Tikmũ´ũn, a escola indígena não deveria ter aulas de português para crianças e jovens, mas apenas para adultos, e que um dos professores do Pradinho fora dispensado há alguns anos. Quando a secretaria se reuniu para contratar outro professor, o cacique de uma das aldeias declarou que não permitiria a contratação de outra pessoa que não fosse a que ele queria, parente de um fazendeiro e político local, mas que sequer tinha formação para o cargo. Como esse cacique sempre foi visto,

pelos *ãyuhuk*, como uma liderança para toda a terra indígena, todos no Pradinho ficaram sem professor de português, exceto uma das aldeias, a Aldeia Maravilha, que ainda tem aulas de português com a supervisora da escola, uma missionária da Missão Novas Tribos do Brasil – que aproveita a ocasião para realizar as duas funções.

Ao mesmo tempo, se os Tikmũ´ũn desejam ter relações com os *ãyũhuk*, eles parecem manejar as trocas conosco também através da recusa. Muitos dizem ter nojo da comida *ãyuhuk*. Dependendo da comida, dizem até que é para dar aos porcos, e é o que fazem com partes da cesta básica. Mas iogurte e açúcar, por exemplo, são adorados pela maioria. Queimam as roupas que recebem de doação, mas querem óculos escuros, chuteiras, bermudas. Incorporam desenhos, números, palavras, adesivos, o forró... Possuem em suas casas imagens de Nossa Senhora Aparecida e outros santos católicos, mas nunca se submeteram ao evangelho. Isso leva a crer que talvez recusem incorporar a fluência da fala e do pensamento da língua do colonizador, e com ela talvez a etiqueta de um escutar enquanto o outro fala, um compartilhamento dos códigos que confira autoridade à palavra, que dê poder àquele que fala ou que dê a fala àquele que tem poder. Talvez tal ideia esteja conectada justamente ao horror à voracidade percebida no modo de ser *ãyũhuk*, esse parente da onça e do terrível *Ĩnmõxa*. Que existam as duas línguas, mas que a tradução possível seja a convivência e não a substituição.

3.2. Lições de Fala e Escuta

O que entendemos por "falar" costuma ser dito como "*yĩy*". Tikmũ´ũn *yĩy ax* é a "fala Tikmũ´ũn", traduzido também como "língua Tikmũ´ũn". *Hãm ãgtux*: *hãm*, já sabemos, é "terra", mas também indica uma ação; *ãgtux* pode ser traduzido como "história". Portanto, há uma diferença semântica entre yĩy ax, que se refere à pronúncia e ao ato de falar, e *hãm ãgtux*, que se refere à elaboração de um discurso no sentido que entendemos por "contar" ou "narrar".

Dito isso, o que se segue não chega nem perto, nem pretende ser, um estudo dos gêneros narrativos Tikmũ´ũn, o que seria muito amplo. Reflexões sobre a poética narrativa Tikmũ´ũn foram trazidas por Charles Bicalho (2011), mas até então desconheço trabalhos inteiramente dedicados à análise das "*Tikmũ´ũn yõg hãm ãgtux*" em sua forma. Sendo assim, a única classificação explicitamente declarada

pelos próprios Tikmũ´ũn é "*puknõg*" – dos *ãyuhuk*, dos outros povos e dos inimigos – e "*xẽ´ẽ nãg*" – dos Tikmũ´ũn, dos ancestrais e dos *yãmĩyxop* –, que se estende ao discurso mas também aos eventos, aos saberes, às pessoas e às coisas.

Mõnãyxop yõg hãm agtux, as histórias dos antepassados, são narrativas míticas que incluem tanto o começo do mundo quanto a chegada da família de Cascorado no Pradinho. Como em qualquer lugar, o comportamento, e sobretudo a fala das pessoas, principalmente das mulheres, pode mudar drasticamente quando estão entre os irmãos e irmãs; com os companheiros; entre outras mulheres; no grupo familiar; entre todos da aldeia; entre outras aldeias; em reuniões com os *ãyũhuk*. Dentre as formas de comunicação com os *ãyuhuk*, evidentemente existe uma gradação, por exemplo, entre uma fala cotidiana e um discurso proferido numa audiência pública com autoridades. Isso inclui a comunicação não verbal, as pinturas corporais, adereços e até mesmo armas, sejam câmeras apontadas ou arco e flecha nas costas.

Devo ponderar que, em muitos casos, o esforço político é de entendimento entre os Tikmũ´ũn e alguns bem-intencionados aliados *ãyũhuk*: agentes e representantes da Funai, da Sesai ou do Governo; assistentes sociais; alguns pastores e missionários; alguns comerciantes; professores, antropólogos e demais pesquisadores. Mas a partir de uma etnografia podemos ver uma série de desentendimentos que vão se acumulando ao longo do tempo. São equívocos com relação à etiqueta e a cuidados tradicionais relativos à fala, ao segredo e à saúde; traduções e generalizações apressadas; relações de gênero perigosas, propostas de trabalho que não se harmonizam com concepções e modos Tikmũ´ũn de se relacionar. Isso se desdobra em relações violentas e situações injustas de incompreensão. Reflete-se também em organizações internas, nas distribuições de remédios, fiscalizações na escola e outras atividades, monopólio de discursos, dentre outras coisas. Podemos examinar – ou imaginar – o modo como se traduzem concepções distintas e as possíveis ou aparentes decorrências de tais traduções.

Todas essas relações mal traduzidas, esses equívocos muitas vezes violentos ainda em processo de domesticação, não deixam de evocar a relação estabelecida entre os *Mõnãyxop* e os *Kotkuphi*. Ou, em alguns casos, entre os *Mõnãyxop* e seus inimigos *Ĩykoxeka*. Talvez tudo seja uma questão de processo. Entendo que a relação entre Tikmũ´ũn e *Ãyũhuk* funciona em uma esfera separada dos *yãmĩyxop*, embora haja entrecruzamentos pontuais – *yãmĩyxop* convocados a intervir em situações

envolvendo *Ãyũhuk* e alguns *Ãyũhuk* convidados a conhecer os *yãmĩyxop*. Nessas relações, os pais e mães de *yãmĩy* mais experientes dão lugar à jovens lideranças, aos professores, aos "caciques". Há um esforço de tradução na fala, de se falar ao modo dos *Ãyũhuk*, e algumas concepções a respeito de o que os *Ãyũhuk* gostam de ouvir, de como gostam de fazer e resolver as coisas. Entretanto, muitas vezes sem interesse por corresponder a esse esforço de entendimento e tradução, os *Ãyũhuk*, responsáveis por políticas públicas de saúde, educação, etc, não percebem que as falas nessas reuniões não contemplam os desejos das mulheres, por exemplo. Isso gera inúmeras situações de desconforto e violência. Ao mesmo tempo, existe a expectativa de que o Estado cuide-alimente, por ser essa sua obrigação. De todo modo, os momentos de negociação com os *ãyuhuk*, ao contrário dos momentos de celebração com os *yãmĩyxop*, são sempre exaustivos e dão "dor de cabeça". Os *yãmĩyxop* dão muito mais trabalho, mas promovem o *Hitup*, Bem Viver. As reuniões, talvez componham justamente a outra parte no eixo festa- guerra. E de guerra, assim como de "festa" – torcendo a tradução -- , os Tikmũ´ũn entendem.

> Dizer que os povos indígenas são guerreiros não significa dizer que sejam bárbaros e resolvam apenas as coisas por meio da guerra. Não, um povo guerreiro desenvolve refinadas artes de oratória, sofisticadas etiquetas, promove encontros, danças, trocas de repastos, tudo aquilo que permita as negociações. Isto se dá porque o consenso não é um dado, colocado antes do socius, mediado por juristas e forças de coerção. Da mesma forma, o modo de relacionar, comparar e negociar que os Tikmũ'ũn praticam com respeito aos outros grupos falantes da mesma língua nunca tende ao consenso, à síntese. Ao contrário [...] não há uma decisão coletiva que possa ser validada para todos e em qualquer momento, não há acordos definitivos, e não há alguma forma de poder que os faça valer. Os povos indígenas são povos da multiplicidade e não do consenso, da predação ontológica e não da tolerância, estão permanentemente lidando com a consideração da disparidade. [Tugny, 2011: 52]

Dominique Gallois nos apresenta características de um gênero da oratória política que os Wajãpi denominam *jane ayvu kasi*, traduzido como "nossas falas duras" (2000: 213). O contexto de enunciação que caracteriza essas "falas duras" envolve justamente seus destinatários, identificados como macrocategorias: Funai, governo, etc. Além disso, os autores desses discursos são preferencialmente "*chefes de aldeia e jovens que se destacam pelo seu domínio do português como mensageiros das aspirações de suas comunidades*" (*Idem*). Naquele contexto a diferenciação entre os contextos das "falas duras" e outras falas internas se assemelha ao que ocorre entre os Tikmũ´ũn:

> a transmissão de conhecimentos nos canais tradicionais privilegia a forma do diálogo, marcando a hierarquia entre quem enuncia o discurso e um "ajudante" que repete a parte final de cada episódio e pode, em suas respostas, contribuir para o conteúdo da narrativa. Quando são proferidos internamente, os discursos políticos ayvu kasi também respeitam a forma dialógica em que um indivíduo ou o grupo de ouvintes repete, como se fossem estrofes, a síntese dos argumentos apresentados pelo enunciante. Obviamente, quando são ditos diante dos brancos, os discursos políticos acabam por tomar a forma de monólogos, nos quais o próprio enunciante se encarrega de repetir os argumentos, resgatando, de certa forma, o ritmo que caracteriza o diálogo cerimonial (cuja estrutura, em quatro tempos, inclui: a enunciação de um argumento, a repetição de seu elemento final – frase ou palavra –, o acréscimo de novo elemento que, por sua vez, é repetido, continuando-se com a introdução de outros elementos que são lentamente separados e repetidos pelos dois participantes da performance). (*Idem*)

No caso Tikmũ´ũn, não sei como se dão as conversas masculinas no interior da *Kuxex.* Mas nas reuniões comunitárias vemos ao menos duas tendências. Uma delas é aquela já mencionada, do cacique que acaba passando da conta e convoca reuniões comunitárias no mesmo molde das reuniões com os *ãyuhuk*: faz o anúncio pelo microfone de dentro da casa de reuniões, e, quando todos chegam, discursa por ao menos uma hora. As outras pessoas ficam em volta, assentadas no chão, escutando, e as crianças brincam sem muita algazarra, ou se deitam no colo das mães. Quando há alguma questão específica, algum acontecimento que precisa ser discutido ou decisões a serem tomadas, as pessoas falam mais entre si, repetindo ou comentando a fala do cacique. Depois do discurso do cacique, normalmente ele convoca sua esposa e em seguida sua filha, que repetem sinteticamente sua fala. Em seguida, outros homens vão se revezando ao microfone. Outros falam ao mesmo tempo perto dele. Eventualmente alguma outra mulher também se manifesta. Ao final é importante quebrar a tensão com alguma fala engraçada ou talvez algum canto. Depois da reunião, é frequente alguém mencionar que está com dor de cabeça.

A outra forma geralmente ocorre no começo da noite, possivelmente após alguma conversa prévia na *Kuxex.* Quase todos os dias, os homens jogam futebol à tarde. Quando começa a escurecer, tomam banho juntos e seguem para a *Kuxex.* Depois cada um segue para sua casa e algumas fogueiras são acesas. Diante da casa do *Kup Kuĩy*, ou ocasionalmente em outra casa, aos poucos vão chegando uma filha com seu esposo, uma cunhada, uma nora com sua criança e se assentando próximas ao fogo. Se ainda houver jantar, algumas pessoas vão sendo servidas. As crianças ficam mais próximas, correndo entre as pessoas. O pajé conta uma história de antigamente, algumas poucas se aquietam e escutam. Depois alguma mulher mais

velha também narra uma história e pode ser que cante algum canto saído dela. Outras pessoas vão se aproximando. Caso os mitos evoquem situações cotidianas ou lembranças recentes, também são feitos comentários, e assim vai até altas horas, enquanto houver café para ser distribuído. Os cachorros esperam ossinhos e outros agrados de quem está comendo, e depois vão se deitando próximo ao fogo. Se houver algo a ser resolvido, comentado, ou alguma polêmica, o assunto se encaminha para isso quando, normalmente a pessoa que se sente lesada, insinua sua preocupação. Aí sim a coisa é discutida de forma mais direta, com os mitos e cantos compartilhados logo antes ainda ecoando na cabeça. Podem ocorrer acusações, reclamações mais inflamadas, e sempre tem a turma do "deixa disso" para arrefecer os ânimos, mesmo que no dia seguinte, antes mesmo de o sol raiar, alguém pegue suas trouxas e vá para outra aldeia. Muitas vezes, são as mulheres que se levantam e tecem as considerações finais, encerrando a questão ou agravando o tom. São elas que podem dizer frases como "esses dois não vão se casar e acabou". E o mais importante quando o assunto é mais tenso é que piadas irrompam dissipando um pouco os maus pensamentos. Depois de acabado o assunto voltam outras reflexões, talvez mais alguma última história, e aos poucos as pessoas vão voltando para suas casas, apagando as luzes, enquanto alguns permanecem até que a fogueira se apague.

Com relação às reuniões com *ãyuhuk*, tomo emprestada a descrição de Gallois:

> A trajetória dos argumentos utilizados pelos Waiãpi passa basicamente de um discurso marcadamente retrospectivo para uma retórica mais agressiva, baseada numa exacerbação da diferença e da superioridade do modo de ser próprio de sua sociedade. É muito frequente, de fato, encontrarmos nesse gênero de discurso indígena argumentos que passam da acusação à ameaça, do pedido à afirmação de auto-suficiência. [...] O interesse das falas "para fora" está em revelarem – muito mais que as formas de explicação "internas", como a exegese mítica, a narrativa histórica ou o diálogo cerimonial entre chefes – o quadro das possíveis intervenções sobre o contato projetadas pelo grupo. Entre elas, a oratória não é a parte menos importante, na medida em que visa redirecionar as relações sociais concretas da situação interétnica à qual os discursos se referem. (*Ibidem*: 2014)

Na retórica Tikmũ´ũn, suas "falas duras" podem conter alguns dos argumentos identificados por Gallois entre os Wajãpi: "Somos poucos, somos muitos", "Estamos tristes, preocupados", "Somos perigosos", "Não somos Bichos", "Nós, chefes, precisamos de muitas coisas", "Somos sabidos", "O ouro é nosso" e "Se acabarmos, vocês vão acabar também". Eu diria que costumam começar por "somos únicos", no sentido de falarem sua língua e terem um conjunto de práticas e saberes exclusivo,

sobretudo no que tange à relação com os *yãmĩyxop*. Nesse momento inicial também são descritas características de "antigamente", seja dos *Mõnãyxop* dos tempos míticos, seja dos *Mõnãyxop* de uma geração atrás. Em seguida, vem uma aparente desqualificação dos *ãyuhuk*: "vocês não sabem", "vocês não respeitam" e principalmente "nós sabemos quem vocês são", no sentido em que os regionais são os filhos daqueles que mataram os *Mõnãyxop*. Os que vem de longe são igualmente vorazes, mas chegam a ser dignos de pena, quase sem humanidade, sem nenhuma relação, ainda que negativa, com a terra, os bichos, etc. Outro argumento fundamental é "os *yãmĩyxop* precisam de muitas coisas", em que pacientemente afirmam, pela milionésima vez, aquilo tudo que os *ãyuhuk* não percebem no mundo: a multiplicidade dos *yãmĩyxop*, sua relação com as coisas da terra, a sofisticação de suas trocas, a importância de serem cuidados e alimentados.

Trago aqui algumas notas a respeito de como é feita a tradução entre Tikmũ´ũn e *ãyuhuk*. Os exemplos não contemplam todas ou apenas as "falas duras" Tikmũ´ũn, que, como veremos, nem sempre são falas e nem sempre são duras – embora possam vir a ser duras para eles mesmos. São sobretudo casos identificados por mim como aparentemente ou potencialmente incompreendidos ou equivocados, que compõem uma espécie de percurso da minha própria compreensão. Mais que informações, as falas também podem ser vistas como estratégias de sedução, amansamento, encantamento.

Recentemente, um amigo Tikmũ´ũn telefonou pedindo um favor. Contou-me alguns episódios nos quais um motorista da SESAI havia tratado mal os Tikmũ´ũn, e então me pediu para redigir uma carta solicitando a substituição do funcionário. Respondi: "*tudo bem, é pra colocar o quê na carta*?", e escutei a resposta, sem nenhum tom de malcriação: "*Eu já te falei algumas coisas. Você pensa na sua cabeça aí você vai saber e pode escrever*".

Nem tudo precisa ser verbalizado. É comum me atribuírem uma função, dizendo algo como "*você vai fazer o caldo de batata*", sem que eu nunca tivesse feito nem visto como se faz um, ou simplesmente colocando algo na minha mão e me empurrando para um *yãmĩyxop* em primeiro lugar, sem que sequer eu pudesse observar as mulheres fazendo para copiar, uma vez que com cada *yãmĩyxop* a troca se faz de um modo específico. Em alguns casos, se eu perguntar como se faz, recebo respostas como "*você não sabe nada?*", ou "*pensa com a sua cabeça e você vai saber*". O contrário também é bastante comum: em algumas aulas de vídeo para

novas turmas, muito antes de eu explicar e propor a atividade, os alunos já começam a realizá-la. Certa vez, numa dessas explicações iniciais, Damazinho Maxakali me interrompeu: "*não precisa dar explicação nenhuma, todo tihik já sabe!*". Mais tarde, recuperando um pouco meu ego mas me dando muito pesar, Marilton Maxakali, um grande e talentoso fotógrafo mas que não conhecia aquela câmera específica, me mostrou as fotos que havia feito de um gavião a poucos metros de distância, todas sem foco...

Nem toda proposta verbal precisa ser seguida. Em outra ocasião, no dia seguinte a uma reunião geral com cacique, pajés, homens e mulheres, para negociar a escolha dos participantes e o funcionamento da oficina de formação de jovens videastas que se iniciara na aldeia Vila Nova, todos estavam na sala de aula, e os pajés reunidos além da porta, acompanhando o curso. Um deles, o grande mestre conhecedor de cantos Toninho Maxakali, fora então convidado para contar uma história diante da câmera. "*Yãyã, voce pode contar uma história pro pessoal da oficina gravar?*": "*Baí, tudo bem!*". Ele entrou, mas em vez de simplesmente contar o mito solicitado, palestrou prolongadamente sobre como se aprende de maneira adequada e eficaz uma nova técnica. Todos vibravam com alguns de seus exemplos ilustrativos, e escutaram com uma atenção que eu nunca havia visto durante aulas anteriores.

Tudo bem, nem tudo precisa ser dito, é esse o princípio da distinção entre "teoria" e "prática". Algumas coisas se entendem com o corpo, outras com as ideias; algumas ideias precisam ser verbalizadas, outras são intuídas. Há ideias e imagens que dizem falando, que se dizem não falando, que se dizem cantando, fazendo ou não fazendo. E isso não é exclusivo dos Tikmũ´ũn, que são tão práticos e tão teóricos como qualquer povo. Mas é preciso investigar onde estão as diferenças. Passemos a outra cena, narrada por Tugny (2011):

> [...] percebo alguns carros estacionados próximos à sala de reunião, o administrador regional da Funai, um chefe deposto do Distrito Sanitário Indígena e outros funcionários representando outras secretarias do governo. Disseram-me que assistisse à reunião. Cheguei quando um dos membros daquela comitiva concluía sua fala e perguntava se "a comunidade desejava se expressar", como concedendo a esse grupo uma grande chance, a de ser ouvido ao se expressar. O chefe da aldeia disse-lhes expeditivamente que tinha dor de cabeça e que não iria falar, que eles podiam então concluir ali mesmo a reunião. Alguns instantes após a partidas dos carros, soube que um bezerro seria comprado para que os Putuxop viessem cantar no kuxex e no pátio da aldeia. [...] estes Putuxop foram importantes aliados dos Tikmũ´ũn em suas guerras contra os ũyĩpkoxxeka, os antigos povos denominados como Botocudos. Hoje, dizem eles, vivem em maior número que os descendentes dos botocudos por terem

> espíritos aliados mais fortes que estes últimos. Quando vêm às aldeias dos Tikmũ´ũn, os Putuxop são acompanhados de seus inimigos ancestrais, uma vez que os mataram, os comeram e os incorporaram como yãmĩy mũtix, "espíritos que andam junto com os homens". [...] No entanto, os ũyĩpkoxxeka, embora tenham um nome que possa ser traduzido como "orelhas-grandes" [ũyĩpkox = orelha, xeka = grande], não possuem memória-canto. Escutam, mas não tem cantos porque não os guardam. Assim, por toda a noite, cantavam frenética e alegremente os Putuxop enquanto intermitentemente chegavam perto deles alguns ũyĩpkoxxeka tentando "agarrar" alguns de seus cantos, sem conseguir segurá-los. Cantavam apenas as sessões iniciais dos cantos e logo as esqueciam. Acrescentando ainda mais gracejos à noite, as crianças se divertiam ao incendiar os trajes nada elegantes, confeccionados com capim ressecado, desses cantores sem fortuna. Entendi que estavam ali os Tikmũ´ũn, respondendo a mais uma daquelas infindáveis conversas com os surdos às quais eram sistematicamente submetidos e que naquela manhã havia sido comandada por um descendente dos ũyĩpkoxxeka: o administrador regional da Funai. (Tugny, 2011: XVII-XIX)

No caso acima, calaram-se para dar sua própria resposta depois. Mas também ocorre de falarem e depois inverterem a ação anunciada pela fala. Certa vez, perceberam que um grupo de missionários evangélicos estavam trazendo roupas em mau estado, além de alimentos que faziam mal ao organismo Tikmũ´ũn. Fizeram uma reunião prévia em volta do fogo: contaram mitos sobre *Topa* e sobre "antigamente"; falaram sobre o termo que usam para designar vestimentas de tecido, "*Topi xax*", que significa mais precisamente "roupa de *Topa* "; concluíram que qualquer roupa, na verdade, é dos *ãyuhuk*, por que *Topa* é coisa dos *ãyuhuk*; trouxeram o assunto das doações e decidiram que não iriam mais permitir a vinda daquele grupo de missionários. Todos concordaram enfaticamente, repetindo falas como "*não pode*", "*não é nosso*", "*coisa ruim a gente não quer*", "*aqui não entra mais*". Dias depois, quando o carro dos missionários veio se aproximando, os homens se pintaram, esperaram com uma expressão nada amigável. Ao perceber que algo havia acontecido ou estava para acontecer, o missionário desceu do carro com um presente em mãos, que retirou rapidamente do banco de trás, e saudou os homens em tom cordial, elogiando-os efusivamente. Os homens não corresponderam da mesma forma, mas não foi preciso discutirem nenhum plano B para que a proposta inicial fosse abandonada automaticamente.

Em outra ocasião, fizeram algo parecido com relação a um candidato a deputado federal que atuava contra seus interesses mas era indicado pela prefeitura, com quem negociara recursos em troca de votos. Dessa vez houve interferência da minha parte, pois me dediquei a passar em cada aldeia para explicar detalhadamente, na língua Maxakalí, como funcionavam os três poderes, a câmara, o congresso, o

senado, como atuava o poder executivo, como eram negociadas emendas parlamentares para compra de votos através das pequenas prefeituras. Enquanto eu falava, os que iam compreendendo repetiam tudo ao meu lado, em sinal de aprovação. Encontraram alguns vídeos demonstrando a atuação funesta do referido deputado na internet, assistiram com indignação e rapidamente se apressaram em fazer circular em todos os telefones da terra indígena. Pegaram os cartazes entregues pela prefeitura e furaram os olhos do candidato. Depois, jogaram no fogo. Ainda assim, no dia da eleição, apuradas as urnas, todos votaram nele com exceção de três pessoas.[11]

Até aqui, nada parece ser tão radical. Não se manifestar verbalmente mas agir noutro momento não é privilégio dos Tikmũ´ũn, nem tampouco falar uma coisa e fazer outra. Mas, no segundo caso, nunca percebi nitidamente um ponto de virada no qual as pessoas mudassem de ideia após um combinado. Também há casos tão simples de não cumprimento que não podem ser considerados uma simples falha na missão. Decisões e combinados não são necessariamente vinculantes. A prática de "reuniões" é cotidiana nas aldeias, sejam pequenas ou maiores. As mulheres muitas vezes se encontram na casa de uma ou outra e fazem pequenas assembleias, muitas vezes preparando algum assunto que ainda irá aparecer em reuniões futuras. Não é nenhum mistério que os homens também o façam na *Kuxex.*

> [...] Guigui convocou uma longa reunião em frente a sua casa, para decidir com toda a comunidade – havia quatorze mulheres, algumas com filhos bem pequenos no colo, e doze homens, e Ismail não estava presente – quem ia fazer a oficina. [...] Nessa reunião, eu, que ainda entendia muito pouco da língua, muitas vezes pedia que Marquinhos Maxakali traduzisse o que as pessoas iam dizendo. Acontecia de ele dizer "essa parte eu não escutei direito, porque criança fez barulho", numa tranquilidade que me fez pensar que, nessas reuniões, nas quais frequentemente as pessoas falam ao mesmo tempo, não escutar "tudo" não chega a ser bem um problema. Eu já desconfiava disso quando via, nas reuniões Maxakali, as pessoas distraídas, ou falando ao mesmo tempo sobre um determinado assunto – o que, a princípio, me fez suspeitar de que sua refinada escuta difusa fosse capaz de apreender aquela polifonia com objetividade. Mas aos poucos foi me parecendo mais um modo de estabelecer uma certa linguagem que, mais que preocupada com a troca de signos, era a construção de um espaço, uma paisagem em que nem tudo precisava ser apreendido de maneira igual e completa por cada um dos presentes. Enquanto eu ficava atenta, esperando ansiosa as "decisões" que seriam determinadas a partir daquela conversa, todos pareciam descontraídos, como se o mais importante fosse o fato de estarem reunidos, e de cada um poder falar o que quisesse, ainda que as falas se

[11] Campanha para eleições presidenciais no Pradinho: https://youtu.be/h-6F-1mdKuc

> sobrepusessem, até mesmo à fala de Guigui, que frequentemente é acusado de ser autoritário. (Estrela da Costa, 2015: 149)

Inspirada por Pierre Clastres (2013 [1973]: 168-172), senti que, ali, o valor estético de uma fala parecia ser o que a preenche de valor político. Uma reunião não precisa ter a objetividade que tantas vezes perseguimos nas nossas reuniões entre pesquisadores, agentes culturais, etc. Não é preciso sempre "sair dali com propostas concretas". O objetivo, muitas vezes, pode ser o próprio convívio, a construção de um espaço de partilha, de modo que inclusive uma mesma pauta percorre repetidas e longas reuniões em momentos diferentes. Uma palavra pode ser vista como elemento de troca, e, ao mesmo tempo, como puro valor. A dinâmica nessas reuniões subverte a lógica do poder das sociedades com Estado, não só promovem o uso da palavra, mas parecem ser sua celebração.

De todo modo, algumas vezes me parecia que a compreensão da fala do outro podia se tornar absolutamente dispensável:

> A reunião do dia seguinte, de manhã, estendeu-se por mais de três horas, e reuniu os interessados que haviam ido morar nas outras novas aldeias [...] Mas o mais difícil de lidar era o fato que eu iria descobrir na primeira aula: praticamente ninguém, daqueles tantos jovens alunos, entendia português... (Estrela da Costa, 2015: 150)

Na ocasião, pedi apoio a um tradutor. Numa das primeiras falas que eu disse, a tradução durou minutos e foi acompanhada de gestos que me indicavam que muito mais estava sendo dito. Em experiências posteriores, compreendi a importância de ter comigo outros professores, que iam repetindo, demonstrando e traduzindo o que eu dizia, mas que também se sentiam livres para dizer outras coisas.

Devo observar, no entanto, que como antropóloga também devo me posicionar um pouco como assessora. Quando se reúnem, os Tikmũ´ũn não precisam decidir nada, nem necessariamente se obrigar a nada, mas muitas vezes esperam que eu cumpra meu papel *ãyuhex*, identificando, registrando e encaminhando formalmente aquilo que deve ser encaminhado. Não lhes interessa que eu *sempre* registre *todas* as conversas e objetifique seus modos de discurso apenas para produzir acúmulo de dados e análises. Ao mesmo tempo, se eu percebo que algo deve ser informado, traduzido, comunicado, formalizado para solucionar as demandas que a esta altura espera-se que eu tenha aprendido a identificar, devo fazê-lo sem muitos rodeios. O alívio é perceptível quando percebem que um pesquisador compreende sua

responsabilidade e consegue ser útil sem atropelar nem demandar demais seja por falta ou excesso de cautela.

A produção de certos discursos, como sabemos, se dá de maneira distribuída entre pessoas que vão falando ao mesmo tempo, repetindo falas, intensificando alguns pontos, endossando a fala principal, ao mesmo tempo alimentando-a e sugerindo argumentos que por elas serão incorporados. As falas vão se redistribuindo pelos espaços da aldeia, se confirmando, se transformando ou se perdendo.

A produção de um discurso também se dá de forma temporal, ao longo dos anos. Há alguns, anos, numa conferência em Belo Horizonte/MG, pude observar um discurso dito por uma pessoa Tikmũ´ũn convidada a se apresentar para uma plateia que aplaudiu com entusiasmo. Numa ocasião seguinte, percebi o mesmo discurso ser proferido pela mesma pessoa, acrescido de termos e ideias ditos, na ocasião anterior, por um antropólogo que havia comentado a primeira fala. Num evento posterior, a fala já havia perdido uma parte para a qual não tinha havido retorno nas ocasiões anteriores. Tempos depois, a fala anterior foi apresentada da mesma forma, mas acrescida de algumas ideias e termos que haviam sido trazidas por outra conferencista indígena. E assim por diante. O processo é interminável.

Como já vimos, falas não compartilhadas não costumam ter muito valor. Aquelas reuniões propostas pelo cacique com tendência à autoridade começaram a se tornar constrangedoras, fazendo com que grande parte das pessoas mudassem de aldeia. Foi então que escutei nitidamente o motivo: seria muita grosseria morar na aldeia, escutar o chamado e mesmo assim não comparecer às reuniões. Não dava. E o que as tornavam desagradáveis era o fato de que o cacique falava uma "fala ruim" que as pessoas não queriam reforçar ou repetir. Isso fazia com que ele falasse sozinho, e, justamente, falar sozinho era sinal de voracidade. Compreendi, então, que um grande sinal de que uma liderança é aprovada pela comunidade é quando as pessoas falam junto. A liderança que fala sozinha enquanto as outras pessoas ficam caladas está sofrendo reprovação.

Infelizmente, a situação é vista de maneira totalmente inversa justamente por aqueles que deveriam melhor compreender os modos Tikmũ´ũn de pensar: todas as vezes que alguém fala sozinho numa reunião com os *ãyuhuk*, esses entendem, como se entende em outros contextos, que aquela pessoa "representa" de maneira satisfatória toda a aldeia, que costuma estar presente mas prefere não falar. Quem fala sozinho, nos contextos *ãyuhuk*, representa os outros, no sentido mesmo de

substituição, e esse chega a ser um grande objetivo nas relações políticas. No contexto Tikmũ´ũn, a legitimidade está no compartilhamento e intensificação.

No início de 2017, chegou à aldeia uma pequena equipe do Governo Federal. Conversaram com o responsável e foram caminhando até a *Kuxex*, onde ficaram por algum tempo. Uma das pessoas que foram com eles era um professor Tikmũ´ũn. Quando retornaram, todos com tom amigável, nos apresentamos. Disseram que estavam ali para avaliar um grande projeto para o qual haviam, com muito esforço, conseguido recursos. Tratava-se de uma represa dentro da terra indígena. Segundo o engenheiro que estava presente, era preciso avaliar o ponto específico onde a barragem deveria ser feita. Disseram-me que seria a solução para os problemas dos Tikmũ´ũn: com a água daquele grande brejo represada, seria mais fácil reflorestar a região. Isso também atrairia animais muitos peixes. Eu achei a ideia maravilhosa. Quando foram embora, o professor me perguntou do que falávamos. Eu disse a ele que falávamos do projeto da represa, e então ele me perguntou: "*Que represa*". "*A que vão fazer aqui. Já pensou que bom?*" o professor riu: "*Mentira! É sério mesmo?*". Fiquei intrigada: "*Uai, vocês não vão gostar? Vai ter mais peixe, passarinho, planta… Vocês vão poder passear de canoa…*". Então o professor respondeu: "*E jacaré, e cobra grande para matar criança... depois chega a onça, o Ĩnmõxã...*"

Lembrei-me de um trecho do filme "Cosmopista"(2013), no qual Manoel Damásio, na borda da mata dos Pataxó, comenta sobre a riqueza de animais, pássaros, sons, remédios... Mas, em seguida, pondera: "*é, a gente veio de novo para conhecer coisa diferente em outro lugar.* [...] *e eu fiquei com medo. Deve ser porque Ĩnmõxã tá aqui*".

A partir desse dia, comecei a ficar mais atenta quando ocorriam pequenas conversas entre os Tikmũ´ũn e *ãyuhuk* representantes de alguma instituição, mesmo aquelas mais próximas, como a SESAI. Eu não participava da conversa, mas depois que ela ocorria eu me aproximava do Tikmũ´ũn que havia participado e perguntava sobre o que conversavam. Na grande maioria das vezes recebia respostas como "*não sei, é alguma coisa deles lá*". Desconfiei que talvez apenas não quisessem me contar. Então, em ocasiões seguintes, busquei me aproximar mais dessas conversas. Eram coisas corriqueiras, mas representavam pequenas decisões, orientações, consultas. Quando o assunto os contrariava, os Tikmũ´ũn podiam até reclamar, mas nunca na hora. Respondiam "Baí, baí", "tudo bem, tudo bem". Eventualmente, faziam alguma pergunta mas objetiva, mas nunca discutiam muito. Depois da conversa, eu

perguntava: "*E aí, o que você achou dessa conversa?*", E a resposta era no mesmo tom de antes: "*não sei, isso é alguma coisa deles*".

Na época em que ocorreu o abandono do cacique autoritário, sua aldeia e a aldeia vizinha passaram a ter uma relação de hostilidade temporária, pois o processo de mudança havia acontecido a pouco tempo. O futebol era em campos separados, as visitas pararam de ocorrer. Algumas críticas e deboches eram feitas de um lado e de outro, cruzando a distância por meio de mensageiros despretensiosos, que mencionavam como quem não quer nada o que haviam escutado. Naquele período, um projeto havia sido proposto por uma entidade exterior, envolvendo a recepção a estudantes pataxó. No entanto, a proposta era de que os convidados dormiriam em uma aldeia e participariam de atividades na outra. Foi a ocasião perfeita para que o cacique fosse até a segunda aldeia de carro, com seu próprio microfone e caixa de som, no horário previsto para as atividades. Ele aproveitava a concentração de tantas pessoas no local e começava a fazer sua tradicional reunião. A situação era constrangedora. O responsável por aquela aldeia sentia-se envergonhado pelo comportamento do cacique vizinho, mas ainda mais envergonhado pelo comportamento das pessoas que saíam de perto. No segundo dia, quando os Pataxó, percebendo que aquelas reuniões provocavam um clima tenso e fugiam da proposta inicial, também saíram de perto, então o responsável se desesperou.

O evento em si já era embaraçoso, porque a alimentação disponível considerava apenas os estudantes e um pequeno grupo de Tikmũ´ũn, fazendo com que os convidados ficassem desconcertados ao comer na frente das outras pessoas. A questão diplomática tornava tudo mais complicado e o abandono da reunião parecia ser o fundo do poço para quem preza tanto por receber a todos muito bem. O responsável pela aldeia conseguiu reunir novamente uma parte dos participantes e uma missionária que estava presente ajudou a redirecionar as atividades. Depois daquele evento, o cacique retornou mais algumas vezes para fazer suas reuniões, dedicando-se a criticar os Tikmũ´ũn que bebiam, que não trabalhavam, as mulheres que não sabiam cuidar de casa e os pesquisadores. Ele estava contrariado porque os projetos no Pradinho estavam sendo realizados em outras aldeias que não a dele e propôs expulsar todos os *ãyuhuk* de lá. Isso era indubitavelmente direcionado a mim. Entrei em pânico. Comecei a perguntar às pessoas se iam me mandar embora e elas sempre respondiam dando risadas: "*De onde você tirou isso?*"."*Do cacique*". Mais risos e sempre o comentário: "*Mas essa fala é dele*".

Com o passar das semanas, tudo foi ficando mais claro. Se uma pessoa, seja o cacique, seja alguém do governo, chega falando qualquer coisa, ninguém vai impedí-la. A etiqueta manda escutar com atenção, receber bem. Se aquela fala não é repetida, compartilhada entre as pessoas, e também através do tempo, ela pertence apenas a quem falou. Aqueles discursos que eu via sendo repetidos em conferências se apropriando de outras falas não eram plágio nem predação. Talvez fossem adoção. Talvez as palavras também precisem ser conquistadas, cultivadas, alimentadas, "criadas" com paciência, e ao mesmo tempo só fazem sentido quando são coletivizadas. Por isso também uma decisão ou "combinado" feito em uma reunião não surte efeitos imediatos. E mais, se aquela decisão não for repetida, no final é como se nunca houvesse surgido, pertencerá eternamente a um momento que já passou. Muitas vezes, quando faço alguma cobrança sobre algo já ocorrido, recebo essa mesma resposta: "mas isso já passou".

Reunião com comissão do Ministério Público federal na aldeia Maravilha. 2014.

Reunião para Conferência Nacional da Educação Escolar Indígena na aldeia Nova Vila. 2017.

Fala boa, fala forte ou: as palavras têm poder

Uma caracterização frequente entre *hãm ãgtux mai*, "falar bom", e *hãm ãgtux kummuk*, "falar ruim", também pode corresponder, respectivamente, ao que considera-se *ka´ok,* "forte/duro", ou *pu´uk,* "fraco/mole". Não é preciso muito esforço para compreender o significado de cada caso. Mas é importante reforçar o quanto é significativo alguém "falar bom" ou "falar ruim". Mesmo que seja verdade ou que possa levar a superação de algum problema grave, falar sobre coisas ruins deve ser feito com muito cuidado. A fala deve ser objetiva, não deve ser muito repetitiva, não precisa ser muito detalhada – como em "você pensa na sua cabeça aí você vai saber" –, ou quem vai pagar pelo mal assunto é o próprio mensageiro. Quem costuma falar dos problemas, não importa se para solucioná-los, é alguém *hãm ãgtux kummuk,* ou *yĩ kummuk xop*, "pessoal da fala/língua ruim"*.* Normalmente, quem cumpre esse papel costumam ser os *ãyuhuk* que trabalham para os Tikmũ´ũn. Ou, é claro, inimigos declarados, como comerciantes violentos, jagunços, etc.

Falar forte tem a mesma lógica, transmite entusiasmo, força para quem escuta, enquanto a fala mole não passa muita credibilidade. Mas *hãm ãgtux ka´ok* também pode ter um sentido potencialmente negativo, pode ser a fala enfática, que se sobrepõe às outras. *Ka´ok* também pode ser traduzido como "duro", mas aqui, esse "falar duro" é falar duro no tom e no conteúdo. Os Tikmũ´ũn só usam esse tom quando sentem que já não tem mais nada a perder na relação. A fala que faz as pessoas se sentirem mal, que provoca *yã hã hup* ou estados *tuknõg* é a fala ruim, e se algum Tikmũ´ũn tende a falar assim por muito tempo, passa a ser considerado *putux kummuk*, "cabeça ruim", sob o risco de virar *Ĩnmõxã*. É pelas falas ruins, por exemplo, que o presidente pode ser considerado *Ĩnmõxã*.

Negar um pedido, responder negativamente, não é necessariamente considerado uma "fala ruim", mas indica falta de generosidade e por isso deve ser evitado. Muitas vezes surpreendi alguém escondendo algum pertence nas vigas do telhado de casa ou no interior de alguma bolsa fora do alcance dos olhos, porque alguém se aproximava de sua casa. Um *kõmãy* me explicou envergonhado porque estava escondendo a pequena caixa de som que usávamos: "*fulano tá chegando, ele vai querer a caixa*". A própria estrutura da fala está enraizada na evitação do não. Certa vez, eu estava na Aldeia Verde na companhia de um colega biólogo, conversando sem fazer nada, até que ele propôs: "*vamos dar uma caminhada nessa*

mata de trás?". Eu disse que só com a autorização dos Tikmũ´ũn. Ele perguntou a Isael Maxakali e obteve apenas a resposta: "*Pode... Ficar aqui.*".

Falar de coisa ruim inclui falar "do coisa ruim", assim como falar dos mortos. Pronunciar o nome "*Ĩnmõxã*", principalmente à noite é um grande erro. Certa vez, depois de ouvir histórias a respeito da Chiquita, uma assombração conhecida em toda a região, de um funcionário do posto de saúde, voltei para a casa de Josemar, já à noite. Ainda insisti no assunto, perguntando se as histórias eram verdade. Naquela madrugada os cachorros latiram muito mais que de costume, e quando eu sussurrei o nome da cunhada para saber se estava acordada, percebi que todos estavam. "*Ũ pa ka´ok*" ("estou com os olhos fortes", acordado). Quando amanheceu, me explicou que certamente os cachorros estavam latindo porque sentiram a presença do *Ĩnmõxã*.

Quando alguém fala de coisas ruins sem querer e logo percebe, sopra algumas vezes dizendo "vá embora para longe" ou sopra fumaça ao redor. E, principalmente, fala logo de coisas amenas ou preferencialmente que provoquem riso.

Se as palavras tem o poder de atrair as coisas, elas também produzem relações, são da mesma materialidade do alimento que se dá à criação. Nesse sentido, Frances Popovich percebeu que casos de casamentos entre graus não ideais de parentesco não eram problemáticos desde que não se falasse a respeito:

> Ao constatar a relação entre o casal, protestei dizendo: "Mas Neuza é a 'avó' (xukux) dele! Pode um homem casar-se com sua avó?" A coitada da Joanã desconcertou-se por alguns minutos, mas voltou a explicar: "Não, um homem não pode se casar com sua 'avó', mas, na verdade, Neuza é somente um "parente distante" dele (xape hãptox hã) — é como se eles não fosssem aparentados (puknõg)." (1980: 41)

Não é difícil compreender o mencionado desconcerto e a própria missionária pressentiu em seguida: "*Não nos pareceu prudente insistir nesse assunto.*" Afinal, as relações não cultivadas podem se amenizar. O uso ou desuso dos termos de parentesco correspondentes pode (re)ativar ou enfraquecer uma relação. Certa vez, na casa de um *Kõmãy*, presenciei sua esposa criticando seu hábito de chamar o próprio filho pelo nome, Miyit, em vez de usar o termo de parentesco, como habitual: "*Miyit? É isso mesmo, agora só chama de Miyit? Ele vai acabar esquecendo que é seu filho!*". A esposa de outro *Kõmãy* já compartilhou comigo uma preocupação semelhante:

> *Aqui o pessoal ainda fala xõnnũ (filho ou neto, ou, para ego feminino, sobrinho), Kũm (filha de ego masculino, ou filha, sobrinha, neta ou irmã de ego feminino), Yãyã (tio ou avô), Xukux (tia ou avó), Toãyã (cunhado de ego masculino, esposo da Kõmãy), Tiktut (cunhada de ego feminino, e esposa do Kõmãy)... Nixix, Ũgni (sobrinha e sobrinho de ego masculino)... Mas em outro lugar as pessoas estão querendo esquecer. Você vê as esposas chamando o marido pelo nome, e os maridos chamando as esposas pelo nome… Muitas vezes falam até o nome em português… A mãe chama o filho pelo nome… Eu tenho vergonha. O nome ninguém vai esquecer, mas as crianças vão crescer e esquecer os parentes. Vão ficar igual agente da SESAI que chega e chama a pessoa bem alto: KANOOOOP! Vai acabar Tikmũ´ũn.* (E., 2017)

Muitos outros trabalhos falam sobre a necessidade de atualização para a produção de relação. Considerando que nos mundos ameríndios os próprios corpos não são previamente dados, mas precisam ser produzidos e transformados por meio de olhares, ações e compartilhamento de substâncias e palavras, Eduardo Soares Nunes (2016: 212) descreve como o parentesco Karajá precisa ser produzido através do compartilhamento de histórias. Marcela Coelho de Souza (2002: 421) examina o quanto as relações de parentesco são produzidas, entre os Jê, pelos modos de interação, incluindo as interações verbais e consubstanciais, que podem provocar afastamentos ou aproximações.

A relação de adoção está presente em mitos de origem Tikmũ´ũn, indicando uma humanidade que se funda inclusive a partir de alianças com outras espécies de gente. Tal relação também inaugura as alianças com os *yãmĩy*, que em algum momento passam a frequentar a *kuxex* como filhos adotivos de homens e mulheres – os "pajés", ou *yãmĩy tak* e *yãmĩy tut*, pais e mães de *yãmĩy* – que passarão a alimentá-los, em troca de seus saberes-cantos visionários, através das gerações. Bilza Maxakali, Manoel Damásio, Guigui, o finado Anatório, muitas vezes me disseram: "*esse canto é seu, todo mundo já está sabendo. Mas se você não canta, se não dá comida… Se esquece… Ele vai embora procurar outro dono*". É preciso cultivar a relação para que ela não se perca, não só com alimentos, mas também com as palavras.

3.3. *Puknõg*

> *O antepassado foi caçar e viu "inmõxã", mas ele sabia que para matar "inmõxã" tinha que furar no umbigo. O antepassado foi olhar as*

armadilhas de caça, ai ele viu o "inmõxã" e o matou. O antepassado queimou o corpo de "inmõxã" do outro lado do rio, longe da aldeia. No outro dia eles olharam o lugar onde queimou tinha uma casa de "ãyuhuk", "branco", era casa de "ãyuhuk", com criança. Aí começaram a ficar "ngãy", bravo...
Só que o tempo estava fechado, armando uma tempestade. Mas não era chuva não, é que Topa á vir pra mostrar "tikmũ'ũn" e "ãyuhuk". Estava todo mundo ali, "ãyuhuk" estava ali na hora, aí relampejou e Jesus, Topa, desceu. Topa desceu com aro-e-flecha e espingarda, e falou com o índio:
– "Toma, atira aí. Atira". Mas o índio não soube atirar com a espingarda. Então Topa pegou a espingarda e deu para o "ãyuhuk" e disse:
– "Atira". E ele disparou a espingarda. Então Topa falou com o "ãyuhuk":
– "Toma que isso aqui é seu".
Topa deu a espingarda para o branco e entregou um arco-e-flecha para o índio. O índio lançou uma flecha com o arco e Topa lhe disse:
– "Toma esse aqui é seu".
Daí que "tikmũ'ũn" ficou sabendo que existe Topa. Na nossa religião, na nossa cultura existe, mas só que antepassado não sabia que ele vinha, que ele estava no meio de tudo. (Amaral, 2007: 125*).*

Sabemos que existe a distinção entre o que é "*Puknõg*" e o que é "*xẽ´ẽ nãg*". São coisas distintas, "*Ya oma*", mas coexistentes. Aquilo que é considerado "*Puknõg*" não deixa de ser potencialmente transformado em "*xẽ´ẽ nãg*", por serem possíveis e desejáveis as experiências do deslocamento, da troca, da predação e da oferta amansadora. Se perguntarmos a quem pertence o helicóptero e a quem pertence a capivara, vão dizer que pertencem, respectivamente, aos *ãyuhuk* e aos Tikmũ´ũn. Entretanto, os *Xũnĩm*, morcegos-*yãmĩyxop,* têm cantos do helicóptero, por exemplo, tornando os helicópteros também *yãmĩyxop*. Dentre os cantos *yãmĩyxop* também estão o carro, a sanfona, a cachaça, o livro, o fazendeiro, a igreja: todas coisas *puknõg* que se (en)cantaram. Os Tikmũ´ũn lidam com inumeráveis elementos e estruturas *Puknõg* dos quais se apropriam cotidianamente[12].

3.3.1. Topa Pet, Tappet Pet

Topa é o termo utilizado para se referir a "Deus", uma personagem presente num conjunto específico e diferenciado de mitos, todavia não podemos garantir que tenha sido trazido por missionários. Os Tikmũ´ũn, como vimos, tiveram contato com iniciativas missionárias desde o início da colonização dos sertões do leste.

[12] Carnaval Vila Nova
https://youtu.be/AjkOs4OMLv0

Atualmente, não tem dificuldade alguma em diferenciar grupos de missionários. Sabiam o que tinham feito, antigamente, os *Ãmanex Xax Ãta*, "padres da roupa vermelha", freis Capuchinhos que lhes davam alimentos, mas também roupas contaminadas. Ainda hoje lembram-se de Anot (Haroldo Popovich), missionário do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) que esteve na região entre os anos 1960 e 1980 com Frances Popovich. Anot é mencionado por seus métodos de tradução e produção de materiais gráficos, e foi responsável pelos primeiros estudos mais aprofundados da língua Maxakalí e pela elaboração de cartilhas até recentemente utilizadas nas escolas, além da tradução da própria Bíblia Sagrada.

A atuação do casal Popovich, por mais que tenha sido duradoura e de certo modo cautelosa, priorizando pesquisas mais respeitosas com relação aos costumes como estratégia, não promoveu uma conversão dos Tikmũ´ũn ao cristianismo. Ao lermos a tese de Frances Popovich (1988) e outros trabalhos do casal, temos a impressão de que *Topa*, associado ao deus cristão, é a principal entidade cultuada pelos Tikmũ´ũn, enquanto alguns *yãmĩyxop* são identificados como *hãmgãyãnãg*, ou diabos. A missionária chega a descrever o interesse de muitos deles em se batizar ou criar igrejas. Creio que os Tikmũ´ũn tenham falado e agido de acordo com aquilo que sabiam que os missionários queriam ouvir. O mesmo ocorre comigo: uma colega me disse já ter escutado uma Tikmũ´ũn da Aldeia Verde dizer para não falarem comigo sobre os missionários, porque eu não gostava. Isso porque, da última vez que eu havia estado lá, algumas lideranças me pediram para fazer uma carta para a Funai pedindo atuação contra o proselitismo religioso. Escrevemos aquela carta à luz de velas, e, apesar de eu não me lembrar, pelo visto devo ter aproveitado a ocasião para fazer a *minha* ladainha.

É verdade que ainda hoje os Tikmũ´ũn falam em *Topa* como deus, e eventualmente dizem "*mõ topa mutix*", "ir com deus" e outras expressões do tipo (Vieira, 2006: 155). Também é evidente o apreço a alguns santos católicos especialmente cultuados no catolicismo popular brasileiro, como Aparecida e São Sebastião. No entanto, não podemos dizer que nenhum deles tenha de fato se convertido até um primeiro momento. Os *yãmĩyxop* continuam fortes, *Topa* às vezes aparece como sendo um deles, Jesus Cristo é chamado de *yãyã*, ou vovô, também traduzido como pajé. A atuação do SIL rendeu, ainda, hinos cristãos na língua maxakalí, alguns dos quais ainda hoje são ensinados e cantados por crianças.

> [...] em muitas comunidades indígenas, a missão simplesmente não consegue ter entrada; em outras, é muito freqüente a inconstância dos índios no pertencimento ao grupo religioso; ou ainda, a mensagem pode ser transformada em algo muito diferente da intenção dos missionários . (Amaral, 2007: 45)

Muitos Tikmũ´ũn mantém contato ainda hoje com missionários do do Conseho Indigenista Missionário (CIMI) , vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e que, como sabemos, não intenta evangelizar, mas atua como órgão indigenista. O CIMI foi bastante atuante no período final do governo militar e na campanha pela demarcação das terras, até serem enxotados por fazendeiros armados, durante os conflitos de 2004 e 2005. Geralda Soares tem uma atuação ainda muito presente em suas reivindicações, Gilce Freire ainda é visitada em Santa Helena, e Nilson dos Santos, chamado carinhosamente de *Ãmanex* (padre), já inspirou o nome do filho de um cacique, que na aldeia também é chamado de *Ãmanex*. Atualmente, atua como diretor da Escola Estadual Capitãozinho Maxakali, até que um Tikmũ´ũn alcance a formação exigida para assumir a função.

Os atuais missionários evangélicos, dentre os quais Z. e A., casal que atua pela Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) desde a década de 1980, não são chamados de *Ãmanex.* Durante muito tempo Z. e A. ocuparam uma sala na aldeia Vila Nova, onde se lia a inscrição *Topa Pet*, ou "casa de Deus", nome que dão para qualquer igreja. Atualmente, A. passa diariamente em todas as aldeias de Pradinho e Água Boa bem cedo pela manhã vendendo pão trazido de Batinga. Z. trabalha há anos na escola, atuando hora como professora, supervisora, inspetora, e, conforme os objetivos e métodos da MNTB, os dois estão profundamente incorporados no cotidiano das famílias Tikmũ´ũn sobretudo do Pradinho e Água Boa. A principal estratégia missionária na atualidade é criar laços de amizade e confiança para atrair informantes que possam se converter e evangelizar sua comunidade por dentro.

Embora a missão explícita da MNTB seja "Expandir o Reino", conforme vemos no site[13] da institução, a atuação local não se dá de forma explícita. Ainda que possam existir momentos de pregação, as ações também ocorrem quando alguns Tikmũ´ũn são contratados como professores particular da língua maxakalí e dão aulas na casa dos missionários, recebendo pagamentos simbólicos. As sessões duram muitas horas, e esses professores vão preferencialmente acompanhados por seus filhos

[13] https://novastribosdobrasil.org.br/

pequenos que, ao retornar à aldeia, passam dias assintindo a vídeos cristãos no celular e quase não frequentam mais a *kuxex*.

> os missionários procuram aperfeiçoar seus conhecimentos através de visitas às aldeias, onde os estudos são complementados com o auxílio de aulas particulares ministradas por professores Maxakali. Através deste aprendizado, os missionários estreitam paulatinamente suas relações de amizade com os indígenas, criando um campo de convívio com a família (grupo familiar) de seu professor, sendo ainda mais facilmente aceitos pelos demais, já que podem conversar em Maxakali. Além de facilitar e, até mesmo, estreitar o relacionamento com parte da comunidade, as "aulas particulares" também criam possibilidades para ação proselitista. Os missionários aproveitam estes momentos para falar sobre a vida de Jesus, transmitir alguns preceitos cristãos, e ressaltar os benefícios da conversão. Mas, os momentos derradeiros da visita, apreciados até mesmo pelos indígenas, são aqueles dedicados a música evangélica. O grande interesse e ligação do grupo com a música e a sonoridade, observado no cotidiano Maxakali e em seus rituais religiosos, faz deste um importante veículo para propagação da mensagem cristã entre os índios. Durante visitas às aldeias, hinos evangélicos são traduzidos para o idioma Maxakali, e cantados com entusiasmo acompanhados pelo violão. (Amaral, 2007: 84)

Dentro da escola as oportunidades de evangelizar também não são perdidas: são desenhos, filmes, histórias, hinos, todos os instrumentos que possam atrair a atenção das crianças. Em 2017, em uma conferência da Educação, uma missionária, que ocupava um cargo importante na escola e costuma ser convocada para todo o tipo de situação em que precisam de um tradutor, conduziu um encontro com todos os professores Tikmũ´ũn. Ela traduzia, às vezes para o próprio português com palavras mais compreensíveis, cada pergunta para um questionário de cerca de cem perguntas. De fora da sala, fiquei escutando, distraída: "*Pergunta X, o que o Tikmũ´ũn prefere etc etc?*" "*Pergunta Y...*", a missionária ia explicando... Quando apareceram uma ou duas perguntas especificamente sobre o ensino religioso dentro das escolas, a tradução já foi feita com a afirmativa de que os Tikmũ´ũn concordavam, dizendo "*essa aqui pode pular*". Os professores, que enchiam uma sala de aula, nada disseram. Infelizmente, posso garantir que, no caso, o motivo nem foi *yã hã hup*. O português usado no questionário, assim como o português utilizado pelos *ãyuhuk* nas reuniões com os Tikmũ´ũn, era muito distante daquele mais acessível a quem tem o português como segunda língua. Aliás, eis um ponto agravante nas tantas situações de equívocos e desconforto nesse tipo de atividade: questões por vezes simples e corriqueiras são descritas em termos tão rebuscados, beirando à extravagância, que a dor de cabeça se potencializa. E, como costumam dizer, "não dá pra pensar com dor de cabeça".

Por último, outra estratégia missionária é tentar desqualificar os antropólogos. Um exemplo que chega a ser cômico: em 2018, Edward Luz, filho do presidente da MNTB, antropólogo assumidamente defensor de ruralistas, havia chamado a atenção nas redes sociais por manifestar seu apoio ao recém eleito presidente Bolsonaro. Todos na região sabem que os Tikmũ´ũn percebem Bolsonaro como *Ĩnmõxã*, sem tirar nem por. A missionária da MNTB, com o celular em mãos onde se via uma reportagem sobre a polêmica, mostrava a alguns Tikmũ´ũn próximos a mim, dizendo: "*olha, gente, antropólogo apoia bolsonaro!*". Pensei estar ficando maluca. Cerca de um mês antes, talvez um pouco mais, ela havia estado justamente num "Encontro de Obreiros" da MNTB em Goiás com a presença do pai, homônimo, Edward Luz. Entretanto, aproveitou-se da situação para identificá-lo como antropólogo como se seus aliados não fossem justamente os missionários.

Um dos desenhos distribuídos para os alunos colorirem, retirados de uma cartilha com orientações para a atuação missionária: Adão e Eva. Aldeia Nova Vila, Setembro de 2017.

Atividades escolares com filmes e cantos cristãos. Imagens compartilhadas por professores Tikmũ´ũn.

Em Santa Helena de Minas, até um ano atrás, quando foi preso por estupro de vulnerável, havia um missionário, que atuava há muitos anos em Água Boa, inclusive celebrando casamentos, função para a qual A. também é chamado. Existe uma outra categoria de missionários evangélicos chamados de *kẽnen* "crentes". São grupos que circulam em toda a região, evangelizando comunidades na zona rural do norte e nordeste de Minas, sul e sudoeste da Bahia. Além destes, algumas caravanas costumam vir de mais longe, como por exemplo a caravana de Niterói, que chega às aldeias num caminhão trazendo muitas balas e brinquedos para as crianças, balões coloridos, palhaços, instrumentistas, e, é claro, *kẽnenxop*.

Crianças vêem apresentação musical de caravana missionária. 2017.

Mas, é claro, missionários, assim como fazendeiros, comerciantes e políticos, não são classificados numa categoria definitiva de "Inimigos". Pelo contrário, os Tikmũ´ũn não recusam alianças, costumam recebe-los com carinho e reconhecimento, até porque, além dos *ãyuhuk* da categoria "funcionários", são os únicos que cotidianamente vão vistá-los nas aldeias levando presentes e "boas falas".

Como já foi dito, os Tikmũ´ũn tem uma grande admiração e respeito a Topa, Jesus, assim como têm aos santos católicos e de religiões afrobrasileiras. Rezas fortes e palavras boas são bem vindas, assim como qualquer aliança. Eu mesma já fui com os Tikmũ´ũn em duas benzedeiras da região, a quem eles têm muito respeito. Sofia Cupertino (2017) e Rachel las Casas (2007) narram alguns desses encontros e também orientações recebidas de alguns rezadores locais.

Casamento celebrado por missionário da MNTB em Água Boa. Maio de 2017

A primeira sistematização da língua escrita e alfabetização dos Tikmũ´ũn foi realizada pelos missionários do *Summer*. Podemos dizer que, de certa forma, a palavra Maxakalí escrita nasceu junto com a tradução do Novo Testamento. A partir de 1995, escolas indígenas diferenciadas começaram a ser desenvolvidas em Minas Gerais e em 2006 a primeira turma de professores Tikmũ´ũn iniciou o curso superior de "Formação intercultural de Educadores Indígenas", o FIEI, na Faculdade de Educação da UFMG. (Vieira, 2014: 242). Desde então, incontáveis outros projetos envolvendo a escrita na língua Maxakalí foram realizados.

A Escola é traduzida como *Tappet Pet,* "casa do papel", e a escrita como *kax´ãmi*, algo como "desenho do som" ou "rastro do som" (*cf.* Bicalho, 2010: 95). Marina Vieira (2006, 2014) sugere que, assim como os cantos xamânicos podem ser usado pelos Tikmũ´ũn para pacificar os *yãmĩyxop*, a escrita Tikmũ´ũn pode ser vista como uma estratégia para pacificar os *ãyuhuk*. A mesma analogia, para a autora, pode ser traçada entre a *kuxex*, "*yãmĩyxop pet",* e a escola. Para Vieira, os Tikmũ´ũn usam a escrita e a escola para produzirem conhecimento "*sobre* os *ãyuhuk"*, e, ao mesmo tempo, produzir um discurso "*para* os *ãyuhuk*", para pacificá-los (Vieira, 2014: 243). De fato, assim como frequentemente vemos nos filmes Tikmũ´ũn (TATAKOX, 2008), os livros feitos por eles também servem para os *ãyuhuk* "ficarem sabendo" sobre os Tikmũ´ũn, e verem que eles tem língua e história, afinal, um livro pode ser entendido como "*algo que carrega histórias sobre um povo, algo que pode informar sobre um povo não para si mesmo, mas para os outros, podendo atuar na transformação desses outros em aliados*" (Vieira, 2014: 244).

Me parece que a principal função dos livros, de fato, é mostrar-se aos *ãyuhuk*, como uma das tantas possíveis estratégia de encantar-nos. Dentro das aldeias, os livros tem o mesmo emprego que outros suportes gráficos, incluindo os *mĩmãnãm*: são apreciados, circulam, inspiram e quando sua função é cumprida são abandonados, até mesmo para que outras produções possam ser feitas sem que se acumulem em estantes. Os filmes, como vimos (Estrela da Costa, 2015), acabam tendo a mesma característica, embora sejam experimentados de outras formas e sejam considerados suportes mais dos *yãmĩyxop* que dos *ãyuhuk*.

Livros queimados em alguma aldeia. 2018.

Seguindo o raciocínio desenvolvido até aqui, podemos imaginar, portanto, que a *Tappet Pet* pode conviver com a *Yãmĩyxop Pet* e mesmo com a *Topa Pet* na mesma aldeia. Desde que as outras casas estejam "olhando" para a *Kuxex*, como deve ser uma aldeia Tikmũ´ũn. Como já foi dito antes, as dinâmicas em torno da Escola acabam constituindo mais um fato que mobiliza as pessoas pelo território.

> Quanto mais família e xamãs um líder agregar, maior será a frequência e a opulência dos rituais em sua aldeia. Da mesma forma, um professor precisa atrair famílias aliadas para que o número de alunos justifique a construção de uma escola, ou sua permanência no cargo. (Vieira, 2014: 246)

Este trabalho não tem a menor ambição de fazer qualquer análise a respeito de processos pedagógicos das escolas Tikmũ´ũn. O interesse, aqui, é compreender justamente de que forma essa nova casa pode mobilizar pessoas, em que medida institui novos vocabulários e diálogos possíveis. Nesse caso, é importante considerar tanto a formação de professores e sua inserção no ambiente universitário, o que mobiliza pessoas, afeta famílias, reconfigura perspectivas pessoais e coletivas,

quanto a Escola Estadual, cuja construção e localização física e simbólica na aldeia costuma ser motivo de colaboração e disputa de toda a comunidade.

Se a escola é chamada de "*Tappet Pet*", ir para a escola é *Tappet Mĩy,* "fazer papel". Tanto "aprender" quanto "saber", "entender" e "conhecer" são traduzidos pelo mesmo termo, *yũmũg ou hãmyũmũg.* E "ensinar" é *yũmũgahã* ou *hãmyũmũgahã,* "fazer saber". Cláudia Magnani (2018: 281) e Barbara Rocha da Silva (2019: 152) chamam atenção para a interconexão, nesse contexto, entre aprendizagem, compreensão, conhecimento e saber. A educação Tikmũ´ũn, naturalmente, é uma atividade muito mais ampla que a escola dos *ãyuhuk*, incluindo as atividades relativas aos *yãmĩyxop*, que envolvem toda a comunidade e parecem ser um momento privilegiado de formação e partilha de saberes. As atividades com o vídeo, que compuseram parte fundamental do trabalho de campo e de toda esta pesquisa, e tantas outras atividades cotidianas não tão diretamente relacionadas aos *yãmĩyxop* no âmbito da ação, mas com certeza no seu significado ou origem, como tudo o que é *xẽ´ẽ nãg*, também são experiências educativas. Quando perguntei certa vez para uma mãe de *yãmĩyxop* se a *kuxex* seria a escola *xẽ´ẽ nãg*, obtive a resposta de que todo lugar pode ser a escola *xẽ´ẽ nãg*. Isso me fez pensar no quanto os espaços delimitados não fazem sentido. Não é nos muros ou nas cercas que consiste a diferença e sim em perspectivas adotadas de modo dinâmico. Sendo assim qualquer lugar pode vir a ser "Maxakalizado" ou encantado.

Sobre a escola local, precisamos pontuar que, atualmente, é quase a única fonte de renda possível para as famílias, garantindo salários melhores que as aposentadorias e os poucos cargos nas áreas de saúde e saneamento ocupados pelos Tikmũ´ũn. Ter uma escola em sua aldeia é sinal de prestígio. E, se por um lado algumas pessoas podem se separar da aldeia em função do desejo de que esse recurso seja redistribuído, a própria escola precisa se adaptar aos movimentos de dispersão e concentração tradicionais das pessoas e das aldeias.

Essa "escola indígena diferenciada" propõe um diálogo entre modos *xẽ´ẽ nãg* e *puknõg* de produção e transmissão de saberes de uma forma mais proveitosa do que ocorre em outros contextos. Os horários de funcionamento respeitam, em primeiro lugar, atividades realizadas na casa. A formação das turmas infantis também é bastante flexível, havendo separação entre crianças maiores e menores, um pouco menos radical que as separações por idade. A alfabetização ocorre primeiro na língua Maxakalí, e só depois em português. Na verdade, poucas crianças frequentam a

escola até o ponto em que se propõe o português. Existem cargos como "professor de Cultura", ocupados preferencialmente por pais de notório saber, e "professor de uso do território", ocupado por pessoas de notória habilidade em um conjunto de práticas e conhecimentos sobre o tema. É comum vermos as aulas ocorrerem ao ar livre e contarem com a participação de outros mestres da comunidade. A proposição de atividades por parte dos professores, inclusive com formação superior, obedece a sua criatividade, em vez de seguir programas e cartilhas pré-estabelecidos. Nesse caso, capricham em suas habilidades para desenhar, cantar, propor jogos, danças e brincadeiras em lugares diversos.

A escola indígena no território Tikmũ´ũn não é uma novidade como vimos no primeiro capítulo, existe desde a criação do primeiro posto indígena. Naquela época, os relatórios trimestrais do SPI relatavam basicamente o seguinte:

> [...] funciona sem regularidade. Os pequenos índios não tem ainda alcance para compreender a finalidade da mesma; deixam as aulas segundo informações do Inspetor Tubal Fialho Viana, e vão caçar passarinhos. O encarregado e professora saem constantemente pelas várzeas atrás dos pequenos; uns voltam e outros continuam caçando [...][14]

Hoje podemos até dizer que a situação está ligeiramente invertida: nos dias em que ocorrem as aulas, a aldeia fica bastante silenciosa, se comparada ao habitual. É possível que, assim como os professores de 1945 iam procurar os "pequenos índios" pelas várzeas, hoje eventualmente algum pajé ou grupo de mulheres prestes a ir pescar vá procurar os pequenos nas salas de aula.

Todos os que trabalham com os Tikmũ´ũn devem ter plena consciência de que a prioridade absoluta é a lida com os tão preciosos cantos. Recentemente, uma grande turma de novos alunos começou a se formar no curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas – o FIEI –, na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Os anos iniciais coincidiram com os anos que passei em campo, de modo que pude presenciar alguns conflitos enfrentados por alunos do Pradinho. Além da barreira linguística ser maior, e, como sabemos, a língua não se separa da comida, da água, dos sons e dos espaços compartilhados, a

[14] 1945. Relatório da 4a Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios. Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

adaptação não foi simples. Constatamos que foram constantes as re-adaptações do programa do curso à realidade específica dos Tikmũ´ũn, em especial os do Pradinho. Em menos de um ano, a maior parte estava prestes a abandonar ou perder a vaga no curso. Sair da aldeia também indica um privilégio e implica atrair para si olhares invejosos, acusações, disputas. Se as reuniões com os *ãyuhuk* realizadas na aldeia ou durante algumas horas nas cidades próximas costumam dar "dor de cabeça", podemos imaginar o que representa uma experiência de deslocamento prolongada para o mundo dos *ãyuhuk*. "Tudo é questão de costume", disse uma aliada na época. Certamente os Tikmũ´ũn são os primeiros a saber disso. No entanto, encontrar a boa medida e as boas distâncias demanda exercícios aprofundados de sedução, amansamento, adoção e encantamento. Em 2018, um estudante Tikmũ´ũn do Pradinho, que relutava muito para prosseguir em seu curso na Faculdade de Educação da UFMG, me disse:

> *ir ficar lá direto é muito ruim pra mim. Falar só língua de ãyuhuk, comer comida de ãyuhuk... Isso me deixa doente, acaba com a minha cabeça. Eu não quero virar ãyhuhuk igual meu parente. Se a pessoa vai muito pra cidade, ela pega muita coisa pra ela, só compra coisa de Ãyuhuk... Aí quando volta pra aldeia o pessoal fica falando ´Ah, ele pegou muito dinheiro vendendo os yãmĩyxop´ e cadê o dinheiro?. E vem coisa ruim pra você. Você vê o tanto de coisa boa que eu faço aqui com as crianças, e também com a filmadora... Eu preciso olhar meus filhos homens, preciso levá-los pra Kuxex direto, todo dia. E andar com eles, andar no mato. Tem muita coisa pra aprender, não dá pra ficar fazendo outra coisa que não precisa. Se a UFMG quiser vir aqui me ensinar alguma coisa, pode ser, mas tem que ser desse jeito que você já sabe: não pode atrapalhar a hora do yãmĩyxop.*

Ensaio Visual

Crianças brincando de fazer "árvores de *ãyũhuk*", com frascos de medicamentos e alguns outros pequenos utensílios, numa tarde após as aulas. Aldeia Nova Vila, Julho de 2017.

Uma aula de cultura sobre o manejo do urucum, que durou vários dias na aldeia Vila Nova. 2017.

O professor Marquinhos Maxakali e uma das atividades propostas pelo livro-texto. Aldeia Nova Vila, maio de 2017.

Uma das tantas atividades escolares que, diante da possibilidade da filmagem, eram realizadas com grande entusiasmo, com grande participação dos pais e demais pessoas na aldeia, e se desdobravam em inúmeras atividades. Aldeia Nova Vila, Junho de 2017.

Aula fora da sala, na aldeia Vila Nova. 2012.

3.3.2. *Hitup*

Já vimos que, quando uma pessoa está triste, desanimada ou preocupada, o costume é se deitar e declarar que está com *putux xuĩy* ou "dor de cabeça". Antigamente, o costume era o preparo de infusões ou mesmo de pequenas incisões para que um pouco do "sangue ruim" pudesse escorrer da testa. Caso o problema persistisse, viriam os pajés investigar os sonhos da pessoa e eventualmente providenciar a expulsão dos agentes causadores do problema.

Devido ao protagonismo *ãyũhuk* na atuação para a "saúde indígena" institucional, hoje gerida pela SESAI, antes pela FUNASA, e antes ainda pelo posto indígena do SPI, o tratamento indicado para "*putux xuĩy*" cuja tradução se simplifica por "dor de cabeça" é uma dose de Dipirona ou Paracetamol. Entretanto, como "*putux xuĩy*" é muito comum, significando uma diversidade enorme de estados, toma-se remédio quase todos os dias e em doses cada vez maiores. E os Tikmũ´ũn desejam receber os remédios, pois, afinal, se "*putux xuĩy*" é dor de cabeça, tratada pelos *ãyũhuk* com Dipirona, nada mais sensato que os *ãyũhuk* lhes forneçam aquilo que lhes pertence.

Quando tratamos da tradução entre concepções tão distintas de "saúde", precisamos questionar sua profundidade. As trocas de substâncias, as transformações corporais, as forma como as relações entre as pessoas e demais agentes afetam os corpos são compreendidos pelos "responsáveis" em garantir o que chamam de "saúde"? Até que ponto são levados em conta os equívocos causados pelas precárias traduções (não apenas línguísticas, mas culturais, para adequar o termo) feitas pelos *ãyũhuk*, uma vez que são elas que irão definir diretrizes, métodos, políticas estatais?

Os Tikmũ´ũn, dentre tantos livros, filmes, conferências, tantas falas em reuniões, esforços hercúleos para superar uma dor de cabeça que, como vimos, já dura séculos, produziram um livro especificamente sobre o tema: "Hitupmã´ãx - curar", de Rafael, Pinheiro, Mamei, Sueli, Isael e Totó Maxakali. Editado pela faculdade de Letras da UFMG em 2008 e distribuído aos profissionais de saúde que trabalham com os Tikmũ´ũn. Com 255 páginas ilustradas, com títulos e verbetes bem demarcados, das quais a leitura de um terço já é suficientemente esclarecedora, "Hitupmã´ãx - curar" traz receitas preciosas de presente e em troca pede apenas para ser lido e levado à sério.

Desde que comecei a trabalhar com os Tikmũ´ũn, acompanhei incontáveis surtos fatais em crianças, de doenças respiratórias ou do trato digestivo. As mães Tikmũ´ũn também choram, como qualquer outra, mas talvez seu choro seja banalizado. Aliás, como sintetizam Jade Lôbo, Marina Vieira e Sueli Maxakali (2021: 87), "mães não brancas conhecem medos, dores e, como disse Sueli, traumas, que eu não conheço". Além do problema já mencionado das terras devastadas, a falta de nascentes e as águas contaminadas, para não mencionar as espécies animais e vegetais fundamentais para o Bem Viver Tikmũ´ũn, estamos diante de uma condição de negligência generalizada. Os poucos recursos destinados a minimizar o estado no qual foram deixados e reverter o aniquilamento histórico de seus mundos costumam ser aplicados sem o rigor e os critérios adequados.

***

Uma das primeiras coisas que aprendi entre os Tikmũ´ũn foi o quanto a pronúncia do nome de uma pessoa pode ser perigosa ou agressiva. No mínimo, provoca *yã hã hup*, vergonha. Por isso, talvez, normalmente as pessoas não se chamem realmente pelo nome que carregam no registro geral, seu "nome de português". Tanto que, depois de uma estadia prolongada, via as enfermeiras do posto descerem do carro e gritarem nomes que nem eu me lembrava de quem eram. Maior perigo ainda, que não aprofundei aqui mas que foi devidamente descrito por Álvares (1992 : 125), é anunciar uma gravidez. Trata-se de um estágio que exige muita cautela, pois tanto a criança quando os pais correm o risco de virarem *Ĩnmõxã*. Assim que a criança nasce também não se deve anunciar seu nascimento nos primeiros dias. Hoje em dia, com a necessidade de se fazer o acompanhamento médico pré-natal, as mulheres tentam esconder o quanto podem, mas acabam contando para os profissionais de saúde. Essas, quando chegam à aldeia, descem do carro e gritam de lá mesmo, de modo que até mesmo a aldeia vizinha escuta: "*Fulana! Vamos fazer pré-natal!*", ou então "*Fulano! seu kitoko já nasceu!*"

***

A maioria das relações e termos de parentesco Tikmũ´ũn são similares aos *ãyuhuk*. Não quero abordar o assunto neste trabalho, mas é importante dizer que o termo *mãy* se aplica a todas as mães da pessoa: o que classificamos como avó ou até mesmo as tias também são mães. Não são tias chamadas de mãe. São mães. Eu já vi médicos protestarem por que a criança deveria ter sido levada ao posto pela mãe e não foi. Ir ao doutor já é, por si só, motivo de constrangimento extremo. Quando

acontecem equívocos desse tipo, a vergonha é insuportável. Já presenciei mulheres com pneumonia ou com filhos doentes se escondendo no mato para que as agentes de saúde não as vissem, com pânico de serem levadas ao hospital.

***

Os funcionários de saúde que trabalham com os Tikmũ´ũn já sabem da importância de que os parentes possam visitar o doente e cantar para ele, mesmo no hospital. Muito raramente, devido à precariedade de recursos mais do que à falta de boa vontade, é possível atender a essa demanda. A recusa de transporte de um doente ou seus parentes para o hospital é um dos motivos de revolta que faz com que os Tikmũ´ũn fiquem realmente *´gãy*.

***

Infelizmente, os Tikmũ´ũn sequer são informados adequadamente a respeito de sua condição de saúde ou de seus familiares. Certa vez, soube que B. estava se sentindo mal há muitos dias. Rezaram, fizeram *yãmĩyxop*, deram remédio do mato e nada de ela melhorar. Piorou e foi levada para o hospital. Seu acompanhante foi o marido, C. Passados alguns dias, as cunhadas começaram a se preocupar devido ao fato de B. ainda não ter retornado. Pediram para telefonar do meu celular e falar com a responsável da SESAI, que conhecia todos da aldeia, para entender o que estava acontecendo. A. telefonou, foi atendida e disse: "*Baí, fulana? Aqui é a A. Quero saber como está a minha irmã*". A resposta que escutei pelo viva-voz foi: "*A., C., está paptox aqui, só bebendo*". A. deu outra chance e repetiu a pergunta. A resposta foi a mesma. Depois de mais uma insistência, peguei o telefone e conversei diretamente com ela. Identifiquei-me e disse que todos queriam saber como estava B. Recebi uma resposta apressada e nada clara: "*problema no peito*", no português infantilizado que muitas vezes costumam usar com os Tikmũ´ũn. Repeti a pergunta, expliquei todo o contexto, dessa vez no tom mais pedante que consegui. Finalmente, soube o diagnóstico, que afinal nem era tão grave nem algo incomum ou difícil de explicar: bronquite e pressão alta.

***

Quando uma pessoa morre, uma série de procedimentos precisa ser adotada: para que o morto não vire *Ĩnmõxã*. Para que sua *koxuk* não venha buscar seus parentes nos primeiros sete dias, deve ser sepultado na mesma noite, não ter o corpo violado, dentre outras coisas. Evidentemente essas condições muitas vezes não são garantidas ou respeitadas pelos hospitais, pela Funai e muito menos pela polícia. Não

me lembro quantas vezes ocorreu uma morte que não foi devidamente tratada e, poucos dias depois, outra, sem que houvesse nenhum sinal de doença contagiosa.

***

Certa vez, já estava há algumas semanas na aldeia e percebi que não havia pegado piolho. Quando fui à cidade fazer compras, uma enfermeira me viu e me chamou gentilmente para um café. Comentei minha constatação, e ela começou a rir: "*Mas você não vai pegar mesmo! Agora a gente enche os meninos de Ivermectina, acabou*". De fato, percebi que as crianças não mais coçavam as cabecinhas, e que as tradicionais e longas sessões de catar piolho agora acabavam em poucos segundos. Noêmia Maxakali disse a Cláudia Magnani "*que aprendeu os cantos com sua mãe, nos longos momentos em que ela, às noites, se dedicava ao cuidado de seus cabelos, tirando piolhos da sua cabeça*". (Magnani, 2018: 290). Na ocasião, lembrei-me de quantas vezes ouvi que os *yãmĩy* que ficam nos cabelos dos Tikmũ´ũn são os próprios piolhos.

***

Eu poderia seguir mencionando outros pequenos casos, mas passo ao último, especialmente cruel. Para os Tikmũ´ũn, como já foi dito tantas vezes, as palavras têm poder. Falar coisas ruins, coisas tristes, é atraí-las. Por isso mesmo não se devem mencionar os mortos, exceto nos momentos específicos dedicados a isso, com amparo dos *Yãmĩyxop*. A fórmula correta e adequada para atrair o *Hitup* é cultivar belas palavras, provocar alegria, fartura, beleza. Para os Tikmũ´ũn a situação ideal é a realização dos *Yãmĩyxop*. Pessoalmente, não vejo muitas reivindicações pedindo objetivamente um reflorestamento na atual terra indígena, mas sim que haja florestas onde possam ir, que as nascentes estejam preservadas e garantam as águas e os peixes, e que os *Yãmĩyxop* tenham o que comer. Quem se preocupa com a saúde dos Tikmũ´ũn, portanto, talvez devesse se preocupar com isso.

No mês de setembro de cada ano a Associação Brasileira de Psiquiatria promove a bela campanha "Setembro Amarelo", dedicada a prevenir situações extremas provenientes de transtornos mentais. Pude presenciar duas situações nas quais a campanha foi levada às aldeias. A mesma campanha, baseada em estudos psiquiátricos, e realizada, por exemplo, em grandes centros urbanos. As pessoas foram chamadas para receber os visitantes, vestidos de amarelo, trazendo balões amarelos. Algumas palavras foram ditas sobre saúde mental. Em seguida, repetiam que quando uma pessoa começa a ter pensamentos ruins, ela deve falar. Se os

pensamentos continuarem, ela deve falar até melhorar. Os pensamentos ruins devem ser compartilhados. Incrédula, percebi que nada daquilo, obviamente, fazia nenhum sentido para a pequena plateia, representando apenas um assunto desagradável que não deveria durar muito tempo. Mas isso não foi tudo.

Pouco tempo antes, um prestigiado e querido pajé havia tomado a decisão, de caso pensado, de ir viver com os *Yãmĩyxop*. Ensinou alguns cantos ao filho, contou algumas histórias ao sobrinho e concretizou seu plano. Evidentemente, todos ficaram muito transtornados. Foi um dos casos no qual a aldeia foi inteiramente abandonada, conforme narrado por Sofia Cupertino (2017: 67). Eis que a pessoa que estava fazendo a campanha, narrou o episódio, como se todos já não soubessem, e convocou a viúva do falecido a falar sobre o assunto, dizendo que ela precisava "se abrir", dividir com todos o que ela havia sentido. Insistiu algumas vezes, até que ela dissesse discreta, brevemente que foi muito triste.

Até o caso daquele Pajé, eu nunca havia tido notícias desse tipo de atitude entre os Tikmũ´ũn, embora haja muitos exemplos na mitologia, e ainda que certos usos de cachaça possam ser interpretados de forma análoga, por levarem certamente à morte. Nos últimos anos, entretanto, a "coisa ruim" se espalhou, tendo ocorrido diversos casos não apenas no Pradinho, mas entre os Tikmũ´ũn de todas as idades em todos os territórios.

***

Essa escrita dura, sem nenhum refinamento discursivo e muito menos diplomático, não se destina a simplesmente acusar profissionais da Saúde de serem negligentes ou incompetentes. Na verdade, o que se vê nas aldeias e na região, são trabalhadores dedicados e geralmente exaustos. Comparado a um posto de saúde do SUS em algum lugar pequeno, a estrutura dedicada aos Tikmũ´ũn até que tem vantagem em termos materiais. Mesmo que tudo esteja sendo sucateado, piorando a cada ano, percebe-se que se algum recurso existe, é mal empregado, porque ignora-se o aspecto fundamental de um trabalho com um povo indígena, que é a potencialmente radical diferença de pensamento, modo de vida, e tudo o mais que compõe a pessoa.

> O ideal de limpeza, neste caso, relaciona-se ao sentimento de alegria, o sentimento que move as relações entre os grupos de *yãmiy* [seres espirituais] e os *tikmã´ãn* [seres humanos Maxakali]. Reuniões entre estes grupos, em geral, objetivam instaurar a alegria nas aldeias. De acordo com as "correntes de tradições culturais" (Barth, 2000)

> Maxakali, quando todos estão alegres e praticando normalmente suas atividades rotineiras, a vida está em equilíbrio. Tristeza e estagnação são indícios de perturbação: quando a pessoa está triste e/ou seu sangue sujo, todo o corpo pode padecer. A vida perde seu ritmo habitual. Nesta situação é preciso tirar o sangue ruim do corpo e reinstaurar a alegria habitual do viver, por meio de certas técnicas. A ausência de "boa saúde", portanto, é percebida quando a pessoa fica triste, parada, sem andar, nem conversar, sem sorrir e sentir fome. Quando alguém apresenta estes sinais busca-se interpretar as causas da perturbação. [...] Uma das primeiras perguntas a ser respondida aos familiares neste processo de busca de causalidades da perturbação refere-se ao sonho com algum parente já falecido ou com algum *Yãmiy*. Se isto tiver ocorrido, serão realizados *yãmiyxop* e outras práticas místicas de cura. (Las Casas, 2007: 94)

Dentre todas as atividades que acompanhei, incluindo viagens, projetos, grandes reuniões e construções, festas nas cidades vizinhas, de fato não há dúvidas de que a prioridade no universo Tikmũ´ũn sempre é relação e a realização dos *yãmĩyxop*. Nos casos de eventos com os *ãyũhuk*, bem como nas relações cotidianas com aqueles que trabalham na área indígena através do posto de saúde, da escola ou demais serviços, pude constatar que, definitivamente, os Tikmũ´ũn e os funcionários que trabalham com eles – ou seja, seus aliados, dedicados e bem intencionados – realmente não falam a mesma língua. As variantes do desentendimento são muitas: desde um genuíno interesse e compromisso de pessoas que enxergam alguns problemas graves nas aldeias e se esforçam para ajudar a resolver, mas a partir de uma outra lógica; passando pelos que querem simplesmente ser eficientes por razões políticas; até aqueles que cinicamente se aproveitam da imagem de que estão incluindo os Tikmũ´ũn em instâncias de decisão e realização, mas, na lógica das forças mobilizadas pelas estruturas de poder político já estabelecidas, mantém-nos submetidos a elas. É o caso, por exemplo, de quando vão até a aldeia, ligam um microfone, chamam as "lideranças" para falar, escutam, mas não percebem que ali ninguém fala realmente por todos, e muito menos pelas mulheres.

Do outro lado, a injustiça permanece: cansados de serem explorados, enganados e sofrerem abusos de todos os tipos, não só do ponto de vista histórico, mas diariamente – não há uma semana em que não tomo conhecimento de comerciantes que os ludibriam, agentes bancários que lhes roubam descaradamente ou de atitudes gratuitas de racismo, violências e negligência – os Tikmũ´ũn também exigem o que podem e quando podem. Infelizmente seus grandes inimigos, que também são inimigos de toda diversidade, estão fisicamente distantes. Os agentes de

saúde são acusados de negligência por não levarem doentes para o hospital, sendo que o número de ambulâncias é limitado. Para amenizar conflitos, ou mesmo, algumas vezes, respeitar decisões locais, pode ocorrer algum uso que, pela lógica material não indígena também venha a ser caracterizado como negligência.

Enquanto lidam com esse distanciamento entre os entendimentos *puknõg* e *xẽ´ẽ nãg* de como os corpos devem ser produzidos, cuidados e protegidos, ou do que sejam a saúde e o bem viver, os Tikmũ´ũn garantem a presença constante dos *yãmĩyxop*. Os *Tatakox* periodicamente limpam a aldeia com seus instrumentos, expulsando, prendendo e matando os *Ĩnmõxã.* Durante todo o dia, as mulheres observam atentamente enquanto produzem longos fios de linha tecida ou com miçangas. Antes do anoitecer entregam seus fios para os *Tatakox* e aguardam em casa. É com esses fios que os *Ĩnmõxã* serão capturados.[15]

Os *Tatakox* limpando a aldeia Nova Vila. 2017.

[15] Tatakox limpa aldeia: https://youtu.be/mLpbLMT-9Cg
Capturando Ĩnmõxã: https://youtu.be/2jBm5Rf8Cgo

Ensaio Visual

As imagens a seguir são dos *Yĩn Ka´ok*, "carne forte", minhocas-*yãmĩyxop* que compõem o coletivo dos *Xũnĩm*, morcegos-*yãmĩyxop.* Sua comida é a lama, e suas roupas também são a lama. Quando chegam, são alimentados principalmente com frutas, sucos, biscoitos e lama. Em sequida, pegam os meninos pequenos e vão esticando seus corpos para que fiquem fortes. Imagens feitas na aldeia *Ãmaxux*, na Água Boa, em 2018.

3.3.3. Se for pra não causar eu nem vou

Havia noites inteiras dedicadas à festa... Em casinhas na aldeia, ou nas ruas da cidade, dançavam os mais animados... Eram as verdadeiras trilhas para o mundo dos *Ãyuhuk*... Tinham luxo, vestidos bordados, perfumes e cremes... Eram corpos pintados com batom, calças jeans, alegria, desejo de viajar e se transformar... Os Tikmũ´ũn se animavam com admiração... Fui a uma festa... Não era nada demais... Era só pisadinha com teclado, bebida e luzes coloridas... Fui a duas festas e fiquei o dia seguinte doente, cansada e com medo de episódios de violência... E um ódio ao sol e à cachaça... Mas aquilo não podia ser tudo... Tanto se tinha tocado em tão alto volume nas casas, tanto se tinha copiado para computadores, HDs, pendrives, tanto se tinha ensaiado nos teclados e inspirado nos cortes de cabelos coloridos, tratando de se aproximar daquele mundo, o famoso canto de *Ãyuhuk*... Tinha que vencer o preconceito... Devia conhecer o forró, saber do *hãmyãm* (baile), para dar meu testemunho...Fui a algumas festas até que conheci... Há sonhos, há *koxuk* (imagens), há experiência política... Há um fortalecimento melódico, como se as notas nada suaves preenchessem ainda mais a atmosfera... Um desdobramento, uma opulência dentro da gente... Qualquer movimento do corpo, dos olhos, qualquer som distante de briga, uma buzinadela ou um grito de rua, começa a decompor o todo, numa extenuante delícia... Compreendi algumas razões por que homens, mulheres e crianças, vez ou outra, semana sim semana não, deslocavam-se em direção àquela brincadeira... O forró não era o inferno dos seres encantados que me tinham pintado, mas a invasão do território dos exploradores... Os que dançavam forró não eram pobres diabos... Haviam vestidos bordados, indícios de riquezas a serem esbanjadas... Tudo brilhava no recinto, ofuscando casais que discretamente se afastavam... Descansavam, dormiam?.... Nunca o soube... Ninguém falava... Ninguém falava nunca... Não se ouviam os cantos, nem se viam as performances dos seres da mata... Em meio ao potente som eletrônico, abafador de qualquer ruído humano, ouvia-se apenas um único timbre e melodias repetidas... Mas muita coisa além da violência e da poesia comercial, para mim estranhamente repulsivas e poderosas... Talvez existissem ali caminhos para a predação, para a metamorfose, para o aniquilamento... A cachaça dos magnatas, dos colonizadores, destinava-se aos colonizados... Os botequins e barraquinhas tinham a autorização legal, com o número e o registo... Na festa reinava sempre um potente som ensurdecedor, uma embriaguez que não abranda a desdita, nem adoça a fadiga... Uma tensão caliginosa, catalizadora de muitos sonhos mutilados que encontravam o seu escape... Aqueles que bebiam, com os olhos avermelhados, viviam horas flutuando pelo ar, uma noite inteira num inferno, gozando uma agonia intensa e torturante... Depois de algumas vezes não voltei às festas de *Ãyuhuk*... Não sabia... Não entendia... Mas já havia alcançado algo de inapreensível... remotamente escondido por detrás do forró... Pablo Neruda, "O Ópio". in "Confesso que Vivi", parafraseado

"Você tá sabendo pra falar pra mim? Onde é que ãyuhuk vai cantar?", escuto, em português mesmo. *"Uai... Eu não tou sabendo não",* não demonstro nenhum entusiasmo, mas há anos já cansada de tentar demonstrar que os *ãyuhuk* que gosto de ouvir cantando não são exatamente os que tocam topnejo ou pisadinha. "*Parece que vai. Lá em Umburaninha*", e então meu interlocutor desanda a dar os mínimos detalhes sobre o evento que se aproxima. Constato, mais uma vez, que caí na armadilha de acreditar que a pergunta fosse realmente a busca por uma informação que eu jamais poderia dar: muito antes da divulgação oficial, os Tikmũ´ũn já estão sabendo perfeitamente de cada festa, cada show, cada evento comemorativo nas cidades das redondezas: Santa Helena de Minas, Bertópolis, Batinga, Umburaninha,

Comercinho, Machacalis, Rio do Prado, Águas Formosas. Os mais descolados alcançam um raio ainda maior: Medeiros Neto, Itanhém, Umburatiba, Crisólita. E no norte de Minas Gerais as ocasiões se multiplicam, durando dois ou três dias seguidos: aniversários dos municípios, festas de São Pedro, Santo Antônio, São João e Carnaval, Natal, Réveillon, Vaquejada, Folia, Cavalgada, campeonatos esportivos, casamentos, feiras, exposições, semanas culturais...

"A mõ ax...?" – você vai? –, pergunto mais tarde, sem dizer a que me refiro, para uma moça distraída lavando roupa, com uma faísca de esperança de talvez surpreendê-la. A moça faz uma típica expressão mista de constrangimento e deboche: "*Xi amũn?"* – e você?. Começamos a rir. Durante a tarde, muitos rapazes não vão jogar futebol. Os mais velhos desconversam quando pergunto sobre a festa "*não sei quem vai... parece que alguém vai... você quer ir? Pode ir, não tem problema!*". E eis que, após muitas festas recolhida em casa com alguns poucos anfitriões, escutando um silêncio atípico na aldeia e torcendo para não haver muita confusão causada pela cachaça, decido ir. A fama do comportamento expansivo dos Tikmũ´ũn nas festas na cidade é grande. "*Só vão os mais loucos*", penso, traçando planos caso as coisas saiam muito do controle. Mas as mocinhas todas estão recolhidas e mesmo as crianças não estão reinando pela aldeia. Entro numa casa, entro noutra... Todos estão se pintando com delicadeza, se perfumando, passando gel e creme nos cabelos. Quando entendem que também vou à festa na cidade, as reações são visivelmente de alívio, como se de repente todos se sentissem mais à vontade para "abrir o jogo" comigo, disposta a sair de vez da inocência. E, mais que isso, percebo que o alívio também se dá porque, finalmente, ninguém vai precisar perder a festa para ficar tomando conta da antropóloga! A verdade é que todos, dos mais velhos que podem andar às criancinhas, as mocinhas solteiras e as mães de família, todos gostam de ir curtir a festa, ver os *ãyuhuk kutex ax*, a cantoria de *ãyuhuk*.

"*Vamos logo, senão você não vai aguentar chegar!*", subestimam meus passos. Com orgulho ferido, ando uns passos na frente de todas, para não ser acusada de arrastar o grupo. Ganhamos a estrada e seguimos para a cidade. Pelo caminho, de cerca de duas horas, cruzamos casais; duplas de amigos em bicicletas; bandinhos de crianças perfumadas e com gel no cabelo; grupos de moças e rapazes de outras aldeias. No caminho de ida, ao contrário de uma expedição de pesca, não se cantam cantos *yãmĩyxop*. Cantam-se hits de forró, sofrência, sertanejo, com palavras inventadas. Chegando à festa, me sinto duplamente estrangeira: Os Tikmũ´ũn vão se

espalhando pela festa. Os *ãyuhuk* que conhecem de vista a antropóloga de quem se escutam histórias inusitadas olham-me curiosos ou desconcertados. Os *ãyuhuk* que trabalham na aldeia me vêem perguntam "*uai, você também veio? Mas você vai voltar com eles?*" e os mais amigos "*uai, moça, você tinha que vir passar o fim de semana com a gente, ficar lá em casa!*". Mocinhas Tikmũ´ũn passam por mim e riem: "*não vá arrumar namorado ãyuhuk senão você não volta!*", os rapazes provocam "*bora tomar uma cervejinha, hoje eu não vou beber cachaça não*". As crianças muito pequeninas ficam perto de suas mães sentadas junto à fachada lateral da igreja. A crianças maiores vieram em grupo e correm livres pela praça, dançam perto do palco, ganham lanches. Casais dançam abraçados, a festa segue.

Tento me integrar, alguém me puxa para dançar. Um *ãyuhuk* que trabalha para a prefeitura. Imediatamente sinto, vindos de todas as direções, os olhares e risos Tikmũ´ũn voltados para mim. Nada passa batido. Eis que surge mãe I., do meio da multidão. Mãe I. é uma anciã muito querida, a quem eu e minhas irmãs Tikmũ´ũn chamamos de mãe. Ela já está bem paptox, e, com toda força, separa o casal e me contém num braço, enquanto empura o rapaz assustado com o outro e repete com valentia: "*Kanop não! Pode não! Kũm Kanop! Pode não!*". Todos vêem a cena, começam a repetir as falas gargalhando e a zombaria até hoje não foi completamente esquecida. E tome forró.

Instantes depois, um professor, também *paptox*, me procura. Diz que precisa de ajuda para comprar água, e, lentamente, abre os bolsos da calça, de onde caem duas notas de cem reais amassadas, outras notas menores e moedas. Pergunto se posso guardar as notas de cem, ele pede que eu não as devolva, que vá ao mercado e gaste tudo comprando mantimentos para os filhos. Concordo prontamente, compro a água e encomendo os alimentos. Fico pensando em como os comerciantes se aproveitam não só dos que não sabem fazer conta ou tem vergonha de falar, mas principalmente dos *paptox*, que são bem capazes de trocar o salário por uma pequena garrafa de cachaça, um café, um açúcar e um frango, e ainda saírem endividados do estabelecimento, sem ter como pagar o transporte de volta para casa.

O tempo vai passando, a festa vai esquentando, o cansaço bate e eu fico sentada com outras mulheres que estão reunidas na lateral da igreja: "Achei meu cantinho", penso. As crianças pequeninas dormem o sono dos anjos, a poucos metros da aparelhagem de som que afeta a cidade inteira. Algumas mulheres curtem dali mesmo a vista da festa, das pessoas, as luzes. Outras, apreensivas, se revezavam

para procurar seus maridos ou filhos adultos e ver se estavam bem. Quando era necessário, eu assumia o papel de babá das criancinhas. Vez ou outra algum *paptox* mais violento ou bagunceiro era trazido pelas mulheres, com a ajuda de um pajé mais velho, e, para o bem dele mesmo, tinha os pés e mãos amarrados com tiras de tecido. Imobilizado, relutava um pouco, depois acabava dormindo. Ainda me lembro de alguns olhares *ãyuhuk* para mim, sozinha no canto da igreja com criancinhas adormecidas e homens amarrados deitados no chão. Tal cena, sabemos, se tiradas do contexto, poderiam sugerir a barbárie, mas não causa estranheza em nenhum regional.

A festa segue madrugada adentro. O estilo musical tocado nas festas regionais é justamente aquele que os Tikmũ´ũn escutam nas aldeias: pisadinha ou piseiro, chamada por eles simplesmente de forró, e o chamado topnejo, sertanejo da nova geração representado por Osnir Alves, Ciel Rodrigues, Naiara Azevedo, Maiara e Maraísa, Simone e Simaria. A "festa de *ãyuhuk*" é praticamente a única ocasião em que casais brigam com agressões físicas publicamente, especialmente quando os dois bebem. Neste caso, muitas vezes os homens levam a pior. Mas também existem alguns casais que bebem juntos sem ficarem violentos, dançam com passos largos comprimindo outros casais, caem no chão e se ajudam. Geralmente, quando a festa acaba e o sol começa a raiar, voltam cantando para a aldeia junto com outros casais que também beberam. As pessoas que ficam sozinhas normalmente acabam dormindo pela cidade, por muito medo de voltarem pela estrada e sofrerem alguma violência à noite, ou, o que tragicamente ocorre com frequência, caírem no córrego e se afogarem ou caírem no mato sem que ninguém veja e morrerem desidratadas pelo sol. Alguns se revestem de uma valentia extrema e retornam assim mesmo para a aldeia, e geralmente são esses os que as pessoas temem, pois chegam *ũgãy*, bravos como onça. Seu choro e gritos se ouvem de muito longe e todos trancam as casas. Quando chegam, se dirigem a alguma vítima, que, em grande parte das vezes, é a própria esposa que já chegou ou nem saiu. Neste caso, as crianças saem correndo da casa para se esconder noutras casas e as irmãs da esposa se aproximam, esperando agachadas no exterior, tentando perceber se o *paptox* não está sendo demasiadamente violento. Se a quebradeira passa de certo ponto, representando riscos maiores à irmã, são elas que vão interferir. Aqueles que ficam pela cidade geralmente continuam por mais um ou dois dias, alucinados pelo álcool e a fome, chorando com desespero pelas ruas.

Mas o estágio *´gãy* do *paptox* não é uma regra. A imensa maioria das pessoas, especialmente as mulheres, curte a festa sem muita confusão. Dançam, observam os *ãyuhuk*, cuidam dos maridos e filhos pequenos, conversam, brincam, riem de tudo, comem. Sobretudo, a música das festas é muito apreciada, mesmo quando não se entende o sentido da letra em português. Se a pronúncia é criativa, as melodias são todas conhecidas, e por dias os refrões e expressões ficam sendo refetidos: "*chora não, coleguinha!*"... "*se for pra não causar eu nem vou*"... "*Se você gosta de forró, então tome! Tome mulherada, tome, tome!*"...

No dia seguinte à festa que acabo de narrar, todos dormiram até bem tarde. Apenas a casa do professor J. estava abastecida com as cestas básicas que comprei com a parte que guardei do ordenado dele. Várias crianças foram se alimentar ali, inclusive quem preparou a comida foram elas mesmas. Antes de frequentar algumas festas com os Tikmũ´ũn, era apenas essa visão que eu tinha: a aldeia parada no dia seguinte, a sensação de que todos estariam de ressaca e o medo dos *paptox* que perambulavam pelas estradas e aldeias durante algumas horas, alguns deles por dias.

Além das festas na cidade, ao menos uma vez por mês, geralmente por ocasião de casamentos, aniversários, mas também campeonatos de futebol e festas do "dia do índio", no 19 de abril, alguma aldeia Tikmũ´ũn também organiza sua própria *hãmyãm* – "dançar", portanto baile –, "festa de ãyuhuk", ou simplesmente "forró". Numa casa já previamente construída para *hõnĩãm* – reuniões – e *hãmyãm*, instalam a maior caixa de som da aldeia ou alugam na cidade. Podem convidar cantores *ãyuhuk* com suas dançarinas, instalar luzes coloridas. Alguns grupos de forró também são montados pelos próprios Tikmũ´ũn: Raízes Maxakali, Forró Bay, Humberto e seus teclados, Damazinho e seus teclados. Sem música ao vivo fica mais sem graça, mas também serve: são discos, dvds, pen drives com mp3 de grupos como Feras do Baile, Forró Boys, Soró Silva, Robério e seus teclados, Cintura de Mola, Banda Djavú, Pepe Moreno, Forró Perfeito, Wesley Safadão. A pisadinha, chamada simplesmente de "Forró", é dançante, tem as melodias em tom menor e uma sequência de quatro ou cinco acordes, com progressões [Im, VI, III, Vm], por exemplo, ou [Im, VI, III, II], e o ritmo marcado por um teclado eletrônico. A formação também é bastante econômica, com o vocal e um teclado eletrônico. Um baixo elétrico e uma bateria podem ser sampleados. Algumas vezes também apresentam guitarras. Além da instrumentação, a presença de dançarinas também é importante: ao menos duas, em trajes atrativos e econômicos, fazem a coreografia no palco.

Show em Água Boa. Imagem retirada do Facebook, da página de Rogério Maxakali.

As letras são românticas e descontraídas, falando quase sempre sobre mulheres, festas e bebida. Cito abaixo o trecho de uma música que ficou sendo ouvida e tocada pelos teclados da aldeia durante muitos anos, cantada tanto em português quanto em Maxakalí:

> Coisa linda, famosa Samara
> Deixa eu bater na sua cara
> E te chamar de otária
> E fazer amor, fazer amor, fazer amor
> Bonita e charmosa, gatinha dengosa
> A Samara trai, você não quer mais, a Samara trai
> Um beijo ardente, olhar de serpente
> A Samara trai, você não quer mais, a Samara trai
> Ô Samara, ô Samara, ô Samara
> Por que você me trai?
> Por que você me trai?
> (SILVEIRA, João. 2011)

As pessoas Tikmũ´ũn dançam forró com uma técnica própria. O rapaz dança com uma mão no bolso: em alguns locais o bolso da frente, em outros o bolso de trás. O casal não se olha, e a expressão é séria. Os rapazes e moças solteiras ficam separados. As moças dançam entre si, e quando os rapazes querem dançar com elas devem ser dois rapazes: dão-se as mãos e caminham firmemente até as duas moças que dançam, entrando no meio e virando-se cada um para a companheira desejada,

formando assim dois novos casais, mas sem trocas de olhares ou palavras. As crianças fazem da mesma foma. E, como ocorre na cidade, a maioria das pessoas não bebe, apenas se diverte. O forró é a maior ocasião para que os casais se formem, ainda que do desmembramento de outros casais. Algumas vezes, especialmente entre os mais jovens, um resolve não voltar para casa, e dois dias depois o outro constata que, durante a festa, o companheiro ou companheira decidiu pela separação e por um novo casamento em outra aldeia.

Embora tão queridas pelos Tikmũ´ũn, as festas de forró causam uma ressaca diferente das noites de *yãmĩyxop*. O que é bastante natural, uma vez que, ainda que uma experiência de alteridade e transformação, elas não são *yãmĩyxop*. Todos enfatizam isso com muita clareza. São outra coisa, *puknõg.* Coisa de *ãyuhuk*. E, embora a cachaça possa ser consumida nas noites de *yãmĩyxop*, inclusive ajudando alguns a escutarem melhor os cantos, e também catalize brigas pequenas ou grandes, a experiência do forró parece mais desgastante. Alguns mais velhos que não gostam muito, ou dizem não gostar, reclamam que os *yãmĩyxop* dão muito trabalho, mas dão coisas boas para os Tikmũ´ũn, enquanto as festas de forró não dão absolutamente nada. No dia seguinte, ou talvez até por mais tempo, os homens ficam sem energia para ir à roça, as mulheres não dão comida direito para seus filhos. As pessoas ficam mais fechadas em casa descansando, e resguardando-se de maus encontros com *paptox* violentos.

Somente depois de algumas experiências, as coisas começaram a fazer mais sentido. Podemos ver aí uma experiência de tornar-se outro, sendo esse outro os *ãyuhuk*. Poderia ser um *yãmĩyxop* ao contrário, posto que são os Tikmũ´ũn que fazem a visita e se alimentam dos alimentos principais, a saber, o açúcar e a cachaça. E festejar, cantar e comer junto não deixa de ser uma estratégia possível também para amansar. Mas os registros históricos de violências praticadas, sobretudo contra mulheres a quem os *ãyuhuk* embebedavam, são bastante numerosos. Talvez seja toda a violência da colonização o que se consuma e se materialize através da cachaça.

Ensaio Visual I

Desfile de Carnaval na Aldeia Vila Nova. 2017.

Noite de Forró – Vila Nova, abril de 2017

Divulgação da banda Forró Bays

Outras imagens de festas nas aldeias Nova Vila, Cachoeirinha, Boa Vida e Vila Nova. 2014 e 2017.

Ensaio Visual II

A sequência de imagens a seguir, composta por fotografias produzidas em 2017 na aldeia Vila Nova, em 2018 nas aldeias Nova Vila e Maravilha ilustram partes de um ciclo de *Kotkuphi*, que tem profundo envolvimento das mulheres em seu preparo e produção.

As mulheres preparam a mandioca, que passa uma noite dentro da água após o cozimento. Aldeia maravilha, 2018.

As mulheres constroem a *Kuxex* dos *Kotkuphi,* e saem rápido quando eles finalmente chegam. Aldeia Nova Vila, 2017.

O Jabutis vêm brincar. Aldeia Nova Vila, 2017.

Os Kotkuphi se banham com goma de mandioca. Aldeia Nova Vila, 2017.

Mulheres se preparando para a despedida final dos *Kotkuphi*. Aldeia Vila Nova, 2017.

Kotkuphi cantam seus cantos de despedida e as mulheres choram desconsoladamente: eles vão para longe e vão demorar muito a voltar. Há muitos outros *Kotkuphi* por vir. Foto: Laurindo Maxakali. Vila Nova, Março de 2017.

Kotkuphi cantam seus cantos de despedida e as mulheres choram desconsoladamente: eles vão para longe e vão demorar muito a voltar. Há muitos outros *Kotkuphi* por vir. Aldeia Maravilha, 2018.

Kotkuphi partem, não sem antes atirarem suas flechas em direção à preguiça-frango estendido com os braços e pernas abertas, pintadinha de urucum. As muitas flechas caídas no chão ficarão para seus pais Tikmũ´ũn. Aldeia Nova Vila, Março de 2017.

4. OLHARES E ESCUTAS: CINEMA COM *YÃMÎYXOP*

Embora toda a tese reflita os efeitos da experiência com o cinema, que motiva esta pesquisa, sendo a produção e circulação de vídeos mais um modo de propor relações, seria interessante narrar, mais especificamente, algumas questões surgidas em torno das realizações das oficinas de vídeo e das negociações em torno desta atividade, que se constitui tanto como método de pesquisa como sendo um grande objeto de interesse geral e suporte de produção e circulação de saberes e de experimentação de pontos de vista. As oficinas e demais atividades em torno do vídeo tomaram a maior parte do meu tempo em campo e podem suscitar algumas discussões a respeito de escolhas estéticas e técnicas, de relações de gênero e entre gerações ou de disputa política. No entanto, conforme pude notar, essas questões consistem apenas em desdobramentos de reflexões já exploradas durante meu mestrado.

Durante a pesquisa de doutorado, busquei manter uma interlocução mais próxima com os realizadores que eu já havia acompanhado mais de perto. Entre eles, especialmente: Marilton Maxakali, que também é professor e produziu reflexões particulares a respeito do uso do cinema para guardar e contar histórias, ao modo dos pajés; Natalino Maxakali, um jovem professor que vê na experiência com o cinema uma oportunidade de se especializar numa tecnologia nova como estratégia de ampliar os modos e valores Tikmũ´ũn; Ismail e Josemar Maxakali, pai e filho, que aproveitaram o cinema como o que poderia ser entendido como um "empoderamento" e oportunidade de viajar, dialogar com os *ãyũhuk*, conhecer lugares e pessoas novos, se destacar em sua comunidade.Também considerei importante, nesta pesquisa de doutorado, mobilizar mulheres como Anízia Maxakali e Pauliana Maxakali, respectivamente uma jovem interessada e propositiva, mas cuja aproximação com a atividade, sem a presença do marido, poderia colocar em risco seu casamento estratégico, e uma professora "sem marido" experiente e bastante autônoma, mas que sofre toda sorte de interferências violentas em seu dia a dia.

4.1. Situando a proposta de trabalho com cinema

Durante o ano de 2017 tive a oportunidade de realizar um trabalho de campo com a duração aproximada de 12 meses. Como era de se esperar, a prolongada relação estabelecida com os Tikmũ´ũn do Pradinho não se restringiu ao que tem sido o foco da minha pesquisa entre eles desde a iniciação científica até o projeto inicial

desta pesquisa de doutorado: a realização das oficinas de vídeo, a produção de filmes, as implicações cosmopolíticas e os entendimentos possíveis a respeito da produção, da partilha, do uso das imagens em seus mais variados suportes, para os mais variados fins, nos diversos circuitos criados pelo contexto examinado. Após o retorno desse trabalho de campo, tais questões iniciais pareceram menos relevantes diante da complexidade das experiências vividas e das situações percebidas. Metodologicamente, a realização das oficinas e a produção de filmes é um modo privilegiado não só de registro etnográfico mas também um modo de reflexão único, extremamente relacional, coletivo. A produção de um mundo a ser compartilhado, a partir da tradução de um mundo percebido – uma atividade constituída pelo exercício do olhar e da escuta, da negociação entre pontos de vista –, é por essência a atividade cinematográfica, mas também é a atividade antropológica.

O filme finalizado "Popxop" (2019) foi uma atividade etnográfica compartilhada, que trouxe minha forma de perceber e organizar a presença de *Popxop* nas aldeias, articulada com a produção e o trabalho de seleção e tradução dos pajés e dos meus interlocutores cineastas. Inclusive meus cadernos de campo trazem, mais do que qualquer outro tema, notas e descrições a respeito das oficinas, dos métodos empregados, do conteúdo experimentado. Tais notas não me parecem tão relevantes em termos de conteúdo (são repetitivas, contém registros, marcações, decisões de ordem prática: os próprios Tikmũ´ũn me indicavam que as questões que eu propunha ou não tinham o rendimento que eu esperava que tivessem ou não mereciam o mesmo aprofundamento de outras questões que surgiam em campo), mas, vistas com um certo distanciamento, demonstram a prevalência dessas atividades no meu dia a dia, e o quanto tais atividades permearam grande parte de toda a experiência de campo.

Considerando que o Cinema compõe uma forma de produção de relações tanto nos processos em que se produz em ressonância com os eventos a serem filmados, quanto ao circular, desta experiência se desdobram as ações políticas, estéticas, xamânicas, processos de conhecimento, de produção de subjetividades, de territorialidades e as relações entre as diversas gentes que partilham experiências sensíveis com os Tikmũ´ũn. Ressaltando que o que tenho considerado até aqui como "política" – relacional, estética, "partilha do sensível" –, "xamanismo" – diplomacia, sistema / modo de transformações / relações / trânsito – e "cinema" – igualmente relacional, perspectivo, da ordem da experiência e da política da presença – podemos considerar esses aspectos como modos Tikmũ´ũn de produção de relações, produção

de subjetividades, produção e experimentação de territórios. No contexto examinado não faz sentido forjar a separação do que não se separa como categoria pré concebida, mas que sim, pode se compor por *modos* de fazer, modos de olhar, de filmar, de cantar, de falar, de caminhar, de contar um mito, de organizar um evento, uma cura, uma expedição; seja entre mulheres, entre parentes, com os *yãmĩyxop,* com *ãyũhuk* (não indígenas), etc.

Lembro-me que, alguns anos atrás, já com a experiência de tantos projetos de extensão, iniciação científica, mestrado, muitos trabalhos de campo, logo após a exibição de um filme produzido no Pradinho, uma antropóloga me perguntou "quantos hectares tinha aquela terra". Eu certamente já havia me deparado com o dado: o Pradinho e a Água Boa, contíguas, contam com aproximadamente 5300 hectares, sendo metade de cada uma. Ou seja, são cerca de 2600 hectares, cercados pelos morros cobertos pelos pastos, com o vale do córrego Pradinho no centro, coberto pelo grande brejo. Mas eu não fazia a menor ideia da resposta: até então, o Pradinho sempre fora precisamente aquilo que se vê nos filmes: aquela pequena terra de pasto e brejo entre os morros que a circundam. Aliás, com minha experiência de vida, a informação "2600 hectares" não me diz absolutamente nada (embora deva sempre ser registrada por ser um dado objetivo e legal), mas desde a primeira vez em que vi um filme do Pradinho, em 2009, nunca me esqueci daquela paisagem aberta cercada pelas fazendas!

O etnólogo-cineasta Gary Kildea narra um episódio semelhante quando, após mostrar um filme, Clifford Geertz disse que faltariam dados básicos, como, por exemplo, a população da aldeia. Kildea, desconcertado, disse que o trabalho ainda estava em desenvolvimento, mesmo tendo passado nove meses em campo e nunca ter tido a curiosidade de perguntar. Mas após uma reflexão, percebeu que deveria ter respondido "Porque *oferecer estatísticas como indicador de escala quando um simples plano geral revela – de uma só vez –* aquela *aldeia em toda a sua especificidade; uma aldeia* daquele *tamanho*"[?] (*in*: MacDougall: 1998: 78)

Sabemos, sobretudo pela experiência, conforme já destacado por David MacDougall (1998: 63), que dos saberes produzidos pela prosa aos saberes produzidos pela imagem (e vice-versa), dificilmente há uma continuidade "suave". A forma consagrada de produção científica, com a qual fomos condicionados a desenvolver intimidade e autonomia para conhecer e fazer conhecer, é a produção escrita. Para desenvolver e comunicar nossas questões e objetivos, a maioria dos

pesquisadores ainda não é capaz de apostar em formas que, tendo como referência uma forma já consagrada, lhes pareceriam confusas ou insuficientes (por isso esta tese não poderia ser "apenas" um filme). A produção e a partilha das imagens, por sua vez, traz um código que ao mesmo tempo é concreto (o gesto, a expressividade do mundo físico) e permite as ambiguidades da experiência vivida, e o cinema traz seus aspectos visuais e não visuais, o movimento, o visível e não visível trazidos pela perspectiva, as relações (*Ibidem*: 64). Por isso poderia ser interessante que a escrita e a imagem filmada pudessem ser complementares, idealmente dialogando entre si.

Mas ainda há um outro corte feito na produção audiovisual abordada nesta tese, são imagens que podem ser utilizadas do modo mais antiquado na história da antropologia visual, por seu valor puramente ilustrativo, e que, ainda assim, sempre adensarão as camadas de sentido do texto, e vice-versa; aquelas complementares ao texto. Afinal, por quê não aproveitar e compartilhar imagens e sons dos *yãmĩyxop* dançando na aldeia, quando sei que há algo que se pode ver e ouvir ali que não pode ser descrito em palavras, por se tratar de uma concepção composta entre o interdito, a explicação mítica e a experiência? Além disso, no contexto de realização de oficinas e projetos relacionados ao cinema, nas aldeias Tikmũ´ũn, se filma muito: temos, portanto, um grande acúmulo de registros de dados, carregados de toda a complexidade da relação fílmica e ritual; e algumas composições que vieram a constituir, após um trabalho coletivo e colaborativo, discursos fílmicos, à maneira de Jean Rouch, para citar um exemplo de "etnólogo-cineasta", mas também à maneira Tikmũ´ũn, com outros objetivos além de uma produção antropológica.

Demonstrar que esta pesquisa se compõe também pela produção de vídeo, gerando portanto uma tese que dialoga com um material audiovisual, é permitir uma abertura a uma produção compartilhada (*cf.* Jean Rouch, 2003: 185) com os Tikmũ´ũn. Isso inclui acomodar outros ritmos de trabalho e outras formas de vetorizar informações e experiências. O leitor-espectador, nesta relação de três eixos, passa também a criar sentidos. "*O espectador pode fazer outras descobertas também, do mesmo modo que um leitor de poesia (ou de uma rica descrição etnográfica) pode descobrir significados dos quais o escritor não está ciente*", diria MacDougall (1998:70; tradução livre). E mais: "*Ao contrário do entendimento de que espectadores de filmes são passivos, os trabalhos visuais produzem uma relação altamente interativa e interpretativa, qualitativamente diversa da interpretação de textos expositórios* (...)"

(Ibidem: 71). O espectador é convidado a um papel ativo, no sentido do "espectador emancipado" de Jacques Rancière (2008):

> que não precisa de nenhum tipo de habilidade particular ou treinamento prévio, e pode reinventar os filmes a cada visionagem, cria sentidos, a partir de sua própria memória e sensibilidade, seus afetos e significados; e é esse papel ativo, participativo, interpretativo e criativo uma importante característica do que o autor considera um regime estético. Dá-se, aí, um trabalho poético de tradução e contratradução, de associação e dissociação a partir das experiências vividas por um espectador não mais passivo, mas emancipado, cujo próprio olhar já é uma forma de ação. (Estrela da Costa, 2015: 173)

Acompanhado da tese, no entanto, o material audiovisual obviamente vai encontrar um espectador com uma "habilidade particular" ou treinamento prévio: todo um quadro de referências e descrições a respeito do universo de relações trazidas pelas imagens. Mas a tese não funciona como uma "bula" ou "legenda" do filme, explicando-o ou sugerindo sua interpretação. Nem tampouco o material audiovisual funciona como ilustração da tese (embora haja uma parte, conforme dito logo acima, que se presta a esse papel, tradicional na antropologia e que adensa significado às descrições escritas, complementando-as). As duas coisas, a etnografia escrita e a etnografia audiovisual, essa última compartilhada, foram sendo produzidas de modo ora paralelo, ora transversal. E, se pensarmos no material finalizado, ou seja, editado, com um discurso concebido desde os momentos iniciais de negociação e proposição do que seria filmado, até a elaboração final, mais teórica, da montagem, podemos considerar que o filme tem, ele mesmo, sua própria legenda. A edição, a escolha dos cortes, as traduções e construções das legendas são uma atividade teórica de tradução entre a realidade filmada e o espectador, essencialmente coladas à imagem. Há muitos exemplos que podem ser explorados, dos quais mais adiante menciono dois. Antes, no entanto, passo a uma descrição do filme-ritual-etnografia.

4.2. Popxop (2019, cor, 106´)

Sinopse: Os Popxop, Macacos-*Yãmĩyxop* (Po´op-*Yãmĩyxop*), são aliados cantores do povo Tikmũ´ũn, hoje residentes do Vale do Mucuri, em Minas Gerais. Periodicamente, vêm às aldeias passar um longo período, que pode se estender por alguns meses, para manejar as saudades de suas mães e pais, pajés homens e mulheres Tikmũ´ũn. Eles cantam as histórias, os segredos, os caminhos e os olhares da Mata Atlântica, imitando e narrando cantos de outros grupos de *Yãmĩyxop*, seres encantados-cantores que também acompanham e protegem os Tikmũ´ũn. Trazendo saberes e experiências de alegria, garantem a saúde da comunidade e celebram encontros xamânicos que atravessam o território e o tempo.

Direção: Ana Estrela e Natalino Maxakali; Roteiro: Ana Estrela, Pajés Manoel Damásio Maxakali, Pajé Arnalda Maxakali, Pajé Pequi Maxakali; Câmera: Ana Estrela, Anísia Maxakali, Arnalda Maxakali, Jacinto Maxakali, Maciel Maxakali, Miguelzinho Maxakali, Natalino Maxakali, Vanessa Maxakali; Edição: Ana Estrela, Anísia Maxakali, Miguelzinho Maxakali, Natalino Maxakali; Legendas: Ana Estrela, Marilton Maxakali, Miguelzinho Maxakali, Natalino Maxakali; Tradução e legenda dos cantos: Ana Estrela, Antônio Marcos Maxakali, Arnalda Maxakali, Israel Maxakali, Manoel Damásio Maxakali, Marilton Maxakali, Marquinhos Maxakali, Miguelzinho Maxakali, Natalino Maxakali; Narração e depoimentos: Adriana Maxakali, Bilza Maxakali, Edna Maxakali, Manoel Damásio Maxakali, Natan Maxakali. Realização: PẼNÃHÃ - Coletivo de Cinema Maxakali do Pradinho e Aldeia Maxakali Nova Vila

Disponível em: https://vimeo.com/311891262

A estrutura/roteiro do filme, esboçada a seguir, corresponde à estrutura/roteiro do próprio evento coletivo *yãmĩyxop*. Embora as partes II e III possam ter se repetido e se prolongado durante alguns meses, no filme foram condensadas em dois dias e meio. As partes/cenas com cantos traduzidos estão marcadas com (*).

Ainda não sei que desdobramentos podem ter as análises a partir dessas estruturas. O filme de *Popxop* é o único finalizado até o momento, mas há muitos outros *yãmĩyxop* filmados, ainda que muitos não tenham sido considerados corretos ou bons o suficiente para circularem amplamente. A grande questão inicial sobre o que seria um filme e/ou um *yãmĩyxop* "bom" ou correto, se mostrou de menor importância, a partir de interlocuções, perguntas e mesmo a partir das entrevistas que fiz a realizadores Tikmũ´ũn, comparadas às que fiz a realizadores de outras etnias. Frequentemente os Tikmũ´ũn de uma aldeia têm acesso a um material produzido por outra aldeia e sempre denunciam "Cantou errado" / "Eles não sabem não" / "Apaga isso, *Yãmĩyxop* é coisa séria". O receio de sofrer tal julgamento faz com que a maioria das pessoas no Pradinho não queira registrar suas narrativas e também faz com que, quase sempre, os pajés peçam que uma parte considerável de cada filmagem seja apagada. Trata-se de uma responsabilidade muito grande: o que chamamos de "pajés" na verdade é traduzido na língua Maxakalí como "pai de *yãmĩy*" e "mãe de *yãmĩy*", sendo "pai/mãe" aquele que cuida/alimenta, o responsável. Sendo assim, falar sobre o assunto não demonstra autoridade, mas implica num compromisso.

Isso não impede que cada cerimônia e cada narrativa sejam sempre versões e inversões umas das outras: o caso dos mitos funciona exatamente nos moldes sugeridos por Claude Lévi-Strauss (2006 [1968]); o caso dos ritos, como cada *Yãmĩyxop,* essa espécie de encantaria coletiva/compósita, relacional, dinâmica, transformativa, compõe-se por uma legião de parentes, afins e aliados, combinadas a cada vez de acordo com os cantores e pais e mães de *yãmĩy* presentes na *Kuxex* e em torno dela, que por sua vez dificilmente se repetem da mesma forma a cada ciclo numa aldeia Tikmũ´ũn, a variedade é incomensurável. Por exemplo, se determinado ciclo ritual tem como participantes os sapos e no momento em que os sapos devem cantar existem muitos pajés com cantos e *yãmĩy* de sapos, os *yãmĩyxop* são obrigados muitas vezes a revezar, selecionar apenas alguns ou mesmo resumir, cortar os cantos porque em seguida vem uma infinidade de outros grupos para serem cantados. E, assim como os rituais nunca seguem estritamente o mesmo roteiro, também os filmes nunca vão se repetir, motivo pelo qual os Tikmũ´ũn filmam constantemente todos os

Yãmĩyxop que vêm às aldeias. Ou seja: o filme "Popxop" segue a estrutura de um ritual "Popxop" genérico, mas contém variações específicas daquele ritual filmado.

O *Popxop*, ritual dos macacos-*yãmĩy*, demonstra a relação entre *yãmĩy* e mulheres como sendo uma espécie de molde entre a relação entre os *yãmĩy* e os Tikmũ´ũn em geral. Como ocorre em todos os *yãmĩyxop*, as saudades que elas sentem – dos parentes mortos, dos próprios filhos-*yãmĩy* –mobilizam os desejos de reencontro com os *yãmĩy,* motivando portanto toda a série de deslocamentos, experiências evocativas e visionárias dos cantos, as relações que se produzem a partir da chegada dos visitantes à aldeia. No caso dos *Popxop*, além dos momentos de trocas, danças, brincadeiras, há uma constância quase diária, prolongada por alguns meses, do momento em que eles cantam à tarde na *kuxex* e recebem alimentos levados pelas mulheres. Nesse momento, elas escolhem um canto e pedem que os *Popxop* o cantem. Os Macacos-*yãmĩy* são imitadores, ou, nas palavras dos pajés, são como gravadores. Trazem consigo seus *yãmĩyxop* aliados, mas também trazem, diariamente, seus cantos, condensando todo o *corpus* de cantos conhecidos pelos Tikmũ´ũn.

O ponto de vista tanto da pesquisa quanto do filme é feminino, ao qual grande parte dos saberes é interdita, assim como deve ser o olhar do espectador(a) e do leitor(a). É também o ponto de vista da "*xak",* a saudade, a falta, a procura e o desejo que mobilizam a presença dos *yãmĩy* – no caso do filme-ritual – e o desenvolvimento das questões investigadas. "Popxop", este filme-ritual específico, pode ser visto como um ponto de uma "trama", em que o encadeamento entre as saudades e os encontros se desdobra por camadas de fluxos de relações: com os *yãmĩyxop,* entre as pessoas, as famílias, a distribuição das aldeias, os vivos e os mortos, etc. O filme traria um possível fio condutor desta pesquisa, demonstrando os modos como os Tikmũ´ũn – a partir dos desejos das mulheres – produzem relações entre si e com seus outros através do olhar (e de sua interdição) e da escuta, da fala (em suas diversas formas), dos cantos, das trocas, dos deslocamentos e transformações/estados alterados; e de que modos a produção de relações é também a produção, a experimentação e a partilha de territórios, de perspectivas, de saberes, de memória, de percursos.

Parte I

I.1
- Amanhecer: *Popxop* cantam na *Kuxex* convocando os homens a irem cantar com eles (*)

I.2
- O Banho da madrugada: As mulheres e crianças vão se banhar numa parte do rio, enquanto os *Popxop* e os homens vão se banhar à montante

[Pequena explicação local (pai de *yãmĩy* / *yãyã*)]

Parte II

II.1
[Pequena apresentação/explicação local (mãe de *yãmĩy*)]

- Mulheres alimentam os *Yãmĩy*, em troca de cantos I : preparo para a caça (*)

II.2
- Caça à Capivara

[Pequena explicação local (pai de *yãmĩy* caçador)]

II.3
- Fala/Contextualização do pai de *yãmĩy* / *yãyã* em sua casa (sobre a chegada dos *Popxop*): parte I

II.4
[Apresentação/explicação local da mãe de *yãmĩy / xukux* em sua casa (sobre a chegada com a caça): parte I]

- Chegada dos *Popxop* com a caça / Mulheres se escondem nas casas para não ver

II.5-
[Pequena apresentação/explicação local (mãe de *yãmĩy*)]

- Mulheres alimentam os *Yãmĩy*, em troca de cantos II : distribuição da caça (*)

- Explicação do pai de *yãmĩy* em sua casa (sobre a troca de alimentos/caça e canto entre mulheres e *Popxop*): parte IIA

[Fala / Demonstração local de mãe de *yãmĩy* sobre [o preparo] a comida tradicional] - Os Tikmũ´ũn preparam a capivara em suas casas

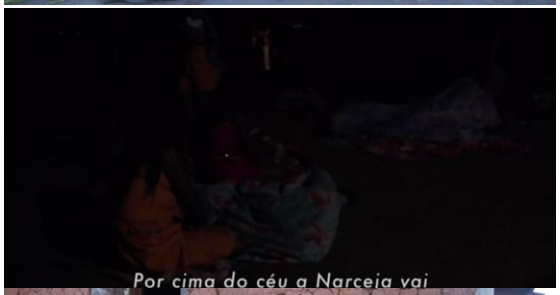
- Explicação do pai de *yãmĩy* / *yãyã* em sua casa (cuidados entre mulheres-*Popxop*-Tikmũ´ũn): parte IIB

Parte III

III.1
- *Popxop* cantam à noite e dançam com mulheres (*)

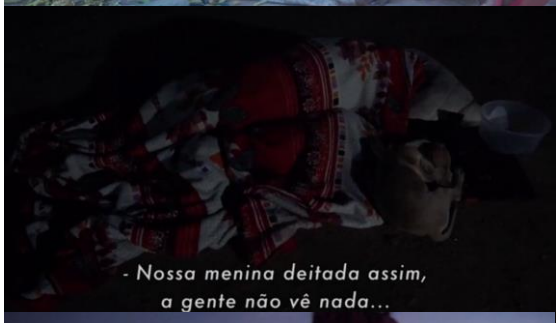
III.2
- Fala/explicação da mãe de *yãmĩy / xukux* em sua casa (um resumo sobre o roteiro do ritual): parte II

III.3- Última noite:
- *Popxop* cantam na *Kuxex*, e mulheres passam a noite no pátio cantando, até o nascer do sol. (*)



[Fala/apresentação da mãe de *yãmĩy / xukux* em sua casa (sobre o lamento coletivo): parte III]

- Lamento/choro coletivo de despedida



- O sol vai nascer e a grande caça feita pelos Popxop é distribuída entre as mulheres

Parte IV

[Pequena fala/apresentação da mãe de *yãmĩy / xukux* em sua casa (sobre a partida): parte IV]

IV.1- Tarde Seguinte à última noite
- Popxop cantam na *Kuxex*, e mulheres cantam no pátio. (*)

- Cantos de despedida (*)

- Brincadeira final entre mulheres e *Popxop*: destruição lúdica – Partida dos *Popxop*

[Pequena explicação local (pai de *yãmĩy*)]

4.3. Traduções entre *Koxuk*

I

No plano inicial do filme "Popxop", vemos o amanhecer do dia na Aldeia Nova Vila, desde antes de o sol nascer. Em primeiro lugar, optamos por um recurso, um artifício comum no cinema: aceleramos a imagem mantendo a continuidade do clarear do dia e mantivemos o áudio, com alguns cortes, para evidenciar a intensificação do som dos pássaros, das galinhas, das vassouras. Mas mais importante: nossa personagem principal aparece aí: os *Popxop*, Macacos-*yãmĩy*, passaram a noite cantando em uma aldeia vizinha e da Aldeia Nova Vila podemos escutar seus cantos ressoando pelo Pradinho. Sabemos que mais tarde eles virão cantar aqui também, e talvez o espectador desconfie disso, mas há aí um dado etnográfico que poderia ser descrito da seguinte forma, resumidamente:

Sabemos que os povos *Yãmĩyxop*, sejam os *Putuxop*, os *Mõgmõgka*, ou os *Popxop*, quando são convocados a cantar numa aldeia, vêm de suas aldeias no "além", acompanhados de variadas combinações de outros *Yãmĩyxop* aliados, e cantam com os Tikmũ´ũn, geralmente na *Kuxek*, a casa dos cantos, que faz uma ligação entre a aldeia e o mato, os outros mundos, os caminhos que levam às aldeias dos *Yãmĩyxop.* Eles passam ali uma estadia de duração variável, saindo por vezes para dançar e brincar no pátio, saindo com os homens para caçar, sendo alimentados pelas mulheres. Cada aldeia tem a sua *Kuxex.* As aldeias são muito próximas, e os *Yãmĩyxop* são muito presentes na vida dos Tikmũ´ũn.

Ora, essa descrição poderia ter sido narrada com voz *off,* por mim, antropóloga responsável pelo filme, e teríamos então uma etnografia filmada à moda antiga: autoritária, objetificante, conforme já discutido no célebre texto de Jean Rouch, "A câmera e os homens" (1979 [1973]: 58), e pensado em minha dissertação de mestrado no item "Algumas considerações sobre a tradução e legendagem de filmes no contexto do trabalho com os Maxakali" (2015: 116).

Outra opção, que me agradaria e que teria sido a dos Tikmũ´ũn, teria sido não inserir legenda alguma aí. Afinal, o fato de *Popxop* estar cantando numa aldeia vizinha naquela madrugada que precede sua chegada na Aldeia Nova Vila não interfere no evento que estaria prestes a ser filmado. Os cantos de *Yãmĩyxop* em *Kuxex* vizinhas são comuns na paisagem sonora do Pradinho.

Mas há uma terceira via, que consiste justamente num trabalho de tradução, em seu sentido mais amplo. Optei, portanto, por inserir a legenda "Popxop, os *yãmĩy*-macaco, cantam em outra aldeia". Isso mune o espectador de algumas informações que possam esclarecer o que se segue, sem no entanto transformar o filme num suporte puramente informativo – afinal, para quem se interessa por informações, há dezenas de teses, textos escritos, além do meu que vai dialogar com o filme: *Popxop* é o macaco-*yãmĩy*. Há outras aldeias, próximas o suficiente para se ouvirem os cantos, que assim soam gravados a uma certa distância. Os macacos-*yãmĩy* não cantam apenas nesta aldeia.

***

Existe um certo grau de arbitrariedade na escolha do que traduzir e como legendar, mas acredito que este esforço permita, justamente, uma reflexão a respeito das diferenças entre a realidade filmada e a realidade do espectador (que, aliás, é imprevisível: os filmes indígenas são cada vez mais vistos por mais etnias e países, e não só por antropólogos). Traduzir para legendar também me leva a perceber os limites do meu próprio estranhamento, observando quais entendimentos já ocorreram, e em que medida já me deixei afetar pelo campo. Tal esforço é ainda maior e mais interessante quando envolve a tradução de narrativas relativas aos *yãmĩyxop*, e, mais ainda, de cantos:

II

Praticamente em todas as noites em que os *Yãmĩyxop* cantaram nas aldeias houve gravação dos cantos. Quando havia tempo, os pajés (os pais de *yãmĩy* mais velhos) pediam-me para escutar as gravações, para que então fizéssemos cópias a distribuir entre todos. Muitas vezes, dois ou três cantos, depois, o pajé pedia para pausar, e ocasionalmente pedia para tocar novamente algum trecho. Acontecia também de chamar outro(s) pajé(s) para avaliarem com ele, e, então, chegarem ao veredicto que desde o primeiro sinal para que a reprodução fosse interrompida, eu já podia prever: "Cantaram errado. Pode apagar tudo". Note-se, aliás, que a presença de outros pajés tornava a responsabilidade ainda maior, e subia muito o nível de exigência. Às vezes um pajé poderia deixar passar um errinho, mas um pajé mais prestigiado diante de outros também prestigiados tinha que ser ainda mais rigoroso: "Não dá! Cantou ´cabecinha vermelha´, mas é ´peninha da cabeça vermelha´, que é totalmente diferente! O ´cabecinha vermelha´ vinha depois!". "É verdade, tem que apagar...", os outros acenariam com a cabeça. Este é o primeiro passo do processo de tradução de cantos. O segundo, então, pode durar dias, semanas ou até meses, como foi o caso da seleção de cantos do filme "Popxop". Após explicar muitas e muitas vezes que não havia problema se alguns cantos estavam errados, uma vez que cada cena do filme não poderia ter mais que cinco cantos, escolhidos de cada período de algumas horas de gravação e que portanto bastaria escolher os melhores, ou escolher alguns, não sendo necessário chamar novamente os *Popxop* para um novo ciclo na aldeia, passamos à escrita de alguns.

Muitos cantos não estão na língua Maxakalí, mas na língua dos *Yãmĩyxop* – que, no caso de *Popxop*, imitador de *Yãmĩyxop*, pode ser várias línguas diferentes. Essas línguas, na verdade, não me parecem ser dominadas com fluência por mais ninguém – embora eu não saiba e nem queira saber o que, afinal, ocorre entre homens e *yãmĩy.* Há apenas termos "perdidos", e que não são compreendidos pela maioria das pessoas, e sim pelos mais velhos.

Devo esclarecer que a tradução e a exegese de cantos *yãmĩyxop* não é o foco deste trabalho. Tive a sorte de registrar muitos cantos, mas sem a devida autorização para publicá-los, e sem a oportunidade de atravessar todo o processo necessário para transcrever e traduzir cada um, processo este que demandaria uma dedicação exclusiva, por muito mais tempo, com uma grande equipe e grandes recursos. Aliás, como já disse, registrar as coisas, "escrever no caderno" de campo é algo que deve

ser feito discretamente e de maneira comedida quando se tem *yãhãhup*. Quando estou entre pessoas mais prestigiadas, devo me limitar a escrever apenas algumas palavras. Caso percebam que estou transcrevendo falas com mais detalhamento, costumam interrompere dizer que vão se preparar melhor. Quando isso ocorre, das duas uma: ou nunca mais terei a oportunidade de tocar naquele assunto ou me chamarãoquando eu menos esperar (e quase sempre com baterias descarregadas e cartões de memória ainda cheios), para um enorme evento previamente organizado sem o meu conhecimento – no qual, certamente, devo alimentar a todos com fartura – com muitos pajés e convidados de outras aldeias, todos já pintados; câmeras, se as há; e uma programação impecável, quase sempre inesquecível de narração de mitos, cantos, brincadeiras. Mas, mesmo nesse segundo caso, a simples questão inicial que eu tinha, aquela que motivou aquilo tudo – seja a tradução de um termo, um verso, ou uma explicação – também costuma ficar esquecida. E ao final, ainda costumam me perguntar, exaustos, algo como: "Resolveu?", "Está feliz agora?", "Satisfeita?", geralmente antes da indicação de quais presentes espera receber em troca cada um dos que colaborou com aquele momento. Exausta, à noite, registro as impressões de *como* aquele evento se desenrolou, mas muito dificilmente consigo traduzir o conteúdo dos cantos e narrativas míticas que se acumularam na ocasião.

Sendo assim, a estratégia costuma ser, na presença dos pajés, anotar discretamente, embora nunca escondido, palavras chave dos cantos, ou tentar transcrevê-los pela sonoridade, escolhendo uma ou outra para tirar dúvida com o pajé a respeito da grafia, mas tentando compreender o melhor possível o significado do canto. Mas o mais importante: sempre na companhia de um ou mais dos cineastas Tikmũ´ũn. Afinal, eles têm muito mais facilidade de compreender a pronúncia e um quadro de referências muito maior para supor as figuras de linguagem tão comuns nos cantos e narrativas míticas. Mais tarde, quando os pajés vão embora, satisfeitos, fazemos o trabalho de transposição para a legenda, que é, afinal, nosso foco neste trabalho.

A língua dos cantos se diferencia da língua falada no léxico, na fonologia, na morfologia e na morfossintaxe (Campos, 2010). Além disso, como é de se esperar, há um uso abundante de figuras de linguagem. Nem mesmo os jovens costumam compreender, também precisam decifrar a poética presente nesses cantos. É preciso que o pajé explique cada verso ou cada trecho, ou, se possível, cada termo. O que geralmente ocorre é o pajé contar o mito relativo àquele canto, mas isso não permite

compreender o que o canto diz. Então, contado o mito, perguntamos: "quem está cantando?" "Com qual *Yãmĩy*? / Com quem? / Olhando para quem? / A respeito de quem?" e assim por diante. A descrição vai se formando, até o momento final, em que se elabora a legenda, algumas vezes trazendo a incompletude poética do canto mas outras vezes podendo condensar seus significados. Eis um exemplo do que elaboramos eu e Natalino Maxakali após a explicação de um pajé:

> **Jaçanã**
> *Õnkoma ãkupnãg Xeh mõ*
> *Nũy Pa mõy Tet Putak Potuxip*
>
> Vai voando com os pezinhos fininhos esticados pra trás
> Pousa nos aguapés e fica lá

A. *Õnkoma* parece ser uma forma alterada de se cantar *Õnkopa*, onde "*Kopa*" = "dentro". O termo foi traduzido como "perto do ânus", ou, simplesmente, "rabo";

B. *Ãkupnãg*, onde "*kup*" é toda forma alongada e rígida, como osso/pau/poste/flecha; "*nãg*" funciona como diminutivo; e "*ã*" indica 2a pessoa do plural. No contexto, quer dizer: suas flechinhas

C. *Xeh* pode ser traduzido como "tomar conta", como "virado" (no sentido de direcionado)

D. *Mõ* = "vai"/vão

A + B + C + D, portanto, seria:

> Sua(s) Flechinha(s) esticada(s)/apontada(s) pra trás (em direção ao "rabo") vão (voando)

Onde: Pelas "Flechinhas" compreendem-se as patas alongadas e finas da Jaçanã (*Jacana jacana*, subespécie não identificada); por "vão", visto ser um pássaro, compreende-se "voar"

E. *Nũy* = "para que" / "para então" / "até que"
F. *Pa mõy* = pousar

G. *Tet*: o termo quer dizer "misturar", mas não compreendemos seu sentido no contexto

H. *Putak* = aguapé (*Eichhornia crassipes*)

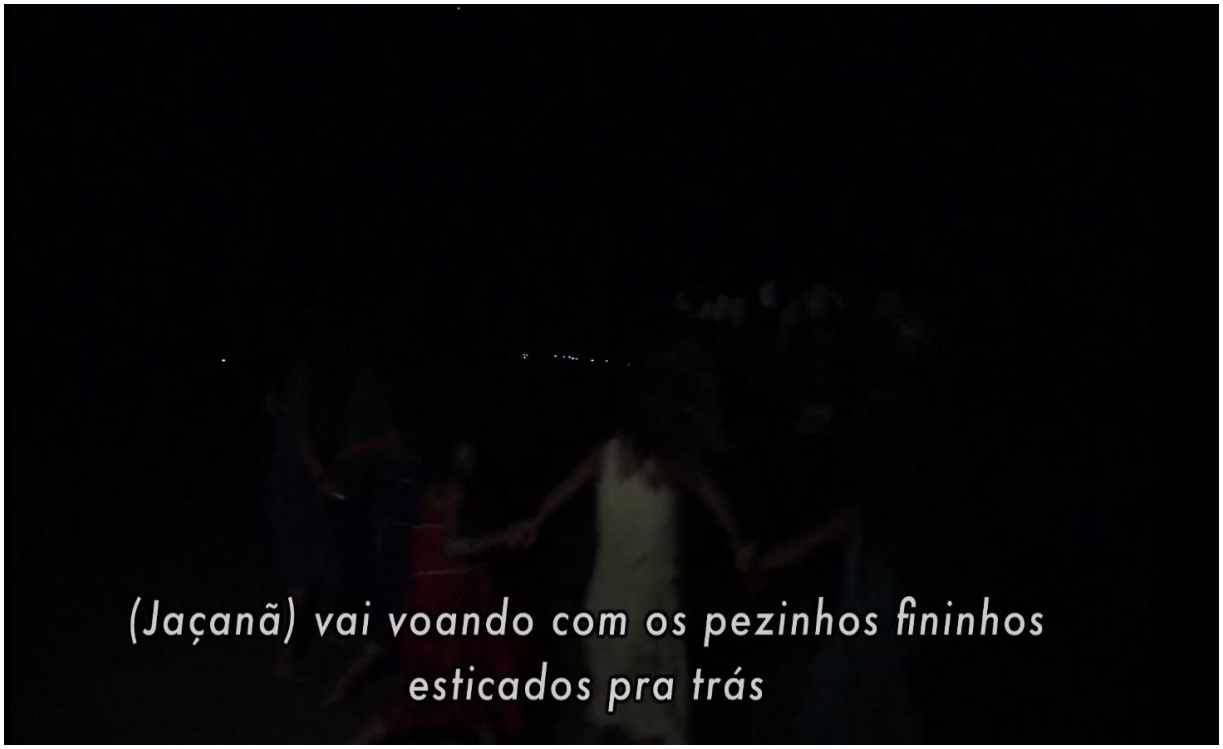
I. *Potuxip* = "ficar" / "permanecer"

Assim, E+F+H+I:

Para então pousar nos aguapés e permanecer

Em seguida, formula-se a legenda, que de "Sua(s) Flechinha(s) esticada(s)/apontada(s) pra trás (em direção ao "rabo") vão (voando) / Para então pousar nos aguapés e permanecer", passou a ser: "(Jaçanã) Vai voando com os pezinhos fininhos esticados pra trás / Pousa nos aguapés e fica lá".

Neste caso, optamos por incluir o sujeito, a Jaçanã. Substituímos a imagem das flechinhas pela imagem dos pezinhos para formular uma descrição mais direta e acessível. A ideia era que ao menos alguns cantos demonstrassem o quanto os *yãmĩyxop* descrevem uma infinidade de corpos, percursos e ambientes de seres que habitam seus territórios. No geral, buscamos as palavras que permitissem a leitura mais rápida possível – uma diretriz que seguimos em todos os trabalhos – pensando especialmente no público não falante de português, especialmente indígenas de outras etnias.



***

A experiência da imagem, do som e da tradução nesta etnografia é, portanto, uma forma de mediar relações em diversas instâncias e com graus diversos de compartilhamento: as traduções linguísticas e seus equívocos em campo, que me permitiram participar um pouco melhor os contextos observados e experimentados; as traduções que mediei (com ou sem sucesso) em campo entre os Tikmũ´ũn e os *ãyũhuk*, que extrapolam as diferenças linguísticas mas tratam das diferentes concepções e diferentes modos de negociar e compreender; a experiência das oficinas para diferentes grupos de alunos (grupos grandes de jovens, grupos pequenos de mulheres, pessoas experientes, iniciantes); a própria experiência da *mise-em-scène*, esse fato compartilhado entre filmados e filmadores; os processos coletivos de seleção e tradução de planos, de cantos, de narrativas, de modo a fazê-las dialogar entre si e permitirem ao espectador a criação de um mundo diverso do seu (e diverso do mundo filmado, inacessível como objeto); a tradução antropológica em seu sentido mais amplo, composta por textos e imagens cuja edição final terá sido submetida aos olhares especializados da orientação e avaliação acadêmica.

4.4. Cinema Tikmũ´ũn: Sobre oficinas, coletivos e projetos

As oficinas realizadas no trabalho de campo de 2018 foram diferentes das anteriores, nas quais muitos alunos com diversos interesses iam sendo treinados ao mesmo tempo e nas quais raramente as mulheres se sentiam à vontade para prosseguir após as primeiras semanas de filmagens. A aldeia Maravilha me recebeu com muito entusiasmo, depois de anos cobrando minha presença ali. Mas propus fazer um trabalho mais restrito: após uma semana de experiência com diversos interessados em aprender minimamente ou simplesmente experimentar o uso da filmadora, eu escolheria dois ou três alunos, preferencialmente mulheres, para me aprofundar, especialmente em edição – o que seria mais fácil graças ao domínio da língua –, e realizar um projeto de filmagem.

Como já mencionado, em 2017 a experiência na Aldeia Nova Vila havia sido bastante construtiva. Tivemos uma oportunidade única de que jovens e professores tivessem bastante tempo para experimentar a câmera em diversas ocasiões: caçadas, *yãmĩyxop*, atividades escolares e familiares. Algumas mulheres também puderam participar, embora a grande maioria tenha em algum momento se afastado, fosse justificando precisar se dedicar à família, fosse por terem sido censuradas por seus pais ou companheiros. A exceção foi Arnalda Maxakali, esposa do pajé mais velho e criador da aldeia, e sua filha Vanessa: ambas pareciam não sofrer nenhum tipo de censura direta, embora não conseguissem ou não quisessem se dedicar integralmente à atividade, devido a suas atribuições com filhos, maridos, etc. Pude notar que as mulheres se dedicavam a filmar mais cenas cotidianas ou narrativas de histórias, enquanto os homens se responsabilizavam pela filmagem dos *Yãmĩyxop.*

Entretanto, a predominância de realizadores que permanecem se dedicando é masculina. Uma das justificativas frequentemente dada é a de que as mulheres não podem olhar diretamente para os *yãmĩy* e muito menos filmar de perto. Afinal, quando se fala em filmagem ou em cinema, com os Tikmũ´ũn automaticamente eles já associam a utilidade da atividade ao desejo de se filmarem os *yãmĩyxop.*

Em 2018, na aldeia Maravilha, encontrei duas realizadoras bastante entusiasmadas. Uma delas, Juninha Maxakali, já havia feito oficinas em ocasiões anteriores, quando morava em outra aldeia. Por ser solteira, não sofria nenhum tipo de censura ou sabotagem por parte de um companheiro, e seu pai, um professor muito reconhecido, a incentivava a se dedicar às atividades, embora sua mãe olhasse sua

dedicação com desconfiança. Muitas vezes ela interrompia, por ter muitos filhos para cuidar (e portanto para cozinhar, cuidar da roça, pescar, lavar roupas), mas ainda assim se revelou muito sensível, atenta e interessada na produção de filmes. A outra realizadora, que me recebeu em sua casa durante o tempo em que fiquei na aldeia, extremamente sábia e espirituosa para a pouca idade, começou a se destacar pelas habilidades não só com o uso do computador, mas com sua iniciativa em produzir e filmar – muito bem – cenas para os projetos de filmes. Vendo seu sucesso, seu marido começou a proibi-la de frequentar as aulas ou a exigir que fizesse sempre algum trabalho redobrado, fosse recebendo a sogra, cuidando de crianças de sua família, que ele estimulava que passassem uns dias em sua casa, consertando coisas quebradas, auxiliando-o em suas atividades enquanto ele ia jogar futebol, ou mesmo cuidando dele quando estava alcoolizado – e violento –, o que começou a ficar frequente. Lembrei-me que em 2017 elogiei uma aluna da oficina para seu pai, na intenção de incentivá-la. O pai, ao contrário, pediu que a filha se dedicasse mais ao marido e ao filho. Outras duas colegas também tiveram que interromper a formação porque seus maridos exigiam que cozinhassem para eles e para os filhos enquanto eles mesmos não trabalhavam.

Percebi que os momentos de formação em técnicas de filmagem são de interesse geral e ocorrem muito na dinâmica coletiva dos próprios Tikmũ´ũn. Muitos querem apenas experimentar a filmagem algumas vezes, e quase todos querem apreciar o material e contribuir para sua produção. Entretanto, muito poucos persistem nas fases de aprendizado das técnicas de edição e finalização. Afinal, essa formação exige uma grande dose de interesse, concentração dedicação a um modo de produzir muito específico, ligado ao uso dos *softwares*, mas também à necessidade de memorização de códigos em outra língua, a uma certa individualidade dos gestos, à cristalização da narrativa através da montagem. Ainda assim, constantemente os pajés são convocados – ou demandam, por livre e espontânea vontade – para exaustivas sessões de visionagem, escuta, desdobramento em outras narrativas míticas, a partir do material filmado. Alguns jovens se destacaram no interesse em prosseguir essa formação: Alessandro Maxakali na Aldeia Verde, Josemar Maxakali na Vila Nova e Natalino Maxakali na Nova Vila, que se dedicava bastante aos exercícios de filmagem e edição.

A atividade de tradução para legendagem de imagens filmadas, conforme já apontavam algumas reflexões elaboradas durante o mestrado (Estrela da Costa,

2015:117-122), constitui por si só um exercício etnográfico: é um modo que o etnólogo-cineasta tem de rever o próprio campo e aprofundar-se nele, revelando e produzindo novas camadas de sentido. Trata-se de uma tradução que vai além do nível léxico e semântico, mas que busca traduzir contextos entre o campo filmado e o universo de referência do espectador. Metodologicamente, é mais eficiente compreender todo o sentido da fala antes de traduzi-la, recriando uma terceira fala entre a pessoa filmada e aquela que recebe e interpreta o conteúdo traduzido. Diferentemente do meu trabalho durante a graduação e o mestrado, compreendendo o idioma Maxakali, pude notar muito melhor em que medida esse conteúdo pode ser transformado de modo a transmitir o que o filme quer dizer através do que a pessoa disse.

Os pajés Tikmũ´ũn, sobretudo os mais velhos, quando se dedicam a falar dos *Yãmĩyxop*, dos rituais, dos mitos, lançam mão de recursos de intensificação, repetições, metáforas, alusões, que nem sempre fazem sentido ao serem traduzidas literalmente. A grande dificuldade de traduzir tais falas não é somente minha mas também dos mais jovens como Marilton e Natalino. Muitos desses recursos de linguagem provém de um universo xamânico acessado por pequenos grupos familiares e rituais, ou por mais velhos, ou podem partir mesmo da relação dos pajés com os próprios *yãmĩyxop* durante suas experiências.

Traduzir os cantos é ainda mais complexo, uma atividade de recriação e composição poética, pelo fato de os cantos serem compostos de pura imagem: movimentos de bichos, perspectivas de lugares, referências a histórias... Muitas vezes em termos pertencentes às línguas dos *yãmĩyxop*. Por exemplo, "Flecha" é chamada "*Pohox*" numa linguagem corriqueira, e como "*makajox*" na língua de *yãmĩy.* "Cachorro" se diz "*Kokex*", mas os *yãmĩy* dizem "*Xokxamap*". E os casos podem se desdobrar em mais complexidade: "*Kokexkata*" ora é o "lobo-guará", ora a "suçuarana", ao mesmo tempo que qualquer onça ou animal semelhante – mas preferencialmente a onça-pintada – é chamado de "*hãmgãy*", uma contração entre "*hãm*" (fazer, trabalhar, atividade) e "*ũgãy*" (feroz), termo que em alguns casos também pode indicar uma pessoa feroz. Num dos cantos que compõem o filme, ela é a que "quer/busca por/gosta de carne", "*yĩn xak*". Em outro momento, os filhotes de *Popxop* (o macaco-*yãmĩy*) são chamados de "*Ẽkagnãg*", um termo utilizado para os filhotes de gavião ou de *Mõgmõgka* (gavião-*yãmĩy*) quando estão gritando, chamando pelos pais. O termo é empregado sem explicações, mas resume o fato de que naquela

descrição específica, os filhotes de *Popxop* também estão gritando, esperando a caça trazida pelos pais.

A conclusão que se mantém, e que segue a recomendação dos cineastas Tikmũ´ũn que se dedicam a elaborar legendas, é a de que qualquer assunto relacionado aos *yãmĩyxop* deve ser traduzido em conjunto com os pajés, que, por sua vez, sempre pedem para escutar repetidas vezes e, ao serem indagados a respeito de uma possível tradução, costumam simplesmente narrar todo um mito ligado à fala que se quer traduzir ou cantam outros cantos do mesmo ciclo, convidam outros pajés para ouvir, contar e cantar suas versões. Só após esse processo é que o tradutor das legendas pode então elaborar uma tradução/transposição mais conveniente.

Esse processo realizado com os Tikmũ´ũn é um processo em aberto, inacabado. Constantemente, nos víamos negociando a respeito do que corrigir posteriormente, do que escolher definitivamente, do que apagar por terem sido identificados "erros" de conteúdo (o que costuma ser frequente). Há um conflito entre o desejo de produzir filmes para serem partilhados nas aldeias, nas escolas, no mundo exterior, não-Tikmũ´ũn, considerando-se sempre a enorme responsabilidade a ser assumida em cada escolha de edição que, para quem não compreende o contexto e as implicações políticas relacionadas aos saberes e modos de compartilhamento relativos ao universo xamânico, parecem ser muito mais simples.

Por isso a produção audiovisual no contexto do meu trabalho com os Tikmũ´ũn é uma atividade que dificilmente se conclui, mas se repete, se desdobra, é interrompida, recomeça de outro ponto, e assim por diante. O desejo de registrar e comunicar é mais um desejo de fazer: de um lado, as saudades mobilizam o desejo dos encontros xamânicos e todos os novos elos – as alianças e trocas que se estabelecem e se reorganizam entre as pessoas e com os *yãmĩy* – que se produzem a cada *yãmĩyxop*; e, de outro, o desejo de registrar em vídeo suas histórias e realizações, sempre explicado pela falta que pajés velhos sentem de jovens ouvintes, mobiliza na verdade o desejo de realizar os eventos a serem filmados. O processo é sempre contínuo, em constante reelaboração, e os registros, sempre parciais, são compartilhados à exaustão, motivando novos eventos ou versões do anterior, e depois destruídos.

Uma tese que se confirma é o uso do cinema como modo de produção e experimentação de relações, de pontos de vista, de deslocamentos. É, assim como os outros modos de relação – especialmente os *Xẽ´ẽ´nãg*" – a política em sua forma

estética, no sentido atribuído por Jacques Rancière (2012): uma experiência de alteridade, de "partilha do sensível". Essa relação já havia sido investigada durante meu mestrado:

> Trago Rancière justamente numa tentativa de reformular nossos conceitos para melhor exprimir conceitos dos sujeitos que estudamos. A atenção do autor a um regime estético, no lugar de uma preocupação com relações representativas, parece-me mais adequada na descrição e análise dos eventos trazidos neste trabalho. Entendo não ser por acaso que Rancière aponte justamente o cinema – e, mais especificamente, o documentário – como o exemplo mais forte e claro de como essa transição paradigmática – de um regime de representação simbólica para um regime estético e político, que evoca presença e partilha sensíveis – se dá. Mesmo no que diz respeito à noção de política, o pensamento deste autor nos interessa: enquanto, para Pierre Clastres a ação política "jamais poderia ser reduzida à busca do poder político em si mesmo, devendo ser concebida como uma maneira de lidar com ele, o que pode significar sua pulverização" (cf. Sztutman, 2012: 41), para Rancière a política sequer precisa ser entendida em termos de "poder político". (Estrela da Costa, 2015: 172)

A experiência da relação por meio do olhar e da escuta constitui a principal característica da da produção xamânica. Por isso o cinema Tikmũ´ũn privilegia tanto a linguagem direta, produzindo preferencialmente aquilo que conhecemos como "filme-ritual" (Estrela da Costa, 2015), importando-se menos informar do que em propor experiências. Um dos desejos manifestos quando os filmes são produzidos é, realmente que os *outros*, sobretudo os *ãyuhuk*, vejam, "fiquem sabendo". Mas a estratégia do cinema Tikmũ´ũn, do qual os pajés costumam ser os grandes diretores, é fazer-se conhecer propondo aos espectadores a mesma experiência dos filmadores e filmados, de quem olha e é olhado, de quem canta, dança, produz juntos a mise-en-scène, é afetado pelos sons e as imagens. Encantamento, poderíamos dizer.

O cinema passa a ser uma das possibilidades de diálogo, de tradução entre mundos, proposta a partir da relação com os *yãmĩyxop*. Os cineastas, assim como os pajés, passam a desenvolver habilidades diplomáticas, desenvolvem modos de comunicação através da partilha da experiência sensível. Aliás, são eles os que atualmente tem feito mais vezes esse trânsito entre aldeias e cidades. Lembremo-nos que nesse contexto Tikmũ´ũn as habilidades que podemos caracterizar como xamânicas e aquelas que consideramos funções e habilidades políticas costumam ser desenvolvidas pelas mesmas pessoas - estamos falando do que se convencionou chamar de "cosmopolíticas". Pajés e caciques se associam, mas o que mais ocorre é que aqueles que passam a ser considerados caciques, *Kup Kuĩy*, também são *Kup*

Kuĩy nas *Kuxex*, seja do lado de dentro, quando são homens, ou do lado de fora, se mulheres.

Ainda a respeito dessa questão de serem os cineastas o que mais tem viajado rumo a universidades, museus e festivais, Manuela Carneiro da Cunha (1998: 102-113), ao desenvolver uma reflexão sobre a tradução e o xamanismo, sugere o quanto esse tipo de experiência de viajar para fora para participar de projetos é determinante na formação de lideranças indígenas, e crucial para o desenvolvimento de suas habilidades de tradução interétnica. E como estamos falando em "cosmopolítica", Bruce Albert (2002: 245) identifica, também nessas viagens, que são situações de tradução intercultural, um procedimento de natureza xamânica. As viagens permitem exercícios interpretação e reconstrução de variados discursos, nos quais o cineasta, assim como o xamã, experimentam aquela condição que permite "r*eunir em si mais de um ponto de vista*" (Carneiro da Cunha, 1998: 113).[16]

***

Na semana em que finalizo esta tese, recebi um telefonema da aldeia, de madrugada, com a desoladora notícia de que o cineasta Natalino Maxakali havia acabado de tomar a decisão de viajar para a terra dos *yãmĩyxop*. Com um profundo pesar, espero que consiga fazer uma boa viagem, chegar a um bom lugar, e que possa voltar para cantar conosco e compartilhar a visão de seus caminhos, seus novos saberes e sua alegria.

[16] Pẽnãhã: Coletivo de Cinema Maxakali do Pradinho
https://youtu.be/GfgOKBvYkBw

Natalino Maxakali filmando dança dos *Mõgmõgka* e mulheres Tikmũ´ũn. Aldeia Nova Vila, 2017.

Ensaio Visual

A seguir, algumas imagens de sessões de trabalho com cineastas Tikmũ´ũn.

Natalino Maxakali editando com seu filho, e filmando bem de perto Kotkuphi (fibra-da-mandioca *yãmĩy)* na Aldeia Nova Vila, em 2017

Essas duas alunas tiveram que parar com as oficinas para que pudessem fazer almoço e jantar para seus filhos e maridos. Aldeia Nova Vila, 2017.

Juninha Maxakali filma os *Yãmĩy* a uma distância recomendável, segundo muitas vezes as próprias mulheres da aldeia determinavam. Aldeia Maravilha, 2018.

Mais ousada, Juninha filma as *Yãmĩyhex* (Mulheres-*yãmiy)* a uma distância mínima. Aldeia Maravilha, 2018.

Aldeia Nova Vila com seus novos equipamentos de cinema. 2017.

5. DAS PARTES QUE FALTAM (NA MULHER DE BARRO)

História das Yãmĩyhex

Antigamente, gente tikmũ'ũn era mõnãyxop [antepassados]. Os mõnãyxop fizeram aldeia com o kuxex e chamaram Koatkuphi [povo-espírito-mandioca]. E Koatkuphi veio e cantou assim: "huoooooo". E nos dias seguintes chegaram mais Koatkuphi e ficaram no Kuxek. Mas depois eles foram embora com todos os homens. Assim, na aldeia ficou um homem só. Aí todas as mulheres olhavam mal para ele, porque o homem não podia ficar. Até hoje, com Koatkuphi Xuxap, todos os homens devem sair da aldeia. Hoje eles sabem disso e nenhum homem fica na aldeia, pois as mulheres não gostaram e falaram assim: "temos que matá-lo"! E assim fizeram. O mataram e o levaram para o caminho que os homens e Koatkuphi pegaram para ir embora. As mulheres cavaram um buraco e colocaram mõnãyxop lá dentro. Todas as mulheres o levaram e o colocaram no buraco. E o colocaram no buraco sentado. Pintaram seu rosto, quebraram carvão e pintaram sua cara de preto. Pintaram assim e assim [Delcida indica gestualmente as partes pintadas no rosto]. O pintaram e o deixaram sentado no buraco no caminho de Koatkuphi. Depois de muitos dias, uns 30 dias, os Koatkuphi voltaram para a aldeia. E o homem morto ficou sentado no buraco. Aí as mulheres foram pegar batatas [batata-doce]. Pegaram batatas e as trouxeram para a aldeia. Cavaram a terra e enterraram as batatas com carvão e fecharam o buraco, deixando cozinhar as batatas debaixo da terra. Mõnãyxop não cozinhava com água. Mas quando foram pegar as batatas tinha uma cobra grande (kãyã). As mulheres a mataram e a trouxeram para casa. A cobra era muito comprida assim que a cortaram e cada uma delas pegou um pedaço e comeu. Comeram cobra e ficaram encantadas (yãy xameat). Uma delas ficou com uma casca de cobra no dente, que parecia igual uma escama de peixe. Quando chegaram os homens que tinham ido embora com Koatkuphi viram o homem que estava morto no caminho. O viram e ficaram preocupados, desanimados. Só um deles estava alegre e foi brincar com a esposa, sorrindo, sorrindo, porque estava com saudade dela. Ela também estava feliz, mas não sorria. Sorria, mas fechava a boca rapidamente. Aí seu esposo pensou: "por que que ela não está sorrindo?" e foi brincar mais, muito forte, até que ela sorriu, e aí ele viu a casca de cobra no meio do dente e falou para ela: "espera! Espera! Tem uma coisa no meio do seu dente, deixa pegar!" Mas ela não deixava. Era casca de cobra! Ele viu mesmo, de verdade, mas ela não deixava que ele a pegasse. Ele então a deixou e foi para o kuxex, foi assobiando, assobiou Paxot, chamando os homens e todos foram lá para o kuxex. Uma vez ali, ele falou: "quero falar com vocês, as mulheres não estão bem. Nós pensávamos que elas eram boas, mas elas fizeram coisa ruim. Comeram cobra! As mulheres comeram cobra!" E todos os homens responderam: "Agora ficamos sabendo!" e conversaram muito. Discutiram e assim decidiram: "vamos pegar uma criança para trazê-la para o kuxex. Assim vamos matar as mulheres. Vamos matá-las porque não são boas." Mas as mulheres também sabem muito e não deixaram de olhar as crianças. Elas olhavam as meninas para os homens não levá-las para o kuxex. Aí os homens levaram arcos e flechas para o kuxex e falaram: "peguem a menina e a tragam dentro do kuxex!". Um homem que ficou em casa foi rápido, bem

rápido, e conseguiu pegar uma menina e leva-la para o kuxex. A mãe que estava olhando foi atrás dele e parou na frente do kuxex, o olhou entrando, levando a menina para dentro do kuxex. A menina começou a chorar, porque estava querendo mamar. Chorou, chorou. Aí chamaram a mãe: "vem cá dar o peito para a sua filha!". Abriram um pouquinho a parede do kuxex e falaram para ela: "só coloca o peito para a criança mamar! Aqui tem uma fresta para você por seu peito para sua filha mamar". A mãe foi enfiar o peito entre as folhas. Mõnãyxop tinha peito grande. E na hora em que foi dar o peito para a menina saíram do kuxex todas as flechas para ela. Mas mõnãyxop [o marido da mulher morta] falou: "mataram a minha esposa, aí eu vou matar a sua!". Os homens discutiram sobre isso. Decidiram sair do kuxex e ir para as casas para matarem todas as mulheres. Mas as mulheres pegaram a mulher que foi morta fora do kuxex e fugiram. Os homens, então, foram atrás delas. Mas elas fugiram e se juntaram em algum lugar no mato. Aí pegaram lenha e foram fazer uma fogueira. Pegaram a mulher morta e a seguraram por cima da fogueira, balançando-a. Balançaram ela por cima da fogueira e a deixaram em pé. Todas a pegaram e a colocaram em pé e falaram assim: "acabou". As mulheres que já estavam encantadas estavam com suas filhas meninas e foram até a beira do rio, na areia. Ficaram lá e cantaram. Os homens decidiram ir atrás delas para matá-las. As olhavam e se prepararam para matá-las. Na hora em que elas foram cantar, eles foram para matá-las. Mas Yãmĩyhex estavam meio-olhando e entraram na água, no rio grande. Aí os homens saíram de onde estavam, e foram atrás delas, mas elas iam entrando na água e eles não conseguiam pegá-las. E na areia só ficavam os seus rastros. Elas foram embora e os homens ouviam Yãmĩyhex cantando de longe e iam atrás, chegavam lá mas elas já não estavam mais ali... já estavam cantando de outro lugar, e os homens de novo iam atrás, mas de novo chegando lá elas já não estavam mais, iam entrando na água, e assim mais vezes. E elas cantavam: "oooohhhhh". As mulheres foram cantar de novo e colocaram as filhas em buracos cavados na areia. Elas tinham levado todas as meninas, não tinha ficado nenhuma com os homens. Quando os homens iam chegando as mulheres pegavam novamente todas as filhas que estavam perto e levavam. Mas uma mulher foi correr para pegar uma filha que estava mais longe. A menina estava bem longe e a mãe pensou assim: "se eu for lá longe a flecha vai me pegar". Ela foi para pegar, mas parou e voltou, e entrou na água com as outras mulheres. Deixou a filha para atrás, na areia. Aí os homens a pegaram e falaram: "Está bom. Não vamos querer matar mais. Porque já conseguimos pegar a menina. Vamos crescer com ela". E aí pararam de ir atrás das mulheres, que já tinham virado Yãmĩyhex. As mulheres ficaram encantadas e ficaram cantando o canto da casca da cobra.
(Delcida Maxakali, 2015, *apud* Magnani, 2018: 79)

No início deste trabalho, vimos o mito da filha da mulher de barro – gerada pela primeira mulher, produzida no barro por um homem. A filha da mulher de barro teria sido encorajada pelo pai a procurar um marido, experimentando sucessivos

pretendentes, até encontrar o velho *Kokexkata* (o lobo-guará / suçuarana). Quando os outros Tikmũ´ũn (naquela época todos pássaros-*yãmĩyxop*) descobriram o que *Kokexkata* escondia a moça numa sacola, no telhado de sua casa, a roubaram, e, na confusão, ela foi lançada ao alto de uma árvore. Ali, "cutucada" pelo pica-pau, caiu espatifando-se no chão, tendo cada homem se adiantado para pegar dela um pedaço. Esses pedaços geraram as primeiras crianças, dando origem aos diversos Tikmũ´ũn tal como são hoje. Nessa história, a filha da mulher de barro, assim como a mãe, que rachou ao dar-lhe à luz, aparece como a vítima de um estupro coletivo (em algumas versões do mito isso fica bem claro), e um despedaçamento.

Interditas de olhar os *yãmĩy* de perto, de entrar na *Kuxex,* de falar ou mesmo perguntar a respeito do que ocorre ali (sob o risco de serem dolorosamente castigadas), as mulheres Tikmũ´ũn evitam por vontade própria, e com muito pudor, a simples menção a tais possibilidades. As tarefas domésticas são de sua responsabilidade, fazer e carregar colheitas, também. Devem cuidar dos filhos e dos maridos: alimentá-los, acalmá-los quando estão transtornados pela bebida. Devem alimentar cotidianamente seus filhos *yãmĩy* quando estão presentes na *Kuxex*. Podem ser censuradas quando deixam de cumprir alguma obrigação para realizar atividades livres, recreativas, tais como passear ou mesmo estudar, e também quando falam em público, a não ser que já tenham uma certa idade e estejam entre seus filhos, sobrinhos e cunhados.

A recente inversão do poder da caça (cada vez mais escassa), pelo acesso feminino a alguns benefícios do governo tais como "bolsa família" ou "salário maternidade", acaba sendo invalidada pelo fato de que seus maridos é que falam um pouco com os *ãyũhuk*, e portanto são quem vai aos comércios locais buscar uma feira que corresponde a uma parcela pequena do valor a que têm direito, deixando o resto ser roubado pelos comerciantes. Na ocasião, não costumam se esquecer de uma porção de cachaça, que muitas vezes os torna violentos ou ainda faz com que vendam ou percam os poucos itens adquiridos no mercado. As mulheres não tem seus desejos, seus modos e concepções tradicionais respeitados por funcionários de serviços públicos prestados nas aldeias, justamente porque raramente se manifestam de forma direta – tomadas pela "*yãy hã hup*" nas reuniões em que só os homens costumam falar.

Ser mulher em lugar nenhum é fácil.

De fato, muitas injustiças podem ocorrer quando consideramos algumas dimensões das relações de gênero, especialmente aquelas relacionadas ao mundo dos *ãyũhuk*: a cachaça, o dinheiro, a violência do Estado. Mas, seguindo a divisão frequentemente enfatizada pelos Tikmũ´ũn, no âmbito "*Xẽ´ẽ´nãg*" das relações as mulheres talvez sejam, como indicam, aliás, suas responsabilidades, fonte de toda a pujança motriz dessas relações. Se analisamos pelo viés (cosmo)político, elas são grandes *Kup Kuĩy*, cuja palavra não costuma ser no pátio, mas dentro de cada casa. Mas a permeabilidade característica do universo Tikmũ´ũn, os fluxos sonoros que atravessam as palhas das casas, os trânsitos entre os rios que atravessam as cercas das fazendas, mostram-nos a fraqueza de qualquer separação conceitual entre um suposto espaço público e doméstico.

Os desejos e as saudades femininas, provocam toda uma série de providências a serem tomadas por seus companheiros na *Kuxex* para que os *Yãmĩy* venham cantar; para que os homens se reúnam a eles numa caçada; para que seus filhos e filhas se casem com esta ou aquela pessoa; para que uma nova aldeia seja feita noutro local. Todas as opções podem culminar em grandes deslocamentos, atuais ou virtuais, grandes encontros (inclusive com os mortos), grandes conflitos. E, como toda sociedade xamânica entende, "ver menos", "não ver" ou "ser visto" (o que nunca é uma ação passiva, mas reciprocamente afetante), pode ser mais intenso que simplesmente "ver". Ver, muitas vezes, permite a apreensão da informação – e a morte do segredo – mas como consequência impede outras qualidades da experiência sensível.

No caso do resguardo, desde a primeira menstruação, a mulher já possui uma alteridade dentro de si, que deve ser adequadamente conduzida, sempre sob o risco de se tornar o monstro canibal voraz e incapaz de trocas, o *Ĩnmõxã.* Lidar com essa constante separação desse *outro* que surge de si parece colocar a mulher numa condição de *xak* "falta/busca/desejo" imanente. Ela é o centro das atenções quando perde um filho (o que, infelizmente, é muito comum), para que essa falta seja bem controlada: nem tamanha a ponto de fazê-la enlouquecer e "virar bicho", nem irrelevante a ponto de não se desejar um reencontro mediado pelos *Tatakox* (morotó-*yãmĩy,* responsáveis por trânsitos e transformações da pessoa). Quando as mulheres se reúnem para cantar, para chorar, para pescar, para expulsar algum invasor violento da aldeia, ficam então irreconhecíveis: não há timidez nem olhares baixos e sim potência aparente. Afinal, foi numa ocasião em que suas antepassadas se reuniram

para cantar exaustivamente e comer uma sucuri, que deram origem às fortes *Yãmĩyhex*, as mulheres-*yãmĩy* capazes de matar seus próprios maridos.

Cumpre notar que, paralelamente ao entrelaçamento das relações travadas de diversos modos entre os Tikmũ´ũn e seus outros, direta ou indiretamente conduzidas pelo medo, pelas saudades, pelo desejo, pelos modos femininos de provocar atrações e dispersões, as mulheres tecem, diariamente, suas redes e bolsas (*tuhut*, em ambos os casos: um termo derivado de *Tuthi*, "Embaúba", e *Tut,* "mãe") – feitas da fibra da casca das embaúbas, e, atualmente, também de linha industrializada. Com essas redes, quase todos os fim de tarde saem em grupos para pescar nos córregos e brejos, transpondo cercas, levando suas crianças, cantando para os *yãmĩyxop*. A composição da trama da rede – cuidadosamente descrita por Cláudia Magnani, 2018; e Luciane Monteiro, 1999 – e da atividade que a envolve, de busca/"*xak*" pelos peixes e outros pequenos animais aquáticos no ambiente de visibilidade alterada – justamente o ambiente das temidas cobras grandes e, ali, fora da *Kuxex*, também temidas *Yãmĩyhex* – me parece análoga aos modos de composição da rede de relações das quais falamos até aqui.

No contexto Tikmũ´ũn, onde o comportamento *xẽ´ẽ nãg* se pauta pelos saberes e relações com os *yãmĩyxop*, o não ver, ou "ver menos" é o que intensifica as relações. O olhar pode ser perigoso, mas não porque permita às mulheres saberem o suficiente para "tomarem o poder", e sim, talvez, porque destrua uma "diferença de potencial" entre dois mundos, uma conexão que deve permanecer em perpétuo desequilíbrio. Como sabemos, nas filosofias ameríndias, é preciso que um desequilíbrio entre os termos mantenha o movimento de transformação (Perrone-Moisés, 2015: 60) também entre mundos visível e invisível. A relação parece desfavorável às mulheres porque tendemos a centralizar o olhar para o que fica no centro da aldeia, nos esquecendo que a *Kuxex* nada mais é que uma abertura para fora e uma caixa de ressonância para dentro. Aliás, como pontua Cláudia Magnani:

> Afinal, se invertemos a perspectiva do olhar, ao passo que as mulheres não podem ver o que está acontecendo no *kuxex*, quem está dentro do *kuxek* também não vê o que se passa do lado de fora da casa ritual. E, muitas vezes, os maiores (e, inclusive, mais visíveis) momentos de interação ritual acontecem no pátio e além dele, quando os *yãmĩyxop* e as mulheres se encontram em danças e brincadeiras, ou brigando, enquanto os homens cantam, permanecem, conversam dentro do *kuxex*, sem poder ver abertamente, ou interagir diretamente, com eles. O ritual (usando seu sentido nativo, que se refere tanto aos "seres-sujeitos" quanto aos "eventos") perpassa múltiplos lugares do mundo indígeno: as casas, o território, os cabelos dos Tikmũ'ũn,

> seus corpos, seus cantos. Assim, ao desfocarmos o centro da nossa lente, se tornará nítido um campo visual mais amplo e múltiplo que lhe está em volta, agora igualmente perceptível, agente e presente. As mulheres, evidentemente, ocupam, transitam e agem nesses outros espaços. Em outras palavras, se até recentemente, as mulheres e sua agência têm significado pouco nas produções etnográficas, sendo representadas como atores periféricos e secundários, isso não reflete uma hierarquia espacial ou simbólica nativa. (Magnani, 2018: 283)

A produção feminina das redes e bolsas trançadas com fibra de Embaúba conecta, de maneira silenciosa, os modos de transmissão de saberes trazidos pelos *Popxop* (macacos-*yãmĩy*) e os modos femininos de estabelecer conexões entre Tikmũ´ũn e *Yãmĩyxop*, bem como entre as pessoas, as famílias, as aldeias: tramando relações, tensões e aproximações, ora entre mulheres reunidas como um ponto da malha, ora cada uma com seus companheiros e filhos, como as linhas que se separam para se unir a outras. As relações com os diferentes *ãyuhuk* compõem fios dessas tramas.

Quando falo dos tantos "equívocos" de tradução entre os Tikmũ´ũn e os *ãyuhuk* com quem se relacionam, pode parecer que eu esteja considerando-os ingênuos e incapazes de superar as injustiças que se produzem. A tradição colonialista considera os povos indígenas como incapazes. Sabemos perfeitamente que não o são, e que

compreendem essas situações com enorme clareza, segundo seus próprios termos. Os Tikmũ´ũn são especialistas em aprender novos idiomas, e também em experimentar a fundo qualquer relação. De todo modo, creio ser importante denunciar a que ponto alguns discursos produzidos pelos *ãyuhuk* para eles podem ser desonestos, de modo mantê-los sempre tirando proveito de nossas diferenças.

Assim como uma mulher de barro ancestral foi despedaçada e dividida entre os *yãmĩyxop*, produzindo-se então não apenas a multiplicação, mas também o deslocamento; vemos na história das *yãmĩyhex* que o encantamento produzido pela divisão da cobra grande entre as mulheres também levou a uma nova dispersão. A multiplicidade dos seres que povoam as águas e as folhagens no entorno das aldeias é fundamental para que os Tikmũ´ũn continuem experimentando suas práticas de memória, produção e partilha de saberes.

Se os *yãmĩxop* são a alteridade desdobrada em corpo, som e imagem, são também o desdobramento do tempo do próprio espaço, nas imagens sonoras de seus percursos, e o desdobramento do próprio tempo, sendo de um passado - imemorial ou não -, e ao mesmo tempo o futuro para onde desejam ir os Tikmũ´ũn depois da morte. Por isso manter as relações de partilha com esses seres encantados é tão importante: mantém vivos o ponto de onde vieram e para onde vão.

***

O único ser que ainda não consegue estabelecer uma relação de troca com os Tikmũ´ũn, sabemos, é o *Ĩnmõxã*. Seu grande problema não é só a impermeabilidade de sua pele, mas a voracidade. Eis o grande perigo de uma sociedade que valoriza tanto o acúmulo, aniquila o que pode e enche o mundo de cercas: a incapacidade de lidar com a diferença. Os *Tatakox*, que são os responsáveis por proteger os Tikmũ´ũn, também têm como característica a capacidade de proporcionar trânsitos entre mundos outros, dos vivos e dos mortos. As diversas camadas possíveis de existência são percorridas por eles. É com um comprido fio, geralmente feito com miçangas pelas mulheres, que os Tatakox prendem e conduzem os *Ĩnmõxã,* enquanto elas esperam no interior de suas casa escutando suas flautas. Apenas com delicadeza e escuta se produz a força capaz de deter o aniquilamento.

Ensaio Visual

Mulheres Tikmũ´ũn em seus espaços e caminhos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce.

2002. O ouro canibal e a queda do céu. In: B. Albert & A. R. Ramos (Organizadores) Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

ALCÂNTARA, Luciene Novato

2003. *Mineiríndios Dos Sertão Do Leste (1750 – 1808): Redução, Civilização E Catequese*. Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Bacharel em História.

ALVARENGA, Ana Cristina S.

2007. Música Na Cosmologia Maxakali: Um Olhar Sobre O Ritual Do Xũnĩm – Uma Partitura Sonoro-Mítico-Visual. 2007 Dissertação (Mestrado Em Música) - Universidade Federal De Minas Gerais, Escola De Música, Belo Horizonte.

ÁLVARES, Myriam M.

2018. Alteridade E História Entre Os Maxakali. Tese De Doutorado Em Antropologia Social. Universidade Federal De Santa Catarina.

1992. *Yãmĩy, Os Espíritos Do Canto: A Construção Da Pessoa Na Sociedade Maxakali*. Campinas: UNICAMP. Dissertação De Mestrado Em Antropologia Social.

ALVES, Vânia F. N.

2018. *O Corpo Lúdico Maxakali: segredos de um "programa de índio".* Belo Horizonte: c/ Arte.

AMANTINO, Marcia

2002. *O Mundo Das Feras: Os Moradores Do Sertão Oeste De Minas Gerais – Século Xviii* . Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

AMARAL, Alencar Miranda.

2007. T*opa E A Tentativa Missionária De Inserir O Deus Cristão Ao Contexto Maxakali: Análise Do Contato Inter-Religioso Entre Missionários Cristãos E Índios.* Dissertação De Mestrado Em Ciência Da Religião Da Universidade Federal De Juiz De Fora.

AMORIM, Maria Stella de

1967. *A situação dos Maxacali. Revista do Instituto de Ciências Sociais, vol. 4, n. 1, Rio de Janeiro, pp. 3-25*

ANTUNES, Maria Aparecida Domingos.

1999. Pequeno Dicionário Indígena Maxakali-Português Português-Maxakali. Juiz De Fora: [S. N.], 56p.

AVÉ-LALLEMAND, Robert

[1859] 1961. Viagem pelo norte do Brasil. V. I. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

BERBERT, Paula.

2017. *Para Nós Nunca Acabou A Ditadura: Instantâneos Etnográficos Sobre A Guerra Do Estado Brasileiro Contra Os Tikmũ'ũn_Maxakali*. Belo Horizonte, Dissertação (Mestrado Em Antropologia). UFMG, Belo Horizonte

BICALHO, Charles A.

2019. "O ´Cinema´ Cantado Dos Maxakali". *PÓS: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Artes Da EBA/UFMG*. V.9, N.18: Nov.

2018. "A Imagem Na Arte Verbal Maxakali: Aspectos De Uma Poética De Pajelança". *Galáxia* (São Paulo) [Online]. 2018, N. 39, Pp. 88-109. Disponível Em: <Https://Doi.Org/10.1590/1982-255435537>.

2013. Metamorfose Na Literatura Maxakali. *In* : *Revista EM TESE. v. 19, n. 3.* Belo Horizonte.

2010. *Koxuk, a imagem do yãmĩy na poética maxakali.* Tese de Doutorado. Belo Horizonte: FALE/UFMG.

2004. Narrativas Orais Maxakali - Uma Proposta de Transcrição e análise. Dissertação de Mestrado em Artes - University os New Mexico, Albuquerque.

s/d. Mini Dicionário. Não Publicado.

BRUYAS, Jean-Paul.

1979. Introdução, notas e apêndice. In.: *Os Maxacali*. São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas.

CAMPELO, Douglas.

2018. Das Partes Da Mulher De Barro: A Circulação De Povos, Cantos E Lugares Na Pessoa Tikmũ,Ũn. Tese De Doutorado Em Antropologia Social. Universidade Federal De Santa Catarina.

2009. Ritual E Cosmologia Maxakali: Uma Etnografia Sobre A Relação Entre Os Espíritos-Gaviões E Os Humanos. Dissertação (Mestrado Em Antropologia Social) – Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Da UFMG, Belo Horizonte.

CAMPOS, Carlo S. O.

2011. "Considerações sobre a língua usada nos cantos Maxakalí*". In Ana Suelly Arruda Câmara Cabral et al. Línguas e culturas Macro-Jê.* Vol. 2, pp. 171-193. Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas/UnB; Campinas, SP: Curt Nimuendajú.

2009. *Morfofonêmica E Morfossintaxe Do Maxakalí/Tese*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Linguísticos, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística. Faculdade de Letras da UFMG

CANCELA, Francisco

2019. *Os Índios e a Colonização na Antiga Capitania de Porto Seguro: Políticas indigenistas e políticas indígenas no tempo do diretório pombalino*. Jundiaí: Paco Editorial

CARDIM, Fernão

[1583-1601] 1925. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Revista. Mana*, 4(1), 7-22.

1987. (org) *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo, Editora Brasiliense.

CASAL, Manuel Aires de.

[1817] 1945. *Corografia brasílica***.** Rio de Janeiro, RJ: Imp. Naciona. xl, 420, [4].

CHAVES SOARES, Geralda.

2010. *Na Trilha Guerreira dos Borun*. Belo Horizonte: Ed Metodista

CLASTRES, Pierre.

2011 [1934-77]. *Arqueologia da Violência*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

2013 [1962-74]. *A Sociedade Contra O Estado*. Rio De Janeiro, Cosac Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler.

2002. *O traço e o Círculo. o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

CUPERTINO, Sofia.

2017. *Corpos Ressonantes: Canto E Cura Entre Os Tikmũ'ũn*. Dissertação De Mestrado. Escola De Música / UFMG.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix.

2012 [1980]. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34.

ESTIGARRIBIA, Antônio.

1919. *Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios, dando conta dos trabalhos realizados na Inspectoria de serviço, no Estado de Espírito Santo durante o ano de 1919.* Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

ESTRELA DA COSTA, A. C.

2015. *Cosmopolíticas, Olhar E Escuta: Experiências Cine-Xamânicas Entre Os Maxakali.* Belo Horizonte: Universidade Federal De Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

FERREIRA, Bianca M. P. C.; SOUZA, Jheuren Karoline C.

2018. Indígenas mulheres: vozes sobre o exílio krenak.*In*: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 28-49, jul./dez.

FAUSTO, Carlos.

2014[2001]. *Inimigos Fiéis: História, guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp

2002. "Banquete De Gente: Comensalidade E Canibalismo Na Amazônia". In: *Revista Mana* 8(2):7-44.

FERRARI, Camila Larroca

2018. C*aminhos de tradução e projeção: uma aproximação aos cinemas de animação e modos de dar a ver/escutar entre os Tikmu'un/Maxakal.i* Dissertação de Mestrado. UFSC.

FERREIRA, David B. M.

2011. *Entre contatos, trocas e embates: índios, missionários e outros atores sociais no sul da Bahia (século XIX)*; Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia

FERREIRA, Marco Túlio

2012. Ecologia Histórica Aplicada à Gestão Ambiental Comunitária da Terra Indígena Maxakali, Minas Gerais. Dissertação de Mestrado em Ecologia, UFMG

GALLOIS, Dominique T.

2002 [1997] "Nossas Falas Duras: Discurso Político E Auto-Representação Waiãpi". In.: Albert, B. & Ramos, A. *"Pacificando O Branco: Cosmologias Do Contato No Norte-Amazônico"*.

1988. O Movimento Na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão E Transformação Do Mundo. Tese De Doutorado. São Paulo, Universidade De São Paulo.

1996. "Xamanismo Waiãpi: Nos Caminhos Invisíveis, A Relação I-Paie". In: J. Langdon, Xamanismo No Brasil: Nova Perspectivas. Florianópolis: UFSC.

GALLOIS, Dominique E GRUPIONl, Luís Donisete.

1999. O Índio Na Missão Novas Tribos. In: Transformando Os Deuses. Campinas: Editora Da Unicamp, P. 77-129.

GIFFONI, José Marcello Salles

2006. TRILHOS ARRANCADOS : História da Estrada de Ferro Bahia e Minas (1878 – 1966). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da

Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

GLOWCZEWSKI, Barbara.

2015. Devires Totêmicos: Cosmopolítica Do Sonho. São Paulo: N-1 Edições.

GUATTARI, Félix.

[1992] 2008. Caosmose: Um Novo Paradigma Estético. São Paulo: Ed. 34.

GUEDES, Frencisco T.

[1829] 1898. Exploração no actual municipio de Theophilo Ottoni. *RAPM*; Ouro Preto: Imprensa oficial de Minas Gerais.

HALFELD, H.G.F. e TSCHUDI, J.J.

[1862] 1998. *A Província Brasileira de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.

JAMAL JÚNIOR, José Ricardo.

2017. *Entre O Medo E A Saudade: Imagens Da Caça Nos Cantos De Kotkuphi, Conforme Exegeses De Toninho Maxakali*. Tese De Doutorado Em Música. Belo Horizonte: Universidade Federal De Minas Gerais

LAS CASAS, Rachel

2007. Recursos de Cura e Gênero. Dissertação de Mestrado

LOBO, Samuel H da Silveira.

1928. Ofício n. 54/5. Em: Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

1921. Relatório dos serviços executados na Inspectoria dos Estados: Espirito-Santo, Bahia e Minas Gerais. Serviço de Proteção aos Indios. Em: Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195 (1) \PLANILHA 001 (2)

LOUKOTKA, Čestm R.

1931. *La Familia Lingüistica Masakali*. RIEUNT 2: 21-47.

MACDOUGALL, David.

1998. *Transcultural cinema*. New Jersey: Princeton University Press.

MACÊDO, Tainã A.

2017. *Terra Cantada Maxakali (Tikmũ'ũn)*. Dissertação De Mestrado Em Antropologia Social. Salvador: UFBA.

MAGNANI, Claudia.

2018. *Linha De Embaúba, Panela De Barro, Água De Batata: Uma Etnografia Das Práticas E Saberes Extra-Ordinários Das Mulheres Tikmũ'ũn – Maxakali.* Tese (Doutorado Em Educação) Universidade Federal De Minas Gerais, Faculdade De Educação. Belo Horizonte, 2018.

MARLIÈRE, Guido Thomas

1823. *Situação e Aldeiamento de Indios da Provincia de Minas Gerais*. Relatório. Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

[1810-1824] 1905. "Guido Thomaz Marlière". *In*: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Vol 10, f. 3.

[1826-1828] 1907. "Guido Thomaz Marlière". *In*: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Vol 12.

MAXAKALI, povo, et Al.

2008. *Hitupmã'ax: Curar*. Belo Horizonte: Faculdade De Letras Da UFMG: Cipó Voador.

MAXAKALI, Povo.

2005. *Penãhã: livro de Pradinho e Água Boa* . Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC.

MAXAKALI, Gilberto et al.

1998. O *livro que conta histórias de antigamente*. Belo Horizonte, MEC/SEE-MG.

MAXAKALI, Gilmar et al.

2012. *Tikmũ´ũn Maxakani´ yõg mĩmãti´´ãgtux yõg tappet: livro Maxakali conta sobre a floresta.* Belo Horizonte: FALE/UFMG: Literaterras.

MAXAKALI, T. (Org.); PIRES ROSSE, E. (Org.)

2011. *Kõmãyxop – Cantos Xamânicos Maxakali/Tĩkmũ'ũn*. 01. Ed. Rio De Janeiro: Museu Do Índio – Funai.

MAXAKALI, Povo e TUGNY, R.

2009. *Cantos E História Do Morcego-Espírito E Do Hemex* . Rio De Janeiro: Beco Do Azougue.

MAXIMILIEN, S. A. S.

1822. *Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817, par S. A. S. Maximilien, prince de Wied-Neuwied*. Paris: Arthus Bertrand.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel.

2013. "Povos Em Movimento No Sertão Do Leste". In: Lage De Resende, M. E; Villalta, L. C. (Orgs.). *História De Minas Gerais: A Província De Minas* 1. Belo

Horizonte: Companhia Do Tempo: Autêntica, 2013. Pp 71-96. Https://Nuevomundo.Revues.Org/62637

2012. Povos E Fronteiras Dos Sertões Do Leste (Minas, 1750-1850). *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* , V. 1: 1-25.

2006. Formas E Fluxos Maxakali Nas Fronteiras Do Leste: A Aldeia Do Capitão Tomé (1750-1800). In: 25a. *Reunião Brasileira De Antropologia*, 2006, Goiania. Saberes E Praticas Antropologicas: Desafios Para O Seculo XXI.

2002. A Colonização Étnica Do Mucuri (1831 – 1873). *Revista De História* (UFES), Vitória. UFES, V. 14: 115-150.

MONTEIRO OLIVEIRA, Luciane M.

2006. Razão E Afetividade: A Iconografia Maxakali Marcando A Vida E Colorindo Os Cantos. Tese De Doutorado Apresentada Ao Programa De Pós-Graduação Em Educação Da Universidade De São Paulo.

1999. Produção Cerâmica Como Reafirmação De Identidade Étnica Maxakali: Um Estudo Arqueológico. São Paulo: MAE/FFLCH/USP.

NAVARRO, Thomaz de Navarro

[1808]1846. "Itinerario da viagem que fez por terra da bahia ao Rio de Janeiro*".* In: *Revista Trimestral de Historia e Geografia*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico brasileiro.

NIMUENDAJÚ, Curt.

1981 [1944]. *Mapa Etno-Histórico Do Brasil E Regiões Adjacentes.* Rio De Janeiro: IBGE

1958 [1939]. "Os Índios Machacarí". In: *Revista de Antropologia.* 6 (1). São Paulo: USP

NUNES, Eduardo S.

2016. *Transformações Karajá: Os "Antigos" E O "Pessoal De Hoje" No Mundo Dos Brancos*. Tese De Doutorado Apresentada Ao Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social Do Departamento De Antropologia Da Universidade De Brasília Brasília: UNB.

OTTONI, Theophilo

[1858] 2002. Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri. Belo Horizonte: Editora UFMG.

PARAÍSO, Maria. Hilda Baqueiro.

2014. *O Tempo Da Dor E Do Trabalho*. Salvador: Edufba.

2012. "Povo Maxakali" In: Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali. Acesso em 22.5.2014.

2006. As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de Kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. In.: *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.3, n 1/2: 41-105. Funai: Brasília.

1999. A Guerra Do Mucuri: Conquista E Dominação Dos Povos Indígenas Em Nome Do Progresso E Da Civilização. In: M. Galindo, Marcos; Et Alli. *Índios Do Nordeste: Temas E Problemas 2* . Maceió: UFAL.

1994. "Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali E Makoni : Povos Indígenas Diferençados Ou Subgrupos De Uma Mesma Nação? Uma Proposta De Reflexão". In: *Rev. Do Museu De Arqueologia E Etnologia*. São Paulo: USP-MAE, Nº 4: 173-87.

1992a. *Os Maxakali: "Aqueles que voltaram para casa".* Datilografado. 40p.

1992b. *Relatório Antropológico sobre os Maxakali*. Salvador: Funai

PEREIRA, Deuscreide Gonçalves.

1992. *Alguns Aspectos Gramaticais Da Língua Maxakalí*. 121 P. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federal De Minas Gerais

PERRONE MOISÉS, Beatriz.

2015. *Festa E Guerra*. Tese De Livre Docência. USP.

PIRES ROSSE, Eduardo.

2018. *Sarinho Virou: sociedades de cantos entre os tikmũ´ũn/maxakali.* Belo Horizonte, Escola de Música da UFMG.

2007. Explosão de Xũnĩm. Dissertação de Mestrado. Paris 8, Vincennes-Saint-Denis.

POHL, Johann Emanuel.

[1821] 1832. *Reise im Innern von Brasilien*. Vol 2. Viena: ZWEYTER THEIL.

POPOVICH, Frances Blok.

1988. *Social Power Through Ritual Power In Maxakali Society*. Fuller Theological Seminary, School Of World Mission . (Tese De Doutorado Em Philosophy In Intercutural Estudies).

1980. *The Social Organization Of The Maxakali* . University Of Texas At Arlington. (Dissertação De Mestrado Em Sociologia).

POPOVICH, Frances Blok, POPOVICH, Harold.

2005. *Dicionário Maxakali-Português* . Cuiabá: SIL.

POPOVICH, Harold.

1976a. "*Maxakali Supernaturalism*." Comunicação Ao Summer Institute Of Linguistics, (Mimeo).

1976b. *Maxakali Myths On Cultural Distinctions And Maxakali Sense Of Inferiority To The National Brazilian Culture*. Brasilia, Dat.

PORTELA, Engenheiro Alberto.

1911. Relatório ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

PORTO, Reinaldo Ottoni.

1946. A Bandeira de João da Silva Guimarães; Selvagens do Mucuri. RIHGMG; Belo Horizonte: Tomo II.

RANCIÈRE, Jacques.

2012. *Le Partage du sensible: esthétique et politique.* Paris: La Fabrique.

2008. Le Spectateur émancipé. Paris: La Fabrique.

RIBEIRO, Rodrigo B.

2008. *Guerra E Paz Entre Os Maxakali: Devir Histórico E Violência Como Substrato Da Pertença*. São Paulo: Tese De Doutorado Em Ciências Sociais – Antropologia Pela Pontifícia Universidade Católica De São Paulo.

ROCHA DA SILVA, Barbara Viggiano

2018. *Entre As Kakxop: Uma Etnografia Da Aprendizagem E Dos Cantos Das Crianças Tikmũ'ũn*. Dissertação De Mestrado. Escola De Música / UFMG.

ROUCH, Jean

2003. Jean Rouch with Enrico Fulchignoni: Ciné-Anthropology (Entrevista) In.: *Cine-Ethnography*. Jean Rouch, Steven Feld, ed. & trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1979 [1973]. La caméra et les hommes. In: France, Claudine. Pour une anthropologie visuelle. Paris, La Haye, New York: Mouton Éditeur.

RUBINGER, Marcos Magalhães.

1963a. O Desaparecimento Das Tribos Indígenas Em Minas Gerais E A Sobrevivência Dos Índios Maxakali In: *Revista Do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. XIV.

SAINT-JILAIRE, A. De.

1830a. *Voyage Dans Les Provinces De Rio De Janeiro Et De Minas Geraes*. Tomo 1. Grimbert Et Dorez: Paris.

1830b. *Voyage Dans Les Provinces De Rio De Janeiro Et De Minas Geraes*. Tomo 2. Grimbert Et Dorez: Paris.

SANTOS, Péricles Ribeiro dos.

1970. *Pioneiros de Águas Formosas: Relato histórico do desbravamento das selvas do Pampã.* Belo Horizonte: Imprensa oficial.

SENNA , Nelson de:

1937. "Sobre Ethnografia Brasileira: Principais Povos Selvagens que tiveram o seo Habitat em território das Minas Geraes". in *Revista do Arquivo Público Mineiro* , Ano XXXI

1928. "Toponymia geographica de origem brasílico - indígena em Minas Geraes", in *Revista do Arquivo Público Mineiro* , Ano XXII

SILVA, Mário André Coelho Da.

2015. *A Coda Consonantal Em Maxakal*. Dissertação (Mestrado). Campinas: Universidade Estadual De Campinas.

SOARES, Geralda Chaves

2010. *Na Trilha Guerreira dos Borun.* Belo Horizonte: Associação Metodista do Colégio Isabela Hendrix.

SOUSA, Gabriel Soares de

[1587]1879. *Tratado Descriptivo do Brasil. Rio de Janeiro*: Typographia de João Ignacio da Silva. 2 ed.

SPIX & e Martius

([1820] 2017). *Viagem pelo Brasil (1817 - 1820) .* Vol 2. Edições do Senado Federal ; 244-A-244-C

SZTUTMAN, Renato

2012. *O profeta e o Principal: A ação política Ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.

TAULOIS, Pedro Maria Trompowsky.

1910. *Informações ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.* Acervo Arquivístico do Museu do Índio / Funai SPI\INSPETORIA-REGIONAL-4_IR4\999_VARIOS-POSTOS\CAIXA 195\PLANILHA 001

TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2000. "Un Corps fait de regards". In: BRETON, S. (org) *Qu´est-ce qu´un corps?* Paris: Musée du Quai Branly

TRINDADE, Rafael.

2021. "Deleuze e Guattari – O Nômade". *Razão Inadequada*. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2021/08/05/deleuze-e-guattari-o-nomade/#:~:text=Uma%20filosofia%20n%C3%B4made%20%C3%A9%20aquela,nos%20encontros%2C%20tudo%20est%C3%A1%20a%C3%AD>. Acesso em: 20 de março de 2022.

TUGNY, Rosângela P.

2011. *Escuta E Poder na Estética Tikmũ´ũn*. Rio de Janeiro: Museu do Índio / Funai.

2009. (org.) & narradores, escritores e ilustradores tikmũ'ũn da Terra Indígena do Pradinho. *Cantos e Histórias do Morcego-Espírito e do Hemex / Yãmĩyxop Xũnĩm yõg Kutex xi Ãgtux xi Hemex yõg Kutex*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.

2008. "Um fio para Ĩnmõxã: em torno de uma estética maxakali" *In.*: *Revista Nada.* Lisboa.

VASCONCELLOS, Diogo

[1807] 1866. Descobrimento de Minas Geraes. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. v. 29. Rio de Janeiro: IHGB.

VIEIRA, Marina G.

2014. "A Descoberta Da Cultura Pelos Maxakali E Seu Projeto De Pacificação Dos Brancos". In: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro De Niemeyer (Org.). *Políticas Culturais E Povos Indígenas.* São Paulo: Cultura Acadêmica.

2010. "A Gente Não Faz Mais Guerra, Agora A Gente Está Pensando: Xamanismo E Educação Escolar Entre Os Maxakali". *Revista Cadernos De Campo*, V. 19, N. 19, P. 135-150. São Paulo.

2006. Guerra, Ritual E Parentesco Entre Os Maxakali: Um Esboço Etnográfico. Dissertação De Mestrado, Mimeo Rio De Janeiro: Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social-UFRJ/Museu Nacional.

VIEIRA, Marina G., LÔBO, Jade A., MAXAKALI, Sueli.

2021. "Começo, Meio E Começo". In: *Revista Mundaú*. V.

VILAÇA, Aparecida.

1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". In.: *Revista de Antropologia*. 41 (1) São Paulo: Universidade de São Paulo - USP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996. "Os Pronomes Cosmológicos E O Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2(2):115–144.

MAXIMILIEN, S. A. S.

1822. *Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817, par S. A. S. Maximilien, prince de Wied-Neuwied*. III. Paris: Arthus Bertrand.

[1822] 1940. *Viagem ao Brasil*. Tomo II. Companhia Editora nacional.

REFERÊNCIAS FÍLMICAS, MUSICAIS E CARTOGRÁFICAS

Filmes

CAÇANDO Capivara. 2009.

Direção: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Minas Gerais: Aldeia Vila Nova, Associação Filmes de Quintal e Instituto Catitu. (50 min)

COSMOPISTA Maxakali-Pataxó. 2013.

Realização: Josemar Maxakali, Marilton Maxakali, Bruno Vasconcelos. (114 min)

ESPERANDO Putuxop. 2013.

Realização: Guigui Maxakali, Manuel Damásio Maxakali, Toninho Maxakali. Minas Gerais: Aldeia Vila Nova, Associação Filmes de Quintal, Instituto Catitu, Museu do Índio-Funai. (39 min)

GRIN, 2016

Realização: Roney Freitas e Isael Maxakali. (40 min)

MAXAKALI, O povo do Canto. 1994.

Direção: Marcelo Brum; Produção: CIMI. (20 min)

POPXOP: os cantos do Macaco-espírito. 2011

Direção: Ana Carolina Estrela e Aldeia Verde Maxakali. *Fotografia* (desde 2006): Aldeia Verde Maxakali. *Desenhos:* Donizete Maxakali. *Tradução*: Maísa Maxakali. (57')

POPXOP. 2019.

Direção Ana Estrela e Natalino Maxakali. Realização: Aldeia Nova Vila do Pradinho (104 min)

PUTUXOP. 2008.

Direção: Eduardo Rossi, Fernando Maxakali, João Duro Maxakali e Marilton Maxakali. Minas Gerais: Aldeia Vila Nova, Associação Filmes de Quintal e Instituto Catitu. (12min)

TATAKOX VILA NOVA. 2008

Direção: Guigui Maxakali. Câmera: João Duro Maxakali. (28 min)

YÃMÎYHEX: As Mulheres-Espírito. 2020.

Direção: Sueli Maxakali e Isael Maxakali (76 mins)

Mapas

L'ISLE, Guillaume de.

1700. *L'Amerique Meridionale***.** Amsterdam [Países Baixos]: Chez I. Cóvens e C. Mortier. 1 mapa, col., 46 x58,5cm em f. 52 x62. Escala [ca.1:16.000.000] Disponível

em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=264. Acesso em: 26 abr. 2022.

MAXIMILIEN, S. A. S.

1822. "Carte de la nouvelle route de Villa de St. José de Porto Allègre a Minas Novas". In: *Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817, par S. A. S. Maximilien, prince de Wied-Neuwied*. Paris: Arthus Bertrand.

PENA, Herculano Ferreira.

1859. *Carta topográphica do Mucury***.** Rio de Janeiro, RJ: Pinheiro e Comp. 1 mapa, 49 x 68. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart528779/cart528779.jpg. Acesso em: 11 abril. 2022.

ROCHA, José Joaquim da.

1777. *Mappa da Capitania de Minas Geraes*,: que mandou fazer o Illmo. e Exmo. Senhor D. Anto. de Noronha, governador e capitão genal. da mesma capitania. 1 mapa ms., col., aquarelado, nanquim, 89,2 x 74,7cm em f. 94,7 x 80 cm. Escala [ca. 1: 1 600 000]. . Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart519682/cart519682.html. Acesso em: 23 fev. 2022.

SANSON, Nicolas.

1656. *Le Bresil dont la coste est possedée par les portugais et divisée en quatorze capitanieres le milieu du pays es habité par un trés grand nombre de peuples presque tous incogneus*. Paris [França]: Chez Pierre Mariette. 1 mapa, 39 x 54cm. em f. 40,5 x 57,5. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart168862/cart168862.jpg. Acesso em: 26 fev. 2022

WEISS, Johann Heinrich. General-Charte von Süd-America

1825. *Carte generale de l'Amerique Meridionale: en deux grandes feuilles, d'apres les observations et les cartes spéciales, rapportées du voyage dans l'intérieur du Brésil*... Munique [Alemanha. 1 mapa, gravado em metal, 153 x 107cm. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart163392/cart163392.jpg. Acesso em: 27 abr. 2022.

Músicas

2011. "Samara". In: Banda Forró Perfeito. Vai doidão São Paulo: Nany CDs

ANEXOS

Anexo 1 - Notas sobre a Ortografia da Língua Maxakalí

A escrita adotada atualmente pelos índios Maxakali 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 (1970). Com o surgimento de programas de educação indígena, o uso da escrita Maxakali 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 Maxakali, 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 Maxakali, por exemplo, na comunidade é, entre outras coisas, o domínio que o candidato mostra ter sobre o uso da ortografia da língua. Na ortografia Maxakali, 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 <‘>, 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 mostrados na tabela a seguir:

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

A – como "a" em pata
Ã – como "ã" em lã
E – Como "e" em mesmo ou e como em pé.
Ẽ – Como "en" em pente.
O – Como "o" na palavra "mofo" ou "u", como na palavra "pulo", quando em sílaba átona.
Õ – 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.
Ũ – Assim como sua contraparte oral, essa vogal nasal deve-se articular sem arredondamento dos lábios.

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

No início da 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 Maxakali 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 espanhol na palavra "antigua". O som de "tchi", 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 do "r" 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 "mẽy" 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 "não".

O "x" no final de sílabas corresponde a uma semivogal "i", como em "vai", mas a vogal "i" corresponde a um hiato, como em "aí". Assim, "max" pronuncia-se "bái", mas "mai" pronuncia-se "baí". O ditongo "ĩy" é pronunciado, aproximadamente, como ẽi, como em nĩy e mĩy, pronunciadas como "nẽi" e "mẽi".

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".

Anexo 2 – Pequeno Glossário Maxakali-Português

Ãyuhuk – não Tikmũ´ũn; não-*tihik*; "brancos"
Ãyuhex – mulher não Tikmũ´ũn
(Ũ)´gãy – feroz (*hãmgãy* – onça)
Hãm – terra, trabalho, ação
Hãm xop mã ax – evento coletivo
-Hex – sufixo feminino
Hittap – antigo, antigamente
Ĩnmõxã – monstro canibal
Kaxop – crianças
Kotkuphi – *yãmĩy* fibra da mandioca
Kup – poste
Kup Kuĩy – motorista, diretor, chefe
Kuxex – casa dos cantos, ou casa dos *yãmĩy*
Mĩkax Kaka – ao pé (*Kaka*) da pedra (*Mĩkax*)
Mõgmõgka – *yãmĩy* gavião
Nãg – pequeno, intenso
Nax Hex – panela (Vaso Mulher)
Nax Pit – pote (Vaso Homem)
Nõy - outro
Popxop – *yãmĩy* macaco
Puknõg - inimigo, estranho, diferente, estrangeiro
Putuxop – *yãmĩy* papagaio
Tatakox – yãmĩy larva de taquara
Tak – pai
Tãyuma – dinheiro
Tihik – contração de "Tikmũ´ũn". Etnônimo / "pronome cosmológico": "nós, humanos", "gente, mesmo", "gente de verdade"
Topa - deus
Tut – mãe
Yãmĩy – aliados xamânicos, encantados
Yãmĩyhex – mulheres-*yãmĩyxop*
Yãmĩyxop – ritual. Aspecto coletivo e dinâmico dos *yãmĩy*
Yãy hã - virar, transformar, parecer
yãy kĩy - briga
Ĩykoxeka - botocudo
Xak – busca(r), caça(r), saudades, falta, estar sem
Xap – tecer, costurar
Xapmax – artesanato
Xax – casca, roupa
Xaxxok – esquecer, cadáver
Xexka – grande
Xo – plantar, enterrar
Xokxop – bichos, mortos
Xop – partícula coletivizadora
Xũnĩm – *yãmĩy* morcego
Xupep – chegar, sair/brotar, cair
Xuĩy – doendo, ardendo, sentindo

Anexo 3 – Outra História

Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:
Um espírito "Ãpihix" faz uma estátua de barro, tem relações sexuais com ela e esta dá a luz a uma menina linda. Naquele tempo não havia mulheres disponíveis para o grupo dos espíritos "Putuxop", portanto havia uma grande concorrência para conquistar a menina. Um "Xoktahãhãg" se casa com ela, mas enquanto ele contava uma piada, ele queimou a mão do sogro; então "Ãpihix" diz para a filha abandonar "Xoktahãhãg" e casar-se com um espírito "Kokexkata". Depois de muita interferência por parte de um espírito "Kugmax", ela se casa com "Kokexkata". Ele esconde-a numa sacola grande e vai embora. Ele passa por um espírito "Mõkuk" e este não vê o que esta na sacola. "Kokexkata" para e prepara uma fogueira, e tira a esposa da sacola para ter relações com ela. No entanto, dois coelhos vêem o que acontece e começam a falar. "Kokexkata" coloca rapidamente a esposa de volta nasacola e esconde-a no alto de uma árvore. Os espíritos "Putuxop" passam por ali e estão com muita vontade de ter relações com a menina e perguntam: "Onde esta nossa esposa?". O pica pau conta o segredo. Um espírito "Mimxohnãg" sobe na árvore e joga a menina para baixo. Ela cai num galho baixinho. Depois todos os espíritos agarram-na e abusam dela sexualmente de forma que ela morre. Eles desmembram o corpo e cada um fica com uma parte, exceto o espírito "Mãnmãn" que fica só com a coluna vertebral. Cada um deles guarda a sua parte do corpo em casas na aldeia e vão embora.
Mais tarde um espírito "Putuxop" envia um beija-flor para ver como vão as coisas nas casas. O beija-flor volta e conta que a aldeia está cheia de crianças. Cada membro do corpo havia concebido e dado à luz. Agora o grupo de "Putuxop" têm muitas crianças e algumas crescem e se tornam esposas deles. Porém o espírito "Mãnmãn" só tinha a coluna vertebral que não produziu nada a não ser os resultados de uma diarréia (POPOVICH, H; 1983, p.45/46).

Anexo 4 – Armazenamento dos vídeos: pasta alternativa

Pasta:
https://drive.google.com/drive/folders/1IRJWwseB-K6rR2LeSwDUxq5wqz4LGcXi?usp=sharing

1 - Mulher de barro - p. 43
https://drive.google.com/file/d/1XYCaOMt25cSYHhLJ3J45lOqJqxOd9xyW/view?usp=sharing

2 - Kotkuphi trazem caça - p. 56
https://drive.google.com/file/d/1Ghx0sXwmIUPfC_RzQrAKd5CQy-bJPTc6/view?usp=sharing

3 - Brincando com putuxop-Ĩykoxeka – p. 73
https://drive.google.com/file/d/18O2VRX67hyzS_4mNwVhO3IzjSpKeiHpb/view?usp=sharing

4 - Dança com Gaviões – p. 89
https://drive.google.com/file/d/1rN8i6KHuEidUvtjcmV3nK0fgT-pNW302/view?usp=sharing

5 - Xũnĩm – p. 93
https://drive.google.com/file/d/1MCyEpPvRdLO_tw2rjqiwKm9lP22tBKbB/view?usp=sharing

6- Despedida de Kõmãyxop – p. 104
https://drive.google.com/file/d/1QVdyfcRFoeUYcmlVogSii1rR63GSD3AP/view?usp=sharing
7 - Mulheres cantam no rio – p. 178
https://drive.google.com/file/d/1N-tVweIHHK-CTuHUJ_mwTebBl9DR0Eyj/view?usp=sharing

8- Para mudar – p. 192
https://drive.google.com/file/d/1PDYJUhrTMTEQik-mUdGJwcF0OuY_L1WQ/view?usp=sharing

09- Tatakox limpam aldeia – p. 211
https://drive.google.com/file/d/1iZUqVEb02sz8VHo3-mqhoRYfF_1NVyn5/view?usp=sharing

10 – Prendendo Ĩnmõxã – p. 211
https://drive.google.com/file/d/1XJF_tpyBiO22CfLY-PCJKGr2GuDXBCMQ/view?usp=sharing

11- Campanha para eleições presidenciais no Pradinho – p. 237
https://youtu.be/h-6F-1mdKuc

12 - Carnaval Vila Nova – p. 260
https://drive.google.com/file/d/15ggjW31IIMK1u_-wgZuyoLUPYpSNqNtK/view?usp=sharing

13 - Coletivo de Cinema Maxakali – p.322
https://drive.google.com/file/d/1f2MCGBR5SQQGRm8_shaFkanMX_bPpYJS/view?usp=sharing