

Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali:  
um esboço etnográfico

Marina Guimarães Vieira

PPGAS/MN  
2006

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali:  
um esboço etnográfico

Marina Guimarães Vieira

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social  
Museu Nacional

Orientadora: Aparecida Vilaça  
Prof. Dra.

Rio de Janeiro

2006

Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico

Marina Guimarães Vieira

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Prof: \_\_\_\_\_ - Orientadora

Aparecida Vilaça - Doutora

Prof: \_\_\_\_\_

Eduardo Batalha Viveiros de Castro - Doutor

Prof: \_\_\_\_\_

Marco Antônio Gonçalves - Doutor

Rio de Janeiro

**2006**

## Ficha catalográfica

Vieira, Marina Guimarães  
Guerra, ritual e parentesco entre os  
Maxakali: um esboço etnográfico/ Marina  
Guimarães Vieira. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS/  
MN, 2006.  
ix, tal p.  
Dissertação – Universidade Federal do Rio  
de Janeiro, PPGAS/ MN.  
1. Guerra. 2. Ritual. 3. Parentesco. 4. Escola  
Indígena. 5. Maxakali.  
I. Universidade Federal do Rio de Janeiro  
II. Título

## Aos Maxakali

“Por último, ninguém pode ouvir nas coisas, inclusive nos livros, mais do que já sabe. Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido.”

Nietzsche

## Agradecimentos

Primeiramente, agradeço aos Maxakali – Daldina, Totó, Joviel, Mané Kelé, João Bidé, Major, Erismar, Rominho, Maria Sônia, Manelina, Tomé, Pinheiro, Gilmar, Isael, Sueli, Delcida e tantos outros que me ensinaram e acolheram como parte da família. Obrigada por lembrarem-se de mim, povoando meus sonhos. *Tikmu'un yãmiyxop mutix!*

Agradeço ao NUTI (Núcleo de Transformações Indígenas) por ter financiado meu trabalho de campo. Sou grata também à CAPES, por ter me concedido a bolsa de mestrado.

Agradeço aos funcionários e professores do PPGAS. À bibliotecária Carla, sempre paciente e atenciosa. Ao professor Eduardo Viveiros de Castro, pelas aulas inspiradoras, por ler minhas primeiras notas sobre a pesquisa entre os Maxakali e sugerir parte da bibliografia aqui utilizada. À professora Bruna Franchetto, pelas aulas de linguística indígena, que estimulou-me a ler o material linguístico disponível sobre o maxakali e ajudou-me no aprendizado da língua em campo.

Sou especialmente grata à professora Aparecida Vilaça pela amizade, pelos conselhos, por acreditar em minha capacidade, e por orientar com incansável paciência todas as etapas de produção desta dissertação. Sem sua ajuda, este trabalho não seria possível.

Gostaria de agradecer também ao professor Ruben Caixeta de Queiroz por sua amizade e por me iniciar no estudo da etnologia indígena.

Sou grata à Myriam Martins Alvares, por viabilizar minhas primeiras viagens à área indígena maxakali e incentivar-me a trabalhar com o grupo. Agradeço também à Rachel de Las Casas pela amizade, e por me apresentar aos Maxakali. Vânia Noronha foi muito generosa, emprestando-me todo o material que possuía sobre o grupo. Agradeço à Micol, pela troca de idéias e por ter me emprestado seu vestido para dançar no ritual. Agradeço ao chefe de posto Franciso, por auxiliar-me de diversas maneiras. Felicito Vanilton, pelo belo trabalho junto aos Maxakali como professor de português e, sobretudo, por ser conhecido nas aldeias como “amigão”.

Agradeço aos meus pais, pelo suporte emocional e financeiro, que possibilitou minha dedicação integral ao curso de mestrado e à redação deste trabalho. Sou grata aos meus familiares, por terem recepcionado tão bem Daldina em Belo Horizonte: minha mãe, meu pai, minhas irmãs, minhas tias Eunice e Marisa e minha prima Yasmin.

Sou grata à minha sogra, por ter emprestado seu computador quando o meu estragou, e ao meu sogro e sua esposa, por terem nos presenteado com um computador novo.

Gostaria de agradecer de forma muito especial ao Frederico, meu marido, pelo apoio e carinho durante todo o curso de mestrado. Obrigada por me acompanhar ao campo e receber Daldina em nossa casa. Você foi um interlocutor constante, dando-me informações sobre o universo masculino maxakali, ao qual eu não tinha muito acesso, e ajudando-me a compreender diversas questões tratadas nesta dissertação. Este trabalho também é seu.

## Resumo

VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico.

Orientadora: Aparecida Vilaça, Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS/ MN, 2006. Diss.

O trabalho consiste em uma breve caracterização etnográfica do povo indígena maxakali, localizado no Vale do Mucuri, nordeste de Minas Gerais. Abordo as formas de sociabilidade maxakali em diversos contextos como o parentesco, o ritual e a guerra, no intuito de demonstrar que o *socius* maxakali constitui-se através de um movimento incessante de captura e domesticação de potências selvagens (estrangeiras). Procuo inserir a relação com os Brancos – muito presentes na vida atual dos Maxakali - em continuidade com as demais relações de alteridade, analisando mais detalhadamente a apropriação da escrita e da instituição escolar.

## Abstract

VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico.

Orientadora: Aparecida Vilaça, Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS/ MN, 2006. Diss.

The work consists of a brief ethnographic account of the Maxakali, an indigenous people located in the north-east part of the state of Minas Gerais. I intend to approach the Maxakali forms of sociability in various contexts such as the kinship relations, ritual and war, in order to demonstrate that the Maxakali *socius* is constituted through a continuous movement of capture and domestication of savage (stranger) potencies. The relationship with the Whites – very present in the daily life of the Maxakali – were analyzed in continuity with the other relations of alterity, focusing on the appropriation of the writing and the school institution.

## Índice

Resumo.....	viii
Abstract.....	ix
Introdução	
Apresentação.....	1
Os estudos sobre os Maxakali.....	8
O problema da tese.....	16
A pesquisa de campo.....	19
Capítulo I	
Relações de inimizade:	
1.1 Notas sobre o cosmos maxakali.....	26
1.2 As diferenciações.....	32
1.3 Histórico do contato .....	37
1.4 Os missionários e os antropólogos.....	50
1.5 A guerra contra os Botocudo.....	61
1.6 A guerra hoje.....	67
Capítulo II	
Relações de parentesco:	
2.1 O corpo: formação como transformação.....	81
2.2 A construção do parentesco.....	91
2.3 Grupos rituais.....	98
2.4 Nominção.....	102
2.5 A relação de <i>Komãy</i> .....	108
2.6 Categorias em transformação.....	111

### Capítulo III

O ritual: .....	121
3.1 Descrição de um rito do ciclo anual.....	122
3.2 Notas sobre o ritual maxakali.....	125
3.3 Predação X Pacificação.....	129
3.4 Os ritos de cura.....	140
3.5 Predação dos rituais ' <i>āyuhuk</i> .....	154

### Capítulo IV

#### A escola maxakali:

4.1 Origem e natureza da escrita.....	161
4.2 O conhecimento e a escrita.....	170
4.3 Casa de religião X Casa de papel.....	178
4.4 Pacificação dos Brancos.....	181

Considerações finais.....	193
---------------------------	-----

Bibliografia.....	199
-------------------	-----

Anexos.....	209
-------------	-----

## Introdução

### Apresentação

A Terra Indígena Maxakali, banhada pelas bacias dos rios Itanhaém e Umburanas, ambos afluentes do rio Mucuri, localiza-se no nordeste de Minas Gerais, entre os municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis<sup>1</sup>. A população maxakali, composta hoje por aproximadamente 1200 pessoas, já chegou a contar apenas 59 indivíduos<sup>2</sup>. Os Maxakali atuais distribuem-se em duas comunidades, cada qual com seu próprio posto indígena: Água Boa e Pradinho<sup>3</sup>. A primeira comunidade é considerada por diversos pesquisadores, pela população regional e pelos próprios habitantes indígenas, como mais “aculturada” ou “avançada”, enquanto os moradores de Pradinho são considerados mais “bravos” ou “puros”. Atualmente, o território maxakali é demarcado e homologado, totalizando 5.305 hectares de terra contínua<sup>4</sup>.

No texto escrito por Metraux e Nimuendaju para o *Handbook of South American Indians*, os Maxakali são descritos como praticantes da pesca e da agricultura incipiente, embora tenham como atividades mais importantes a caça e a coleta (1946: 542). Em escritos do início do século XIX, Maximiliano de Wied-Neuwied (1958) relatou que os Maxakali eram primordialmente caçadores. Também nesta época, o alemão Wilhelm

---

<sup>1</sup> Distância entre a Terra Indígena e algumas cidades: Santa Helena de Minas: 12 km.; Bertópolis: 30 km.; Batinga (BA): 9km.; Teófilo Otoni: 240 km.; Belo Horizonte: 710 km. (Nascimento, 1984).

<sup>2</sup> Ver quadro de variação demográfica em anexo.

<sup>3</sup> A população das duas comunidades distribui-se em várias aldeias que, por sua vez, mantêm-se em constante processo de reestruturação devido aos conflitos internos, às mortes e à realização de rituais.

<sup>4</sup> Rachel de Las Casas, 2003.

Christian Gotthelf von Feldner<sup>5</sup> observou que, além de praticarem a coleta, os Maxakali mantinham roças de uso coletivo. O autor descreve ainda a astúcia destes índios em relação à caça. Autoras como Neli Nascimento (1984) e Myriam Martins Alvares (1992) enfatizam também a caça, a coleta e o nomadismo como características marcantes deste povo. A área ocupada pelos Maxakali, originalmente coberta por vegetação de Mata Atlântica, constitui-se hoje quase que exclusivamente por pastagens. Com sorte, os homens podem conseguir caçar animais de pequeno porte, como coelhos, tatus ou quatis. Raramente encontram ainda algumas capivaras. A pesca também não contribui de forma significativa para a dieta dos Maxakali. Apenas as crianças fazem dela uma atividade rotineira. Ainda assim, a pesca coletiva e diurna das mulheres e a pesca noturna dos homens continuam sendo consideradas atividades prazerosas.

Algumas famílias plantam roças que não são suficientes para seu próprio sustento. Conforme relatou Frances Popovich (1988), as tentativas do governo de tornar os Maxakali agricultores alcançou resultados muito limitados, pois eles não têm o hábito estocar alimentos, o que seria necessário para a subsistência baseada na agricultura. A acumulação é condenada como um comportamento anti-social. Assim, a maioria vende os cereais na época da colheita<sup>6</sup>.

Atualmente, as principais fontes de renda dos Maxakali são os salários dos professores indígenas e dos agentes indígenas de saúde, o auxílio à maternidade, a bolsa escola, o cartão do cidadão e as aposentadorias. Também vendem artesanato quando têm a oportunidade de viajar para cidades distantes. Em relatório preparado para a Funasa, Alba

---

<sup>5</sup> Técnico em mineração que trabalhou no Brasil entre 1810 e 1822. Seus escritos foram reunidos e publicados na Revista de Antropologia vol. 9 por Hans Becher, em 1961.

<sup>6</sup> Não há produção excedente. O dinheiro obtido com a venda de cereais é gasto na compra de alimentos e, não raro, com bebidas alcoólicas.

Figuroa (2002) demonstra que a taxa de mortalidade infantil entre os Maxakali é bem mais alta que a taxa média para o Brasil. Ainda assim, a autora constata uma tendência de rápido crescimento populacional.

O viajante Johann Emanuel Pohl (1976), que visitou uma aldeia maxakali em 1820, observou que as casas indígenas eram feitas de palha de palmeira e tinham formato hemisférico. Formavam uma praça irregularmente quadrilátera, em cujo centro se encontrava um poste para uso ritual. A aldeia maxakali visitada na mesma época por Wied-Neuwied (1958) era formada por uma casa comunal grande e redonda, feita de folhas de palmeira. No *Handbook*, Metraux (1946) descreve casas com formato de cúpula ocupadas por famílias nucleares. Já em 1939, Nimuendaju (1958) encontrou casas maxakali de formato retangular, cobertas de “cascas de pau” ou capim. Em Água Boa formavam quase uma rua e em Pradinho pareciam não seguir ordem alguma.

Nascimento (1984) observa que, no início da década de 1980, a Funai construiu casas de alvenaria para os Maxakali. Mas estas foram recusadas pelos índios pois, em caso de morte violenta, a casa do defunto deve ser queimada rapidamente. Atualmente, a maior parte das casas apresenta uma estrutura retangular formada por quatro vigas de madeira, tendo as paredes e o telhado cobertos de capim. Há também algumas casas de pau a pique e umas poucas de alvenaria. Idealmente, as aldeias devem ter o formato de ferradura, com o *kuxex* (“casa de religião”, freqüentada apenas pelos homens) fechando o círculo<sup>7</sup>. Algumas aldeias apresentam este desenho, outras parecem não seguir este critério de organização. A população das aldeias é variável. As pessoas fazem longas visitas durante o período de realização de rituais e se separam quando há brigas e mortes, ou quando querem plantar ou criar animais sem precisar dividir com aqueles que seriam seus co-residentes. É a

---

<sup>7</sup> Este é sempre o formato das aldeias desenhadas por adultos e crianças.

frequência a determinado *kuxex* que determina o pertencimento a um grupo de parentesco<sup>8</sup>.

De acordo com F. Popovich (1980), os Maxakali se autodenominavam *tikmu'un* (nós, humanos) à época de seu primeiro contato com os mesmos, em 1959. Isto continua sendo verdade. Em 1939, Nimuendaju (1958) observou que os Maxakali se autodenominavam “monacó”. Pela mímica dos índios e pelo significado do termo “*monã*” (entrar), o autor concluiu que o significado da autodenominação seria “aqueles que voltaram para casa”<sup>9</sup>. Para F. Popovich (*Ibid.*), Nimuendaju referia-se provavelmente ao termo *monãyxop* (antepassados). Quando perguntei a uma informante se era verdade que antes os *tikmu'un* se chamavam “monacó”, ela respondeu: “é verdade, *tikmu'un* antes chamava *monãyxop*”. O chefe de posto aposentado J. Silveira de Souza afirmou que os Maxakali se identificavam como Kumanaxú (Paraíso, 1999).

Paraíso (1999) afirma a existência, à época da colonização dos sertões de Minas, de uma confederação indígena chamada Naknenuk, que era composta pelos Pataxó ou "Papagaio"; Monoxó "os Ancestrais" Amixokori, "Aqueles que vão e voltam"; Kumanoxó – denominação genérica das heroínas tribais do panteão religioso dos Maxakalí; Kutatói "Tatu"; Malalí "Jacaré Pequeno"; Makoní "Veado Pequeno"; Kopoxó, Kutaxó ou "Abelha"; e Pañâme<sup>10</sup>. Para a autora, essas denominações identificavam, inicialmente, os grupos rituais maxakali que, segundo ela, confundem-se com as unidades mais abrangentes em termos de organização política, ou seja, pequenas aldeias onde vive uma família extensa em torno de um líder político / religioso. Paraíso (*Ibid.*) acredita que, com o avanço das frentes colonizadoras, essas aldeias acabaram se isolando em termos geográficos, e os

---

<sup>8</sup> F. Popovich (1988) fala de “grupos rituais”.

<sup>9</sup> Falaremos adiante sobre a história de migrações dos Maxakali.

<sup>10</sup> Autores como Missagia de Mattos (2002) consideram os Naknenuk como um subgrupo botocudo, inimigos tradicionais dos Maxakali. No capítulo seguinte tento demonstrar como a história destes dois povos se confunde.

vários grupos rituais passaram a ser identificados nos documentos oficiais e particulares como tribos distintas. Como observa a autora, essa identificação diferenciada se manteve até o final do século XIX, ainda que os cronistas ressaltassem a uniformidade da língua e da organização social entre esses grupos, que sempre se aldeavam em conjunto, formavam confederações defensivas e usavam como tática de guerra o estabelecimento de alianças com os colonos nas batalhas contra inimigos tradicionais.

De acordo com José Silveira de Souza (*apud* F. Popovich, 1980), grupos lingüisticamente relacionados - porém hostis uns em relação aos outros, como os Monaxó, Malali e Maxakali, foram compelidos em direção às cabeceiras do Itanhaém durante as primeiras décadas do século XIX. Para o ex-chefe de posto, os Maxakali “sofrerão sempre com a fricção interna” devido à antiga incompatibilidade entre os grupos que formaram o grupo atual. Em escritos do século XIX, Feldner (1961) relatou a fusão entre as tribos dos Machacarès e Panhames. Rubinger (1963) suspeitava que, por trás das diferentes denominações encontradas na literatura poderia se esconder um mesmo grupo segmentado.

Martius (*apud* Nimeundaju, 1958) reuniu os povos falantes das línguas macuni, copoxô, cumanaxô, panhame, pataxo, malali, monoxó e machacari como pertencentes ao grupo lingüístico dos Goytacás, admitindo algum parentesco com o grupo Jê. Em 1931, Loukotka (1937) classificou o maxakali como língua isolada “paleo-americana”. Também para Nimeundaju (*Id.*), os idiomas macuni, copoxô, cumanaxô, panhame, monoxó e machacari formam uma família lingüística isolada. Para o autor, os Maxakali não têm qualquer relação lingüística ou cultural com os povos Jê. Concordam com ele as autoras Sônia Marcato (1980) e Neli Nascimento (1984).

Mason (*apud* F. Popovich, 1980) usou o termo Macro-Gê que, de acordo com F. Popovich (*Ibid.*), era usado para denominar todas as línguas não estudadas do Brasil

central. As línguas capashó, cumanshó, macuní, mashacalí, monoshó e panyamé foram agrupadas por Mason como parte da família lingüística maxakali. Mais tarde, Darcy Ribeiro (1970), F. Popovich (Id.) e Ricardo Aryon Rodrigues (1972) afirmam a existência da família lingüística maxakali associando-a ao tronco Macro-Jê. A partir do trabalho de Aryon Rodrigues, esta passa a ser a classificação oficialmente aceita para o maxakali.

Em 1939, Nimuendaju (1958) não encontrou um único Maxakali que pudesse manter uma conversação fluente em português. Em 1959 o casal de missionários do Summer Institute of Linguistics, Frances e Harold Popovich, encontrou os Maxakali em situação muito parecida. Aprenderam o maxakali, analisaram fonética e fonologicamente a língua e elaboraram um alfabeto. Traduziram o Novo Testamento para o maxakali, elaboraram cartilhas de alfabetização na língua indígena e, através da formação de monitores bilíngües, colaboraram com a Funai na implantação de uma escola bilíngüe no início da década de 1980.

A partir de 1995, os Maxakali passaram a contar com uma escola indígena em seu território. A implementação desta escola é uma resposta às demandas das lideranças indígenas de Minas Gerais e se deve ao Programa de Implantação de Escolas Indígenas de MG (PIEI-MG), gerenciado e financiado pela Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais em Convênio com a UFMG, Funai e IEF (Alvares, 1998). Nas escolas, as crianças maxakali são alfabetizadas na língua indígena e assistem também às chamadas “aulas de cultura”. Todos os professores são indígenas<sup>11</sup>. Desde 2002, um pequeno e instável grupo de Maxakali<sup>12</sup> vem freqüentando as aulas de português ministradas numa das escolas

---

<sup>11</sup> Há atualmente onze professores maxakali formados pelos cursos da Secretaria de Educação. Cada um deles mantém, em sua própria aldeia, uma escola frequentada pelos filhos de famílias aliadas.

<sup>12</sup> Durante minha estadia em campo em 2002, este grupo era composto apenas por rapazes. Em 2003, juntaram-se a eles algumas crianças ligadas a uma família reputada possuir uma relação mais intensa com o mundo dos Brancos.

indígenas da comunidade Água Boa por Vanilton, um professor branco contratado pela Secretaria Municipal de Cultura de Santa Helena – cidade mais próxima ao posto indígena Água Boa. Nestas aulas, os alunos indígenas aprendem também alguns princípios de matemática.

Hoje o português, língua dominada de forma muitas vezes precária pelos homens, encarregados de estabelecer as relações com o exterior, é utilizado pelos Maxakali apenas em situações de contato com os Brancos. A maior parte das mulheres e crianças parece ser monolíngue. Entretanto, com o tempo, pude perceber que muitas adolescentes e mulheres entendem algo do português, mas se recusam a falar.

## Os estudos sobre os Maxakali

O termo maxakali é mencionado pela primeira vez na literatura de viagens em 1734, pelo Mestre de Campo João da Silva Guimarães (Nimuendaju, 1958). Informações esparsas sobre o grupo podem ser também encontradas nos já mencionados relatos de viajantes do século XIX, como Pohl, Saint-Hilaire e Wied-Neuwied. As cartas de Teófilo Otoni, colonizador e diretor da Companhia do Mucuri, são uma fonte valiosa de dados sobre os povos indígenas que ocupavam a região no século XIX. Em *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*, o autor relata o encontro entre Brancos e Índios, estendendo-se para uma tentativa de caracterização etnológica dos povos encontrados.

No *Handbook of South American Indians*, cinco páginas são dedicadas a uma breve caracterização das famílias lingüísticas mashacalí, patashó e malalí. O texto, assinado por Alfred Métraux e Curt Nimuendaju, é baseado nas observações do último e em relatos de viajantes. O relatório escrito por Nimuendaju (*op. cit.*) para o extinto Serviço de Proteção aos Índios data de 1939 e foi postumamente publicado na *Revista de Antropologia* em 1958. É o primeiro relato propriamente etnológico sobre os Maxakali, reunindo dados de grande importância para os pesquisadores que se seguiram. Em 1957, um novo relatório sobre os Maxakali foi escrito para o SPI por Marcelo J. Moretzsohn de Andrade, como aluno do Curso de Especialização em Antropologia Cultural do Museu Nacional.

Roberto Cardoso de Oliveira elaborou, em 1961, um projeto intitulado “Estudo Comparado das Sociedades Indígenas Brasileiras”. Os objetivos do mesmo são explicitados nas primeiras linhas:

“O Museu Nacional está empenhado em realizar um programa de pesquisas etnológicas destinado a contribuir para a elaboração de um quadro comparativo dos sistemas sociais indígenas no Brasil” (Oliveira *apud* Rubinger, 1963: 65).

Participavam da empreitada cinco pesquisadores formados pelos cursos oferecidos pela Divisão de Antropologia do Museu Nacional: “Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Cultural” e “Curso de Especialização em Antropologia Cultural”. Roberto Cardoso de Oliveira se responsabilizou pela pesquisa entre os Tukuna, Roque de Barros Laraia pelos Surui, Roberto Augusto da Matta pelos Gaviões, Julio César Mellati pelos Krahô e Marcos Magalhães Rubinger<sup>13</sup> pelos Maxakali. Os estudos deveriam estar vinculados entre si nos planos teórico e metodológico, “quais sejam os fornecidos pela análise funcional-estrutural”. Oliveira (*Id.*: 66) justifica a escolha dos cinco grupos referidos acima pelo fato de possuírem “estruturas sociais segmentadas em grupos unilineares de descendência tais como clãs, sibs, linhagens ou metades.”

Rubinger redigiu em 1963 o “Projeto de Pesquisa Maxakali”, onde são apresentados alguns problemas teóricos elaborados a partir de pesquisas documentais. O autor considera insuficiente a caracterização dada pelo *Handbook* para os Maxakali como povos marginais, devido ao fato de se apoiar no estudo da sociedade indígena tomada isoladamente, desconsiderando suas relações com a sociedade nacional. Assim, Rubinger (*Id.*: 13) tinha como objetivo produzir “... uma monografia que extravase os parâmetros da vida tribal em si, colocando os Maxakali reagindo e respondendo às compulsões de uma frente de expansão colonizadora”. Além disso, o autor desejava saber se os Maxakali constituíam

---

<sup>13</sup> Ocupava na época o cargo de professor-assistente de Antropologia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais.

realmente um grupo linguístico isolado. À guisa de conclusão de seu projeto, Rubinger (*Ibid*: 61) cita Lévi-Strauss:

“Certamente as sociedades primitivas estão na história (...) As que tinham, ainda recentemente, melhor protegido os seus caracteres distintivos, afiguram-se-nos como sociedades inspiradas pela preocupação dominante de perseverar em seu ser”<sup>14</sup>.

O autor afirma ser este “um motivo irresistível para o estudo da sociedade Maxakali”. Em “Maxakali: o povo que sobreviveu”, Rubinger (1980) se empenha em determinar os “fatores de sobrevivência” que teriam possibilitado a continuidade dos Maxakali enquanto todos os outros grupos indígenas de Minas Gerais haviam sido, segundo ele, “dizimados” ou “aculturados”. O autor fez trabalho de campo entre os Maxakali durante dois meses - em julho de 1962 e em janeiro de 1963. Sua pesquisa foi interrompida quando foi exilado, em 1965. Já na Bolívia, produziu o texto acima referido, que deveria ser concluído após novo trabalho de campo. Faleceu prematuramente em 1975, tendo seu trabalho publicado em 1980, no livro *Índios Maxakali: Resistência ou Morte*. Trata-se de uma homenagem póstuma ao autor, onde estão publicados também os trabalhos de Maria Stella de Amorim e Sonia de Almeida Marcato. O primeiro ensaio, escrito por Amorim e intitulado “Os Maxakali e os Brancos”, traz observações de campo sobre a atuação do SPI junto aos Maxakali. Como estagiária da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, Amorim acompanhou Rubinger durante o trabalho de campo realizado em 1963. O texto de Marcato - “O indigenismo oficial e os Maxakali” - é preponderantemente histórico, baseado

---

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, Claude. “Antropologia Social”. Aula Inaugural da Cadeira de Antropologia Social do Collège de France in Rev. Anhembi, Ano X, n 119, Vol. XL, outubro, 1960, pag. 252.

em documentos como cartas e relatórios. A autora, que escreveu em 1979, analisa a atuação da antiga Diretoria dos Índios em Minas Gerais, bem como a da Funai entre os Maxakali.

Em 1959, o casal de missionários norte americanos Frances e Harold Popovich deram início a um longo trabalho junto aos Maxakali. Além das análises fonéticas e fonológicas que possibilitaram o desenvolvimento de um alfabeto, a tradução do Novo Testamento para o Maxakali e a alfabetização de alguns indígenas, produziram também trabalhos de caráter etnológico. Ao longo da década de 1970, Harold Popovich escreveu três artigos onde analisou aspectos da cosmologia maxakali, com destaque para a mitologia e o sistema ritual<sup>15</sup>. Frances Popovich se concentrou mais no estudo da organização social maxakali, chegando a defender duas teses (mestrado e doutorado) sobre o tema.

Na tese de mestrado “The Social Organization of the Maxakali”, F. Popovich (1980) teve como principal objetivo tentar compreender o que, para ela, era uma contradição entre o discurso e a prática nativa. De acordo com a autora, os Maxakali afirmavam a preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilateral e a interdição do casamento com a prima cruzada patrilateral. Ela observou, porém, que os dois tipos de casamento eram igualmente praticados. A autora destaca duas regras primordiais na regulação das relações matrimoniais entre os Maxakali: casar-se com “não parente” (*puknōy*); não se casar com estrangeiros (*āyuhuk*). É descrito então o processo através do qual uma prima cruzada patrilateral, considerada “parente distante” (*xape hāptox hā*), pode ser reclassificada como “não parente” (*puknōy*). A autora interpreta o fenômeno como uma adaptação do sistema de parentesco maxakali às contingências históricas, ou seja, à uma extrema redução

---

<sup>15</sup> Os títulos dos artigos são: “Maxakali Supernaturalism”, “The Sun and the Moon, a Maxakali text” e “Maxakali myths on cultural distinctions and Maxakali sense of inferiority to the national Brazilian culture”.

demográfica<sup>16</sup>. Assim, F. Popovich (*Ibid*: 88) afirma ao fim da tese: “The Maxakali have made ethnic survival a conscious goal”.

O principal problema analisado por F. Popovich em sua tese de doutorado - “Social Power and Ritual Power in Maxakali Society” - foi a revitalização dos rituais, observada a partir do início dos anos 1980. Para a autora, o monolinguismo, uma “pseudo-subsistência de caçador-coletor<sup>17</sup>” e o “fortalecimento da liderança patriarcal” seriam as principais “estratégias de sobrevivência” da sociedade maxakali. Segundo F. Popovich, o último item conecta-se intimamente à realização de rituais, pois o “poder social” é atingido por aqueles que conseguem patrocinar mais cerimônias, mantendo o equilíbrio entre o mundos dos vivos e o mundo dos espíritos. Ela afirma que, diante da escassez de caça, da implantação de uma escola bilíngüe e das tentativas de conversão ao cristianismo, as antigas estratégias de sobrevivência teriam perdido força, provocando a reação dos líderes tradicionais. Assim, a autora acredita que a revitalização dos rituais vem contribuir para a manutenção da estrutura social.

Neli Ferreira do Nascimento fez trabalho de campo junto aos Maxakali entre 1977 e 1982. No final de 1979, foi convidada pela Funai para participar do projeto de implantação de uma escola bilíngüe, quando passou um ano e meio na área. Defendeu, em 1984, a tese de mestrado intitulada “A Luta pela Sobrevivência de uma Sociedade Tribal do Nordeste Mineiro”, onde afirma o objetivo de explicar as relações entre Índios e Brancos no Vale do Mucuri, compreendido como um “sistema interétnico”.

---

<sup>16</sup> Durante as primeiras décadas do século XX a população Maxakali que, segundo F. Popovich (1980), era estimada em “thousands”, chegou a contar com menos de 60 indivíduos. Ver quadro de variação demográfica em anexo.

<sup>17</sup> Este aspecto será esclarecido logo adiante, através da exposição do trabalho de Neli Nascimento.

Baseando-se em relatos de viajantes, na etnohistória produzida por autores como Nimuendaju, Rubinger e Marcato, e em suas observações de campo, Nascimento nos traz uma caracterização dos Maxakali como um povo semi-nômade, preponderantemente caçador e coletor. A autora descreve como, diante da transformação da antiga paisagem de Mata Atlântica em pastagens, os Maxakali fizeram dos bois e roças das fazendas vizinhas um meio para a prática da caça e da coleta. Segundo Nascimento, foram infrutíferas as tentativas da Funai de acabar com a “pilhagem” através do incentivo ao cultivo e à criação de animais domésticos (inclusive gado) e do fornecimento de alimentos (incluindo carne) por uma cantina. Nas palavras da autora: “Saquear e pilhar podem ser vistos como uma metáfora da caça e coleta.(...) Diz respeito à sobrevivência física, cultural e étnica do grupo” .

A tese de mestrado “Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali” foi defendida em 1992 por Myriam Martins Alvares. É um trabalho de caráter etnográfico, fruto de uma pesquisa de campo realizada em duas etapas (1988/1989), com a duração total de cinco meses. A autora toma como fio condutor de seu trabalho a “construção da noção de pessoa”, tratada a partir da análise de dois fluxos de transformação: do sangue e da palavra. Num primeiro momento, relata os processos de construção da sociabilidade maxakali, abordando alguns aspectos do sistema de parentesco e descrevendo a relação ritual de troca de bens (alimentos) e corpos (serviços funerários) realizada entre pares de pessoas de sexo oposto e não aparentadas que se tratam pelo termo *komãy*. Em seguida, são analisadas as categorias de morto e inimigo, a partir das oposições vivos x mortos/espíritos, humanos x inimigos. A autora demonstra como o processo por ela denominado “construção da pessoa”, se realiza através do controle humano sobre o trânsito

dos espíritos. São apontadas as implicações do movimento dos espíritos em relação à doença e à morte entre os humanos.

Durante sua experiência como coordenadora do Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais, Alvares escreveu um artigo intitulado “A educação indígena na escola e a domesticação indígena da escola”. Participou do projeto de pesquisa “ Sujeitos Culturais na Educação Indígena: uma Investigação Interdisciplinar”, que resultou na produção de mais um artigo - “Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização”. A pesquisadora Rachel de Las Casas, então bolsista do referido projeto e encarregada da coleta de dados, produziu um relatório sobre a escolarização entre os Maxakali a partir da realização de pesquisa de campo.

A partir da leitura dos trabalhos acima, pode-se perceber a recorrência do tema da incorporação e transformação de elementos estrangeiros (casamento com não parente, preferência pela caça em relação à agricultura ou criação de animais, interação com os espíritos, etc.) na constituição da pessoa e do *socius* maxakali. A resistência diante do contato com os Brancos é também um tema constante nos estudos sobre os Maxakali. O que trabalhos recentes sobre o grupo - “Os maxakali e a ressignificação dos símbolos cristãos” – artigo de Ana Paula de Paula Loures de Oliveira (s/d), “Os Maxakali e a domesticação do kaxmuk: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico” – monografia de graduação apresentada por João Luiz Pena em 2000 - parecem sugerir, é que a resistência maxakali está ligada à incorporação de elementos oriundos dos Brancos, que vêm a ser um tipo de estrangeiro com quem os Maxakali têm tido contato constante nos últimos tempos.

Minha monografia de graduação – “Desenhando o canto: a apropriação da escrita pelos Maxakali como instrumento de pacificação dos Brancos” – traz o mesmo tipo de

questão. Para a elaboração da monografia, defendida em fevereiro de 2004, apoiei-me na literatura que pude acessar sobre os Maxakali e utilizei os dados colhidos por mim durante um mês de trabalho de campo, realizado em duas etapas. No primeiro capítulo, busquei fornecer uma breve caracterização da sociedade maxakali, abordando aspectos da cosmologia, sociologia e política. Tratei rapidamente da concepção maxakali a respeito da origem da diferença entre Brancos e Índios, bem como da percepção de diferentes tipos de Branco. No segundo capítulo, tentei demonstrar como os Maxakali utilizam metáforas do contexto xamânico para explicar a natureza e origem da escrita. É descrita a comparação feita pelos Maxakali entre a taquara (instrumento mnemônico utilizado no ensino dos cantos xamânicos) e o alfabeto, bem como entre o *kuxex* (casa de religião) e a escola. Busco demonstrar que, tanto os cantos quanto a escrita são conhecimentos de origem estrangeira/não humana (Brancos, espíritos), igualmente utilizados pelos vivos/humanos (Maxakali) para controlar os fluxos de bens (principalmente alimentos) e palavras (cantadas e escritas) que contribuem para a constituição da condição humana entre os Maxakali.

## **O problema da tese**

A presente dissertação é um trabalho de caráter monográfico, desenvolvido a partir da realização de dois meses de trabalho de campo, enriquecidos pela estadia de quinze dias de Daldina Maxakali em minha casa. Apoio-me também na literatura existente sobre o grupo. Pretendo situar os Maxakali na paisagem ameríndia de maneira geral (alguns temas), sem preocupar-me ainda em inseri-los propriamente no mundo Jê. Como o tempo disponível para o trabalho de campo não foi o desejável, contento-me em apontar questões a serem melhor desenvolvidas numa tese de doutorado, após a realização de um período mais longo de pesquisa de campo.

Este trabalho não poderia deixar de refletir algumas das características mais marcantes do povo maxakali, que aparecem como pano de fundo de muitos dos trabalhos acima comentados: trata-se da prática de domesticação de elementos oriundos de domínios estrangeiros, ou ainda, da pacificação dos próprios estrangeiros – e me refiro, basicamente aos afins, mortos, espíritos e Brancos – como forma de produção e reprodução social através da relação com o exterior.

No primeiro capítulo, descrevo algumas das categorias de seres que habitam o cosmos maxakali. Em busca de compreender o lugar reservado ao Branco pelos Maxakali em seu próprio mundo, lanço mão de alguns mitos. Passo então à elaboração de um breve histórico do contanto com os Brancos, recorrendo aos relatos de viajantes e à etnohistória produzida por alguns autores. A partir de relatos colhidos em campo, tento demonstrar que, com a chegada dos missionários e a introdução da escrita, os Maxakali conheceram um novo tipo de Branco, inaugurando, portanto, um novo tipo de relação com esta categoria de estrangeiros.

Em seguida, faço uma exposição sobre as relações guerreiras mantidas no passado entre os povos das famílias lingüísticas maxakali e botocudo. Além da bibliografia sobre o tema, utilizo também relatos dos Maxakali atuais, refletindo sobre o modo pelo qual eles vivenciam este aspecto de sua história.

Trato a seguir dos conflitos atuais. Apresento aspectos da política entre os Maxakali, na busca de compreender o modo pelo qual este domínio faz a articulação entre o interior e o exterior do *socius*. Abordo então a relação entre o uso do álcool e os conflitos entre parentes como forma de atualização da guerra.

No segundo capítulo, trato dos processos de construção, transformação e manutenção do corpo, entre os Maxakali. Tento demonstrar a importância do assemelhamento corporal, da co-habitação e da ativação da memória para a constituição dos laços de parentesco entre as pessoas.

Abordo a existência de “grupos rituais” (H. Popovich, 1976b) entre os Maxakali, e uma possível congruência com os grupos de parentesco. Em seguida, trato da questão da nomenclatura. Analiso o uso dos nomes em português e levanto hipóteses sobre a permanência de um sistema de transmissão de nomes que, segundo Alvares (1992), está em desuso.

Apresento a categoria de *komã*<sup>18</sup>, refletindo sobre seu lugar no sistema de parentesco maxakali. A partir da análise dos padrões de casamento maxakali, tento demonstrar o modo pelo qual a categoria de parentesco distante pode viabilizar o trânsito de pessoas entre as fronteiras do parentesco e do não parentesco.

---

<sup>18</sup> Relação de troca de bens (alimentos) e corpos (serviços funerários) realizada entre pares de pessoas de sexo oposto e não aparentadas que se tratam pelo termo *komã* (Alvares, 1992). Os Maxakali traduzem o termo por comadre/compadre de religião.

No terceiro capítulo, descrevo um rito pertencente ao ciclo anual e apresento algumas notas sobre o ritual maxakali de maneira geral. Exploro os mecanismos rituais de predação da potência dos *yāmiy*. Tento demonstrar que predação e pacificação aparecem como dois momentos de um mesmo processo, necessário para a própria reprodução do grupo.

Em seguida, descrevo e analiso um rito de cura. Apresento aspectos da concepção maxakali de doença, enfatizando os processos rituais de produção e manutenção da saúde, da condição humana e dos laços de parentesco. Abordo também a experimentação e incorporação de festas e “medicinas” dos Brancos, com ênfase nas práticas cristãs.

## A pesquisa de campo

Meu primeiro contato com os Maxakali aconteceu durante o “Encontro Internacional de Etnomusicologia”, realizado em outubro de 2000 pela Escola de Música e pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. O evento, do qual participei ativamente, contou com a presença de representantes de diversos povos indígenas. Os Maxakali, porém, chamaram minha atenção desde o início. Os belos cantos e o jeito arredo das mulheres os dotavam de uma aura especialmente enigmática. Desde então, tive alguns encontros esporádicos com alguns índios maxakali em congressos e encontros organizados pela UFMG ou por órgãos indigenistas em Belo Horizonte, quando tentei estabelecer vínculos de amizade.

Decidida a trabalhar com os Maxakali e a eles dedicar minha monografia de graduação, procurei em 2002 a antropóloga Myriam Martins Alvares, professora do departamento de Sociologia da PUC – MG e autora dos trabalhos acima citados. Myriam ofereceu-me então a oportunidade de ir à campo atuando como colaboradora da pesquisa “Sujeitos Culturais na Educação Indígena: uma Investigação Interdisciplinar”<sup>19</sup>. Decidi então investigar os usos e significados da escrita entre os Maxakali, podendo, desta forma, coletar dados úteis tanto para a pesquisa que financiava as minhas viagens, quanto para a minha própria monografia. Fui apresentada à pesquisadora Rachel de Las Casas, então bolsista responsável pelo levantamento de dados etnográficos entre os Maxakali. Em novembro de 2002, fui por ela apresentada aos índios maxakali do posto indígena Água Boa.

---

<sup>19</sup> A referida pesquisa, financiada pela FAPEMIG, foi realizada pela FAE/UFMG no período de fevereiro de 2001 a dezembro de 2003, tendo como pesquisadores responsáveis: Ana Maria Rabelo Gomes (coordenadora), Carlos Henrique de Souza Gerken e Myriam Martins Alvares.

Este meu primeiro trabalho de campo teve a duração de duas semanas. Eu e Rachel nos acomodamos num alojamento da Funai, próximo à casa do chefe do posto indígena Água Boa<sup>20</sup>. Os principais objetivos desta primeira visita à área indígena foram dar início ao relacionamento com os Maxakali e aprender a me movimentar pelos caminhos que levam às diversas aldeias. Tive a oportunidade de participar de um ritual, assistir a algumas aulas dos professores indígenas e de aprender algumas palavras em maxakali. Assim, pude colher dados suficientes para a formulação de algumas hipóteses a serem reavaliadas num próximo trabalho de campo e analisadas ao longo da monografia.

Entre setembro e outubro de 2003, passei 20 dias na área indígena maxakali, desta vez sozinha. Fui muito bem recebida por aqueles que já me conheciam. Meu pequeno repertório de palavras em maxakali ajudou na aproximação, principalmente em relação às mulheres. Os Maxakali apreciam muito a atitude daqueles que tentam aprender seu idioma, sendo muito prestativos no ensino da língua quando percebem que há interesse genuíno por parte do pesquisador<sup>21</sup>.

Meu objetivo era hospedar-me na casa de uma família onde eu e Rachel havíamos dormido por uma noite, no ano anterior. Mas, quando cheguei, a dona da casa estava viajando, e sua filha disse que a casa estava “muito cheia” e “quase caindo”, prometendo consertá-la para acomodar-me “na próxima vez”. Como todas as instalações da Funai estavam sendo utilizadas por programas assistenciais da Funasa, fui gentilmente acomodada por Francisco, chefe do posto Água Boa, em sua própria casa.

---

<sup>20</sup> Devido à dificuldade de locomoção, toda a pesquisa de campo foi realizada na comunidade de Água Boa. Somente durante minha segunda estadia em campo tive a oportunidade de visitar as aldeias da comunidade do Pradinho, junto da equipe da Funasa, que estava em campanha de vacinação.

<sup>21</sup> Frances Popovich (1980) observa o mesmo. Ao mesmo tempo, os Maxakali contam que os Popovich pagavam pelas “aulas”. Nascimento (1984) e Rubinger (1980) também dizem que os Maxakali cobravam por informações. Nunca fui cobrada por eles desta forma.

Ficar sozinha, inclusive para escrever, não era fácil. Quando eu não estava assistindo às aulas nas escolas indígenas ou visitando alguma aldeia, os Maxakali vinham chamar-me em casa. Principalmente as crianças.<sup>22</sup> Elas pediam muitas coisas - principalmente comida - e era muito difícil saber quando dar e quando negar. Se não forem bem administrados, estes pedidos ganham um tom cada vez mais forte de exigência, aproximando-se cada vez mais da pilhagem. É preciso estabelecer um contexto de reciprocidade, pois quando pedimos algo em troca a relação estabelecida tende para a aliança e não mais para a pura predação.<sup>23</sup> Alguns homens adultos iam conversar, pediam para eu pegar o gravador e contavam mitos ou falavam sobre eventos relacionados à história maxakali e à sua própria história de vida. As mulheres levavam artesanato, ofereciam para a venda (que eu sempre recusava), para a troca, ou simplesmente como presente. Durante este segundo trabalho de campo, precisei construir minhas próprias relações, diferentes daquelas emprestadas pela Rachel. Fiquei mais próxima dos moradores de uma aldeia que eu não havia visitado durante minha primeira estadia na área indígena. Fui convidada para dois rituais, dos quais participei ativamente. A participação nestes rituais foi de grande importância para minha aceitação entre os Maxakali<sup>24</sup>. Durante as celebrações, adquiri um *komãy* (“compadre de religião) e um *yãmiy* (canto, espírito). Faziam com que eu dançasse, cantasse e comesse bastante “para aprender a língua mais rápido”, de acordo com um dos professores indígenas.

---

<sup>22</sup> Alvares (2004) observa que, entre os Maxakali, a relação com o outro é inaugurada através da criança. Em situações de distância social ou espacial, as crianças são mandadas antes, e depois aproximam-se os adultos.

<sup>23</sup> A pilhagem é reservada aos inimigos, a partilha de bens é regra entre parentes e a troca é realizada entre aliados.

<sup>24</sup> F. Popovich (1988) afirma a participação nos rituais como condição fundamental para ser um “verdadeiro Maxakali”. Segundo Álvares (1992), “a verdadeira porta de entrada para esta sociedade (...) está em sua dimensão ritual.”

No dia de minha partida, fui pintada por Daldina, filha do líder da referida aldeia e minha principal companheira. Muitos foram se despedir com cantos e presentes. Perguntei ao líder Totó se eu poderia ficar na aldeia dele, no próximo ano. Ele respondeu afirmativamente, colocando uma condição: que eu levasse meu marido. “Aí você vai ficar em casa com as mulheres e ele vai pro *kuxex* com os homens”.

Defendi minha monografia e concluí o curso de graduação em ciências sociais em fevereiro de 2004. Já como aluna do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, dei continuidade à pesquisa junto aos Maxakali, realizada no âmbito do Núcleo de Transformações Indígenas (Pronex). Fiz novo trabalho de campo durante o mês de fevereiro de 2005. Quando cheguei na Terra Indígena Maxakali, fui informada de que todos os serviços da Funai e da Funasa tinham sido interrompidos há quatro meses, devido aos conflitos. As instalações estavam abandonadas e o serviço de saúde estava sendo realizado de forma ainda mais precária do que o habitual. Cheguei acompanhada de meu marido, Frederico da Cunha Lobo, como havia recomendado Totó. Como avisei sobre nossa chegada por meio de uma carta, fomos muito bem recebidos na aldeia e acomodados na casa de Daldina. Frederico permaneceu na aldeia por duas semanas, eu fiquei durante o restante do mês. Muitos rituais foram realizados. Pudemos participar da vida na aldeia como um casal, o que foi muito apreciado pelos Maxakali. Eu passava a maior parte do tempo junto das mulheres e ele participava das excursões masculinas, das conversas no *kuxex*, da preparação dos rituais. Os homens dominam o português de forma muitas vezes precária, e foi assim que Frederico, que não é antropólogo, se comunicou com eles. As mulheres entendem algo do português, mas, como eu disse, se recusam a falar, a menos que tenham muita intimidade com uma mulher branca, como era o caso entre eu e Daldina. Ainda assim, ela falava antes em maxakali, traduzindo apenas quando eu não entendia.

Entre as mulheres e crianças, pude progredir bastante no aprendizado da língua. Porém, minha compreensão e capacidade de falar continuam limitadas aos termos de comunicação básica. Posso entender passagens de cantos ou o tema de uma conversa, mas ainda não consigo acompanhar um mito contado em maxakali.

Não pude assistir a nenhuma aula, pois as escolas indígenas estavam em período de férias. Por outro lado, pude acompanhar mais de perto o uso da escrita no cotidiano maxakali. Não tive a oportunidade de ouvir tantos mitos ou receber tantas explicações sobre aspectos da cosmologia, pois estas são questões masculinas, das quais fui ainda mais afastada com a presença de meu marido<sup>25</sup>. Era com ele que os homens conversavam mais sobre os *yāmiy*. Em compensação, pude participar da vida cotidiana e dos rituais de um ponto de vista mais feminino.

A carência de alimentos e os freqüentes conflitos são fatores que dificultam o trabalho de campo entre os Maxakali<sup>26</sup>. Muitos pesquisadores já iniciaram algum trabalho junto deles, mas as pesquisas dificilmente se prolongaram. Até onde eu sei, apenas os Popovich conseguiram realmente aprender a falar o maxakali<sup>27</sup>. Eu pretendia passar os meses de fevereiro e março em campo, mas tive que adiantar a minha volta devido à ocorrência de conflitos que resultaram numa morte.

---

<sup>25</sup> Frances Popovich se deteve mais ao estudo da organização social devido à interdição das mulheres ao *kuxex*. O estudo da cosmologia ficou a cargo de seu marido, Harold Popovich. Nascimento (1984) afirma estas mesmas interdições como barreiras para a realização de seu trabalho. Álvares (1992) relata que só pôde participar ativamente do cotidiano maxakali após a presença de seu companheiro em campo.

<sup>26</sup> Álvares (1992) relata que, apesar de manter uma cabana numa aldeia, comia e dormia sempre no posto da Funai. Nascimento (1984) também se alojou nas dependências da Funai. Os Popovich viviam numa fazenda próxima aos limites da reserva.

<sup>27</sup> Os Maxakali dizem que outros missionários, sobre os quais falaremos adiante, também “já aprenderam a língua indígena”. Além deles, muitos regionais falam algumas palavras em maxakali e alguns são capazes de comunicar-se fluentemente na língua indígena.

Como Daldina havia manifestado fortemente o desejo de conhecer minha casa e meus parentes, convidei-a para uma visita. Ela voltou comigo, passando 10 dias na casa da minha mãe em Belo Horizonte e cinco dias no Rio de Janeiro, em minha casa. Esta viagem foi um grande acontecimento para Daldina, pois, segundo ela, apenas um outro maxakali conhecia o Rio de Janeiro. Ela compôs um canto sobre a cidade e disse que era para fazer ritual e para os outros maxakali conhecerem a história da viagem. Daldina é viúva e muito independente, para os padrões maxakali. Realizar uma viagem tão longa sozinha seria impensável para outras mulheres, sendo um desafio também para ela. Isto só foi possível porque pudemos estabelecer uma relação de intimidade e segurança. Ainda assim, ela falava pouco e sempre em maxakali, tentando traduzir em seguida para o português, se necessário. Daldina ficou muito feliz em conhecer minha família. Ela prestava atenção em tudo e tentava se portar de forma polida, na concepção dos Brancos. Assim, Daldina teve também a oportunidade de fazer seu “trabalho de campo”, o que contribuiu para o aumento do repertório de cantos rituais Maxakali.

Com a vinda de Daldina, tive a oportunidade de conversar mais livremente sobre o mundo dos *yāmiy*, os conflitos ocorridos nos últimos meses e sua própria história de vida. Os comentários feitos por ela a respeito do mal estar que sentimos após a viagem ou sobre o fato de estar distante de seus parentes, levaram-me a compreender melhor as implicações da saudade em relação à concepção maxakali de saúde. Pude observar também que, para Daldina, o mundo dos Brancos é povoado pelos memos espíritos maléficos que habitam as matas. No entanto, ela parecia sentir-se segura ao meu lado, e demonstrava o desejo de se aliar aos meus amigos e parentes através de presentes (artesanto), trocas e da própria convivência.

Um trabalho de campo intensivo será realizado durante o doutorado, quando espero alcançar um melhor domínio da língua indígena, bem como aprofundar-me em questões de ordem sociológica e cosmológica levantadas por mim ou pelos próprios Maxakali.

## Capítulo I – Relações de inimizade

### 1.1) Notas sobre o cosmos maxakali

Para os Maxakali, a terra é uma superfície plana, coberta por uma abóbada celeste chamada *pexkox*. A camada atmosférica localizada entre o céu e a terra é chamada *hãmnõgnõy*. Os corpos celestes (sol e lua) percorrem a camada atmosférica localizada logo abaixo do céu, *pexkox yokoma*, penetram a água, percorrem o mundo subterrâneo e continuam sua jornada no dia seguinte. A água marca os pontos de encontro entre o céu e a terra. Dizem os Maxakali que o ponto de encontro mais próximo de suas terras é a praia de Porto Seguro, na Bahia. No ponto mais alto do céu encontra-se um buraco, pelo qual pode-se passar para o *hãmnõy* (“outra terra”). (H. Popovich, 1976b: 15)

No decorrer deste trabalho tento demonstrar que, para os Maxakali, humanos, animais e espíritos distinguem-se não em essência, mas através dos bens culturais<sup>28</sup> atribuídos a cada um pelo demiurgo chamado *topa*, sobre o qual falo adiante. Antes de fornecer uma breve definição sobre algumas das categorias de seres que habitam o cosmos maxakali, gostaria de salientar que, nos próximos capítulos tento enfatizar a forma contextual de aplicação destes termos, dado o potencial transformacional dos corpos.

O termo *tikmu'un* é sempre utilizado como uma forma de autodesignação coletiva. Dependendo do contexto, pode referir-se ao povo maxakali de maneira geral ou

---

<sup>28</sup> Estes bens culturais - alimentos, cantos, danças, características corporais, adereços, vestimentas ou técnicas específicas – devem ser compreendidos como conhecimentos que podem ser adquiridos ou perdidos.

simplesmente aos membros de um grupo local<sup>29</sup>. Diz respeito à condição humana, atingida e mantida através do uso da língua maxakali, da participação nos rituais, da co-habitação e partilha de bens entre os parentes, do uso de certas vestimentas, adereços, pinturas e objetos no cotidiano e no ritual, do conhecimento de cantos, mitos e atualmente da escrita em maxakali.

A categoria de *‘āyuhuk* se contrapõe à de *tikmu’un*. Significa inimigo/estrangeiro. Pode ser usada como referência a uma pessoa de origem étnica diferente dos Maxakali ou pertencente a um outro grupo local. Com a drástica redução do contato com outros grupos indígenas, o termo *‘āyuhuk* vem sendo usado hoje quase sempre em referência aos Brancos.

Todos os animais e seres humanos (Índios ou Brancos, parentes ou inimigos) possuem *koxuk* (alma, espírito)<sup>30</sup>. De acordo com H. Popovich (1976b: 20), o *koxuk* cresce de forma concomitante ao feto, adquirindo suas características corporais. O autor descreve o *koxuk* como uma substância visível, que se concentra junto ao coração. Os sonhos são considerados perambulações do *koxuk*, que pode deixar o corpo também em caso de doença. Nesta ocasião, os parentes devem realizar rituais para chamar de volta o *koxuk* extraviado.

Após a morte, o *koxuk* passa a ser chamado *yāmiy*<sup>31</sup>. Segundo H. Popovich (1976b: 21), esta é a designação dada pelos Maxakali a todos os seres sobrenaturais, o que inclui o demiurgo *topa*<sup>32</sup>. Os *yāmiy* dividem-se em aproximadamente 10 grupos e 200 subgrupos<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Como sugeriu Aparecida Vilaça, num próximo trabalho de campo, pretendo verificar se este termo é também usado pelos animais e inimigos para falarem de si mesmos.

<sup>30</sup> O termo é traduzido por H. Popovich (1976b: 20) como “soul of the living” e pelos Maxakali como “espírito”. Alguns dizem que também certas plantas e objetos possuem um *koxuk*.

<sup>31</sup> O termo é traduzido por Popovich (1976b:2) como “souls-of-the-dead”, e pelos Maxakali como “espírito”.

<sup>32</sup> Alguns Maxakali classificam *topa*, Jesus e São Sebastião como *yāmiy*.

<sup>33</sup> H. Popovich (1976b: 21) observa que, algum tempo após a morte, a alma escolhe um dos subgrupos de *yāmiy* – chamados *yāmiyxop* – equivalente ao grupo ritual ao qual pertencia em vida para co-habitar. Ele

que compartilham características corporais e comportamentais, bem como um local de habitação. O autor fornece listas de grupos e subgrupos de *yāmiy*, entre os quais podemos encontrar almas de Índios maxakali, botocudo e “de outras tribos”, Brancos, mamíferos, aves, peixes, insetos, frutas, acidentes geográficos, corpos celestes, plantas, artefatos, cachaça, partes do corpo e filhos de alguns *yāmiy*<sup>34</sup>.

Os Maxakali sempre diziam que os *yāmiy* moram no *hāmnōy* - “outra terra muito distante”<sup>35</sup> que, segundo Alvares (1992), pode localizar-se no “buraco do céu” ou além de muitas montanhas. Podem também morar sob as águas dos rios. H. Popovich (1976b: 15) afirma que cada grupo tem seu local de habitação a uma certa altitude da abóbada celeste. Não há restrição ao movimento dos *yāmiy* entre os diversos domínios do cosmos. Quando visitam a terra, os *yāmiy* podem ficar na área ritual da aldeia<sup>36</sup>, no coração dos viventes (implicando em doenças) ou na floresta.

Os *yāmiy* podem ser visíveis aos humanos<sup>37</sup>. São antropomorfos, em sua maioria. Apresentam diferentes características corporais descritas como pinturas, vestimentas ou adereços. Alguns são anões e têm a boca tão pequena que estão sempre famintos<sup>38</sup>. Outros são gigantes. Têm bocas imensas ou pênis enormes, comportando-se como canibais ou estupradores (H. Popovich, 1976b:13, 14; F. Popovich, 1988: 50). O tipo de espírito mais

---

passa a apresentar a aparência comum aos *yāmiy* deste sub-grupo, podendo posteriormente juntar-se a um outro subgrupo, adquirindo nova aparência.

<sup>34</sup> Segundo H. Popovich (1976b: 13), os *yāmiy* podem procriar e morrer. Alvares (1992:56) afirma que eles podem procriar, mas são imortais.

<sup>35</sup> Os Maxakali também traduzem *hāmnōy* por “outro país”.

<sup>36</sup> Constituída pelo *kuxex* e o terreno limpo à sua frente onde encontra-se o *mimanã* – traduzido pelos Maxakali como “pau de religião”. Certa vez vez, um professor maxakali perguntou: “*mimanã* em português é totem, não é?”

<sup>37</sup> Segundo H. Popovich (1976b:13), alguns Maxakali dizem que os *yāmiy* são uma substância visível e outros dizem que eles precisam materializar-se para serem vistos pelos humanos. Um informante me disse que “espírito é quando a gente sente a pessoa encostando, mas não vê”.

<sup>38</sup> De acordo com H. Popovich (1976b: 14) a comida é a principal preocupação dos *yāmiy* e o tema mais frequente em seus cantos.

temido pelos Maxakali parece ser *inmõxã*, do qual falam constantemente. De acordo com H. Popovich (1976b: 10), o sub-grupo destes espíritos é formado pelas “almas finadas da cultura nacional brasileira”. O espírito tem a pele impenetrável como aço, mas seus orifícios (boca, nariz, olhos, orelhas, ânus, umbigo) são vulneráveis a objetos pontiagudos como flechas e lanças. Usa as lâminas de seus ante-braços para cortar a cabeça das pessoas. Só enxerga no escuro. Por isso os Maxakali acendem velas ou fogueiras logo após o pôr-do-sol. Pode aparecer sob a forma de vários animais, principalmente como onça. Pessoas solitárias são associadas à *inmõxã* que, segundo Alvares (1992) não vive em grupos ou aldeias, mas vagando solitário pelas matas. A autora afirma ainda que *inmõxã* é um espírito canibal que tem os Maxakali como presas preferenciais.

Alguns *yãmiy* ajudam na caça, no plantio, na confecção de objetos, na construção de casas, na execução de cantos, em batalhas contra os inimigos (como os povos botocudo, *inmõxã* ou outros *yãmiy*). Estas atividades são sempre realizadas pelos Maxakali na companhia dos espíritos. Os Maxakali dizem sempre que os *yãmiy* são bons, mas também dizem que são perigosos. Quando questionados sobre os *yãmiy* maus, dizem que eles não fazem mais maldades, pois já foram amansados. Porém novos rituais são sempre realizados, na esperança de atrair os bons *yãmiy* e aplacar a fúria dos maus *yãmiy*<sup>39</sup>, promovendo a manutenção da saúde, ou seja, da condição humana entre os viventes.

---

<sup>39</sup> H. Popovich (1976b: 24) observa que “Some souls-of-the-dead sub-groups are not on playing terms with the Maxakali. Rather, the two are continually at war”.

*Topa* é, para os Maxakali, o criador de todas as coisas, inclusive dos *yāmiy*<sup>40</sup>. De acordo com H. Popovich (1976b: 11), *topa* sustenta o universo e faz valer os padrões morais. O autor relata que *topa* está “*yāmiyxop kunāpa*” - “outside of *yāmiyxop*”<sup>41</sup>. Nas suas palavras:

“There were ceremonies to him, but all that remains are two songs about him, sung by a very few in private and not in ceremonial context. *Topa* is not expected to visit the Maxakali” (H. Popovich, 1976b: 11)<sup>42</sup>.

Há, na verdade, dois *topa*. O termo seria usado como referência ao bom (*topa*), pois os Maxakali não falam muito a respeito do mau (*topa*). O segundo está sempre transformando o que o primeiro criou, enquanto este segue revertendo as coisas para sua forma original (H. Popovich, 1976b:11). Em algumas versões do mito maxakali sobre o dilúvio, os dois *topa* são um par de besouros. Em outros mitos maxakali o sol e a lua aparecem como um par de irmãos com comportamento análogo ao par de *topa*, ou seja, um é o demiurgo e o outro age como deceptor<sup>43</sup>.

Num *site*<sup>44</sup> sobre o trabalho missionário entre os Maxakali, pude obter as seguintes informações sobre *topa*:

---

<sup>40</sup> Como observei anteriormente, *topa* é considerado um *yāmiy* por alguns informantes. Alguns traduzem o termo por “deus” e dizem que foi ele quem criou tudo. Outros traduzem *topa* como trovão. H. Popovich (1976b: 12) afirma que *topa* descia para visitar a terra na forma de uma “tempestade elétrica”, mas nunca foi chamado trovão.

<sup>41</sup> Este termo refere-se ao ritual ou aos grupos de *yāmiy*.

<sup>42</sup> É interessante observar que, entre os Maxakali, rituais privados são considerados feitiçaria.

<sup>43</sup> Ver “The sun and the moon, a Maxakali text” (H. Popovich, s/d).

<sup>44</sup> [www.caciosilva.com.br/pmissiologica.htm](http://www.caciosilva.com.br/pmissiologica.htm)

"Ao que parece, a principal razão da indiferença deles em relação ao Evangelho, é porque vêem Jesus como o "Topa dos brancos" e conseqüentemente, a Bíblia é a Palavra do "Topa dos brancos" e assim por diante. Como a história da criação de Adão e Eva já foi introduzida ao conhecimento dos mesmos através dos Popovich, há fortes possibilidades deles aceitarem esta história como a real, se feita uma eficiente abordagem. Isto acontecendo, a idéia de "Topa dos Maxakali" e "Topa dos brancos" serem entidades diferentes pode mudar, já que se dará a ambas raças uma mesma origem. Em conversa com cinco dos principais anciãos Maxakali, este pesquisador levantou esta questão e todos concordaram que poderia ser uma possibilidade real."

Os Maxakali dizem sempre que, antes da inundação do mundo causada por uma grande enchente, animais, espíritos (inclusive *topa*) e humanos viviam todos juntos, compreendendo-se mutuamente. A partir da análise de alguns mitos maxakali sobre a especiação e, mais especificamente sobre os Brancos, tento compreender as origens da diferença entre Maxakali e Brancos e do abandono dos primeiros por *topa*. No capítulo IV, examino melhor a possibilidade afirmada pelos missionários da junção entre *topa* dos Maxakali e *topa* dos Brancos.

## 1.2) As diferenciações

Transcrevo abaixo um mito maxakali colhido por Harold Popovich (1976a: 38,39), com o intuito de compreender melhor o lugar do Branco no pensamento maxakali.

A Maxakalí man catches a new-born otter. He brings it home for his wife to breast-feed. The couple raises the otter, and it grows up. One day, the man goes fishing, and takes the otter along. The man catches no fish. But then the otter points to a place in the water, and makes noise, so the man lets down his hook there. He catches a lot of fish to eat, and they return home. There the man's son-in-law begs for permission to take the otter along fishing, but is refused because the father-in-law is afraid of losing the otter. But one day they are desperate for food and permission is granted the son-in-law to take the otter. While fishing, the son-in-law puts all of the fish in a bag out of sight, so when the otter is ready to eat, he sees few fish. So the otter runs away. The son-in-law returns without the otter, and now everybody is sad. That day a big flood came from where the earth meets the sky. The man, wife, and son-in-law leave. The man and wife go to the top of a rock mountain. The water rises, cover the tree tops, and approaches the couple at the top of the mountain. The two heat up big rocks in a fire and throw the rocks into the water. So the water level recedes. They see animals drowning all around, and soon they see no more animals. When the water level returns to almost normal, the couple returns to their house, and find it covered with sand. But no more is heard of them. Meanwhile, the son-in-law, to escape the flood, has crawled into a hollow log, and plugged each end with animal skins. After the water level is down, topa comes down in the form of a bee, and hears the man shouting that he is suffocating and starving. Topa brings an axe, and asks the man to indicate where his head and feet are in the log. Then topa chops the log beyond these points. When the man is out,

he is shivering with cold, so *topa* builds him a fire, and feeds him peanuts. Then in the evening they hear noises in the distance and *topa* shows the man how to put sticks into the ground, slanting toward the source of the sounds, so he can go next day and find a female to marry. Twice the man fails to find an animal, but on the third day he finds a female deer. He copulates on the crevice of her front hoof, and she becomes pregnant in the upper leg. Over a period of time she gives birth to several children. *Topa* comes and says: "I gave you the deer to be your wife. Now I'm going to give you something that will make you rich." *Topa* gives the man a rifle. But the man can't figure out how to use it. So *topa* takes the rifle away, and gives it to the dominant Brazilian culture. Then *topa* gives the bow and arrow to the man and thus to the Maxakali.

O mito do dilúvio fala sobre a disjunção entre homens, animais e espíritos. A essa primeira disjunção, segue-se uma outra: entre Maxakali e Brancos. H. Popovich (1976a) analisa uma série de mitos maxakali, muitos deles sobre os Brancos. Sua hipótese é de que os Maxakali se sintam inferiores em relação aos Brancos devido ao desperdício das dádivas oferecidas por *topa*. O que nos interessa aqui é o tipo de relação estabelecida entre Maxakali e *topa*, e entre Maxakali e Brancos. Após contarem a história do dilúvio, os Maxakali geralmente contam sobre sua escolha entre o arco ou a espingarda. Transcrevo abaixo a versão do professor Joviel Maxakali:

“O trovão (*topa*) deu a espingarda para o Maxakali, mas ele não soube atirar. Passou a espingarda para o Branco, que atirou e guardou. *Topa* deu o arco e as flechas para o Maxakali, que atirou e ficou com ele. Se o índio desse um tiro, era ‘*ãyuhuk* igual você, e

estava rico até agora. Mas ele jogou a flecha, aí acabou a riqueza. Aí ‘*ãyuhuk* aprendeu tudo que é coisa de ferro.”

Na citação abaixo, H. Popovich (1976a: 10) comenta passagens de vários mitos que falam das razões do abandono dos Maxakali pelo demiurgo:

“While Topa blessed the ancestors, the ancestors misued both the gift and the giver. They lost the otter which Topa gave them to help them fish, couldn't see how to use the rifle he gave them, became greedy over the fish and line he gave them, and when topa tried to punish greed, they tried to shoot him arrows. (...) So Topa left the Maxakali ancestors.”

45

Em uma das versões do mito que conta como os Brancos conseguiram o rifle, a seguinte passagem é acrescentada:

“(...) Then Topa gives the *inmõxã* spirits to the national Brazilian culture and the deer to the Maxakalí. Then Topa gives to the national Brazilian culture body hair like that of the *inmõxã* spirits and to the Maxakali hairless skin. (...)” (H. Popovich, 1976a: 34).

Assim, além do “conhecimento das armas”, características corporais desiguais são distribuídas por *topa* entre Maxakali e Brancos. É interessante notar que, os pêlos do corpo

---

<sup>45</sup> Em *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss mostra que, nos mitos por ele analisados, a origem da vida breve está ligada a uma falha de comunicação. Também para os Maxakali, a miséria, ou ainda, o aparecimento dos Brancos se deve a uma falha de comunicação, um erro de escolha.

dos Brancos são indícios de sua “potência canibal”, derivada da associação com *inmõxã* (que tem a onça como principal forma de aparição). Assim, enquanto os Brancos ocupam a posição de predador, os Maxakali ocupam a posição de presa, já que estão associados ao veado.

O fragmento de mito (H. Popovich, 1976a: 26) transcrito abaixo descreve um episódio no qual um jovem maxakali tem a intenção de se aliar aos Brancos através do casamento. Mas seus pais recusam a aliança:

“There was a national Brazilian girl who loved an ancestor, it is said. She loved the lad, it is said. He came and said to his mother, "I'm going to marry the national Brazilian girl!" But, it is said, the father said, "No, we aren't familiar with their food. Let the rascal girl alone. You will not marry her." The father and the mother didn't want (the marriage). The national Brazilian remained as she was. They didn't marry. The end.”

A relação é aqui negada devido a uma incompatibilidade alimentar entre Brancos e Maxakali. Mais uma vez, os Maxakali fizeram uma má escolha, permanecendo portanto na miséria<sup>46</sup>. Devido ao erro dos ancestrais maxakali, todo o poder é dado aos Brancos.

Como já observou Eduardo Viveiros de Castro (2004: 7), o mito fala da passagem das diferenças intensivas (internas a cada persona ou agente) para as diferenças extensivas, constitutivas das diversas espécies existentes no mundo contemporâneo. Os mitos maxakali acima comentados falam da transformação do mundo em um lugar da cultura (bens culturais), mas também da especiação e da miséria. Contam como se deu a disjunção entre

---

<sup>46</sup> A incompatibilidade alimentar pode ser também considerada uma “falha de comunicação”, remetendo-nos novamente ao tema da vida breve analisado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*.

homens, animais e espíritos. No entanto, esta última categoria atesta a permanência de um “passado mítico”, no qual um fluxo de metamorfoses continua em curso. Nas palavras de Viveiros de Castro (2004: 6):

“A interferência sincrônica entre humanos e animais (não- humanos, de forma mais geral) expressa nos conceitos de xamã e espírito possui uma dimensão diacrônica fundamental, voltando a um passado absoluto (ou seja, um passado que nunca foi presente, e que portanto nunca passa, assim como o presente nunca deixa de passar) no qual as diferenças entre as espécies ainda estavam para ser atualizadas” (tradução livre).

Assim, os homens atuais precisam encontrar meios para controlar esta torrente de transformações, ou seja, para assegurar sua condição humana. É neste contexto que analiso o ritual e a escola, nos capítulos III e IV.

### 1.3) Histórico do contato

As autoras Izabel Missagia de Mattos (2002) e Maria Hilda Paraíso (2002), ambas pesquisadoras da etnohistória botocudo, afirmam serem os últimos frequentemente confundidos com os povos da família maxakali em relatos de viajantes, documentos e até mesmo em estudos etnológicos contemporâneos, devido à sua proximidade temporal e espacial. A leitura de relatos sobre a colonização do vale do Mucuri - como, por exemplo, as cartas de Teófilo Otoni - deixa clara a constante interação na qual estes povos se encontravam. Assim, penso que além das informações sobre os Maxakali, também os dados referentes à etnohistória botocudo podem ser úteis na reconstrução da trajetória do povo que constitui o foco deste estudo.

De acordo com Paraíso (1999), as primeiras notícias referentes a um subgrupo maxakali, chamado *Amixokori* pelos Tupi do litoral, datam do século XVI. A partir dos relatos dos viajantes já citados, pode-se depreender que, entre os séculos XVIII e XX os povos das famílias linguísticas maxakali e botocudo, ambas pertencentes ao tronco Macro-jê, ocupavam uma vasta região correspondente hoje aos estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. Teófilo Otoni (2002 [1858]) e Darcy Ribeiro (1970) afirmam que, à época da chegada dos europeus no Brasil, os Maxakali ocupavam a costa, tendo migrado em direção ao interior devido aos ataques dos Tupiniquins. Nas palavras de Teófilo Otoni:

“Os machacalis são os restos dessas tribos de tapuios, que os tupis impeliram a concentrar-se para a cordilheira da serra das Esmeraldas, e que, tendo voltado à costa com o nome famoso de aimorés, abatirás, etc., aí venceram os tupiniquins e portugueses, e tendo-se assenhorado por muitos anos dos estabelecimentos destes, conservaram alguns no

cativeiro, e naturalmente deles aprenderam algumas artes e ofícios. E quando, vencidos novamente pelos portugueses, tiveram de refluir para o interior, lá tiveram de praticar o que tinham aprendido e de que deixaram os vestígios que mencionei<sup>47</sup>, e que tem sido quase apagados pelos Botocudos da raça dos tupis, os quais, prosseguindo na invasão e conquista das terras dos tapuios, os esmagaram em seus últimos esconderijos, e os obrigaram a ir procurar a proteção dos cristãos sob os nomes de macunis, malalis e machacalis”. (Otoni, 2002 [1858]: 92-93)<sup>48</sup>.

Entre os séc. XVII e XVIII, era interesse da coroa manter as capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo sem desenvolvimento, servindo como escudo para o acesso às minas da futura capitania de Minas Gerais. Assim, a região tornou-se o refúgio privilegiado dos grupos indígenas que se mantiveram nas matas interiores, apartados do processo de expansão da sociedade nacional. Tal situação é apontada por Rubinger (1963: 39) e Paraíso (2002: 415) como fator que permitiu-lhes, até meados do século XVIII, manterem suas formas de sociabilidade e a integridade de seus territórios. Paraíso (*Ibid.*)

---

<sup>47</sup> Ruínas de casas, um machado e uma telha de areia vermelha, artigos que não eram fabricados pelos indígenas do Mucuri conhecidos àquela época (Otoni, 2002 [1858]: 89-91).

<sup>48</sup> A discussão a respeito da classificação dos Maxakali como grupo isolado ou como grupo pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê poderia ser desenvolvida a partir de hipóteses levantadas por Greg Urban. Para o autor, “... é importante lembrar que o Macro-Jê está possivelmente relacionado ao Tupi e também provavelmente ao Karib. (...) É interessante o fato de ter ocorrido, historicamente, uma tal concentração de línguas Macro-Jê na parte leste do Brasil, desde o Rio de Janeiro até a Bahia. Essa poderia ser a zona de origem do Macro-Jê, uma especulação que poderia ser iluminada por reconstruções das relações internas entre as famílias Macro-Jê nessa área (Maxakali, Botocudo, Puri e Kamakã)” (Urban, 2002: 91). A proximidade entre os povos Macro-Jê do leste e os Tupi é também constatada por arqueólogos e etnólogos. Conforme descobertas arqueológicas recentes, Missagia de Mattos (2002: 42) afirma que a bacia do Rio Doce foi ocupada por povos de origem tupi, entre 1500 a 700 anos atrás. Cabe lembrar ainda as acusações de antropofagia feitas por diversos viajantes e representantes do governo aos Botocudo, como atesta a carta régia de 1801 citada adiante no corpo do texto. Autoras atuais como Paraíso (2002: 424), porém, acreditam serem falsas estas acusações. Entretanto, num diálogo entre um líder botocudo e um intérprete que levava invasores brancos, o indígena afirma: “Vou fazer o fogo claro e comer a carne dessa gente. Vou assar a carne dessa gente com bananas verdes” (Missagia de Mattos, 2002 573).

aponta a fuga ao contato e o ataque sistemático às frentes de expansão como estratégias utilizadas pelos índios para resguardar esse refúgio por certo período.

Autores como Rubinger (1963) e Paraíso (2002) identificam, em fins do século XVIII e início do século XIX, um grande surto de penetração nos “sertões do leste”. A atividade mineradora predominou na área do Alto Jequitinhonha, forçando os grupos indígenas que lá viviam a migrar para o Médio Jequitinhonha (ou Vale do Mucuri), onde as principais atividades econômicas eram o extrativismo vegetal<sup>49</sup> e posteriormente a pecuária, permanecendo bem mais baixa a densidade demográfica. Estas migrações forçadas provocavam o recrudescimento das guerras intertribais, como relata Teófilo Otoni (2002 [1858]: 42-43):

“À medida que se foi estreitando a zona que ocupavam, a fome ativou a guerra fratricida que é eterna entre as diversas tribos. Matam-se por um pequeno terreno onde cacem, e apanhem algumas raízes tuberosas”.

Assim, na transição entre os séculos XVIII e XIX, os sertões do leste passam de “muralhas contra o contrabando” a “Eldorado” a ser civilizado. O primeiro quartel do Rio Doce (Porto do Souza) tinha como objetivo manter companhias de pedestres para combater os Botocudo, que não tardaram em atacar o local. Estes ataques motivaram a Carta Régia de 05/05/1801 que decretava “guerra ofensiva contra os Botocudos antropófagos, e ordenava-se a distribuição de destacamentos por todo o território infestado pelos mesmos” (Paraíso, 2002: 416). Este decreto de guerra demonstra a resistência imposta pelos povos

---

<sup>49</sup> Principalmente da poaia, droga do sertão de alto valor de troca na época.

indígenas que desafiaram a coroa, chegando a impor, por muito tempo, sua soberania na região.

De acordo com o austríaco Johan Jakob von Tschudi (1971[1866] *apud* Missagia de Mattos, 2002: 67), a “hegemonia indígena na história do Mucuri” foi possibilitada pela liderança do “capitão” Tomé. Falante do maxakali, este líder agregou membros de diversos povos pertencentes a esta família linguística ao seu grupo, mantendo um tipo de organização quase sedentária e uma extensa rede de alianças com grupos “nômades”. O “capitão” mantinha um “acordo de paz” com os representantes do Estado: “o chefe indígena portava uma permissão assinada pelo governador da Capitania para ocupar os altos do Mucuri, ainda que dentro de limites bem determinados”<sup>50</sup>. Seu falecimento provocou a desarticulação da “coalisão” de povos maxakali, deixando-os muito vulneráveis aos ataques dos Botocudo e favorecendo a penetração de colonizadores na região.

Em sua *Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais* publicada em 1780, escreve o cartógrafo militar Joaquim José da Rocha (1995 [1780]:77-78 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 68):

“(moviam) ... contínua guerra aos monaxós, malalis, maxacalis, capoxós e Tambacuris, de cujas vidas se [alimentavam], além da destruição que lhes [causavam] nas suas aldeias e culturas. Seriam estes (maxakali), aterrorizados pelos Botocudo, que procuravam a amizade dos povoadores de Minas, os quais se lhes têm unido algumas vezes, por pequenas escoltas, enviadas pelos EXmos Generais, que têm governado as mesmas Minas, para que juntos destruíssem aquelas bárbaras nações...”

---

<sup>50</sup> Pretendo demonstrar no quarto capítulo como os Maxakali atuais vêm utilizando a escrita para “pacificar os Brancos”.

Em 1797, índios maxakali migraram da costa e da aldeia do “capitão” Tomé para o aldeamento de Lorena de Tocoíós, chefiado por José Pereira Freire de Moura. Lorena de Tocoíós situava-se três léguas abaixo da confluência do Jequitinhonha com o Araçuaí, nascidos ambos a leste da comarca do Serro Frio (Missagia de Mattos, 2002: 69,78).

Segundo Tschudi (1971 [1866]: 216 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 70), os Malali contavam em 1787 mais de quinhentas pessoas. Foram obrigados a refugiar-se na floresta devido aos ataques dos Botocudo e, quando voltaram a reunir-se nas proximidades da fazenda de Antônio Gomes Leal eram apenas 26. Após 70 anos no local, somavam não mais que 30 indivíduos, tendo permanecido segregados do restante da população<sup>51</sup>.

De acordo com J. C. Machado (2000:46 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 70), em 1794, chegaram ao Alto dos Bois os Macuni e Malali, fugidos dos Botocudo, “aquartelando-se” junto ao português Antônio Gomes Leal. Porém, ao se deslocarem para as matas do Peçanha, os Malali sucumbiram às febres. Permaneceram apenas os Macuni no Alto dos Bois.

Durante expedição realizada entre 1815 e 1817, Maximiliano de Wied (1940 [1815-1817]:299 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 71) localizou um número reduzido de índios malali vivendo no quartel do Peçanha, no alto Rio Doce. Os Macuni, mais numerosos, ainda tentavam enfrentar os Botocudo. Na costa, o viajante localizou uma aldeia de índios denominados maxakali.

A partir das informações acima, pode-se concluir que os povos da família maxakali, reunidos a partir de meados dos setecentos sob a liderança do “capitão” Tomé,

---

<sup>51</sup> De acordo com Missagia de Mattos (2002: 70), “Diversas outras situações etnográficas envolvendo povos falantes do maxakali, (...) evidenciam a segregação e a simulação enquanto estratégias preferenciais para sua “resistência adaptativa” (Stern, 1997), adotadas com êxito ao longo de sua história”.

encontravam-se, no início do século XIX, espalhados por quatro diferentes localidades: os Malali no Peçanha, os Macuni no Alto dos Bois e os Maxakali em Lorena de Tocoíós e na costa.

Missagia de Mattos (2002: 72) relata que, enquanto os Botocudo enfrentavam os Brancos atacando-os e pilhando-os, os Maxakali estabeleciam com os últimos relações de “troca e servidão dissimulada”<sup>52</sup>. Mantendo-se mais afastados de seus “protetores”, resguardavam o “núcleo de sua sociabilidade”. Em janeiro de 1764, o Ouvidor da Capitania de Porto Seguro escrevia, sobre os Maxakali:

“Também me informaram, parece-me que com verdade, que à povoação de S. Mateus têm descido por várias vezes bastante gentios em tom de paz a fazer o seu negócio e que o mais que querem são facões e machados, dando por eles cintas de penas, e que suas aldeias são governadas por um João da Silva Guimarães que há anos desceu fugido das Minas.” (Missagia deMattos, 2002: 75)

No entanto, esta aliança parece não ter durado muito tempo. Em luta contra os Maxakali, o conquistador teria perdido seu irmão, além de muitos membros da bandeira. Conforme relata Nimuendaju (1958: 55): “Em vista da resistência dos Machacaris, Silva Guimarães desistiu do seu intento de galgar as cabeceiras do São Mateus e dirigiu-se para as do Rio Doce”.

---

<sup>52</sup> Missagia de Mattos (2002: 74) afirma que as estratégias dos diversos subgrupos botocudo também divergiam: os Giporok eram tidos como “bravos” e resistentes ao contato, enquanto os Naknenuk “já comerciavam com os brancos”. Por outro lado, Paraíso (1999) afirma que subgrupos maxakali eram conhecidos por Naknenuk, que seria uma palavra pertencente à língua dos Botocudos e que passou a ser usada como sinônimo para “índios mansos, aliados e aldeados”.

Teófilo Otoni (2002 [1858]: 42-43, 91) relata as circunstâncias nas quais povos da família maxakali pediram proteção aos cristãos, diante da impossibilidade de vencer os

Botocudo. Porém deixa claro que, em relação aos Macuni e Malali, “Os macahacalis eram mais numerosos e aguerridos, e mostravam ódio inveterado aos conquistadores, que os lançavam fora de suas terras”. Saint-Hilaire relata as circunstâncias da formação de um aldeamento, em 1801:

"Querendo encontrar em Tocoios as mesmas vantagens que em Caravelas, empregaram a astúcia; fingiram sair pela primeira vez das selvas, e se apresentaram, sem dizer uma palavra em português, fazendo sinais para mostrar que se queriam tornar cristãos. Os habitantes de Tocoios foram enganados neste embuste, e escreveram para Vila Rica que uma nação indígena, até então desconhecida, tinha chegado à sua povoação; ... a administração concedeu socorros para civilizar os recém-vindos; deram-lhes ferramentas e roupas; mandou-se construir para eles uma capela; deu-se-lhes um sacerdote; (encarregou-se um diretor de instruí-los) ... Ignorando o que se passava em Tocoios, a junta de Vila Rica, encarregada de tudo o que concerne aos índios, consagrava sempre a civilização dos Machaculis; somas consideráveis; ... a câmara do Termo de Minas Novas, deu a conhecer o verdadeiro estado das coisas, e enviou-se a Tocoios um oficial que aí encontrou apenas de vinte a trinta indígenas. Fez seu relatório, e aconselhou a administração a nada mais depender com os Machaculis, e a distribuí-los entre os colonos da vizinhança." (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 271-272 *apud* Missagia de Mattos, 2002:79)

Em 1804, o capitão-mor João da Silva Santos encontrou os pretensamente recém-contactados maxakali, seus “velhos conhecidos” que haviam migrado de Caravelas. O

aldeamento foi então desativado e os Maxakali deslocados para quartéis, onde serviriam na guerra aos Botocudo (Missagia de Mattos, 2002: 79).

De acordo com Teófilo Otoni (2002 [1859]: 91), em 1859, “o coronel Julião, querendo opor aos botocudos os machacalis, levou-os para o Jequitinhonha, e deu-lhes por sesmaria o ribeirão dos Prates”, onde estariam assentados. Apesar das terras que haviam recebido mediante o assédio de suas mulheres pelos soldados, os Maxakali que seguiram o coronel Julião até São Miguel (no Vale do Jequitinhonha) preferiram migrar rio abaixo, onde foram vistos por Saint-Hilaire. Estes parecem ser os mesmos índios descritos pelo historiador Rodolfo Jacob:

“para se furtarem às humilhações que o chefe “português lhes impunha (Julião para se fazer respeitado e manter a ordem lançava às vezes mãos de castigos físicos recalcitrantes), fugiram da colônia, voltando para suas matas, os índios que mais tarde o frei Domingos [de Casale, missionário capuchinho] em parte aldeou no Farranchos” (Jacob, 1911: 29 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 84).

Teófilo Otoni (2002 [1859]: 92) observa que os Maxakali aldeados no Farrancho “fizeram-se cristãos, têm um cemitério regular e tratam de levantar uma igreja. (...) São industriosos; a olaria é um dos ramos da sua indústria, e em tal escala, que nas povoações das margens do Jequitinhonha cozinha-se exclusivamente em panelas da fábrica dos machacalis. Têm auxiliado constantemente os outros moradores na repressão dos botocudos, cujas ofensas passam de pais à memória dos filhos. O capitão Silva, um dos principais machacalis, é homem inteligente, sabe ler, e já fez uma viagem ao Rio de Janeiro”.

Após o aldeamento no Farrancho, Rodolfo Jacob continua narrando as migrações dos Maxakali.

“Vendo esses índios tomarem os nacionais as matas do Prates e do Rubim, retiraram-se para as cabeceiras dos riberões do Norte e das Imburanas, a 12 léguas acima da confluência desse com o Itanhém existe um resto deles, com que, há uns dez ou quinze anos uniram-se os do rio do Prado ou com maior precisão os do Córrego dos Caboclos, hoje “Dous de Abril” afluente do rio do Prado ou Jucuruçu porque estes se viam quase extintos por uma epidemia de bexigas, que entre eles grassou.” (Jacob, 1911:29 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 85)

Último refúgio em meio a mata, a região do Imburana era no início do século XX ocupada também por cerca de 150 índios denominados Bacuêns – subgrupo botocudo. Convidados pelos Maxakali, os Bacuêns tomaram parte numa temporada de caçadas e festas, sendo exterminados ao término das celebrações<sup>53</sup>. (Missagia de Mattos, 2002: 86)

De acordo com Paraíso (1999), os Maxakali encontravam-se, na primeira década do século XX, espalhados em três diferentes pontos do vale do Jequitinhonha. Havia uma aldeia no Rubim, uma no Kran e sete pequenas aldeias entre os rios Umburanas, Dois de Abril, Itanhém, Jucuruçu e Jequitinhonha. A autora acredita que a população destas aldeias era formada por fugitivos do aldeamento de Itambacuri e por remanescentes de grupos não aldeados.

Em 1911, foi iniciada a construção da Estrada de Ferro Bahia-Minas no trecho compreendido entre as cidades de Teófilo Ottoni e São Miguel do Jequitinhonha. Com a

---

<sup>53</sup> “(...) sobreviveram apenas duas meninas. Uma delas, integrando-se à sociedade maxakali, deixou como descendência uma família de importantes lideranças, sobre a qual ainda paira um certo estigma em relação à origem “inimiga”(Missagia de Mattos, 2002: 86).

abertura da estrada em 1914, os Maxakalí do rio Umburanas passaram a estabelecer relações de troca com os moradores da localidade de Machacalis. Nenhuma medida foi adotada pelo SPI para garantir o atendimento a essa população. A partir das informações prestadas a Nascimento e Rubinger, Paraíso (1999) deduz que os Maxakali das aldeias do Kran e do Rubim tenham se deslocado para Umburanas em 1917, devido aos conflitos com os regionais.

Nimuendaju (1958: 57) relata que, por volta de 1920, quando os primeiros brasileiros fundavam o povoado de Umburanas, residia entre os Maxakali um Branco chamado Joaquim Fagundes. Realizou algumas benfeitorias no território maxakali e, quando apresentou seus gastos com o “amansamento” dos índios ao governo, não obteve pagamento. Vendeu então toda a terra indígena dividida em lotes, sem o conhecimento dos Maxakali. Apresentou os compradores aos índios como seus amigos e fugiu, deixando que as duas partes se entendessem sozinhas.

De acordo com Nascimento (1984: 24, 25), antes de fugir, Joaquim Fagundes teria convencido grande parte dos Maxakali a abandonarem suas terras e segui-lo até um local denominado Água Preta, com exceção do “Capitão Mikael” e sua família<sup>54</sup>. Devido às doenças contraídas no local, os Maxakali logo voltaram para suas terras de origem.

O relato de Nimuendaju continua com a descrição das estratégias de guerra adotadas pelos Maxakali:

(as mulheres) “invadem a plantação do intruso, à vista do dono, colhendo e destruindo o que bem entendem, enquanto os homens, de armas em punho esperam que o

---

<sup>54</sup> Transcrevo adiante a narrativa de um neto de Mikael. F. Popovich (1988) fornece-nos algumas narrativas de informantes que participaram desta migração.

prejudicado esboce um gesto de protesto, para cercar-lhe imediatamente a casa, intimando-o a abandonar as terras na mesma hora sob ameaça da morte dêle e da família, e insultando-o de toda maneira. O ameaçado para escapar pelo menos mometâneamente de tal apêto, recorre então ao clássico “brabos não sejam”: Compadre: Eu bom p’ra tu!”, oferecendo aos índios, para livrar-se dêles, algum porco ou outra coisa que êles exijam” (Nimuendaju, 1958: 57-58).

Expedições de pilhagem como estas, analisadas por Nascimento (1984) em sua tese de mestrado, continuam sendo uma constante na relação entre Maxakali e fazendeiros<sup>55</sup>. Durante trabalho de campo em 2003, pude presenciar a chegada de uma intimação para o chefe de posto convocando-o a comparecer perante o juiz, como o responsável pelo “roubo” de bois supostamente efetuado pelos Maxakali.

Em 1941 foi criado o Posto Engenheiro Mariano de Oliveira, sendo demarcadas as terras próximas ao córrego Água Boa, ocupadas por parte da população maxakali<sup>56</sup>. A área conhecida como Pradinho não foi demarcada, e continuou sendo disputada entre índios e fazendeiros. Devido aos conflitos entre as duas partes, as negociações entre o SPI. e o governo de Minas Gerais foram retomadas em 1951, culminando na demarcação do Posto Indígena Pradinho em 1956, após o assassinato de um importante líder maxakali chamado Antônio Cascorado. No entanto, a área entre os dois postos indígenas continuou sendo ocupada por fazendas, o que dificultava o deslocamento dos Maxakali (Paraíso, 1999).

---

<sup>55</sup> De modo geral, os Maxakali mantêm boas relações com a população rural pobre. Muitas destas pessoas afirmam ter alguma ascendência indígena. A pesquisadora Geralda Soares (s/d) afirma que, até a chegada do SPI e da Funai, “o relacionamento dos índios com os brasileiros eram boas. Há inúmeras famílias que ao chegarem na região na década de 20, ali encontraram nos índios grande apoio...”

<sup>56</sup> Conforme dados do SPI., em 1942, a população maxakali encontrava-se reduzida a 59 indivíduos. Após a criação do posto indígena, observa-se o constante crescimento populacional.

Os conflitos entre os indígenas e os fazendeiros que buscavam legitimar seus títulos de proprietários de terras junto ao governo do estado recrudesceram até que, em 1966, o Capitão Manoel dos Santos Pinheiro, ligado ao Serviço Nacional de Informações (SNI) e ao Serviço Reservado da Polícia Militar de Minas Gerais, foi nomeado para a administração do SPI. em Minas Gerais. Sete índios foram por ele nomeados soldados da GRIN (Guarda Rural Indígena), tornando-se reponsáveis pela manutenção da ordem nas aldeias através da imposição de trabalhos, da coerção do deslocamento e da denúncia dos infratores ao Destacamento da Polícia Militar ali instalado. As infrações leves eram punidas com a prisão na própria área indígena. A pena por infrações graves era cumprida no Centro de Reeducação Indígena Krenak, localizado na área demarcada para os índios krenak, no vale do Rio Doce, em Minas Gerais<sup>57</sup>. Diante dos conflitos interétnicos, o SPI. optou pelo confinamento dos Maxakali dentro dos limites da área indígena. Foi criada uma cantina dentro da reserva, que era patrulhada pelos soldados da GRIN (Paraíso, 1999; Pena, 2000).

Este sistema repressivo só foi desarticulado em 1974, com a substituição do Capitão Pinheiro na Ajudância Minas-Bahia. Veio à tona então a exacerbação do faccionalismo interno, o alcoolismo, e a recusa dos soldados da GRIN e do restante dos índios ao trabalho nas roças, agravada pelo vício ao paternalismo do SPI<sup>58</sup> (Paraíso, 1999).

A discussão sobre a regularização das terras existentes entre as duas áreas demarcadas para os Maxakali foi retomada pela nova administração da Funai, a partir de 1975. Em 1992 a questão ainda não estava resolvida, o que motivou o lançamento da “Campanha Internacional pela Regularização do Território Maxakali” reliazada pelo povo

---

<sup>57</sup> Pena (2000: 39) constatou que 100% das prisões de índios maxakali no Centro de Reeducação Krenak deveram-se à embriaguez.

<sup>58</sup> Indagado sobre Capitão Pinheiro, Mikael Maxakali respondeu: “Capitão Pinheiro era metade bom, porque não deixava o índio passar fome, trazia roupas e alimentos, mas era metade mau, porque castigava e prendia o índio.” (Nascimento, 1984: 97)

maxakali, cimi-leste, Cedefes, e DKA – Áustria, contando ainda com a colaboração de diversas ONGs nacionais e estrangeiras. Em 1993 foi demarcada a área unificada, sendo homologada em 1996 (Paraíso, 1999).

Somente em maio de 1999, foi realmente desocupada a área intermediária entre Água Boa e Pradinho (Rachel de Las Casas, 2003). Os conflitos entre Maxakali e fazendeiros continuam tendo motivações territoriais. Em 2005, foi noticiada em vários jornais a invasão de uma fazenda por parte de um grupo maxakali, que afirmava estar lutando pela recuperação de suas antigas terras.

#### 1.4) Os missionários e antropólogos

A partir da leitura da etnohistória maxakali, pode-se constatar a existência de antigas relações entre indígenas e missionários, à época da colonização do Vale do Mucuri. De acordo com a lei mineira n. 1921 de 1872, cabia aos aldeamentos centrais “desinfestar” os sertões dos Botocudo, através da prática da mestiçagem, que promoveria a “desarticulação da soberania” indígena. Era exigido de índios e imigrantes estrangeiros que abandonassem sua língua natal, visando a formação de uma nacionalidade identificada ao código civil brasileiro que, por sua vez, indentificava-se “com as regras e sacramentos do catolicismo, os quais couberam aos missionários massivamente ministrar” (Missagia de Mattos, 2002: 442).

Missagia de Mattos (2002: 84) observa que as autoridades não se interessavam em "instruir" os indígenas do vale do Mucuri devido ao frequente recrudescimento da violência - atribuído à índole falsa e inconstante dos índios - após tentativas aparentemente bem sucedidas de pacificação. A tarefa de "civilizar" os índios recaía então sobre os missionários capuchinhos, que muitas vezes eram procurados pelos Maxakali em busca de proteção contra os Botocudo ou mesmo contra os Brancos que, nos destacamentos militares, praticavam contra eles castigos físicos e outras formas de humilhação.

De acordo com Frei ângelo (1915: 17-18 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 463), o ensino nas escolas consistia “na instrução primária, no catecismo, nos trabalhos manuais e na lavoura”. Ele afirma ainda que “pouco tempo depois de fundadas, encontravam-se as escolas repletas de meninos e meninas das duas raças” (Índios e Brancos).

O modelo de ensino adotado inicialmente nas missões teria contado com ampla participação indígena, na forma de monitores e professores. Houve no aldeamento de

Itambacuri um professor bilíngue entre 1882 e 1901, quando este foi substituído por um professor branco. Esta substituição deveu-se às novas regras de administração de aldeamentos adotadas no começo da era republicana. O novo professor era habilitado em música, de acordo com as prescrições do engenheiro José Versiani, que acreditava no poder desta arte para “exercer grande influência sobre os indígenas, abrandando-lhes os costumes” e despertando “os sentimentos nobres e elevados da alma humana” (Missagia de Mattos, 2002: 464-465).

Em 1939, os Maxakali encontrados por Nimuendaju (1958: 59) eram todos batizados. O autor afirma que, no entanto, “não têm a menor idéia de Cristianismo”. Frequentavam as festas anuais da igreja de Umburanas apenas para receber os presentes distribuídos pelo padre.

Conforme relata F. Popovich (1988: 159), um missionário cristão chamado Alarico Torres passou alguns meses entre os Maxakali, durante o ano de 1958. Tentou aprender a língua indígena e trabalhou na tradução de um hino.

De acordo com o site [www.caciosilva.com.br/pmissiologica.htm](http://www.caciosilva.com.br/pmissiologica.htm), os Popovich foram os primeiros missionários evangélicos que estabeleceram contato com os Maxakali. O casal abriu caminho para o trabalho de outros missionários, como o casal Ronaldo e Kátia Lima (Missão Novas Tribos do Brasil - MNTB) que, segundo informantes maxakali, “ficaram no lugar de Aroldo e sua mulher”. De acordo com a pesquisadora Ana Paula de Paula Loures de Oliveira (s/d), o casal se empenha em aprender a língua indígena, mantendo contatos constantes com os Popovich e tomando aulas particulares com os professores maxakali durante visitas às aldeias, quando aproveitam para falar sobre Jesus e ensinar cantos evangélicos traduzidos para o maxakali pelos missionários do SIL. O casal é

responsável pela elaboração de um dicionário maxakali-português. Alguns Maxakali disseram que os missionários da MNTB "já aprenderam a falar a língua indígena".

Conforme consta no site já citado, Adair e Zilene Gomes, após concluírem seus estudos no Instituto Bíblico e Lingüístico da MNTB, formaram equipe com o casal Ronaldo e Kátia Lima, apenas um mês após a chegada destes. Adair é responsável pela coleta de dados e sua esposa pela análise e descrição da cultura. Com o intuito de "plantar igreja", os dois casais foram introduzidos e apresentados aos Maxakali pelo próprio Harold Popovich, iniciando o aprendizado da língua. Usando como método de evangelização as lições sugeridas pelo livro "Alicerces Firmes" da MNTB, iniciaram a tradução das mesmas e até fevereiro de 2002 haviam traduzido 35 das 68 lições<sup>59</sup>. Residem em Batinga, cidade próxima à área indígena.

Os Maxakali comentam sempre os progressos feitos pelos missionários no aprendizado da língua indígena. Alguns gostam de suas visitas, outros afirmam tê-los expulsado de suas aldeias. Demonstram curiosidade a respeito das histórias contadas pelos missionários. Mostravam-me desenhos e lições da MNTB, pedindo esclarecimentos, como costumam fazer também com o material didático recebido em cursos de formação escolar.

Pude obter, no referido site, informações a respeito de outros missionários como Marlene Martins, enfermeira técnica aceita como voluntária pela Funasa, que começou a trabalhar com os Maxakali em dezembro de 1999, através da Missão Emanuel do Canadá (assiste igrejas locais por todo o mundo) e da Terceira Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte. Fixou residência em Santa Helena de Minas. João Maria da Silva, enviado pela

---

<sup>59</sup> Estas lições consistem em trechos da Bíblia sobre temas como a gênese, por exemplo, seguidos de perguntas a serem respondidas.

Igreja Assembléia de Deus de Belo Horizonte em agosto de 1999, permaneceu também na cidade até julho de 2001.

Augustinho (que é índio macuxi) e Nelice Cipriano foram enviados à Terra Indígena Maxakali em maio de 2002, através de uma parceria de igrejas Presbiterianas com a Assembléia de Deus. Se prepararam no Instituto Bíblico Cades-Barneia, dos Terena. Residindo em Santa Helena de Minas, seu trabalho tem sido evangelizar os Maxakali na cidade, pois não obtiveram a permissão dos índios para atuar na área indígena. Daldina Maxakali identificou Nelice como “uma amiga da Amazônia”. Um dos professores indígenas, que em 2002 expulsou Augustinho da área maxakali “porque as crianças já estavam cantando suas músicas”, comentou em 2005 que Augustinho iria à sua casa “para levar luz, para espírito ruim ir embora”.

De acordo com Loures de Oliveira (s/d), a atuação do CIMI<sup>60</sup> entre os Maxakali teve início em 1979, com duas irmãs da congregação das clarissas franciscanas, que procuraram conscientizar os índios de seus direitos. Os funcionários do CIMI organizam frequentes reuniões na área maxakali para tentar contribuir para a resolução pacífica de conflitos internos. Os mais envolvidos em disputas políticas têm opiniões divergentes sobre o envolvimento do CIMI na resolução de questões fundiárias. Alguns criticavam os missionários evangélicos por nunca levarem comida. Já o CIMI era elogiado por fornecer porcos e vacas para a realização de rituais. A organização é também utilizada pelos Maxakali como um meio para realizar viagens (encontros indígenas, etc.) e como um “porto seguro” em diversas cidades.

Para além das alianças guerreiras, os missionários parecem ter oferecido aos Maxakali a possibilidade de um novo tipo de relação, caracterizada pela troca de bens e de

---

<sup>60</sup> O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) é uma organização pertencente à Igreja Católica brasileira.

conhecimentos. Trocam artesanato por roupas, comida ou qualquer outro bem que desejem. Muitos fazem também a seguinte oferta: “eu te ensino maxakali, e você me ensina português”. Sempre comentam que ensinaram o maxakali para os Popovich, que lhes deram em troca a escrita na língua indígena. Os Maxakali falam muito do casal de missionários, perguntam se eles ainda estão vivos e se vão voltar. Uma informante ouviu dizer que eles compraram terras próximas à área maxakali, vão voltar de avião e morar para sempre junto deles. De fato, os Popovich ocupam um lugar de destaque na história maxakali, pois foi só a partir da codificação da língua indígena que a existência de uma escola passou a fazer realmente sentido para eles. A narrativa de Mané Kelé Maxakali<sup>61</sup> mostra a importância da escola para sua compreensão da história de seu povo:

“Quando eu era criança, os Maxakali venderam suas terras e foram embora. Meu avô, Mikael, ficou com a família e não vendeu a terra para os fazendeiros. Em outra terra, muitos Maxakali ficaram doentes, aí voltaram. Antes os Maxakali tinham língua, mas não tinham escrita. Aroldo chegou aqui e comprou terra perto do Pradinho. Pagava os índios mais velhos, que sabiam, por um dia. Começava de manhã, almoçava e continuava de tarde. Aroldo ia escrevendo. Depois Aroldo voltou para a terra dele. Chegou Neli (Nascimento), professora da Funai, começou a ensinar. Ela fez a cantina junto com Lutimar do CIMI. Tinha dinheiro de mentira. Os índios faziam roça e recebiam no sábado. Aí comprava arroz, biscoito, cigarro, carne... não faltava nada. Aí deu briga e a cantina acabou. Aroldo voltou com a cartilha. Ensinou Totó e mais uns outros e Totó virou professor. Fez uma casinha

---

<sup>61</sup>Mané Kelé é neto de Mikael Maxakali, citado no episódio acima sobre a venda das terras indígenas por um Branco, provavelmente, Joaquim Fagundes, citado na sessão anterior.

aqui, pediu quadro, e Aroldo trouxe. Depois Totó ensinou pra mim, pra Joviel, pros outros. Aí veio a Myriam (Alvares) e quem fez curso virou professor”.

Segundo Mane Kelé, “esta é a história dos Maxakali”. Disse que foi seu pai quem contou, e que ele vai contar para seus filhos, na hora de dormir, e quando seus filhos crescerem vão contar para os filhos deles, “para não esquecer”.

Vários antropólogos já demonstraram que, nos processos indígenas de "aculturação", há razões que não são apenas de ordem prática. Em sua etnografia sobre os Urapmin de Papua Nova Guiné, Joel Robbins (2004) critica a reificação da noção de "cargo cults" como ferramenta para explicar qualquer fenômeno que envolva o funcionamento de programas educacionais ou de desenvolvimento, igrejas cristãs, etc. entre povos “nativos”. Procuro apresentar no quarto capítulo, uma situação semelhante àquela descrita por Peter Gow (2001) em relação aos Piro, que viram os missionários como um novo tipo de Branco, com o qual é possível estabelecer um novo tipo de relação, e através dos quais foram libertos da escravidão via aquisição da escrita. Tanto para os Piro quanto para os Maxakali, a escrita aparece não só como uma forma de controlar os fluxos de bens e serviços advindos dos Brancos, mas também como um modo de conhecimento análogo à prática xamânica.

Ao contrário dos antigos missionários capuchinhos, os Popovich não só queriam ensinar sobre si mesmos mas, sobretudo, demonstravam grande interesse pela cultura maxakali<sup>62</sup>. Nas palavras de um professor indígena: “Aroldo escrevia as palavras e gravava histórias do tempo antigo”. Perguntei então se Aroldo era pesquisador. Ele respondeu

---

<sup>62</sup> De acordo com Aparecida Vilaça (s/d), para os Wari’, a experiência de contato com os Brancos foi marcada pela presença dos missionários que, ao contrário dos agentes governamentais, desejavam ouvi-los e aprender sua língua.

afirmativamente<sup>63</sup>. Da mesma forma, quando mostrei minha monografia de graduação para Totó – um dos primeiros maxakali alfabetizados na língua indígena – ele elogiou e comentou que “Aroldo também fez uma cartilha”.

Assim, os Popovich preparavam o terreno para uma onda de antropólogos, linguistas, funcionários da Secretaria de Educação, professores e alunos de escolas da região, enfim, Brancos que passaram a se interessar pelos Maxakali. Os Maxakali são frequentemente visitados por essas pessoas, sendo também convidados para visitá-las. O relato de Vanilton, professor branco que ensina português para uma pequena turma de alunos maxakali, é um exemplo desta nova forma de relação com os Brancos. Segundo ele, os Maxakali foram convidados para fazer uma apresentação comemorativa do “dia do índio” em Águas Quentes, cidade próxima da área indígena. Segundo o professor, uma pequena multidão se aglomerou na porta da escola onde aconteceria a apresentação. Curiosas, as pessoas cercaram o carro quando os índios chegaram, todos pintados. Todos queriam tocá-los, tirar fotos. Deram uma volta de carro pela cidade. As pessoas andavam atrás. Eram observados até enquanto almoçavam. Apresentaram danças e cantos, convidando alguns Brancos a participar. Todos aplaudiram muito. Deram uma palestra em maxakali enquanto um dos professores indígenas traduzia o que era dito para o português. “Tudo terminou num grande abraço, e todos se emocionaram”.

Durante o tempo que passei entre os Maxakali, na área indígena ou na cidade, percebi um grande interesse da parte deles em compreender quem são os Brancos, e quais são os diferentes tipos de Branco existentes. Como os missionários falaram sempre de religião, referindo-se inclusive ao xamanismo e à mitologia maxakali, saber qual é a

---

<sup>63</sup> Indaguei também sobre os novos missionários. Ele disse que estes não são pesquisadores, “porque só ensinam as coisas”.

religião da pessoa parece ser (para os Maxakali) o mesmo que saber que tipo de gente ela é. O professor Joviel Maxakali contou que foi à “igreja de crente”, junto de Noêmia Maxakali e Augustinho (missionário macuxi). Augustinho não deixou que Noêmia entrasse na igreja com uma "correntinha de cruz" que ela carregava no pescoço. Joviel disse que não entendeu o que havia acontecido, e explicou que "para os Maxakali deus é um só". Ele não sabia porque cada *‘āyuhuk* tem uma religião diferente. Expliquei que, como entre os índios se diferenciam os Pataxó, os Krenak, os Xacriabá; entre os Brancos também se diferenciam os católicos, os protestantes, etc. A pesquisadora Rachel de Las Casas, que também estava presente, explicou sobre o candomblé, e disse que esta era a religião dos negros. Então Joviel perguntou qual era a religião das “pessoas morenas”, como nós duas. Tentamos explicar que, na verdade, o que diferencia não é a cor, mas a escolha da pessoa por uma religião. No entanto, Joviel ficou satisfeito com a associação entre diferença de cor e diferença religiosa. Mas continuou sem entender a razão da diferença entre católicos e protestantes.

De acordo com F. Popovich (1988: 194), a conversão entre os Maxakali só poderia vir a acontecer de forma coletiva. Nas palavras da autora: “When we invite Maxakali to ‘walk on god’s road,’ it must be as households and social units rather than as individuals”. Quando dizem que "deus é um só", penso que, o que os Maxakali buscam expressar é o fato de que, para eles, a adesão a uma religião - ou cultura só pode ser coletiva (refiro-me aos grupos de parentes, aos grupos rituais, mas não aos Maxakali como um todo)<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> De acordo com Aparecida Vilaça (s/d), para os Wari’ a conversão também não pode ser fruto de uma escolha individual. Ela só pode ser realizada de forma coletiva, pois o ideal cristão de conduta vai de encontro ao ideal wari’ de consanguinidade generalizada, ou seja, do fim da afinidade e dos conflitos que ela acarreta.

Entre missionários e antropólogos, os Maxakali parecem perceber a homologia entre as noções de religião e de cultura<sup>65</sup>. O xamanismo é hora chamado de religião - quando, por exemplo, dizem que vão “fazer religião” (*yãmiyxop* - ritual) - e hora chamado cultura - quando dizem, por exemplo, que os cantos xamânicos são a cultura maxakali. E se para os Brancos, a cultura ou a religião podem definir diferentes tipos de gente, os Maxakali tentam explicar suas diferenças internas afirmando: “nós, o povo maxakali, temos muitas religiões - a do morcego, a do gavião, a do papagaio (...)”. Assim, cada grupo ritual<sup>66</sup>, constituído por parentes, representa uma das “religiões” maxakali, praticadas por grupos de pessoas que distinguem-se através da associação com diferentes grupos de espíritos que, por sua vez, exigem diferentes práticas rituais.

Hoje os Maxakali começam a perceber que este novo tipo de Branco - aberto a novas formas de relação - também conserva algumas diferenças internas. Após um mês de convivência comigo, um menino maxakali perguntou se eu era “pastora” (evangélica). Quando respondi que não, ele se assustou e perguntou o que eu era. Tentei explicar que entre os Brancos há não só pastores, mas também professores, médicos, antropólogos, motoristas, etc. Ele usou como exemplo a existência de diferentes aldeias maxakali e perguntou se é assim também entre os Brancos.

Quando um dos professores indígenas começou a reclamar as coisas que estavam faltando em sua escola, expliquei que eu estava estudando para ser antropóloga, e que não era funcionária da Secretaria de Educação. Expliquei que o antropólogo quer entender a cultura dos índios, quer aprender porque acha a cultura *mai* (boa, bonita). Ele parece ter

---

<sup>65</sup> Viveiros de Castro (2002a:191) demonstra que, de acordo com determinadas correntes do pensamento antropológico, a cultura é concebida sob um modo teológico, “... como um ‘sistema de crenças’ a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente”.

<sup>66</sup> No próximo capítulo, falo mais detalhadamente sobre os grupos rituais.

entendido, pois citou a Myriam Alvares (antropóloga) como exemplo. Disse que ficou sabendo que ela morou por um tempo no posto do Pradinho, que foi pescar com as mulheres e deu comida para os *yãmiy*. Durante um ritual, este professor começou a discursar para todos e também para o gravador, que segurava em suas mãos. Disse para eu comer bastante, para virar *xape* (parente) e aprender a língua rápido. Declarou que eu havia sido pintada na aldeia de seu tio Totó, e que eu mostraria a pintura aos meus parentes. Disse que eu estava lá para perguntar, aprender e cantar, e que por isso eu era diferente do chefe de posto e das enfermeiras, que não têm interesse em aprender nada sobre sua cultura. Avisou que da próxima vez eu deveria ficar na casa dele ou de algum parente dele, mas não na casa do chefe de posto, e foi o que de fato fiz, ficando na casa de Daldina.

Em dezembro de 2004, fui convidada para apresentar os resultados do meu trabalho de campo em uma reunião sobre a escola maxakali, organizada pela Secretaria de Educação. Estavam presentes professores e lideranças maxakali, professores formadores e funcionários da Secretaria de Educação, outros pesquisadores e interessados em geral. Segundo o organizador da reunião, o objetivo era responder às perguntas dos Maxakali sobre as "pesquisas" e os "pesquisadores".

No início da reunião, o professor Zezinho Maxakali, falante fluente do português, explicou o que, para ele, é um pesquisador: “o pesquisador vai conviver com os Maxakali para aprender sua história e depois contar para todo o Brasil. Assim os Brancos podem conhecer melhor a cultura dos Maxakali e ajudar.” Citou o trabalho de Myriam Alvares como exemplo. Disse que foi ela quem pediu à Secretaria de Educação para construir escolas na área indígena e criar o cargo de professor para os indígenas alfabetizados (pelos Popovich).

Após a fala de Zezinho, toda a conversa continuou girando em torno do tema da pesquisa. Os Maxakali agiram como esperavam os funcionários da Secretaria de Educação: exigindo que a pesquisa produzisse algum "retorno para a comunidade"<sup>67</sup>, como condição para a aceitação de pesquisadores em suas aldeias. Mas, após o término da reunião, alguns professores vieram falar comigo. Diziam ter saudade e pediam que eu não demorasse muito para visitá-los.

Dois meses depois, já na terra maxakali, uma jovem liderança feminina, esposa de um dos professores indígenas e falante mais fluente do português que a maioria dos professores, perguntou o que eu tinha achado sobre a reunião da Secretaria de Educação. Respondi que não tinha gostado, e ela concordou. Segundo ela, muitas pessoas falavam ao mesmo tempo, e os professores não entendiam direito. A jovem, que aprecia a presença dos pesquisadores, comentou: “se o pessoal da Secretaria acha que os pesquisadores não estão resolvendo o problema, eles mesmos deviam vir aqui, para conhecer, dormir na aldeia e participar dos rituais”. Da mesma forma, um dos professores maxakali observou que, ao contrário dos antropólogos, “Aroldo não cantava e dançava no ritual, só pagava os índios para ensinar alguma coisa”.

Penso que os Maxakali não só compreendem o trabalho do antropólogo, como também são capazes de desenvolvê-lo, à sua própria maneira. Assim, os “bens culturais” dos Brancos são predados pelos Maxakali que podem, através da escrita e da instituição escolar, atualizar antigas práticas ligadas ao complexo xamânico-guerreiro. Esse ponto será desenvolvido no quarto capítulo.

---

<sup>67</sup> Dois meses após a reunião, na área indígena, alguns perguntaram-me qual era o significado de “retorno”. Um dos informantes afirmou que “retorno é roupa, comida, tecido para fazer vestido...”

### **1.5) A guerra contra os Botocudo**

Além da proximidade espaço-temporal, os povos maxakali e botocudo guardavam muitas semelhanças nos domínios da cosmologia e organização social.

Para Missagia de Mattos (2002: 459), os Botocudo teriam sido praticantes do que ela denominou “xamanismo guerreiro”, ou seja, mantinham uma organização guerreira centrada nos processos de neutralização da magia alheia, bem como de sua pilhagem, visando o aumento do poder sobrenatural do “líder-xamã” e, conseqüentemente, a proteção física e espiritual de seus parentes. O relato de Mané Kelé Maxakali sugere a participação dos Maxakali neste mesmo sistema:

“Um Maxakali sonhou com Botocudo. Aí foi lá na aldeia deles. Sonhou onde que era. Chegou lá, os Botocudo deram suco de mel pra ele encher a barriga e não correr. O pai dele disse para não chegar perto, senão o outro tomava a flecha dele. O Botocudo pediu a flecha, mas ele não deu. Ficou de longe. Os outros começaram a jogar flecha, mas ele não conseguiu correr muito. Vomitou e jogou flecha também. Foi embora pelo mato, chegou no rio e ficou com medo de atravessar, porque seus três irmãos já tinham morrido nesse rio. Foi nadando, e chegou já morto em sua aldeia. Lá disse que os Botocudo estavam atrás deles, para tomarem cuidado. Na aldeia dos Botocudo tinha um *kuxex* e uma casa grande pra todo mundo. Aí o homem voltou para procurar os Botocudo. Achou uma fogueira que estava fria. Continuou, achou outra que estava quente, aí achou a aldeia deles”<sup>68</sup>.

Como já foi dito anteriormente, a busca por territórios de caça e coleta era causa de migrações e conflitos. O professor indígena João Bidé Maxakali nos mostra como a prática xamânica orientava o sentido das migrações, antecipando a presença de inimigos:

---

<sup>68</sup> O engenheiro Feldner (1961[1828]: 65), que visitou a aldeia do “capitão” Tomé, fala sobre o uso extraordinário que os Maxakali faziam de seu olfato, em situações de caça ou de guerra. Além de pistas de animais, reconheciam, por meio do olfato, o grupo ao qual pertenciam os moradores de casas abandonadas, quantos eram, de que sexo e há quanto tempo haviam partido.

“Quando acabou a caça, as frutas, a madeira, tudo, os Maxakali resolveram se mudar para outro lugar. O pajé perguntou seus espíritos – o espírito chama o pajé de pai – onde era para ir. Os espíritos falaram baixinho para não ir ali, porque lá tem botocudo armado esperando. Os Botocudo também perguntaram seus espíritos, que falaram dos Maxakali. Então os Botocudo invadiram a aldeia dos Maxakali. Teve luta, mas os Maxakali não lutaram. Foram os *yãmiy* que lutaram. Eles são mais fortes! É por isso que os Maxakali têm língua e vão ter sempre!”

A partir do relato do engenheiro Feldner, pode-se também depreender a relação entre xamanismo e fluxo migratório:

“O sargento veio um dia dizer-me que todos os Machacarès estavam reunidos no rancho, tristes, negando-se a aceitar a farinha de mandioca. Indo lá pessoalmente, encontrei-os muito abatidos, alguns mesmo em lágrimas, e, depois de muito perguntar, soube que a alma do Chico (Francisco), índio falecido, da mesma horda, visitara de noite o Capitão José, comunicando que todos deviam morrer se não voltassem para Minas. Só por pouco tempo consegui mantê-los comigo depois dessa aparição de Chico.” (Feldner, 1961 [1828]: 65-66)

A desarticulação política causada pela morte do “capitão” Tomé foi fatal para os povos maxakali, que sucumbiram aos Botocudo, seus perseguidores (Tschudi, 1971 [1866]: 229 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 69). As estatísticas preparadas por Guido Marlière demonstram a supremacia dos falantes do Botocudo sobre os povos maxakali ao longo dos oitocentos. Os últimos encontravam-se frequentemente nas divisões militares, servindo

como soldados no combate aos Botocudo (C.Emmerich e R. Montserrat, 1975 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 50). Porém, os Maxakali atuais dizem sempre que venciam (e ainda vencem) os Botocudo, com a força dos *yāmiy*. O relato de Mateu Maxakali, reproduzido nas palavras de Feldner, deixa entrever que, mesmo vencido, o narrador maxakali dá um tom vitorioso à sua narrativa:

“Num assalto dos Botocudos às aldeias dos Machacarès, várias famílias dêstes foram inteiramente exterminadas, entre outras a de Mateu, meu companheiro na presente excursão. Foi êle o único que logrou escapar. O pai, após longa e desesperada luta, recebeu grave flechada no baixo ventre. Assim mesmo, conseguiram afinal levá-lo consigo e, com cuidado, tentaram extrair a flecha, que penetrara profundamente. “Não”, disse o selvagem, “os meus dois irmãos estão mortos; onde êles morreram, eu tabém quero ficar”. Quebrou a flecha, voltou correndo para seu rancho, matou a quantos inimigos aí havia e, encontrando-se assim vencedor, em pé, dentro de sua cabana, arrancou a flecha de seu ferimento, caindo sôbre os cadáveres dos inimigos, para não mais se levantar” (Feldner, 1961 [1828]: 67).

Para Mané Kelé Maxakali, “agora só *tikmu'un* é índio puro”. Contou que, quando vai às reuniões do CIMI ou da Secretaria de Educação, os outros índios falam em português, “não têm língua”<sup>69</sup>. Ao contrário dos Maxakali, que têm língua porque seus *yāmiy* são fortes, como observou João Bidé Maxakali no relato acima. Segundo Mané Kelé, uma moça branca disse para os outros índios: “vocês não têm língua, não são índios,

---

<sup>69</sup> Estas reuniões geralmente contam com a participação apenas dos povos indígenas de Minas Gerais. Dentre os oito grupos indígenas reconhecidos em Minas Gerais, apenas os Maxakali têm a língua indígena como primeira língua. Atualmente apenas três anciãs krenak (últimos descendentes de povos botocudo) falam o próprio idioma como primeira língua. Alguns membros do grupo aprenderam o krenak como segunda língua, e vêm se esforçando para ensinar o idioma (como segunda língua) para as crianças na escola indígena.

os Maxakali têm língua, eles são índios de verdade!”. Comentou que “*ãyuhuk* (Branco) não gosta de índio sem língua”. A fala destes informantes indica que, além de se verem vitoriosos devido à conservação de sua língua, os Maxakali vêem as alianças que fazem com os Brancos não como sinal de impotência diante de um inimigo poderoso, mas como sinal de poder, ao conquistar a aliança de um inimigo ainda mais poderoso que os próprios Botocudo. É neste sentido que compreendo também a fala de um professor maxakali: disse-me que, ao contrário dos Krenak e dos Pataxó, os Maxakali gostam dos pesquisadores e querem ensiná-los o seu idioma.

Assim, as relações guerreiras entre povos maxakali e botocudo remete-nos à análise feita por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1986: 12) sobre a guerra tupinambá:

“Herda-se uma memória. Nesse sentido, a memória não é resgate de uma origem ou de uma identidade que o tempo corroe, mas é ao contrário fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos mas para seu fim.”

De forma análoga aos Tupinambá, que eram também praticantes de uma guerra centrada na vingança, os Maxakali atuais parecem ter herdado uma memória a respeito de relações com inimigos tradicionais mobilizada hoje para mover uma guerra atualizada na forma da disputa pela “autenticidade indígena”, alcançada através da prática ritual e do uso da língua, e propagandeada através da instituição escolar.

Numa passagem transcrita acima, Mané Kelé Maxakali aponta a “chegada do governo” como impedimento para a realização da guerra. Afirma ainda que, não fosse por

isso, estariam “brigando até hoje”. Já o professor Joviel Maxakali, que contava sobre as pinturas utilizadas pelos antepassados na guerra, comentou sobre os dias de hoje: “Nós não fazemos mais guerra, agora a gente tá pensando.” Da primeira fala, depreende-se que, se pudessem, os Maxakali ainda fariam a guerra. A segunda fala remete-nos às formas de atualização da guerra presentes nas práticas xamânicas e escolares, analisadas nos capítulos seguintes.

## 1.6) A guerra hoje

Em sua visita aos Maxakali, Nimuendaju (1958: 59) conheceu dois “chefes”. Não eram os únicos anciãos da aldeia, mas “sobretudo autoridades em assuntos religiosos e cerimoniais”. F. Popovich (s/d) cita as observações de Nimuendaju para afirmar que, na verdade, nunca encontrou na língua maxakali um termo equivalente ao conceito de “chefe”, ou ao título de “capitão”, dado por colonizadores a “patriarcas” que lideravam grandes parentelas e incorporavam o termo aos seus nomes<sup>70</sup>. Com os agentes da Funai, outros critérios concorreram para a escolha de um capitão. Segundo F. Popovich (s/d), como não encontravam nenhuma estrutura hierárquica entre os Maxakali, os agentes e antropólogos da Funai tentavam “preencher esta lacuna” nomeando como “capitães” aqueles que tinham mais conhecimento do português. Estes indivíduos não gozavam de respeito algum e eram sempre marginalizados pela comunidade, sendo filhos de uniões com Brancos ou casados com Brancos.

A única hierarquia existente entre os Maxakali é baseada em sexo e idade. As decisões são baseadas no consenso, tendo a palavra dos homens maduros geralmente mais peso que a das mulheres (F. Popovich, s/d). Sempre que precisam tomar alguma decisão, os Maxakali dizem que vão “fazer reunião”. Quando perguntei a Daldina se eu poderia permanecer na aldeia após a partida do meu marido, ela disse que os homens discutiriam o assunto. Houve de fato uma reunião, na qual decidiram que eu poderia permanecer. Os homens reúnem-se frequentemente no *kuxex*, onde podem evitar a presença das mulheres. Quando precisam discutir temas relativos às relações entre o povo maxakali de maneira geral e os Brancos, reúnem-se na escola de alvenaria construída pelo Estado. As mulheres

---

<sup>70</sup> A liderança do capitão Tomé, citado na seção 2.3, exemplifica esta prática.

reúnem-se de forma mais esporádica e informal, e usam sobretudo a “fofoca” como meio de expressão<sup>71</sup>.

De acordo com F. Popovich (s/d), os Maxakali não se consideram uma “tribo”, por isso as tentativas de influenciá-los como um todo não têm apresentado resultado<sup>72</sup>. Numa reunião realizada pelo CIMI numa das escolas indígenas, podia-se ler no quadro a frase “a união faz a força”. Entretanto, o CIMI é apontado por alguns indígenas como causa de suas desavenças. De acordo com uma informante, “o CIMI está destruindo os Maxakali”. A afirmação refere-se à discordância entre os Maxakali sobre a atuação do CIMI na luta pela recuperação de parte do território no início da década de 1980.

A liderança está relacionada aos termos de parentesco. Segundo F. Popovich (s/d), os “verdadeiros líderes tradicionais” vêm a ser os chefes de família - tios maternos e avós (*xuxyã* - termo de referência, *yãyã* - termo de tratamento). O “patriarca” que consegue propiciar mais vantagens materiais e espirituais ganha mais adeptos e portanto mais “poder social”. Sua autoridade espiritual está ligada ao patrocínio de rituais, o que mantém em equilíbrio as relações entre os humanos e os espíritos, assegurando a saúde (ou a condição humana) dos viventes. Alvares (1992) afirma a existência de duas estratégias diversas na

---

<sup>71</sup> Há de fato uma grande diferença entre as formas femininas e masculinas de associação, bem como segregação entre os dois sexos. No entanto, duas mulheres de origem mestiça lideram seus grupos de parentesco e tomam parte nas reuniões onde as relações entre Maxakali e Brancos são discutidas.

<sup>72</sup> Para Paraíso (1999:10), “Em função dessas características sociais marcadamente dispersivas em termos de articulação política, a consciência de pertinência étnica entre os Maxakali não resulta em atividades coletivas, solidariedade ou mesmo idéia de unidade ordenadora dos bandos. Pode-se assim entender a questão da constituição das novas unidades sociais autônomas e auto-suficientes constatadas no período anterior a 1920. Caso esse processo social tivesse ocorrido sem interferências externas - os conflitos com colonizadores e com outros grupos indígenas deslocados dos seus territórios, a imposição externa de aldeamento compulsório e a opção dos vários subgrupos dessa etnia de fazê-lo em conjunto - pode-se levantar a hipótese de, num determinado período de tempo, ter ocorrido o surgimento de novas identidades étnicas, como ocorreu com outros grupos Macro-Jê”.

busca pela liderança. Segundo ela, a concentração dos descendentes permite ao sogro/pai acumular um maior poder guerreiro, enquanto a dispersão destes permite a ampliação da rede de alianças. Surpreendentemente, as duas autoras relatam a existência de uma liderança feminina, viúva de um antigo líder. É interessante notar que, apesar da liderança e do contato com o exterior serem assuntos tradicionalmente masculinos<sup>73</sup>, há hoje duas lideranças femininas muito fortes entre os Maxakali, devido à sua origem mestiça e à consequente manutenção de uma relação mais intensa com o mundo dos Brancos. Em 2004, uma dessas mulheres foi pela segunda vez eleita vereadora na cidade de Santa Helena.

Não há estruturas coercitivas entre os Maxakali. Os membros de uma comunidade podem se mobilizar para cumprir certas tarefas, mas isto apenas quando lhes for conveniente. Um líder familiar nunca sobrepõe-se a outro e nem mesmo aos membros de seu grupo (F. Popovich, s/d; Alvares, 1992). Assim, quando um homem que se dizia cacique posicionou-se contra a permanência de pesquisadores na área, a vereadora maxakali Maria Diva e minha anfitriã Daldina afirmaram poder convidar quem bem entendessem para visitar suas aldeias, acrescentando ainda que ele “não mandava nada na aldeia dos outros”.

Os relatos de viajantes usados acima na reconstrução da etnohistória maxakali deixam claro que as chamadas “guerras intestinas” aconteciam não só entre grupos maxakali e botocudo, mas também entre grupos de uma mesma família linguística. Se hoje a guerra contra os botocudo só pode ser atualizada na forma de uma disputa em torno da “autenticidade indígena” - necessária para a obtenção de maior atenção por parte dos Brancos -, entre os grupos locais maxakali, os conflitos desencadeiam ciclos de vingança

---

<sup>73</sup> De acordo com F. Popovich (s/d), Nascimento (1984), Alvares (1992).

nas formas da violência física e da feitiçaria. Quando há disputa entre membros de famílias residentes numa mesma aldeia, a tendência é a cisão do grupo. O afastamento espacial também acontece em caso de conflitos entre aldeias rivais.

Como a população maxakali já chegou a índices muito baixos, e eles continuaram casando apenas entre si, é difícil encontrar duas pessoas que não tenham laços de parentesco. Este é um fator que complica a existência de relações guerreiras entre os Maxakali, de um ponto de vista moral<sup>74</sup>. Assim, a motivação para as investidas são geralmente associadas ao uso de bebidas de alto teor alcoólico. Vejamos o relato de Nascimento (1984: 31):

“Várias são as causas dessa baixa longevidade. Uma delas pode ser o grande número de assassinatos de adultos, em decorrência dos efeitos do alcoolismo. Registrei 16 desses casos, num período de 4 anos, perfazendo a média de um assassinato por trimestre. O Maxakali embriagado torna-se muito agressivo e, por qualquer motivo, usa a arma contra o outro, mesmo sendo seu parente próximo. Os índios afirmam que os assassinatos cometidos sob os efeitos do álcool não são vingados. Eles justificam, dizendo: “Fulano bateu ou matou porque estava com a cabeça doida!” Mas não é garantido que a vingança não possa ser praticada do mesmo modo sob os efeitos do álcool.”

Na década de 1960, Rubinger (1980) já observava a existência de conflitos entre os Maxakali, sempre associados ao uso de bebidas alcoólicas. F. Popovich (1988) também relata a existência destes conflitos. O quadro descrito acima por Nascimento (1984) parece

---

<sup>74</sup> No capítulo seguinte abordo os processos de construção do parentesco entre os Maxakali. Por enquanto, é preciso ter em mente que, para os Maxakali, a co-habitação, a partilha de bens (principlamente alimentos) e a convivência pacífica constituem o comportamento ideal entre parentes.

continuar válido para os dias atuais. Em 2004, tomei conhecimento de três assassinatos entre os Maxakali, e novamente três mortes em 2005. A descrição que se segue de um conflito, acontecido durante minha estadia em campo, em fevereiro de 2005, pode exemplificar os enfrentamentos que, em geral, não mobilizam grupos. As agressões incidem geralmente sobre um indivíduo, acarretando a vingança sobre apenas um dos membros do grupo rival<sup>75</sup>. A vingança, como dizem os Maxakali, o “pagamento do morto”, é considerado justo pelos mesmos.

No início da noite, um menino alertou seus pais sobre a presença de homens no caminho que leva à aldeia. Como o líder do grupo estava em Belo Horizonte, todos pareciam sentir-se um pouco desprotegidos. Dois dos filhos do líder, que moram no alto de morros próximos à aldeia, desceram com suas famílias para pernoitar. Todos os homens e algumas mulheres passaram a noite em alerta no pátio da aldeia, com bastões nas mãos. Minha anfitriã disse para eu ficar quieta em casa, junto das crianças. Felizmente, um dos professores indígenas (pertencente a um grupo aliado) convenceu os invasores de que não seria certo adentrar a aldeia na ausência do líder – e na minha presença. No outro dia, ouvi dizer que o cunhado de um dos homens da aldeia<sup>76</sup> onde eu estava hospedada tinha matado a mãe de um dos professores indígenas, que estava também em Belo Horizonte. No dia seguinte, logo pela manhã, fui mandada junto das crianças para a casa de um dos filhos do líder, no alto de um morro. Minha anfitriã disse para eu levar meus documentos e o

---

<sup>75</sup> Durante a redação deste trabalho - primeiro semestre de 2006 – o agravamento dos conflitos causou a separação espacial radical entre grupos rivais. Aproximadamente 300 maxakali foram transferidos para uma fazenda próxima a Governador Valadares alugada pela Funai, pois temiam uma chacina. Desde o início do século XX, quando as últimas famílias maxakali reuniram-se na região hoje demarcada, nunca havia ocorrido um conflito que envolvesse tantas pessoas e causasse a migração para fora dos limites da atual Terra Indígena. Este fato, que pode estar relacionado ao crescimento populacional e às desigualdades causadas pela novas formas de relação com os Brancos (escola, etc.), deve ser analisado durante minha pesquisa de doutorado.

<sup>76</sup> Estavam hospedados na casa deste homem seu sogro e seu cunhado, ambos com mulher e filhos.

gravador. Um rapaz levou sua bicicleta. Homens e mulheres permaneceram na aldeia. Um menino disse que um homem “do 13” estava indo matar os cunhados sobre os quais falei acima, “que são do 45”<sup>77</sup>. Os dois líderes que estavam em Belo Horizonte chegaram, e todos ficaram mais calmos. Não houve enfrentamentos. A mulher morta era já avó e, de acordo com o chefe de posto, tinha o hábito de manter relações sexuais com homens jovens, quando alcoolizada. Também no dia fatídico, matador e vítima encontravam-se alcoolizados. A morte foi causada por traumatismo craniano, provavelmente antecedido de estupro, pois verificava-se sangramento vaginal. Segundo o chefe de posto, um pedaço de pau foi introduzido na vagina da mulher. Falava-se muito em *inmõxã*. Todos diziam que o assassino estava com *inmõxã* (“espírito ruim”), com *ptui kummuk* (“cabeça ruim”) e *ungãy* (feroz, bravo, selvagem - humor característico da onça). Quando eu disse que estava com medo, minha anfitriã disse que não precisava, pois os líderes das duas aldeias já haviam conversado e apenas um dos membros do grupo agredido estava *ungãy*. Disse ainda que lá na outra aldeia todos estavam chorando muito, e chorou imediatamente, demonstrando seus sentimentos em relação ao ocorrido.

(diário de campo, 15 de fevereiro de 2005)

Este episódio está longe de ser algo novo ou incomum entre os Maxakali. Rubinger (manuscrito *apud* Pena, 2000: 36) e F. Popovich (1988: 51) registram a ocorrência de mortes em circunstâncias semelhantes à anteriormente descrita:

---

<sup>77</sup> Estes números são referentes a partidos políticos.

“A índia *fulana*<sup>78</sup> que eu conheci em julho foi morta em outubro de 1962. O índio *fulano*, filho de *fulano*, comprou 6 litros de cachaça no Baio (perto do Pradinho). Deu *fulana* para beber, levou-a para o mato e praticou o ato sexual. Em seguida, furou-a com a faca segundo tudo indica [Em uma outra versão, *fulano* teria enfiado-lhe um pedaço de pau na vagina. P.204]. (...) Os parentes encontraram-na muito mal. *Fulana* veio a falecer na aldeia. (...) A família do criminoso mudou para o alto do morro onde morava *fulano* antes de ser assassinado. Logo que *fulana* morreu, seu filho pôs fogo na casa de *fulano* (o assassino) (Rubinger, 13/07/63: 174,175).

“In 1962, M and his wife’s son JP lured a promiscuous widow into the forest and there forced her to drink liquor and abused her sexually for many hours. When she failed to come home, her sons searched for her, finding her unconscious. They carried her home, but she was so severely traumatized that she died a week later. The murderer and his accomplice fled to his band in the other reservation. The band was shamed by his savage behavior, but they closed ranks to protect him. The sons of the ravaged victim vowed vengeance, but they were sadly outnumbered by the murderer’s band and failed to gain a consensus support to avenging her death within their own band” (F. Popovich, 1988: 51).

Tentemos encontrar algumas pistas para a compreensão do que vem a ser a cachaça para os Maxakali, e porque estas mulheres foram mortas em circunstâncias tão parecidas. Na lista de *yāmiyxop* elaborada por H. Popovich (1976b: 6), pode-se encontrar o *kaxmuk* (cachaça). No mesmo grupo de *yāmiy* encontramos também *inmõxã*, espírito canibal

---

<sup>78</sup> Troquei os nomes citados por Rubinger por fulano e fulana, para manter em sigilo a identidade dos envolvidos.

associado aos Brancos. Certa vez, um informante perguntou se eu conhecia *kaxmuk*, e cantou seu canto, imitando uma pessoa alcoolizada. Segundo ele, o canto fala sobre “os Maxakali indo passear, buscando cachaça na estrada e voltando para casa cantando, todo torto”<sup>79</sup>. A cachaça é sempre associada aos “passeios”<sup>80</sup> pela cidade. Quando os Maxakali dizem que vão “passear”, até mesmo funcionários do posto indígena brincam

distantes pode afastar a pessoa de seus parentes próximos, passando de um estado triste ao estado *ungãy*.

O estado *ungãy* é característico de *inmõxã*, que tem a onça<sup>83</sup> como forma emblemática. *Inmõxã* é também associado aos Brancos e à cidade<sup>84</sup>. Quando uma pessoa se encontra *ungãy*, os Maxakali dizem que sua cabeça está “doida” (*ptui kummuk*), com “espírito ruim” (*inmõxã*), por isso ela se torna capaz de agredir e até mesmo matar um parente. Poderíamos talvez dizer que a ingestão de álcool – produto atribuído aos Brancos e conseguido através deles – possibilita a eventual transformação de um Maxakali em *inmõxã*, que vem a ser, por sua vez, uma transformação do Branco<sup>85</sup>.

H. Popovich (*Ibid*: 11) afirma que, em alguns cantos, certos “*yãmiyxop* are shown killing through sex orgies”:

“Some spirits have superhuman sexual appetites and are sexually abusive to women. The Putuxop ‘Parrot’ Spirit has an enormous male sexual organ that it uses to punish incest or just to punish a woman for pleasure. Rape by these spirits is always fatal.” (H. Popovich, 1976 *apud* F. Popovich, 1988: 103).

Este tipo de comportamento, atribuído atualmente pelos Maxakali à *inmõxã*, é semelhante também ao comportamento dos Brancos, observado por Nimuendaju, em 1939. O relato do autor sobre o uso da cachaça entre os Maxakali foi o mais antigo que encontrei:

<sup>83</sup> onça = *hãmgãy*, *hãm*=coisa, *gãy*=feroz (H. Popovich, 1976b: 9).

<sup>84</sup> Quando dormia em Santa Helena ou em Belo Horizonte, Daldina fechava as janelas para que *inmõxã* não entrasse. No Rio de Janeiro seu medo era ainda maior, devido às matas da cidade que, segundo ela, poderiam abrigar onças.

<sup>85</sup> H. Popovich (1976b) traduz *inmõxã* como “alma finada da cultura nacional brasileira”, portanto, *inmõxã* vem a ser uma transformação do *koxuk* dos Brancos. De acordo com Alvares (1992), o destino do *koxuk* dos Brancos é tornar-se *inmõxã*.

“Havia entre os vizinhos dos índios certos que de vez em quando iam fazer uma visita à aldeia levando uma *lata de querosene de cachaça*, com a qual embriagavam homens e mulheres para fazer dessas últimas o que bem entendiam. Aconteceu também que, algum tempo antes da minha chegada, veio a Umburanas um Machacari com sua mulher. Embriagaram o índio e jogaram-no na rua e trancaram a índia num quarto, onde foi violada sucessivamente por três indivíduos” (Nimuendaju, 1958: 58)<sup>86</sup>.

Se os parentes devem viver em harmonia, como compreender a ocorrência de agressões entre eles? Os Maxakali dizem, literalmente, que quem mata é *inmõxã* ou “espírito ruim”. Assim, o uso da cachaça poderia ser interpretado como um veículo de transformação, através do qual a pessoa alcoolizada pode vir a assumir o ponto de vista do espírito canibal – o estado *ungãy*, passando a ver seus parentes como vítimas em potencial. Só através deste tipo de transformação, a guerra de vingança pode ser praticada entre pessoas que, vivendo tão próximas umas das outras e mantendo relações de casamento são, em maior ou menor grau, todas aparentadas<sup>87</sup>. As agressões são praticadas geralmente contra os afins consanguinizados. De acordo com uma informante, a mulher morta durante minha estadia em campo era sogra do assassino. Alguns meses depois fui informada de que uma mulher havia sido morta por seu próprio marido. Logo em seguida, a morte foi vingada por seu irmão, que matou o assassino.

Os acontecimentos que presenciei em fevereiro de 2005 estão, provavelmente, ligados aos conflitos ocorridos durante 2004 - ano de eleições para vereadores, prefeitos e

---

<sup>86</sup> Grifos dos autor.

<sup>87</sup> Com efeito, os Maxakali dizem muitas vezes que são todos parentes.

governadores<sup>88</sup>. O fato de um homem e uma mulher maxakali terem se candidatado ao cargo de vereador corrobora a constatação feita por F. Popovich e outros autores de que os Maxakali não se vêem como uma “tribo”<sup>89</sup>. Se lançassem apenas um candidato, os Maxakali teriam muito mais chance de alcançar um lugar de representatividade entre os Brancos. Este tipo de aliança, porém, não engaja os Maxakali como povo. Ao contrário, diferentes grupos maxakali buscam apoio entre os Brancos no intuito de destacar-se internamente. É clara a discrepância econômica entre as famílias maxakali que têm algum de seus membros empregados como professores ou agentes de saúde, e aquelas que não têm este tipo de associação com os Brancos. Além da própria renda mensal, estes indígenas empregados conseguem atrair maior atenção para seus grupos, seja na forma de políticas públicas ou da implementação de projetos por partes de ONGs<sup>90</sup>.

Assim, benefícios recebidos dos Brancos - como os serviços prestados pelos funcionários da Funai ou da Funasa - parecem ser vistos pelos Maxakali não como “direitos naturais” assegurados por uma constituição que lhes dá o estatuto de cidadãos, mas como uma espécie de “direito de guerra”, conquistados através da aliança com inimigos ou da violência (ou ameaça desta), e passíveis de serem perdidos diante de qualquer sinal de fraqueza. Os conflitos (muitas vezes físicos) entre os profissionais da saúde, por exemplo, e

---

<sup>88</sup> Notar a alusão aos partidos políticos rivais feita por um menino em minha descrição do conflito de 2005. Um dos candidatos maxakali a vereador é apontado como envolvido nos conflitos de 2004 e 2005. De acordo com uma informante, “ele não tem *kuxex*, está deixando os *yãmiy* de lado, e por isso está com *ptui kummuk*” (cabeça ruim, doída).

<sup>89</sup> Em conversas em maxakali, pude observar o uso da palavra “comunidade” como referência ao povo maxakali como um todo, fato que demonstra o caráter estrangeiro deste tipo de categoria.

<sup>90</sup> Os agentes de saúde garantem um melhor acesso aos remédios e cuidados médicos para seus parentes, assim como os professores controlam os recursos recebidos para o funcionamento de suas escolas. Outro exemplo onde ficou claro este processo de diferenciação social através do contato com os Brancos foi a ocasião em que o Banco do Brasil encomendou um determinado número de bolsas maxakali. O chefe de posto recomendou aos índios que cada mulher produzisse um número igual de bolsas. Porém, duas lideranças femininas, que têm contato mais freqüente com os Brancos, monopolizaram o comércio com o Banco.

os índios descontentes são constantes na área indígena<sup>91</sup>. Os Maxakali tentam controlar todas as ações de médicos e enfermeiros, repreendendo-os fisicamente, se necessário. Em seu relatório sobre a situação da saúde entre os Maxakali, Alba Figueroa (2002) relata:

“(...) pai de criança doente, de pouco mais de dois anos, (...) mobilizou o chefe de posto da Funai para ir, de noite, até a sede municipal buscar o motorista da Funasa para que fosse até a área indígena trazê-lo, com sua mulher, a criança doente, mais outra criança de colo, e mais a sua própria mãe, avó das crianças, para levá-los ao hotel onde se hospeda o médico para receber atendimento. Quando chegaram no hotel, o pai já tinha definido que a criança teria que ser levada imediatamente para o hospital em Machacalis. O médico (...) procurou explicar ao pai que a criança poderia ser tratada localmente. O pai reagiu como não tendo escutado nem entendido a ponderação do médico e este, identificando nesta atitude um sinal de resistência e sabendo da inexistência de alojamento na cidade, para evitar uma cena de conflito (...) cedeu à pressão antes de que ela deixasse de ser sutil e autorizou o motorista a levar a criança para o hospital”.

Além de buscar aliados entre os diversos grupos maxakali, os dois candidatos a vereador dos quais falei acima tentavam manipular diversos tipos de forças exteriores. Em 2004, presenciei a confecção de títulos de eleitor para aqueles Maxakali que ainda não o tinham. Membros de ambos os grupos pediam ao chefe de posto para “aumentar” a idade de filhos, sobrinhos e netos nos registros da Funai, para que pudessem votar. Transcrevo a

---

<sup>91</sup> Durante minhas duas primeiras visitas aos Maxakali, agentes da polícia federal tentavam acabar com os conflitos entre índios e funcionários da Funasa. Nestas ocasiões carros da Funasa foram incendiados. Durante meu terceiro período em campo, todos os serviços da Funai e da Funasa estavam suspensos.

seguir o depoimento de um dos candidatos que foi retido pela polícia federal, devido ao seu suposto envolvimento em conflitos:

“vereador *fulana*<sup>92</sup> *maxakali* tá falando: "cê não vai fazer candidato não!" ... Nós tirou documento. O índio não pode tirar documento. Mas nós tirou documento pra receber. Agora tá ruim. Aí nós não vamos tirar documento e não vamos mais querer vereador não. Só criou problema. Se acabar meu candidato, nós vão tirar todo documento. Não vai ninguém da comunidade. Nós vamos ficar só com a nossa roça. A gente tá quieto, apoiando, nós não tem briga não. Porque que eu vai morrer? E quem vai cuidar da minha mulher e filhos?” (depoimento de *fulano* Maxakali ao Coordenador Geral de Defesa dos Direitos Indígenas da Funai, 08 de maio de 2004) (Las Casas & Pena, s/d).

Em relatório preparado a pedido da Funasa, os pesquisadores Rachel de Las Casas e João Luiz Pena (s/d) observam que os Maxakali fizeram uma ligação direta entre a morte de várias crianças após um surto de diarreia no início de 2004 e os conflitos que, por sua vez, ligavam-se às eleições realizadas pelos Brancos:

“Entre os Maxakali havia a desconfiança quanto a supostos atos de feitiçaria, como foi evidenciado em diversos discursos sobre as causas da diarreia que acometeu e matou as crianças no fim de janeiro. Ao comentar sobre a divisão política interna, o discurso de várias pessoas nessa comunidade versava sobre a relação da morte das crianças com processos de feitiçaria” (Las Casas & Pena, s/d).

---

<sup>92</sup> Os nomes verdadeiros foram substituídos.

Entre os Maxakali, o prestígio de um líder parece estar sempre ligado à sua habilidade de se relacionar com o exterior – seja com os afins, os espíritos ou os Brancos. Na disputa em torno da “pacificação” destes vários “outros”, podem lançar mão de meios tão variados quanto a violência física, a burocracia ou a feitiçaria. Nos próximos capítulos, abordo o sistema de parentesco, o ritual e a escola como mecanismos que permitem a “pacificação de inimigos”, ou ainda, o uso de elementos e pessoas vindas do exterior na construção da sociedade maxakali.

## Capítulo II) Relações de parentesco

Tendo feito uma breve exposição sobre a cosmologia, a guerra e a política maxakali, passo à análise do sistema de parentesco em alguns de seus aspectos. Neste capítulo, pretendo descrever os processos de constituição e manutenção tanto da pessoa humana, quanto dos grupos de parentes. Busco demonstrar como algumas categorias de parentesco permitem o trânsito de sujeitos entre os domínios do parentesco e da inimidade e, no limite, entre os domínios do humano e do não humano.

### 2.1) O corpo: formação como transformação

Para que as moças maxakali menstruem – “para chamar o sangue”, como dizem os Maxakali – uma primeira relação sexual é necessária<sup>93</sup>. Com o fim do sangramento, inicia-se o processo de formação da criança. Para que a barriga comece a surgir, as relações devem ser frequentes. Participam da fabricação da criança todos os homens que tiverem relações sexuais com a mulher durante a gravidez. Sangue e sêmen contribuem da mesma forma para a formação do feto. (Alvares, 1992: 71, 72)

Durante o parto, a mulher é auxiliada por sua mãe ou uma parente mais velha e seu marido. Alvares (1992: 73) observa que, logo após o parto, o marido deve pressionar a barriga da parturiente para que todo o sangue seja eliminado. Os Maxakali disseram-me também que, após o parto, a mulher deve tomar o suco da casca do tronco do mamão

---

<sup>93</sup> Para assegurar sua fertilidade, as meninas podem, durante certos rituais, oferecer alimentos ou tabaco aos *yāmiy*, que saem correndo do *kuxex* para buscá-los. Eu mesma já ofereci cigarros durante um ritual. Outro momento ritual que pode estar ligado à procriação é descrito por Popovich (1976: 39): “In the kume`em (herói tribal) ritual, one man sings in the dance area while single women dance around him trying to arouse him sexually. He then goes to one of their houses and has sexual intercourse. Also in that rituals, four supernatural beings are said to have relations with unmarried women. In this case, it is said that no pregnancy results.”

selvagem (*xup xak kup*) para o sangue descer. Para evitar doenças, o pai e a mãe devem “rezar no rio” e mastigar jaborandi por 30 dias. A placenta é enterrada pelo marido nas proximidades da casa, algumas horas após o parto. Durante os trinta dias de resguardo a mulher permanece em repouso, e conta com a ajuda de uma parente próxima para cuidar de sua alimentação, higiene pessoal e tarefas domésticas.

Alvares chama (1992) “resguardo de sangue” a um sistema de restrições comportamentais, envolvendo mulheres que vertem sangue e os homens com os quais elas se relacionaram durante o mês anterior à sua última menstruação, ou durante a gravidez. A não observância destas restrições implica em danos apenas à mulher e aos seus parceiros sexuais. Parentes próximos – como os cônjuges dos infratores (em caso de adultério) ou o bebê recém-nascido – estão imunes à qualquer dano. O complexo de abstinência deve ser observado em qualquer situação de derramamento do próprio sangue. Se o casal tiver relações sexuais enquanto houver sangramento (menstruação, pós-parto, aborto), a mulher pode vir a sofrer uma hemorragia. A imobilidade, característica de estados liminares (menstruação, pós-parto, doença) entre os Maxakali, acomete a mulher que verte o próprio sangue (Alvares, 1992: 71, 74, 79). Alvares descreve as restrições que dizem respeito à manutenção da integridade corporal entre os Maxakali<sup>94</sup>:

“durante o período menstrual e pós-parto, tanto o marido quanto a mulher, ficam impedidos de tocar a pele com as próprias mãos ou de pentear os cabelos. Para se coçarem eles devem utilizar um pauzinho. Caso contrário a pele ‘despregar-se ia do corpo em bolhas mal-cheirosas’. Outra restrição a que estão submetidas apenas as mulheres é

---

<sup>94</sup> Meus informantes falavam sobre várias restrições em relação à manutenção da integridade corporal, mas não pude verificar se todas elas são realmente observadas. De acordo com Alvares (1992: 72, 76), o resguardo é observado de forma rigorosa apenas durante a menarca e o pós-parto.

quanto a se beber água ou tomar banho durante os três dias da menstruação e na primeira semana do pós-parto. Se a água fosse ingerida durante este período, ela sairia pela pele em forma de bolhas e espinhas e, no caso de banho a pele também se deterioraria, deslocando-se do corpo. Para voltar a beber água novamente, a mulher deve dirigir-se até um riacho e cavar um buraco em sua margem. Quando a água brotar ela deve sugá-la com o auxílio de uma taquara e soprá-la para o nascente e depois para o poente. Só então poderá voltar a beber água normalmente. Antes disso, bebe-se apenas café, água de batata, etc.” (Alvares, 1992: 75)

Alvares observa que, para os Maxakali, a água se comporta como um dos principais agentes de decomposição do corpo. Este processo incide principalmente sobre a pele, pois a não observância das interdições provoca a perda das fronteiras, dos limites do corpo. A autora afirma que, “Para os Maxakali, o corpo é também um ‘recipiente de sangue’ (*Y* ‘aquilo que contém’, *hep* ‘sangue’), cujo fluxo deve ser controlado” (Alvares, 1992: 76). De acordo com Alvares, o sangue derramado pela mulher é considerado “sangue estranho”, pois ele ultrapassa as fronteiras do corpo, levando-a a um estado liminar. O corpo, concebido como um vaso, é considerado completo enquanto está preenchido por sangue, tornando-se vulnerável com a perda deste. Durante o sangramento, as mulheres não devem respirar pela boca, pois *immōxã* poderia penetrá-la, como faz com o cadáver abandonado. O controle do fluxo de sangue – concebido como veículo de transformação - envolve todo o processo de formação e manutenção do corpo. Segundo Alvares, a não observância do “resguardo de sangue” implica na perda da condição humana (Alvares, 1992: 75, 76, 77).

A principal interdição – para os pais da criança - do “resguardo de sangue” diz respeito ao consumo de carne que contenha sangue. De acordo com Alvares (1992: 79), os

peixes (considerados animais desprovidos de sangue) e os filhotes de aves ou pequenos pássaros (animais considerados de pouco sangue) podem ser consumidos durante o resguardo. Durante meu trabalho de campo em 2005, os Maxakali consumiam também carne de frango no pós-parto. Além de porcos, precisei comprar também frangos para a realização de rituais, pois várias pessoas (homens e mulheres) estavam “de resguardo”.

O consumo de carne vermelha durante o resguardo pode fazer com que a pessoa fique “doida” (*ptui kummuk* – cabeça ruim), transformando-se em *inmoxã*. Conheci um homem maxakali que é considerado louco tanto pelos Índios quanto pelos Brancos. Os Maxakali dizem que ele “quebrou o resguardo” e por isso enlouqueceu. Contam que fizeram vários rituais “para ele melhorar” (*hiptop*), mas não alcançaram nenhum resultado. O homem, temido pelas crianças que correm chamando-o *inmoxã* ou “bicho”, realmente apresenta um comportamento semelhante àquele descrito para a fera. Anda o tempo todo pelo mato, pelas estradas ou pela cidade, nunca entra nas aldeias. Faz um barulho muito alto para respirar, como se estivesse rugindo<sup>95</sup> e quase não fala, seja em maxakali ou português<sup>96</sup>. Dizem que ele come carne crua e crianças<sup>97</sup>. Segundo o chefe de posto, os Maxakali já tentaram matá-lo, abandonando-o amarrado numa pedra. Mas a polícia o libertou, e advertiu os Maxakali de que, se o matassem, seriam punidos.

Além do sangue e da água, também o uso da língua, da escrita, de roupas, da pintura, de adereços e instrumentos rituais funcionam como agentes de construção e transformação corporal.

---

<sup>95</sup> Algumas pessoas me disseram que ele passou a fazer este barulho depois que tomou um vidro de cola, roubado na escola.

<sup>96</sup> Este homem foi alfabetizado, provavelmente quando ainda era “são”, pois encontrei um texto produzido por ele em uma publicação da Funai sobre educação indígena.

<sup>97</sup> Sua família paga a comida dada a ele pelo dono de um bar. Além disso, come restos dados pelos Brancos.

A língua é um dos principais atributos de distinção, para os Maxakali. Nas palavras de uma informante: “os Krenak, Xacriabá e Pataxó parecem índios, mas não são, porque não têm língua. Os Maxakali têm língua e não sabem falar português, só um pouco”.

Na aldeia, os Maxakali queriam que eu usasse o vestido<sup>98</sup> tradicional das mulheres, pintavam meu corpo e diziam para eu comer bastante, pois assim eu aprenderia a falar maxakali mais rápido. Da mesma forma, quando participam de reuniões com os Brancos dentro ou fora da área indígena os homens se preocupam em usar calças e sapatos, e em portar pastas com papel e caneta – signos da escrita. Em Belo Horizonte, levei Daldina para assistir a uma roda de capoeira. Ela disse que queria aprender. Quando me ofereci para ensiná-la, Daldina disse que só precisava de uma calça igual àquela usada pelos capoeiristas. *Xax* é o termo utilizado pelos Maxakali para designar peles e couros de animais ou cascas de frutas e árvores. O couro da onça (*hãngãy*) é chamado *hãngãyxax*, o couro do veado (*munuy*) é chamado *munuyxax*, as roupas dos Brancos são chamadas *topixxax*<sup>99</sup> e as mulheres maxakali chamam seus vestidos *ikxax* (*ik* – meu).

As características corporais de cada espécie são compreendidas como pinturas corporais, adereços ou roupas. O ancião da aldeia onde fui acomodada foi presenteado com um livro sobre animais, que ele usava para ensinar sobre os bichos - ou espíritos. Totó mostrava uma foto e falava sobre os hábitos do animal: “A coral canta assim: eu gosto de pintar de vermelho, preto e amarelo”. Virando a página, comentou que “o urubu macho gosta de pintar a cabeça com urucum e o urubu fêmea gosta de pintar de amarelo”. Num

<sup>98</sup> Os vestidos usados pelas mulheres maxakali apresentam um padrão próprio e são confeccionados pelas próprias usuárias, sendo considerados um distintivo étnico pelos Maxakali.

<sup>99</sup> No “Mini-Dicionário Maxakali – Português”, Charles Bicalho escreve: “*Topixxax* - Roupas; pano. (*Topix* - é o jeito que os antepassados Maxakali chamavam os brancos + *xax* - casca = “casca do branco”).

mito maxakali<sup>100</sup>, as penas vermelhas da cabeça do pica-pau são um chapéu capaz de fazer o fogo, e por isso cobiçado por outros seres.

No livro, Totó encontrou a foto de uma rã de pernas abertas e imitou sua dança, pulando com as pernas afastadas. Assim como os Maxakali, outros seres realizam também seus rituais. Em minha casa, Daldina assistiu a um documentário sobre um rito budista, realizado numa cachoeira. Ela comentou que aqueles homens estavam fazendo *yāmiyxop*. Numa outra ocasião, afirmou que outros povos indígenas de Minas Gerais também faziam *yāmiyxop*.

De acordo com Nimuendaju (1958: 59), os homens apresentavam-se nus durante os rituais, tendo “o membro colocado contra o abdômen e o prepúcio metido debaixo do cordão da cintura”. O autor observa que, em 1939, os homens acima dos 40 anos apresentavam os lóbulos das orelhas e o lábio inferior furados. Vejamos a descrição de Nimuendaju sobre os objetos cerimoniais maxakali:

“Two types of sacred objects – masquerade costumes and bull-roarers – were linked with initiation rites. The disguise consisted of a coarse bast fringe suspended from a rope on the wearer’s head, the fringe completely hiding the masquerader, who carried a 6-foot switch. All the costumes were stored in the man’s house and were taboo to the uninitiated, who were told that the dead appear in this apparel. The use of these disguises is restricted to a special season during which bull-roarers- dubbed “men”, “women”, and “boys”, according to their size - are wielded by those privileged to do so. The sound is interpreted to outsiders as emanating from the spirits, and new initiated boys are forbidden on pain of

---

<sup>100</sup> “The Sun and the Moon, a Maxakali Text” (Popovich, 1971).

corporal punishment to divulge the secret. Long after the close of the mummer's season, a sacred post about 18 feet (5.5 m.) high is erected in front of the men's house in the dance plaza, which is not taboo to women. Men dance around it while the souls of the dead supposedly descend from the sky via the post" (Metraux & Nimuendaju, 1946: 545).

Praticamente toda a produção dos objetos rituais maxakali é realizada em segredo pelos homens. Frances Popovich (1988: 139) conta que, certa noite, seu marido foi presenteado com vários instrumentos rituais maxakali, mas teve que prometer aos homens que nunca os mostraria para as mulheres indígenas. Quando, em 2005, mostrei os desenhos feitos por Harold Popovich retratando estes objetos, os homens pediram para eu não mostrá-los para as mulheres.

Segundo F. Popovich (1988: 138, 139), os homens usam também flautas cerimoniais<sup>101</sup>. Quando os espíritos visitantes são femininos, vestidos maxakali e perucas feitas com o cabelo de mulheres mortas são usados pelos homens. Usam também “chapéus cerimoniais” feitos de capim. Durante o ritual do *xunnim* (morcego), o qual tive a oportunidade de presenciar, homens nus ou de cueca corriam, segurando entre as pernas uma vara com a ponta em chamas. Disseram-me que eram dragões – *intá*.

Para F. Popovich (1988: 140), os homens usam as roupas, adereços e instrumentos rituais para fazerem com que as mulheres e meninos não iniciados acreditem na presença dos espíritos. Com isso, estariam valorizando os papéis rituais masculinos e garantindo maior “poder social”. No entanto, a autora afirma como paradoxal o fato de que, mesmo produzindo os meios para enganar as mulheres, os homens parecem “acreditar

---

<sup>101</sup> Durante os rituais dos quais participei, não pude perceber o uso de flautas ou zunidores. Meu marido, que frequentava o *kuxex*, também não viu nenhum destes instrumentos.

sinceramente” em seus rituais. Ao contrário de F. Popovich, penso que o uso dos objetos rituais pode realmente operar uma transformação nos homens maxakali. A busca por boas relações com os *yāmiy*, evitando doenças para os homens e suas famílias não pode ser considerada falsa. As pinturas corporais usadas pelos Maxakali estão sempre associadas aos *yāmiy*. Chamam *mimanã*

como *yāmiy* para defendê-los. Homens e *yāmiy* fizeram grandes caçadas juntos até que um dia um dos espíritos foi morto por uma planta que enrolou em seu pescoço. A mãe do outro *yāmiy* lavou o corpo e o rosto do filho, tirando toda sua pintura corporal. Então, ele voltou a ser um rapaz vivo.

Os Maxakali dizem que se pintam “para ficar *mai* (bom, bonito)”. As pinturas corporais são usadas pelos Maxakali não só durante o ritual, mas praticamente todos os dias. Principalmente as crianças e mulheres pintam com frequência seus rostos de vermelho, usando urucum, batom ou outras tintas. Hoje cores como amarelo e verde são usadas nas pinturas mas, segundo Totó, antigamente usava-se apenas branco (argila), vermelho (urucum) e preto (jenipapo). De acordo com o professor Joviel Maxakali, o vermelho é usado para passear e para “fazer religião”. “Pra guerra, *monāyxop* (antepassado) pintava o corpo todo de vermelho e preto, pra ficar forte”. Certa vez, vi Joviel com o rosto vermelho e um bigode preto pintado. Perguntei que pintura era aquela, e ele disse que era “pra andar mais rápido”. Podemos supor que a aquisição de um atributo corporal associado aos Brancos (bigode) possa dotar um Maxakali da velocidade igualmente associada aos Brancos e suas máquinas. Transformar-se através da pintura corporal é, para os Maxakali, uma capacidade imanente aos seres vistos como sujeitos<sup>103</sup>. Quando um Branco demonstra admiração, respeito e a intenção de manter boas relações, os Maxakali logo manifestam o desejo de pintá-lo. Eu e meu marido éramos frequentemente pintados durante nossa estadia

---

<sup>103</sup> Pode-se fazer um paralelo entre essa capacidade de transformação corporal pela pintura e adereços e uma noção ameríndia mais ampla de transformação corporal, desenvolvida por Vilaça em 2002 e 2005. De acordo com a autora, a alma ameríndia é, antes de mais nada, uma potência, relacionada à capacidade de produzir outro corpo.

na aldeia. Quando fui embora, fui pintada com jenipapo<sup>104</sup>, para que meus parentes pudessem apreciar os desenhos em Belo Horizonte. Quando pintam a si mesmos, às suas crianças e “seus Brancos”, penso que seu objetivo é produzir, através de uma aparência comum, o “aparentamento” de um grupo de pessoas<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> A tinta extraída dessa fruta permanece no corpo por alguns dias.

<sup>105</sup> Coelho de Souza (2004:26) demonstra que uma “identidade deve ser construída por meio de um esforço deliberado de *assemelhamento corporal*; tal esforço constitui o processo de fabricação do parentesco, que é assim concomitantemente um processo de fabricação de pessoas humanas. Vilaça (2002) demonstra que a produção de grupos diferenciados considerados parentes se dá através da fabricação de corpos similares a partir de um substrato universal de subjetividades, capturadas no exterior do *socius*.

## 2.2) A construção do parentesco

De acordo com F. Popovich (s/d), a terminologia de parentesco maxakali é do tipo Iroquês, apresentando fusão bifurcada, com desvio nos termos de primos cruzados patrilaterais de sexo oposto. Laços de parentesco não são traçados além da quinta geração a partir de ego<sup>106</sup>. F. Popovich (1980) observa que os dois termos chave para a compreensão do sistema de parentesco, bem como dos padrões de casamento maxakali são *xape* (parente) e *puknōy* (não parente). Vejamos então como o termo *xape* pode ser modificado para indicar “gradação” ou “distância genealógica”. Transcrevo (e traduzo) abaixo as definições dadas por F. Popovich (1980: 48):

*xape xe’e* (parentes verdadeiros): inclui os pais biológicos, avós, irmãos (inclusive os que têm apenas um dos pais em comum), filhos e netos.

*xape mai* (bons parentes): inclui os pais e irmãos de mesmo sexo dos avós; a tia materna, o tio paterno e seus filhos - os primos paralelos; os filhos dos primos paralelos; os netos de irmãos classificatórios de mesmo sexo que ego; e os filhos dos irmãos de ego.

*xape hāptox hā* (parentes distantes): inclui extensões dos termos mencionados acima e afins potenciais, como tio materno, tia paterna, algumas categorias de primos cruzados, os filhos dos irmãos de sexo oposto a ego.

*puknōy* (não parente)<sup>107</sup>: inclui algumas categorias de primos cruzados de sexo oposto: MBD para ego masculino e FZS para ego feminino<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Ver lista dos termos de parentesco em anexo.

<sup>107</sup> Esta categoria pode fundir-se à categoria de *‘āyuhuk* (estrangeiro). F. Popovich (1980: 63) observa que os Maxakali são todos aparentados de alguma maneira, pois o grupo é reduzido e endogâmico. De fato, em

Na seção 2.6, abordo o aspecto transformacional das categorias de parentesco. Tento demonstrar como a categoria de *xape hãptox hã* (parente distante) pode ser manipulada para transformar parentes em não parentes, e vice-versa. Concentremo-nos agora nos mecanismos de produção do parentesco. No relato abaixo abaixo, coletado por F. Popovich, uma mulher maxakali conta como ensina suas crianças sobre o bom comportamento entre parentes:

“I teach the children (of my band) so they will be wise and good. I tell them, Be good, stay home, and be careful. When people come to see you, don’t do bad things. Don’t take things. Don’t steal food – leave it alone, I tell them. And don’t swear at our relatives. It isn’t good to kill pigs. Sell a pig to an outsider so he will butcher it and give half to the Maxakali to eat. Then we can be happy and satisfied, then our relatives won’t be hungry. Share the meat. When relatives come to your home, give it to them. If they don’t come, don’t give them any. That is the way I teach the children. When your relatives come to visit you, and say, Oh, our relatives have butchered for meat! Go and divide it with them so they can share it. If they don’t ask for it, don’t give them any. They are angry; that is why they don’t come for you to feed them. This is how I teach the children.” (Popovich, 1988: 71)

---

algumas ocasiões (geralmente de contato coletivo com Brancos desconhecidos ou não aliados), os Maxakali afirmam serem todos parentes, unificando todo o grupo na categoria de *tikmu’un*.

<sup>108</sup> O termo de referência para primos cruzados de mesmo sexo é traduzido pelos Maxakali por cunhado(a). Os primos cruzados matrilaterais (ego masculino) são considerados não parentes (portanto cônjuges em potencial). Popovich (1980: 51) observou um desvio em relação aos termos de primos cruzados patrilaterais de sexo oposto (ego masculino) que faz com que estes sejam considerados parentes e, portanto, não casáveis.

A partir deste relato, pode-se entrever que a pilhagem não é um comportamento aceitável em relação aos parentes. Quando uma criança maxakali pegava algo que me pertencia, seus parentes faziam-na devolver, dizendo que eu era *xape* (parente). Certa vez, precisei me ausentar da aldeia por dois dias, deixando lá todos os meus pertences. Quando voltei, encontrei tudo no mesmo lugar. Já em relação aos inimigos, a pilhagem pode ser praticada abertamente. Como já vimos, assaltos às roças e criações dos Brancos são frequentes. O roubo de porcos, galinhas, ou outros bens de aldeias com as quais uma relação de aliança não é mantida, é também comum. A relação de aliança entre indivíduos ou grupos é marcada pela reciprocidade - pela troca com ou sem contrapartida imediata - e pelo uso de termos de parentesco (pertencentes às categorias de “bons parentes” ou “parentes distantes”). Os grupos aliados são convidados para participar dos rituais, quando acontecem trocas entre parceiros cerimoniais chamados *komãy*, sobre os quais falo adiante. Entre os “parentes verdadeiros”, aqueles que habitam num mesmo local, deve prevalecer não a troca, mas a partilha dos bens, principalmente de alimentos. Quando Daldina me apresentava para outros Maxakali, contava logo que cheguei em sua aldeia trazendo comida, e citava item por item: arroz, feijão, açúcar, café... Durante minha permanência na aldeia, os Maxakali não hesitavam em me pedir alimentos, mas também ofereciam iguarias (como sardinha em lata ou biscoitos) que às vezes compravam em pequena quantidade<sup>109</sup>. F. Popovich (1980) conta que, muitas vezes, os Maxakali (mesmo pessoas mais velhas que ela) chamavam-na *xukux* (tia, avó), esperando que seus pedidos fossem atendidos. Da

---

<sup>109</sup> Os Maxakali me classificavam de diferentes formas, dependendo do contexto. Quando fui convidada a hospedar-me na aldeia de Totó durante um próximo trabalho de campo, chamavam-me *tiktut* (cunhada). Já quando eu estava realmente hospedada na casa de Daldina, diziam que eu era *xape xe'e* (“parente verdadeiro”).

mesma forma, algumas crianças chamavam-me *mãy* (mãe), dizendo ter fome<sup>110</sup>. Assim, o uso de termos de parentesco marca a transformação do estatuto da relação entre duas pessoas.

Autores como Peter Gow (1991) já observaram que, para diversos povos indígenas, a memória constitui um dos principais “idiomas do parentesco”. Também para os Maxakali a constatação é válida. Se pedem algo que não temos na hora, dão presentes (artesanato), dizendo que podemos retribuir mais tarde<sup>111</sup>. Da mesma forma, lembram-se sempre de retribuir um favor, principalmente a oferta de alimentos. Quando comprei um porco, várias pessoas de outras aldeias foram chamadas, para que a carne fosse dividida. Em Belo Horizonte, Daldina fazia suas trocas e compras de tecido tendo sempre em mente as pessoas que desejava presentear em sua aldeia. Porém, a forma pela qual os Maxakali demonstram mais claramente que se lembram de seus parentes é através da saudade. Diziam sempre que tinham saudades de parentes que se encontravam distantes, como *yãyã* (vovô) Adô (como chamavam Harold Popovich). Quando alcoolizados, sofriam com saudades de parentes mortos, ou choravam antecipadamente minha partida. Diziam que eu me lembraria deles e teria saudades também<sup>112</sup>.

De acordo com F. Popovich (1988: 41), os Maxakali não apresentam nenhum padrão de residência, exceto a uxorilocalidade durante os dois primeiros anos de casamento (ou até o primeiro bebê começar a sentar, como dizem os Maxakali). Entretanto, a autora observa que grupos de irmãos tendem a buscar um local de residência comum.

---

<sup>110</sup> F. Popovich (1980) observa que gerações ascendentes devem dar e gerações descendentes devem receber.

<sup>111</sup> De acordo com Popovich (1988: 82), toda troca alimentar entre um homem e uma mulher que não sejam parentes próximos tem implicações sexuais. Quando um homem queria algo de mim, sempre dizia “minha mulher mandou pedir”. Quando ofereciam artesanato de presente, diziam “minha mulher mandou para você”.

<sup>112</sup> No capítulo seguinte, trato das relações existentes entre saudade e doença, para os Maxakali.

F. Popovich (1980: 19) identifica três diferentes tipos de aldeamento entre os Maxakali: 1) uma única casa para uma família nuclear ou extensa, 2) pequenos grupos formados por duas ou três casas onde habitam um patriarca ou matriarca e um ou mais filhos casados e suas famílias e 3) grupos maiores, formados pelas casas de um patriarca ou matriarca, seus filhos casados, suas famílias e um *kuxex*. Para a autora, a existência de algumas unidades residenciais solitárias, principalmente em Água Boa, deve-se à adoção da agricultura por indivíduos mais “aculturados”. A necessidade de compartilhar os bens com todos os membros da aldeia que tenham ou não participado do processo de produção leva algumas famílias a fixarem uma residência solitária. Quando perguntei porque dois dos filhos de Totó haviam construído suas casas no alto de morros um pouco afastados da aldeia, um deles respondeu que queria criar porcos, e o outro disse que queria ficar mais próximo de sua roça<sup>113</sup>. Nas palavras de F. Popovich:

“They have learned that while few relatives come around to help plant and harvest, many come around to share in the (...)”<sup>114</sup> and everyone ends up being hungry. In the traditional pattern, the women planted some potatoes, corn, and manioc. They gathered fruits and nuts. The man hunted; only a few from each group needed to go out to supply the kin group with food. No one went out to hunt until the meat from the last hunt was gone and the group began to be hungry. This method may be done very well for hunters, but the Maxakali suffered some very lean years while learning that this system does not work in

---

<sup>113</sup> Um dos filhotes de porco criados pelo filho de Totó já estava prometido a um morador da aldeia. Ainda que o outro filho não precisasse dividir todo o produto de sua roça com os parentes, ele levava frequentemente sacos de mandioca para serem consumidos por todos na aldeia.

<sup>114</sup> Termo ilegível.

agriculture. The innovators learned that they could not support such a large group and gradually the trend has been to form smaller units.” (F. Popovich, 1980: 20, 21)

F. Popovich (1988: 53) afirma que a frequente irrupção de conflitos mostra que a harmonia e cooperação, tão fortemente afirmados pelos Maxakali, são apenas ideais. Mas, segundo ela, o ideal da “solidariedade doméstica” é atualizado através de um outro “valor supremo”: a vida ritual da sociedade. A realização de rituais é incentivo para a produção e divisão de alimentos por todo o grupo. Na época da colheita, toda a produção é vendida, já que estocar alimentos constitui, para os Maxakali, um comportamento anti-social.

Para manter a vida ritual do grupo de parentesco, um bom número de homens iniciados é necessário. Um líder de grupo deve oferecer vantagens materiais que possam atrair o maior número de homens habilitados possível. Assim, quando recebem suas aposentadorias, os velhos logo compram mantimentos para que possam realizar um ritual.

Como observa Alvares (1992), a frequência a um determinado *kuxex* determina o pertencimento dos indivíduos a um grupo de pessoas que se chamam *xape* (parentes)<sup>115</sup>. Muitos mantêm casas solitárias próximas às suas roças e, de tempos em tempos, vão viver na aldeia para participar dos rituais. Segundo Alvares, a sociabilidade dos vivos é posta em ação a partir das relações com os espíritos. Nas palavras de uma informante maxakali para F. Popovich:

---

<sup>115</sup> Os habitantes de uma mesma aldeia chamam-se *xape xe'e* (parentes verdadeiros), enquanto os membros de grupos aliados são chamados *xape mai* (bom parente) ou *xape hãptox hã* (parentes distantes).

“We wanted to do the *Hemex* ritual, so we invited our relatives to come with all their children. We made a big feast for them. In the mornig everyone went to make things ready for the rituals. Wherever the rituals were, the people went” (Popovich, 1988: 142).

Andando pela estrada, Daldina sempre mostrava casas de pessoas que moravam em outro lugar. Segundo ela, as pessoas se mudam para a casa de parentes para participarem de rituais. Enquanto estive na aldeia de Daldina, seu filho Rominho hospedou seu sogro com a família, pois o último “queria fazer *yãmiyxop*”.

Quando eu perguntava aos Maxakali porque estavam realizando tantos rituais, sempre respondiam: *hiptop*! (ficar alegre, ficar saudável, melhorar). Se os parentes ficarem *ungãy* (bravos), conflitos podem irromper e as pessoas podem se mudar, dividindo ou extinguindo uma aldeia<sup>116</sup>. Segundo Alvares (1992: 84), a morte por doença pode também levar à cisão da aldeia, pois os parentes do morto podem acusar os outros moradores de não terem se esforçado durante os rituais de cura. Uma morte violenta acarreta a queima da casa do morto e a evacuação da aldeia antes do pôr do sol.

---

<sup>116</sup> A cisão de aldeias decorrente de conflitos pode acarretar também uma reconfiguração em aldeias maiores. Em 2005, algumas aldeias de Água Boa aumentaram seu tamanho, após receberem famílias do Pradinho, que por sua vez, teve sua população dividida em apenas duas grandes aldeias.

### 2.3) Grupos rituais

Alvares afirma que, para tornarem-se *tikmu'un* – humanos verdadeiros, os Maxakali precisam possuir *yāmiy* – cantos. De acordo com a autora, “todos os homens são xamãs, ou seja, todos possuem a capacidade de chamar os *yāmiy* e controlar o seu trânsito”, mas os rapazes que demonstram uma maior inclinação para a vida ritual recebem uma formação especial de seu pai, tio materno ou avô. Este conhecimento especializado é considerado patrimônio exclusivo de um grupo de parentesco. Aquele conhecimento mais geral, ao qual todos os homens e mulheres têm acesso, é transmitido pelos homens mais velhos da aldeia, os *yāmiytak* (“pai dos cantos”) (Alvares, 1992: 54,55).

F. Popovich afirma a existência de “grupos rituais” que constituem, segundo ela, “verdadeiras sociedades secretas”. Os grupos rituais possuem a mesma denominação que os *yāmiyxop* (*yāmiy*: espírito, *xop*: grupo, coletivo)<sup>117</sup>. Há, entre vivos e mortos, membros do *mōgmokaxop* (grupo do gavião), do *xxuninxop* (grupo do morcego), e assim por diante. A interação entre vivos e espíritos se dá entre os membros de um grupo ritual e os membros de um grupo de espíritos – *yāmiyxop* de mesmo nome. Algum tempo após a morte, o *koxuk* (alma) vai morar na aldeia de um dos grupos de espíritos dos quais fazia parte em vida (F. Popovich, 1988: 104, 108, 129).

De acordo com H. Popovich, tanto os meninos quanto as meninas são incorporados aos grupos rituais em momentos significativos de sua vida, como o nascimento, o casamento<sup>118</sup> ou a demonstração de comportamento maduro e responsabilidade em relação ao trabalho. A aproximação da morte do doador é também um momento no qual os

<sup>117</sup> Ver Mini-Dicionário Maxakali-Português de Charles Bicalho.

<sup>118</sup> Alvares (1992: 54) afirma que os jovens (homens e mulheres) precisam possuir pelo menos um casal de *yāmiy* para poderem casar-se. H. Popovich (1976b: 23) observa que o casamento é a única ocasião na qual as mulheres recebem títulos de pertencimento aos grupos rituais.

“títulos” devem ser passados adiante. As obrigações rituais das mulheres são cumpridas por seus pais e maridos. Os “títulos” de pertencimento a grupos rituais são recebidos de parentes maternos e paternos de gerações ascendentes. Os títulos podem ser tomados e dados a outra pessoa em caso de mau comportamento (H. Popovich, 1976b: 22,23; F. Popovich, 1988: 143-145). Vejamos o exemplo abaixo:

“CO explained that he received ‘titles’ to ritual groups from both maternal and paternal grandparents. He received one from his father at his initiation, for “responsible behavior”. His brother also received one, but this was later revoked for irresponsibility and the title was given to another relative. CO received another at his marriage and another upon the death of his mother’s brother. He had something like six ‘titles’ to ritual groups, not counting his wife’s and daughters’ ‘titles’ that he was obliged to discharge on their behalf” (F. Popovich, 1988: 145).

Já observamos que o pertencimento de um homem a um grupo de parentesco é determinado por sua frequência ao *kuxex*. Os frequentadores de um *kuxex* devem lealdade uns aos outros, inclusive no caso de ocorrência de conflitos. F. Popovich transcreve a fala de um homem que conta o que aconteceu quando um membro de outro grupo de parentesco se desentendeu com um morador e participante ativo da vida ritual de sua aldeia:

“Those who were faithful to the rituals came to defend MZ and to kill the outsider instead. Those of the Souls-of –the Dead-group, from the Manioc Stalk group, and from the Hawk group killed the outsider and hid the body... We had not done any wrong and we had

helped Miguelzinho...Later he came back to live with us. Nothing wrong had been done. This is what the ancestors said” (Popovich, 1988: 145).

Este episódio deixa claro que, apesar de possuir títulos referentes a vários grupos rituais, um homem só pode atuar junto aos grupos rituais representados em sua aldeia. Se os frequentadores de um *kuxex* são aqueles que co-habitam numa mesma aldeia (pelo menos durante a realização de ciclos rituais), pode-se dizer que os grupos rituais descritos pelos Popovich confundem-se com os grupos de parentesco. F. Popovich (1980: 31) afirma a possibilidade de estes grupos rituais terem representado afiliações clânicas<sup>119</sup> em fins do fim século XIX, quando os Maxakali eram muito numerosos<sup>120</sup>. Para ela, com a drástica redução da população, talvez tenha sido necessário atribuir a cada menino o pertencimento<sup>121</sup> a mais de um grupo ritual, “para que a prática da religião fosse mantida, assim como sua função social”.

Alvares, que fez trabalho de campo no mesmo ano em que a tese de F. Popovich foi defendida, não menciona os grupos rituais. Mas, como vimos acima, Alvares afirma a existência de grupos de parentesco com conhecimento xamânico especializado. No campo, pude perceber que os organizadores dos rituais e frequentadores de um *kuxex* são sempre os mesmos homens, moradores constantes ou itinerantes de uma aldeia. Em certos rituais,

---

<sup>119</sup> É importante observar que Popovich (1976b: 2) afirma ser impróprio falar de totemismo entre os Maxakali: “Totem will not be used, because even though these groups are societies consisting of certain dead and living going by various names, they do not divide the tribe into distinct societies”.

<sup>120</sup>De acordo com Paraíso (1999), as diversas denominações dos subgrupos maxakali identificavam, inicialmente, os grupos rituais, que se confundiam com as unidades mais abrangentes em termos de organização política, ou seja, pequenas aldeias onde vive uma família extensa em torno de um líder político / religioso. Paraíso sugere que, com o avanço das frentes colonizadoras, essas aldeias acabaram se isolando em termos geográficos, e os vários grupos rituais passaram a ser identificados nos documentos oficiais e particulares como tribos distintas.

<sup>121</sup>Popovich fala de “membership” ou “titles”.

outros homens convidados formavam uma espécie de platéia. Numa próxima pesquisa de campo, pretendo investigar sobre a existência e dinâmica atual dos grupos rituais descritos pelos Popovich.

## 2.4) Nomenclatura

“Não tem nada no mundo que não tem palavra prá índio, só não tá na minha idéia, mas não tem nada neste mundo que bugre não fala” Chico Bugre<sup>122</sup>

“...eles inventam palavras, todas as vezes que vêm um objeto que não conhecem. As mulheres sobretudo são excelentes para a invenção destas palavras novas... Enfim eis-me chegando (em 1836) na embocadura deste rio, do qual conservei o nome indígena (Mokury) (Mo – vá) (Kury – lavar)”. Victor Renault<sup>123</sup>.

As observações feitas pelo viajante no século XIX continuam sendo válidas para os Maxakali. Objetos ou seres recém-conhecidos são imediatamente nomeados. No zoológico, diante de um elefante pela primeira vez em sua vida, Daldina chamou-o *xuitut* (*amãxui*: anta, *tut*: mãe), classificando-o como “parente da anta”. Da mesma forma, o local onde se encontra o cristo redentor foi por ela denominado *topa pet* (*pet*: casa, ninho), “casa de *topa*”<sup>124</sup>. Para que sua existência seja reconhecida e, portanto, lembrada<sup>125</sup>, todas as coisas e seres precisam ser nomeados. Um rapaz maxakali mostrou-me um desenho - presente de um missionário - de uma mata cheia de animais. Contou que “*topa* chegou e perguntou: como você se chama, e você, e você? Então os animais foram respondendo, eu sou o carneiro, eu me chamo peixe, cada um falou seu nome”. Assim, os Maxakali nomeiam seus

<sup>122</sup> Depoimento colhido em Itambacuri (local onde vários grupos indígenas de Minas Gerais foram aldeados por missionários) em 1972 por Missagia de Mattos (2002: 3).

<sup>123</sup> Viajante citado por Missagia de Mattos (2002: 3)

<sup>124</sup> É muito comum entre os Maxakali este processo de criação de novas palavras. Pode-se citar exemplos como: carro - *mitutmõg* (*mitut*: casa, *mõg*: ir - “casa que vai”), café - *konãg mani* (*konãg*: água, *mani*: preta), etc.

<sup>125</sup> Na língua maxakali, um único verbo *yumug* – significa aprender, conhecer, saber, lembrar. (Comunicação pessoal de Sandro Freitas, linguista estudioso do maxakali).

animais de estimação, suas aldeias, suas escolas. Quando faziam um desenho, as crianças pediam que eu escrevesse ao lado o “nome do desenho”. Os adultos, por sua vez, demonstram grande preocupação em relação às listas de nomes e documentos.

Os Maxakali dizem que as crianças recebem seus nomes apenas quando já conseguem se sentar sozinhas e começam a engatinhar. Segundo Totó, as pessoas que geralmente dão nome à criança são aquelas por ela chamadas *ātak* (pai), *māy* (mãe), *xukux* (tia ou avó) e *yāyā* (tio ou avô)<sup>126</sup>.

Alguns informantes disseram-me que as pessoas têm nomes em maxakali. Às vezes contavam-me o nome de alguém que não estava presente, mas nunca diziam o próprio. De acordo com informantes, os parentes se tratam por termos de parentesco e os cônjuges pelo nome. Para comunicar-se de longe, usam diversos tipos de assovios.

De acordo com F. Popovich (1980: 6), “The indigenous name seen to have been for spiritual rather than social identification”. Como vimos acima, os títulos de pertencimento aos grupos rituais são atribuídos à criança na época de seu nascimento, entre outras ocasiões. Assim, penso que os títulos rituais e nomes indígenas possam vir ser um único objeto, que merece ser investigado numa próxima pesquisa de campo.

Quando indaguei Totó sobre os nomes em maxakali, ele disse “*é pra casar*” e falou algo sobre *yāmiyxop*. Começou a fazer risquinhos no chão, para se lembrar do que ele chamou “nomes de antigamente”. Para cada risco, ele dizia um nome, parecia haver um repertório fixo. Alguns dos nomes que compreendi eram nomes de animais. Totó citou um homem que tem um destes nomes (*kokiti* – macaco) que, segundo ele, não são mais usados. No entanto, conheci uma criança que tem um dos nomes mencionados por Totó.

---

<sup>126</sup> Alvares (1992: 45) afirma ter levantado um sistema de transmissão de nomes em linhas paralelas de mesmo sexo e gerações alternadas. Mas, segundo a autora, o sistema não é regular e “pouco permanece quanto à onomástica maxakali”.

Perguntei como é possível hoje haver o casamento, já que os nomes necessários “para casar” estão em desuso. Totó respondeu: “*os pais das crianças conversam, aí resolve.*” É importante observar que, de acordo com Alvares, os jovens (moças e rapazes) precisam ter, pelo menos, um casal de *yāmiy* para que possam se casar e, segundo H. Popovich, títulos de pertencimento aos grupos rituais são dados às pessoas quando se casam. Uma possível ligação entre os nomes indígenas, os cantos xamânicos e os títulos de pertencimento aos grupos rituais surge novamente.

Sempre que perguntamos a um Maxakali - como você se chama? -, dizem apenas o nome em português. As mulheres e crianças começam a rir e escondem-se, muito envergonhadas. Quando eu perguntava qual era o nome em maxakali de uma pessoa com quem eu tinha mais intimidade, sempre riam e diziam “não tenho”. F. Popovich (1980: 6) afirma que esta relutância em dizer o próprio nome deve-se a sua “natureza mística”. Penso que, talvez, o embaraço causado esteja também ligado ao “apelo sexual” destes nomes, ou seja, ao fato de que eles “servem para casar” e são usados entre os cônjuges<sup>127</sup>.

Há muito os líderes maxakali, encarregados de travar relações com os Brancos, vêm adotando nomes em português, como foi o caso do já citado capitão Tomé. Nimuendaju (1958:59) cita os nomes em português de dois líderes maxakali, que conheceu em 1939. Com a criação do posto em 1940, os funcionários deram a cada bebê maxakali um nome de santo em português. Só então as mulheres passaram também a adotar estes nomes, para que pudessem ser identificadas pelos agentes do governo (F. Popovich, 1980: 6). Atualmente, todas as crianças maxakali recebem de seus pais nomes em português, muitas vezes inspirados por estrangeiros com quem tenham tido algum contato. Uma criança, nascida

---

<sup>127</sup> Este tema é retomado na próxima seção.

durante minha estadia em campo, recebeu o meu nome. Alguns informantes maxakali disseram que, hoje, todos têm dois nomes: um em maxakali e outro em português.

Os estrangeiros não poderiam se relacionar com os Maxakali tratando-os por termos de parentesco. Assim, o nome em português passou a ser imprescindível para o estabelecimento de relações com os Brancos. Os nascimentos são rapidamente comunicados ao chefe de posto, para que ele possa dar entrada no pedido de auxílio maternidade. Todos têm carteira de identidade indígena, título de eleitor e CPF pois, para que um Maxakali se torne cidadão brasileiro, garantido assim seu acesso aos benefícios concedidos pelo Estado, é preciso que ele tenha um nome (que possa ser usado em público) e documentos que comprovem sua existência, tal como os animais que disseram seu nome para *Topa*, no episódio acima. Cientes disso, os Maxakali ressaltam a importância da escrita “*para poder assinar*”<sup>128</sup>. Já perceberam também a importância da nomeação de suas escolas e aldeias. Quando perguntei a um professor o nome de sua aldeia, ele me falou vários nomes e perguntou qual seria “bom pra pôr no documento”. Logo em seguida, fez uma lista com os nomes dos alunos em seu caderno.

Alvares (1998) observa que o uso do nome em português é necessário nas escolas maxakali “para que as crianças sejam retiradas de sua rede de parentesco” para serem reagrupadas na categoria de alunos. A autora analisa os problemas enfrentados pelos Maxakali ao se defrontarem com a ideologia individualista acionada através do uso dos nomes, tão necessários ao andamento da instituição escolar<sup>129</sup>. Alvares, que pôde acompanhar o processo de implantação da escola maxakali observou, neste primeiro

---

<sup>128</sup> Apenas parte dos homens adultos são letrados, porém todos, inclusive mulheres e crianças sabem assinar seu nome, e afirmam ser esta a importância da escrita.

<sup>129</sup> Um dos maiores problemas observados por Alvares (1998) foi quanto à distribuição individual da merenda escolar, pois a partilha dos alimentos é um dos pilares da construção do parentesco maxakali, como em grande parte das sociedades indígenas.

momento, uma preocupação obsessiva dos professores com listas de nomes dos alunos e tudo o que dizia respeito à burocracia escolar. Nas palavras da autora:

“Mas se os Maxakali querem uma escola para ensinarem às suas crianças apenas sobre a sua própria cultura<sup>130</sup>, para em uma palavra, permanecerem o mesmo, é através de uma instituição estrangeira, carregada de uma nova ideologia e de novos significados, que tentam fazê-lo. É sob o regime da diferença, domesticando-a, que os Maxakali buscam permanecerem os mesmos. Tarefa, sem dúvida, complicada” (Alvares, 1998).

Além de servir “para assinar”, os Maxakali afirmam também que a escrita serve “para não esquecer”. Muitos Maxakali escreviam seus nomes em pedaços de papel e me davam, ou pediam para eu escrever seus nomes e o de seus parentes em meu caderno, “para lembrar”. Rominho (filho de Daldina) cantou uma canção que dizia o nome dos moradores da aldeia e, em seguida o refrão “*An te yumug*” (eu conheço, eu me lembro). Além de gravar, ele escreveu a música em meu caderno de campo. A canção foi cantada por vários dias por crianças e adultos. Rominho disse que “a música é para todo mundo saber o nome do outro, para não esquecer”. Em Belo Horizonte, quando eu e Daldina visitamos a pesquisadora Vania Noronha, que fez trabalho de campo entre os Maxakali, Daldina cantou com ela a mesma música (usando o nome de outras pessoas), para lembrar do tempo que passaram juntas.

---

<sup>130</sup> As duas disciplinas que compõem o currículo da escola maxakali são “alfabetização em maxakali” e “cultura maxakali”.

Assim como o canto acima, a escrita é também usada pelos Maxakali “para não esquecer”, como dizem<sup>131</sup>. Vimos como a nomenclatura está ligada ao reconhecimento da existência e à “lembrança” das coisas e seres. A escrita “para assinar” e “para não esquecer” tem então sua “função individualizante” subvertida, reforçando a “função nomenclatura” própria do universo maxakali. Se a escrita pode ser usada a serviço da memória, ela pode ser usada também a serviço do parentesco que, como vimos, encontra na memória seu principal idioma. É neste contexto que analiso o uso da escrita pelos Maxakali, no capítulo IV.

---

<sup>131</sup> Analiso no capítulo IV a relação entre canto e escrita.

## 2.5) A relação de *komã̃y*

Os Maxakali traduzem o termo *komã̃y* por “comadre/compadre de religião”. Comparam a relação de *komã̃y* com a relação de compadrio estabelecida entre os Brancos através do batizado cristão<sup>132</sup>. De acordo com Alvares (1992), *komã̃y* é uma relação estruturante de todas as demais relações cerimoniais de troca, que se dá entre pares de não-parentes (*puknõy*) de sexo oposto. A autora afirma que os pares devem se tratar por este termo e não podem ter relações sexuais, mantendo entre si um comportamento de evitação e solidariedade. Com efeito, os Maxakali dizem que os *komã̃y* devem se ajudar e se respeitar. Nas palavras de Daldina: “quando a pessoa viaja, o *kõmã̃y* fica no lugar. Meu *komã̃y* manda galinha, aí eu cozinho e mando pra ele. Quando um precisa de alguma coisa pede pro outro. É assim, Marina”. Daldina sempre me falava dos *komã̃y* que tinha em outras aldeias.

Durante os rituais, os *yãmiy* trocam com os Maxakali alimentos ou objetos que podem ser de origem maxakali, ou feitos pelos Brancos. As mulheres – na posição de viventes maxakali – oferecem alimentos femininos aos seus *komã̃y* - homens maxakali transformados em *yãmiy* (Alvares, 1992; H. Popovich, 1976b). Além das trocas alimentares, os pares de *komã̃y* realizam também a mútua prestação de serviços funerários. O cadáver da mulher é retirado da casa onde é velado e enterrado por seus *komã̃y*. O corpo dos homens é levado pelos maridos de suas *komã̃y*. O corpo das crianças é levado por um *komã̃y* de geração equivalente à de seus pais e, no caso de bebês ainda sem nome, pelos *komã̃y* de sua mãe. (Alvares, 1992: 46).

---

<sup>132</sup> Alguns Maxakali “dão seus filhos para batizar” aos Brancos aliados. Passam a chamar os padrinhos da criança de comadre/compadre e esperam receber presentes ou outro tipo de ajuda.

A relação de *komã̃y* pode ser iniciada durante qualquer ritual. Ao dar cigarros aos *yãmiy*, “ganhei” um *komã̃y*, logo no primeiro ritual do qual participei na aldeia de Totó. Meu marido “ganhou” também uma *komã̃y*, ao dançar de frente para ela durante um ritual. Por outro lado, Alvares afirma que esta relação é herdada através de linhas geracionais paralelas de mesmo sexo, ou seja, de pai para filho / mãe para filha. A autora afirma que “toda a linhagem de *komã̃y* é igualmente *komã̃y* entre si, sem distinção geracional, e pode realizar todos os tipos de troca ritual” (Alvares, 1992: 46, 47)<sup>133</sup>.

Alvares (1992: 47) afirma que a relação de *komã̃y* “sobrepõe-se” ao sistema de parentesco. A afirmação da autora refere-se ao fato de que, em caso de conflito, as pessoas continuam seguindo a mesma conduta em relação aos seus *komã̃y* - residentes em outras aldeias - a despeito do posicionamento de seus parentes. A autora observa ainda que os laços de parentesco são anulados se dois parentes herdarem a relação de *komã̃y*<sup>134</sup>. Por outro lado, Alvares (1992: 47) afirma que “as relações de *komã̃y* podem ser abandonadas e esquecidas, quando não mais atuadas por seus agentes”. Neste caso, as relações antigas não são transmitidas aos filhos, e novos laços podem ser estabelecidos. Portanto, pode-se dizer que, assim como as relações por Alvares denominadas “de parentesco”, as relações de *komã̃y* se dão através de uma conduta específica e da ativação da memória.

A meu ver, a relação de *komã̃y* deve ser considerada como parte do sistema de parentesco maxakali. Ela deve ser inaugurada entre um par de “não parentes”, mas sua atuação leva à constituição de uma relação que poderia ser considerada de “hiperparentesco” (Gow, 1997), ou seja, de extremo respeito (evitação) e solidariedade.

---

<sup>133</sup> Em um próximo trabalho, seria interessante verificar se a relação de *komã̃y* maxakali se aproxima das instituições de amizade formal existentes entre grupos Jê.

<sup>134</sup> Alvares (1992: 47) observa, porém, que esta “sobreposição” da relação de *komã̃y* sobre as relações de parentesco não vale para a categoria de *xape xe'e* (parentes verdadeiros).

Como já observamos, a relação de aliança entre indivíduos ou grupos é marcada pela troca – que acontece principalmente durante os rituais – e pelo uso de termos de parentesco intermediário (*xape mai*) ou distante (*xape hãptox hã*). A relação de *komãy* é caracterizada justamente por relações rituais de troca e pelo uso de um termo de tratamento específico. Portanto, podemos dizer que a categoria de *komãy* permite o trânsito de pessoas entre os domínios do parentesco e do não parentesco, assim como a categoria de *xape hãptox hã* (parente distante), analisada na próxima seção.

## 2.6) Categorias em transformação

Os Maxakali chamam *xape* todos aqueles que comportam-se como tal, ou seja, co-habitam em harmonia, partilhando os alimentos e participando dos rituais. O termo aproxima-se da categoria de *tikmu' un* que, como vimos anteriormente, refere-se à condição humana, produzida e assegurada através de uma série de condutas relacionadas ao próprio corpo e também ao corpo daqueles com os quais deseja-se produzir o “aparentamento”. Como já demonstrou Peter Gow (1991, 1997), para os ameríndios ser humano é ser parente de outros humanos.

O termo *puknōy* pode referir-se não só a um não parente, mas também a um estrangeiro ou inimigo, aproximando-se assim da categoria de *‘āyuhuk*. Atualmente, o último termo vem sendo usado principalmente como referência aos Brancos. Porém, quando eu ia fazer compras com os Maxakali na cidade mais próxima da reserva, eles diziam para outros *‘āyuhuk* (Brancos) que eu era *tikmu'un*, e explicavam que eu estava “morando” junto deles. Da mesma forma, uma mulher maxakali que foi morar na cidade era jocosamente chamada de *‘āyuhuk*. Quando eu manifestei a vontade de hospedar-me em sua aldeia, Totó disse que eu seria *tiktut* das mulheres, e acrescentou: “todas as mulheres maxakali (não aparentadas) são *tiktut* umas das outras, e todos os homens maxakali (não aparentados) são *tiktak* uns dos outros”. Segundo F. Popovich (1980: 54, 55), estes são os termos vocativos para prima e primo cruzados. Os Maxakali traduziram os termos como cunhado (a). Rominho Maxakali explicou-me que os termos são usados para “chamar alguém que está quase virando parente”. Se o termo *‘āyuhuk* denota inimizade, o termo *tiktut* denota a possibilidade da aliança, uma *tiktut* é uma “afim potencial” (Viveiros de

Castro, 2002d). Já na aldeia, ganhei um *komã*y. Assim, minha inserção no universo maxakali pôde ser concretizada, uma vez que passei a participar das trocas rituais.

Quando estive no Rio de Janeiro, Daldina disse:

“Você é mineira, mas agora que você casou com carioca, você também virou carioca. Eu também virei carioca porque já vim morar aqui. Eu sou *tikmu'un*, mineira e carioca. E você também é *tikmu'un*, porque você também morou na minha casa.”

A fala de Daldina nos mostra que a co-habitação e o casamento funcionam como vetores de transformação. Já as explicações de Totó e Rominho apontam para as transformações através da alteração da linguagem, ou seja, do uso de termos de parentesco que podem modificar o estatuto das pessoas, ou da relação entre as pessoas.

Na seção 2.2, vimos como o termo *xape* pode ser modificado para indicar “gradação” ou “distância genealógica”. F. Popovich (1980: 48) afirma que, dependendo da ocasião, a categoria de *xape hãptox hã* (parente distante) pode confundir-se tanto com a categoria de *xape max* (bons parentes), quanto com a categoria de *puknõy* (não parente). O uso de termos de parentesco como *tiktut* e *tiktak* (cunhada/cunhado)<sup>135</sup> indica que a pessoa é humana (*tikmu'un*), mas não da mesma forma que o falante (“está **quase** virando parente”), pois a relação aqui é de parentesco distante (*xape hãptox hã*), passível de ser transformada em uma relação de não parentesco (*puknõy*), ou até mesmo de não humanidade (*ãyuhuk*).

A partir da análise dos padrões de casamento maxakali, será possível compreendermos melhor o modo pelo qual a categoria de parentesco distante pode viabilizar o trânsito de pessoas entre as fronteiras do parentesco e do não parentesco.

<sup>135</sup> *Tiktak*: FZS, MBS para ego masculino. *Tiktut*: FZD, MBD para ego feminino. (F. Popovich, 1980: 54, 55)

Como já observou Gow (1991, 1997), o casamento é caracterizado por uma transformação da linguagem. A terminologia de parentesco maxakali não apresenta termos de afinidade real pois, quando se casam, os maxakali tornam-se parentes dos parentes de seu cônjuge, passando a tratá-los pelos termos de parentesco adequados em cada situação. Nas palavras de F. Popovich:

“In the ideal matrilateral cross-cousin marriage, ego’s matrilateral male cross-cousin becomes his brother-in-law. When his siter marries her paternal aunt’s son ego’s patrilateral cross-cousin also becomes his brother-in-law. Just as father’s wife is called ‘mother’ by extension, in the same way a brother-in-law who is not a consanguineal relative of ego is called by the male cross-cousin term. In the descending generation, a man’s sister son whom he calls grandson (putix), becomes his daughter’s husband in the idealized marriage. Accordingly, a son-in-law who is not a kinsman is also called grandson. Affinal terms are superfluous in that affines merely take on terms of the structurally normal consanguineal terms”. (F. Popovich, 1980: 49)

Foi também Peter Gow (1991, 1997) quem demonstrou que, se as relações de parentesco dependem da memória, da lembrança, o casamento depende do esquecimento. Os Maxakali não têm termos vocativos para os cônjuges. Segundo F. Popovich (1980), quando querem chamar a atenção do parceiro, dizem “*xok’um*” equivalente a “hey you!”. Assim, a substituição de termos de parentesco por nomes pessoais permite o esquecimento e, portanto, a destruição de possíveis laços de parentesco existentes entre o casal<sup>136</sup>. Quando

---

<sup>136</sup> Recordemo-nos da afirmação de Totó, segundo a qual “os nomes de antigamente são para casar”.

perguntei a Erismar Maxakali se ele poderia se casar com sua prima, ele respondeu que não, pois primos são parentes. Nas suas palavras:

“Não pode casar com parente. Você chama o seu marido de Frederico, não é? É assim, quando a gente casa a gente chama a pessoa pelo nome dela”.

De acordo com Coelho de Souza (2004: 33), a diferença que conecta os afins é sustentada pela evitação, que tende a desaparecer com a convivência matrimonial e a reaparecer no início de cada ciclo de produção de parentes. Há assim uma contradição aparente entre a “generalização do parentesco como modo de relação que define a humanidade” e a “interdição sexual/matrimonial que pesa sobre os parentes”. A autora observa que os Timbira (assim como os Maxakali) expressam este dilema pela oposição entre termo de parentesco e nome pessoal. Assim, os fenômenos de reclassificação e o uso de nomes pessoais deixam claro que a linguagem é um instrumento potente de construção e transformação do parentesco. Como já demonstrou Gow (1997), é o uso adequado da linguagem que permite a conversão de parentes em não parentes, e vice-versa.

Os Maxakali afirmam que não podem casar-se com parentes, ou seja, devem casar-se com alguém pertencente à categoria de *puknōy*. O casamento ideal para um homem maxakali seria, portanto, com uma prima cruzada matrilateral. Segundo F. Popovich (1980: 71), a possibilidade da união entre um homem e sua prima cruzada patrilateral é negada pelos Maxakali, pois FZD é terminologicamente identificada à sua mãe (FZ), sendo ambas chamadas *xukux* por ego. Assim, quando F. Popovich (1980: 70) perguntou a uma informante se seu filho poderia se casar com uma garota que ocupava a posição de FZD em relação a ele, a resposta foi: “Why, she is his grandmother (*xukux*)?!”

F. Popovich (1980: 63) observa porém que, como os Maxakali praticamente só casam entre si mesmos, a maioria das pessoas é relacionada de mais de uma maneira a cada parente. Diante desta situação, a autora afirma que a tendência é dar precedência à relação de parentesco mais próxima, mas observa que esta é uma decisão muito contextual. Ela relata um caso de casamento com a prima cruzada patrilateral (que seria contrário à regra, pois FZD não se enquadra na categoria *puknõy*). Este rapaz também tinha relações mais distantes com a moça pelo lado materno. Quando a mãe dele foi questionada pela autora, ela respondeu:

“No, a man may not marry his grandmother, but Nemza is really only a ‘distant kin’ (*xape hãptox hã*); it is as though they were not related (*puknõy*).” (F. Popovich, 1980: 73)

F. Popovich (1980: 75) relata que, durante as duas primeiras décadas do século XX, a população maxakali caiu dos “milhares” para menos de 60 pessoas, devido às migrações forçadas e às epidemias. A autora registrou formas “anômalas”<sup>137</sup> de casamento realizados nesta época. Até mesmo um casamento considerado incestuoso (com a prima paralela) foi registrado. A autora conclui: “Somehow, it must have been possible for them to reinterpret the marriage rule so that it could serve the society during this time of mortal crisis.” No entanto, a autora registrou também muitos casamentos “anômalos” durante a realização de sua pesquisa (1959-1988), quando a população maxakali passou de 240 a 600 pessoas<sup>138</sup>. Se, como afirma F. Popovich, esta re-interpretação da regra de casamento deveu-se à uma crise demográfica, porque os casamentos “anômalos” continuaram sendo praticados mesmo

<sup>137</sup> Qualquer casamento que não seja com a prima cruzada matrilateral é considerado anômalo pela autora, pois só MBD entra na categoria *puknõy*.

<sup>138</sup> Ver quadro de variação demográfica em anexo.

após o evidente crescimento populacional? Esta é uma questão não colocada por F. Popovich que num próximo trabalho poderá ser desenvolvida se assumirmos, como nos ensina Vivieros de Castro (2002b), que, para as sociedades ameríndias o parentesco não pertence ao domínio do dado, mas do construído. Partindo deste princípio, Coelho de Souza (2004) pôde demonstrar que, ao se inscreverem na ordem do construído, humanidade e parentesco tornam-se quantificáveis e reversíveis, e é isto que vem conferir flexibilidade ao regime semântico dos conceitos manifestado nos diversos sistemas de parentesco jê por ela analisados. Diante disso, penso ser necessário um estudo mais aprofundado das possibilidades de transformação inerentes ao uso de categorias de parentesco – e principalmente de parentesco distante – entre os Maxakali, visando à possibilitar a comparação com o material jê e ameríndio de modo geral.

Sobre a questão do incesto entre os Maxakali, F. Popovich (1980: 86) afirma que: “The incest taboo is not completely identical with the prohibition against marrying a kinsman (*xape*); the incest taboo is against having sexual relations with a parallel kinsman.”

Da mesma forma, Coelho de Souza (2004) chama atenção para o fato de que nem toda relação de parentesco é igualmente suscetível às conversões das quais falamos acima. Sua constatação da co-residência como limite para a relação sexual ou o casamento é válida também para os Maxakali. Num caso analisado por F. Popovich, os laços de primos cruzados converteram-se em laços de fraternidade. As pessoas em questão haviam sido criadas na mesma aldeia, vendo-se, portanto, mais como irmãos do que como esposos em potencial. Como demonstra Coelho de Souza (2004), é um gradiente de distância social ou consubstancialidade (parentes verdadeiros x parentes distantes) interno ao campo do parentesco que vem servir como critério para a possibilidade ou não da reclassificação. Nas palavras da autora:

“o esquecimento e a distância têm essa função positiva de repotencializar relações que, de outro modo, tomadas como produto de relações anteriores, como resultados da fabricação do parentesco, seriam estéreis. Mas é igualmente indispensável que a agência humana se exerça aqui na direção que lhe cabe; não se pode inverter o seu destino sem correr o risco de promover o seu contrário. Negar deliberadamente o parentesco – ali onde, como vimos, parentesco e humanidade são sinônimos – é introduzir a ameaça de desumanização”<sup>139</sup> (Coelho de Souza, 2004: 47).

Já tratamos, ainda que rapidamente, das conversões de parentes em não parentes e vice versa, entre os Maxakali. Vejamos então como se apresentam, para os Maxakali, os riscos da “inversão da direção do processo do parentesco” (Coelho de Souza, 2004) – o incesto. Como vimos no capítulo anterior, alguns cantos dizem que mulheres incestuosas ou promíscuas são punidas através do estupro seguido de morte realizado por espíritos assassinos de enorme apetite sexual<sup>140</sup>. É também assim que várias mulheres maxakali (geralmente anciãs ou viúvas de comportamento considerado promíscuo) são mortas por homens alcoolizados, transformados em *inmõxã*. Estas mulheres são geralmente afins consanguinizadas (como as sogras, chamadas *xukux* - avó - por seus genros), transformadas em parentes próximas através do casamento de seus filhos e da co-habitação. Se o álcool pode levar o usuário a adotar o ponto de vista de um “espírito ruim”, que passa a ver um parente como vítima em potencial, o comportamento “promíscuo” ou incestuoso de certas mulheres pode suscitar o castigo a elas reservado pelos espíritos: a agressão sexual. Nestes

---

<sup>139</sup> Ver também Peter Gow (1997).

<sup>140</sup> Cito novamente F. Popovich (1988: 103): “Some spirits have superhuman sexual appetites and are sexually abusive to women. The Putuxop ‘Parrot’ Spirit has an enormous male sexual organ that it uses to punish incest or just to punish a woman for pleausre. Rape by these spirits is always fatal”.

casos, portanto, a negação de laços de parentesco através do ato sexual pode levar à desumanização de ambas as partes: o homem transforma-se em espírito assassino e a mulher transforma-se em espírito desencarnado, deixando o mundo dos viventes.

Após reiterar a regra de casamento com *puknōy*, F. Popovich (1980: 89) afirma: “The next most important rule is that a Maxakali may not marry a neo-Brazillian (*‘āyuhuk*). There is very little actual marrying of outsiders.” O mito sobre a proibição, por parte dos pais de um ancestral maxakali, de seu casamento com uma mulher branca, comentado no capítulo anterior, reitera a existência da regra observada por F. Popovich. Apesar de raros, alguns casamentos entre *‘āyuhuk* (Branco e Índios de outras etnias) e *tikmu’un* foram registrados pela autora. No entanto, os Maxakali exigem que o cônjuge estrangeiro passe a viver junto deles e como eles. Conheci um casal formado por uma mulher maxakali e um regional. Ele vivia na aldeia, falava maxakali fluentemente e participava dos rituais. Quando foi morto num conflito interno, sua morte foi vingada por seus afins consanguinizados, os parentes de sua mulher. Sobre os casamentos iterétnicos, os Maxakali afirmam veementemente: “se *‘āyuhuk* casa com *tikmu’un*, vira *tikmu’un*”.

A negação do casamento com a prima cruzada patrilateral, assim como a negação do casamento com *‘āyuhuk*, nos remetem à necessidade do “casamento a boa distância” descrita por Lévi-Strauss no terceiro volume das *Mitológicas*. Os Maxakali não podem se casar com parentes, mas não devem tampouco casar-se com não humanos. Mas a negação real dos Maxakali de casarem-se com *‘āyuhuk*, o que acabaria por anular a diferença entre os dois povos - pois “se *‘āyuhuk* casa com *tikmu’un*, vira *tikmun’un*” - remete-nos a um

princípio mais fundamental afirmado por Lévi-Strauss a respeito da filosofia ameríndia: a primazia da diferença<sup>141</sup>.

Ao longo de *História de Lince*, Lévi-Strauss explora os sistemas míticos do vento e do nevoeiro, que apresentam dois importantes desdobramentos: a gemelaridade e os Brancos. Assim como os gêmeos, o vento e o nevoeiro nunca podem estar juntos<sup>142</sup>. A origem dos Brancos também foi pensada pelos ameríndios no esquema da gemelaridade díspar, impossível. Os Brancos teriam vindo para ocupar o lugar de Outro que já estava a eles reservado na mitologia indígena. Lévi-Strauss utiliza este argumento para postular a abertura do pensamento ameríndio ao Outro.

Na “matemática lévi-straussiana”, há dois modos de pensar o dois. Num modo o Outro é igual ou diferente, a diferença sendo extensiva e estática. Este modo corresponde ao pensamento ocidental, podendo ser representado pelo dualismo diametral (equilibrado). No outro modo, a diferença é diferencial e intensiva, não é oposição nem identidade, é ambiguidade. Este vem a ser o modo ameríndio, correspondente ao dualismo concêntrico<sup>143</sup>, que nos permite compreender a flexibilidade das categorias de parentesco maxakali (e ameríndias, de modo geral), bem como o parentesco e a humanidade como gradativos e quantificáveis.

O exterior da figura concêntrica é imanente a ela, mas seu desenho nos leva a visualizar um movimento que parte do centro, ou seja, de dentro para fora. Viveiros de

---

<sup>141</sup> Vilaça (2000: 69) relata uma situação semelhante para os Wari. A autora explica que, apesar de experimentar o ponto de vista dos Brancos de várias maneiras, os Wari recusam-se a completar a transformação através do casamento, pois desejam “preservar a diferença sem no entanto deixar de experimentá-la”.

<sup>142</sup> A mitologia do nevoeiro é autóctone e a do vento é de origem franco-canadense.

<sup>143</sup> Este modelo foi desenvolvido por Lévi-Strauss num texto de 1956, intitulado “As organizações dualistas existem?” e retomado recentemente por Viveiros de Castro (2002).

Castro nos informa então sobre a virtude de um novo modelo – o dualismo recursivo - desenvolvido por Lévi-Strauss em *História de Lince*:

“Traduzido no modelo concêntrico, este é um caminhar de fora para dentro. Os passos descendentes da cascata de distinções cada vez menores do esquema dinâmico aproximam-nos do centro do esquema concêntrico, ponto onde está o sujeito, entidade de compreensão infinita e extensão nula – a perfeita auto-identidade. Mas é claro que nunca se chega lá, pois a identidade pura do centro é puramente imaginária.” (Viveiros de Castro, 2002b: 436, 437)

O princípio da gemelaridade impossível é a razão do estatuto puramente imaginário da identidade no mundo indígena. Portanto, a diferença da qual falamos aqui é intensiva. Em última análise, a figura do desequilíbrio perpétuo é usada por Lévi-Strauss para marcar a relação entre Índios e Brancos.

Neste capítulo, tentei demonstrar que a produção e conservação de um grupo de parentes, bem como da condição humana de cada membro, depende da manutenção de relações apropriadas orientadas tanto para o interior (parentes), quanto para o exterior (afins, espíritos, inimigos) do *socius*. No capítulo seguinte, detenho-me mais especificamente nas relações dos homens com os espíritos e inimigos, através da análise de rituais do ciclo anual e de cura, e suas implicações para a construção e preservação da condição humana e do parentesco.

### **Capítulo III – O ritual maxakali**

Carneiro da Cunha (1993) observa, entre os Jê, a existência de uma “política de predação cultural” centrada na aquisição de rituais e cantos dos inimigos, dos espíritos - do exterior - que os permite expandir seu patrimônio. Em outras regiões etnográficas, diversos estudos foram produzidos por etnólogos de inspiração estruturalista, representantes do estilo analítico por Viveiros de Castro (2002e) denominado economia simbólica da alteridade. De acordo com o autor, estes estudos produziram evidências etnográficas que “convergem no sugerir (...) a difusão de uma ideologia da predação ontológica como regime de constituição das identidades coletivas (Viveiros de Castro, 1993 *apud* Viveiros de Castro, 2002e: 342, 343)”. Pretendo abordar neste capítulo a forma através da qual os Maxakali exercem sua política de predação ontológica em relação aos espíritos e aos inimigos, através do ritual.

### 3.1) Descrição de um rito do ciclo anual

Transcrevo abaixo a descrição de um ritual maxakali, com o intuito facilitar a compreensão dos comentários que se seguem:

Os preparativos para o ritual começaram às 15:00, aproximadamente. As meninas estavam se pintando com batom, e me chamaram e pintaram meu rosto. Os desenhos eram feitos de acordo com as orientações de Totó, ancião que comandava os rituais na aldeia onde fui hospedada. Daldina acendeu o fogo e ia preparando o arroz. Totó pediu para ela me pintar com jenipapo. Também a orientou a respeito dos desenhos. Pediu para eu tirar uma foto de sua casa, onde estava a fogueira que cozinhava a comida do ritual e as mulheres da aldeia. Os homens enfiaram uma estaca em frente ao *kuxex* e amarraram nele o porco, com uma corda. As mulheres, no pátio da casa de Totó, ansiavam pelo espetáculo do sacrifício, enquanto os homens se reuniam no *kuxex*. Joviel perguntou se eu queria tirar fotos, ou se eu preferia que ele fotografasse o sacrifício de perto. Deixei ele fazer as fotos que, inclusive, eu não tinha intenção de fazer. Os *yāmiy* saíram do *kuxex*, pintados de verde. Era *xunnim* (espírito do morcego) quem cantava. *Putuxop* (espírito do papagaio) saiu de dentro do *kuxex* e flechou o porco duas vezes, acabando por matá-lo com uma paulada na cabeça. As mulheres assistiram a tudo rindo e gritando muito. Um homem pelou o porco e o levou para Daldina, que o cortou em pedaços e deu início ao cozimento. Joviel me deu um cigarro enrolado num papel verde e mandou eu gritar – você quer cigarro? – (em maxakali). Gritei duas vezes, segurando o cigarro. *Yāmyihey* (*hey* - feminino) veio e pegou o cigarro. Algum tempo depois, dei um outro cigarro para *mōgmōka'* (espírito do gavião). Uma menina deu um pedaço de frango cru para *yāmyihey*. As mulheres posicionaram-se em

frente ao *kuxex*. Eu e Daldina derrubamos um par de *mõgmõka'* empurrando-os pelo peito. Logo em seguida veio um par de *putuxop*, e puxamos suas pernas para que caíssem. Vieram mais dois desses pares de *yãmiy*, para que outra dupla de mulheres os derrubasse. Vários *yãmiy* saíram do *kuxex* correndo em direção às mulheres. “Brincamos” com eles rodando de mãos dadas. Mais tarde, *mõgmõka'* começou a cantar. Com a mão apoiada sobre o *mimanã*, Totó puxava os cantos. Os outros homens posicionaram-se ao redor do *mimanã*, cantando. Abraçadas, as mulheres dançavam e cantavam em volta dos homens. Dois pares de *yãmiy* (meninos abraçados) brincavam passando entre os homens e as mulheres, e atrás destas. Dançamos e cantamos por aproximadamente 30 minutos. Daldina começou a distribuir a comida. As pessoas revezavam os pratos, algumas crianças comiam em folhas de bananeira. Joviel começou a discursar para todos e também para o gravador, que segurava em suas mãos. Disse para eu comer bastante, para virar *xape* e aprender a língua rápido. Declarou para o gravador, em maxakali, que eu havia sido pintada na aldeia de Totó, e que eu mostraria a pintura aos meus parentes. Disse que eu estava lá para perguntar, aprender e cantar. Então Joviel me disse que agora eu tenho um *yãmiy*, porque dei cigarro para ele. Explicou que eu deveria me lembrar dele quando estivesse em Belo Horizonte, caso contrário, eu sonharia. Sempre que eu voltar à terra maxakali, terei que alimentá-lo. Depois de comer, todos ficaram conversando, os homens fumavam. As crianças brincavam, correndo e gritando. Disseram-me que os *yãmiy* ficam *ungãy* (bravos) quando as crianças brincam no “terreiro” em “dia de religião”. De repente, um *yãmiy* saiu do *kuxex* e correu atrás de um menino. *Putuxop* começou a cantar. Novamente, os homens se posicionaram em torno do *mimanã*, e as mulheres dançaram em volta deles. Todos cantavam. Havia dois pares de *yãmiy* mascarados (dois meninos com camisas amarradas na cabeça, tampando o

rosto). Daldina mandou as meninas que dançavam conosco apertarem o bumbum dos homens. As meninas apertaram e todas riam muito.

Caderno de campo, outubro de 2003

### 3.2) Notas sobre o ritual maxakali

A participação nos rituais é crucial para a definição da pessoa maxakali. São os *yāmiy* que levam o conhecimento aos homens, ajudando-os na execução de cantos e danças, na realização de tarefas cotidianas, na agricultura, na caça e na guerra. É, portanto, através da relação entre espíritos e viventes que o conhecimento é atualizado<sup>144</sup>. As aldeias dos *yāmiy* são ligadas entre si e às dos vivos através de caminhos (Alvares, 1992: 53). Para controlar o trânsito dos espíritos nestes caminhos, os homens fazem rituais<sup>145</sup>.

Aos sete anos aproximadamente, os meninos são iniciados na arte de lidar com os espíritos. Rominho Maxakali explicou-me que “o *yāmiy taxtaxkox* (bambu ou “taquara”) vem fazendo barulho com a matraca, pega os meninos um por um e leva pro *kuxex*. Aí *kitoko* (filho) tem que ficar lá um mês, aprendendo tudo de *yāmiyxop*. A mãe não pode ver. Só pode tomar banho no rio atrás do *kuxex*, e só o pai leva comida.”<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Alvares (1992: 56) afirma que, quando o *mimanā* é instalado em frente ao *kuxex*, “os espíritos voltam à terra e novamente habitam entre os homens em suas aldeias”.

<sup>145</sup> De acordo com Alvares (1992), os espíritos vêm à terra para interagir com os homens, mas os homens não podem ir de encontro aos *yāmiy*, no *hāmnōy* (além). Porém, o professor João Bidé Maxakali contou uma história na qual dizia que “algum maxakali foi no céu, tá vivo e foi”. Quando dei uma pena de arara de presente a seu pai, o ancião ficou muito feliz e disse que ia cantar para eu gravar. Enquanto se preparava para cantar, João Bidé comentou que ele estava “saindo”. O ancião cantou alguns cantos xamânicos ao lado de sua esposa, que chorava e ria ao mesmo tempo.

<sup>146</sup> Apenas os meninos são iniciados. Pude perceber, no entanto, que Daldina atuava no ritual de forma diferente das outras mulheres. Gostava de tocar o chocalho – instrumento de uso masculino –, que os homens sutilmente tomavam de volta, e aproximava-se mais do *kuxex* que outras mulheres. Totó já disse algumas vezes que “ela está aprendendo”. Quando o chefe de posto perguntou a Totó quem ficaria em seu lugar, ele disse que seria Daldina.

Os membros de cada grupo ritual interagem com o grupo de espíritos correspondente (F. Popovich, 1988: 105). Todos os homens iniciados participam dos rituais. No entanto, alguns anciãos são reconhecidos como mais sábios que outros. São chamados *yāmiytak*, *kuxextak* (*tak* – pai) ou *monāyxop*<sup>147</sup> (“antepassados”). F. Popovich (1988: 61) observa que os grupos locais precisam de homens como estes para dizer quais espíritos precisam ser “apaziguados”, como, quando e onde.

Alguns rituais são sazonais, e estão ligados à caça, à pesca e à agricultura. De acordo com H. Popovich (1976b: 25, 26), o calendário ritual tem seu início geralmente em setembro, quando *mōgmōkaxop* (grupo do gavião) é chamado para fazer com que o tempo permaneça seco, favorecendo as queimadas necessárias para o plantio das roças. Este grupo é enviado de volta ao *hāmnōy* geralmente em outubro, quando *xunnimxop* (grupo do morcego), que “gosta de chuva”, é chamado para que o plantio possa ser feito.

Cada ciclo ritual deve ser realizado numa determinada época do ano<sup>148</sup>. No entanto, alterações no calendário são comuns, pois um ciclo ritual pode ser interrompido caso haja alguém doente na aldeia. Neste caso, um rito de cura deve ser realizado para o *yāmiy*

<sup>147</sup> *Monāyxop* são os velhos, que teriam conhecido uma espécie de “tempo mítico” associado aos antepassados. “The term refers to the people of yesteryear who lived in a story-land world different from the world today; a world of jaguars, forestspacked with animals, enemy Indian tribes, and stone tools” (H. Popovich, 1976b: 27).

<sup>148</sup> Pretendo expor aqui algumas generalidades sobre o ritual maxakali, mas é importante observar que, como o panteão de espíritos maxakali é muito vasto, as cerimônias são também muito variadas, complexas e insuficientemente descritas pelos pesquisadores.

causador da doença. Além disso, certos *yāmiy* podem ser chamados para resolver os problemas de infertilidade de um casal ou fazer com que uma criança cresça (H. Popovich, 1976b: 26).

Já observamos que, para H. Popovich (1976b), o *koxuk* (alma) desencarnado pode tornar-se um *yāmiy* de qualquer grupo ao qual pertencia em vida. Ao contrário, Alvares (1992: 58) afirma a existência de um grupo de *yāmiy* formado exclusivamente pelas almas dos mortos maxakali, enquanto os outros grupos seriam formados por espíritos associados à natureza ou aos inimigos. A autora afirma que os subgrupos *yāmiypit* (*pit* – masculino) e *yāmiyhey* (*hey* – feminino) estão relacionados à vida na aldeia, às relações mantidas entre os vivos. Segundo Alvares, quando visitam a terra, estes *yāmiy* fazem casas, limpam a aldeia para as mulheres e realizam os ritos de iniciação. Os dois subgrupos formam um grupo chamado *yāmiyhey*<sup>149</sup>. A autora afirma que este é o único grupo que recebe uma denominação feminina, em oposição aos outros grupos associados à natureza e aos inimigos, essencialmente masculinos. Alvares (1992: 88) observa ainda que são as mulheres que chamam o ciclo de *yāmiyhey*, quando desejam alimentar seus mortos. Os alimentos oferecidos em todas as cerimônias deste ciclo são femininos, ou seja, não há carne.

Os ciclos rituais duram entre um e três meses (Alvares, 1992: 88). Cada ritual acontece num determinado horário do dia, mas a grande maioria deles é realizado à noite. Na primeira noite, os homens cantam *xānā' ax* - “chamados” para todos os espíritos do grupo homenageado. As noites seguintes são dedicadas aos subgrupos de *yāmiy*, um por

---

<sup>149</sup> H. Popovich (1976b: 8) descreve *Yāmiy pit* (“herói tribal”) e *yāmiy hey* (“heroína tribal”) como subgrupos pertencentes ao grupo *yāmiy kup xahix xop* (calcanhar das almas dos mortos).

noite. O ciclo é encerrado com o *ka' ax* canto “final” correspondente ao grupo como um todo (H. Popovich, 1976b: 27).

Os *yāmiy* chamados chegam à terra através do *mimanã*. Alguns dos homens transformam-se, durante o ritual, nos próprios *yāmiy*, enquanto outros permanecem agindo como viventes

### 3.3) Predação X Pacificação

Como já demonstramos no capítulo I, os povos maxakali e botocudo mantinham um sistema xamânico-guerreiro em comum, que viabilizava sua interação. Missagia de Mattos (2002: 459) explica que esta organização era movida “pela necessidade de neutralização da magia inimiga e sua possível pilhagem para o incremento do poder sobrenatural do líder-xamã, com seus consequentes benefícios sobre a proteção física/espiritual de sua parentela”.

A conotação xamânica manifestada na guerra pode ser encontrada também na caça pois, como já demonstrou Viveiros de Castro (2002c: 286), trata-se, na verdade, de um mesmo combate travado necessariamente entre sujeitos, entre seres sociais. Vejamos, a partir do relato do professor João Bidé Maxakali<sup>152</sup>, em que tipo de relação social a caça pode engajar os Maxakali:

“Alguma coisa matou os homens todos, aí ele (papagaio) faz alguma coisa (teve relações sexuais) com uma mulher. Tinha dois papagaios que saíram pra pescar. Pegou um besourinho e trouxe o anzol correndo pra mostrar pra mãe dele, que era uma arara. Mostrou pra mãe e perguntou: “oh mãe o quê que é isso que tá aqui?” O pai disse: esse nós comemos. Aí cozinhou, aí ele cantou pro rei. Aí quando ele faz alguma coisa, mata algum bicho, aí trouxe pra casa dele pra mostrar pra mãe, pra ela cozinhar pra ele comer. Aí

---

<sup>152</sup> Durante uma visita, o pai de João Bidé, um velho xamã, contou um mito em maxakali. O fragmento que transcrevo é fruto do esforço de João Bidé para traduzir a história contada por seu pai.

também ele canta com aquele bicho que ele matou. E vai muito a história. Quando faz alguma coisa, aí canta com ele. Todo dia. Quando caça, aí à noite ele dorme. Aí no outro dia vai também, caça, mata alguma coisa. Aí caça com ele. Todo bicho que ele caça, aí canta com ele”.

Perguntei se o papagaio que caçava era um “pajé”. João Bidé respondeu afirmativamente. Então perguntei se todo bicho que o pajé caçava passava a ser um de seus espíritos. João Bidé respondeu:

“Isso! Por exemplo, encontra a sucuri, a sucuri grande engole todo mudo. Sucuri gosta de comer filhote de abelha. Aí *mōnāy* (antepassado) vem e bate onde sucuri come, aí bate pra sucuri vir, ele vai matar, aí leva o pau. Aí ele bate e sucuri veio pra comer todo mundo, mas *mōnāy* sabia onde era a cabeça dela e deu uma flechada nela, que morreu a sucuri. A mãe dos dois arara, que era *tikmu'un*, dizia esse bicho nós come, esse nós não come e joga pra lá. Eles comeram sucuri e cantaram com ela. Se matar algum bicho, a mãe cozinha e ele canta. Aí quando tá pronto pára. É assim direto até no final”.

O relato de João Bidé deixa claro que a caça tem como objetivo não só a obtenção da carne, mas também de cantos. Isto nos remete ao ritual maxakali. Os anciãos contam que, antigamente, quando queriam fazer um ritual, os homens iam para o mato e só voltavam quando conseguiam reunir uma boa quantidade de carne. Hoje em dia, muitos dos alimentos usados no ritual maxakali foram substituídos, mas a carne de “caça” continua tendo um papel fundamental. Como já foi dito, muitos bois são caçados pelos Maxakali nas fazendas vizinhas. A contrapartida exigida de algum Branco que queira assistir aos rituais é sempre um animal vivo (porco ou boi). O que pretendo ressaltar aqui é o fato de que os

animais usados no ritual devem ser, de uma forma ou de outra, capturados no exterior. Isto porque os animais domesticados pelos Maxakali são sempre animais de estimação, incorporados ao domínio do parentesco<sup>153</sup>. Com o fim das matas, os animais destinados ao abate passaram a ser aqueles criados pelos Brancos. Nas palavras de Zezinho Maxakali:

“Antigamente tinha muita caça. Quando os índios precisavam de fazer religião, eles saíam pra caçar e ficavam uma semana. Quando voltavam eles traziam muita carne. No outro dia começava a religião. Mas, hoje não tem mais caça porque os brancos acabam com as matas, assim acabaram as caças também. Os brancos têm criações, mas são caras e os índios não têm condições de comprar.” ( publicação da Funai, s/d)

H. Popovich (1976 a: 20, 21) observa que, apesar de os Maxakali terem treinamento (alguns já trabalharam como vaqueiros) e disporem na área indígena de pastagens já cercadas pela Funai, nunca conseguiram manter um rebanho. Neli Nascimento (1984) conta que, com o intuito de acabar com a caça aos bois, a Funai tentou manter dentro da reserva um rebanho para uso dos índios, porém controlado pelos funcionários. O rebanho tinha quinhentas cabeças, que foram sendo abatidas (caçadas) uma a uma:

“As oitenta cabeças restantes foram doadas aos índios, na expectativa de que a propriedade das mesmas os estimulasse a criá-las. Mas os caçadores maxakali rejeitavam a idéia de serem transformados em criadores de gado. Os animais foram totalmente abatidos e a caça ao gado do fazendeiro continuou.” (Nascimento, 1984:104)

---

<sup>153</sup> Abordo adiante a adoção de animais pelos Maxakali.

A fala de uma informante maxakali a H. Popovich (1976 a: 21) pode nos ajudar a compreender a resistência dos Maxakali em relação a domesticação de animais destinados ao abate: “Topa did not ordain cattle for us, and we do not keep them. (...) Where are our cattle and horses and pigs? We don’t have them. We don’t have pigs and chickens.”

Hoje em dia, os Maxakali raramente conseguem caçar, mesmo recorrendo aos pastos das fazendas vizinhas. Quando, de alguma outra forma, conseguem obter um animal vivo, este é sacrificado no terreiro, durante o ritual<sup>154</sup>. É importante observar que, durante a cerimônia, quem mata o porco é sempre um homem maxakali transformado em *yāmiy* através de roupas, pinturas corporais e outros artifícios. No mito acima, o caçador identifica-se à presa quando diz que “canta com ela”. Os animais mortos pelo pajé tornam-se seus espíritos, seus “filhos” – como dizem os Maxakali – e passam a ser alimentados através de oferendas como tabaco ou mandioca, trazendo em troca seus cantos, durante os rituais. Mas, como os animais são engajados nesta troca de forma compulsória (pela caça), podemos interpretá-la tal como sugere Viveiros de Castro (2002d: 180): “A troca amazônica é predação ontológica : é constituição imanente, e subversão intrínseca do interior pelo exterior.”

A partir das observações acima, pode-se inferir que o animal morto pelo caçador maxakali torna-se um dos *yāmiy* que, doravante, o ajudará na caça. Como já foi dito, caça e guerra constituem um mesmo combate, carregado de conotações xamânicas. Recordemos então o relato de João Bidé Maxakali, sobre a guerra contra os Botocudo: “(...) O pajé perguntou seus espíritos – o espírito chama o pajé de pai – onde era para ir. Os espíritos falaram baixinho para não ir ali, porque lá tem botocudo armado esperando.(...)” Podemos supor que, assim como os animais, os Botocudo mortos pelos Maxakali na guerra passavam

---

<sup>154</sup> Ver acima a descrição de um ritual de sacrifício.

a ser seus “espíritos auxiliares” pois, como observou H. Popovich. (1976b), alguns *yāmiy* são almas de índios botocudo. Viveiros de Castro observa a ocorrência de processos semelhantes em algumas culturas amazônicas:

“... (a vítima) é concebida como um *traidor*<sup>155</sup>, um elemento estrangeiro que se bandeou para o grupo do homicida, mantendo-o informado sobre os movimentos de seu próprio grupo. Ela funciona, aqui, como uma espécie de xerimbabo ou animal de estimação, isto é, como subjetividade exterior selvagem que foi domesticada e desviada de sua natureza original.” (Viveiros de Castro, 2002c: 288)

Durante o ritual homens e *yāmiy* identificam-se, cantando e dançando juntos<sup>156</sup>. Como demonstrou Viveiros de Castro (2002c: 290), é esta indistinção entre agressor e vítima que caracteriza a guerra entre os povos ameríndios. Mas esta indistinção, necessária à consumação da predação (ontológica) - a obtenção de cantos, neste caso - não é produzida no ato imediato da morte, mas através de um processo de pacificação da vítima, que implica, por sua vez, numa contra-pacificação do próprio agressor. Vejamos o que o mito *maxakali* transcrito abaixo<sup>157</sup> pode nos ensinar sobre a pacificação dos *yāmiy*:

Um índio estava bem longe, no meio da mata só com a mulher e os filhos, longe de todos. Estava fazendo armadilha para pegar passarinho. Aí *yāmiyxop* topou ele - outra tribo, né - vinha todo pintado de preto e vermelho. Disse: você não vem olhar esta

---

<sup>155</sup> Grifos do autor.

<sup>156</sup> Viveiros de Castro (2002c:275) relata uma situação semelhante: durante a dança ritual, o matador araweté identifica-se à sua vítima através de uma “comunhão de palavras”.

<sup>157</sup> Este mito foi narrado por Luizinha Maxakali a pedido da pesquisadora Rachel de Las Casas.

armadilha mais não, vem só amanhã. Faça uma barraca (*kuxex*) só para você, deixa sua mulher ficar em outra. Ele fez o *kuxex*, acendeu o fogo lá dentro e ficou olhando para ver se *yāmiyxop* vinha, com medo. Porque ali matava mesmo. Quando já estava escurecendo, esparramou fogo pelo chão todo, ele ficou com medo, e apareceu mais de dez *yāmiy*. Foi escurecendo e ele cantou, cantou, quando acabou de escurecer ele parou. *Yāmiyxop* falou com o índio para ele ir dormir e voltar para o *kuxex* às três horas da madrugada. Ele estava sozinho, só com a mulher e os filhos. Três horas ele voltou para o *kuxex* e foi cantando até amanhecer. Aí os *yāmiy* falaram para ele ir para casa, não sair e nem deixar a mulher sair, que eles iam caçar. Eles iam chegando com um bicho e mais outro e mais outro, e levavam para o índio lá também. Eu nem sei como é que eles comiam naquele tempo, se era cru ou cozido. Aí o tempo foi passando e ele falou: oh deus, como é que eu vou fazer? Os *yāmiy* mandaram ele chamar o resto do povo para fazer as casas todas ao redor do *kuxex* e disseram: O que nós matarmos eles vão comer. O índio foi e chamou o povo, eles vieram e fizeram as casas. Umas cinco horas começaram a cantar, umas oito horas terminaram, quando foi três horas foi indo, foi indo... Aí um índio falou com a mulher que ia caçar, pois ele não sabia que eles estavam dando carne. *Yāmiy* vinha vindo com uma anta nas costas. Vinha gritando, gritando. Quando *yāmiy* viu o homem, deu uma flechada e levou-o nas costas para comer. Os índios ficaram todos com medo, ninguém mais saiu para caçar. Aí foi indo, foi indo, até que os índios amansaram *yāmiyxop* porque eles não fazem mais essas coisas que faziam. Se fosse deixar brabo do jeito que era, no *kuxex* não andava nenhuma criança. E tem uns que as mulheres vêm, tem outros que não. Se os antepassados não tivessem amansado *yāmiyxop*, eles estariam brabos até hoje.

Neste mito, e nos comentários que eu ouvia dos Maxakali, os *yãmiy* são apresentados de forma ambígua. São selaw n o302(a)4,a2(a)4(dos)-1-2(a)70(f2(g)t3(or)3(m)3(or(dos)-112(

Menget estudou, entre outros temas, o fenômeno da adoção entre os Ikpeng. Também para os Maxakali, este é um tema frequente nos mitos e no cotidiano. Vejamos então como a adoção é tratada no mito<sup>161</sup>:

Quando a chuva forte e o trovão derrubaram tudo e quebraram a árvore, o índio mais velho falou: o trovão quebrou a árvore, vou ver se acho abelha. Mas o índio só encontrou um neném deitado num galho no chão. Então ele pegou uma folha de bananeira, botou a criança lá dentro e deu para a esposa, para ela dar de mamar e fazer o menino crescer. A esposa ficou alegre e deu de mamar para o neném. A mulher perguntou onde ele tinha achado o neném. Ele respondeu que tinha sido na árvore caída. Quando a criança já estava andando, o índio matou um rato, tirou o couro, mas não servia para o menino fazer trovão. Matou um saruê, mas não serviu. Matou uma cotia, mas não serviu. Matou uma queixada, mas não serviu, porque o barulho de trovão não era bom. Matou um veado. Quando o couro dele secou, foi bom para fazer barulho de trovão. No terreiro, o menino tentou fazer chuva. Quando levantava os braços, saíam relâmpagos. Então ficou escuro. Mas não choveu. O índio que o criou levou-o para quebrar árvore e achar mel. O menino tentou, mas não conseguiu. Então ele chamou o vento, pulou, mas o vento não conseguiu quebrar a árvore. A mãe dele (a chuva) que estava vendo tudo, conseguiu quebrar a árvore para ele, e o levou para *hāmnōy*. O índio chorou muito porque seu filho foi embora pra *hāmnōy*.

No mito transcrito acima, fica claro o processo de adoção do filho da chuva (*texkitoko*), esposa do trovão (*topa*). Assim como as crianças maxakali, o filho da chuva

---

<sup>161</sup> Mito narrado por Mané Kelé Maxakali.

precisou ser tornado parente através da amamentação<sup>162</sup>. Quando os Maxakali contam este mito, dizem que é por isso que hoje a chuva não os mata. Alguns dizem que a chuva cai só em volta, mas não em cima de suas casas. Um informante contou que, quando há a ameaça de chuva forte, ele diz: "olha chuva, não faça isso com a gente, porque fomos nós que criamos o seu filho." Assim, os Maxakali conseguiram "pacificar" a chuva, através da adoção de seu filho.

A adoção de crianças acontece também no cotidiano maxakali. Quando uma mulher morre, seus filhos devem ser adotados por sua irmã ou uma parente próxima. Os filhos de um homem viúvo são geralmente criados por sua segunda esposa, no caso de um novo casamento. Conheci um homem maxakali que se casou com uma mulher krenak, e teve com ela uma filha. Quando sua esposa faleceu, casou-se com uma mulher maxakali, que está criando a menina<sup>163</sup>. Daldina, que perdeu cinco dos seis filhos que teve, tem um filho e uma filha adotivos. Ela dizia: "É meu menino, *fulano* me deu pra criar."<sup>164</sup>

Assim como as crianças, alguns animais são também adotados pelos Maxakali. Eles contam que, quando havia mata, os homens pegavam os filhotes dos animais que caçavam para suas mulheres criarem, amamentando-os se necessário. Segundo Totó, "até a onça ficava mansinha igual cachorro". Atualmente, várias famílias criam animais "de estimação" em suas casas. Vi periquitos, gaviões, urubus e pombos, além dos cachorros e gatos. Estes animais são sempre nomeados por seus donos.

---

<sup>162</sup> A versão do mito do dilúvio colhida por H. Popovich (1976a: 38,39) e transcrita no primeiro capítulo deste trabalho começa com as seguintes frases: "A Maxakalí man catches a new-born otter. He brings it home for his wife to breast-feed. The couple raises the otter, and it grows up. (...)" Num colhido por Alvares (1992), lua lembra sol de que são consanguíneos, ao dizer "sol, você mamou do meu leite".

<sup>163</sup> Neste caso, a adoção nem sempre é bem sucedida. Conheci casos em que as crianças de um primeiro casamento não eram cuidadas pela segunda esposa da mesma forma que seus filhos biológicos.

<sup>164</sup> Uma das mulheres para as quais Daldina comprou tecido em Belo 433.44 -11.odu a b78252.0241(o2)75- d u141(o)-6J /R9 9eo2.

De acordo com Carlos Fausto, a adoção de crianças e animais deve ser comparada à relação guerreira entre agressor e vítima, e também à relação estabelecida entre xamãs e seus espíritos auxiliares. Sobre estas formas de relação, o autor afirma:

“Ambas são concebidas como uma adoção, como a transformação de uma relação de predação (real e virtual) em controle e proteção, nos moldes da passagem da afinidade à consanguinidade”. (Fausto, 1999: 939) (tradução livre)

Homens e mulheres maxakali dizem que seus *yāmiy* são seus filhos. Quando, durante os ritos propiciadores da fertilidade<sup>165</sup>, as meninas oferecem comida aos *yāmiy*, estes tornam-se seus filhos. Quando participei pela primeira vez de um destes rituais, oferecendo tabaco aos *yāmiy* que saíam do *kuxex* e vinham apanhá-los, Joviel Maxakali disse: “Agora você tem um *yāmiy*! Você vai ter que dar comida pra ele sempre, não pode esquecer.” De fato, durante os próximos rituais, quando as mulheres preparavam suas oferendas, Daldina lembrava-me de preparar algo para meu *yāmiy*.

A partir de meados da década de 1980, F. Popovich (1988: 148, 149, 156) observa um aumento no número de *kuxex* e na realização de rituais entre os Maxakali. Para ela, esta maior ênfase na vida ritual é fruto do esforço dos homens maxakali para garantir o “sentido de sua existência”, bem como seu “poder social”. A autora afirma que, tempos atrás, o homem maxakali afirmava-se através da caça, como provedor de sua família, através da guerra, como defensor de seus parentes, e através dos rituais, mantendo o equilíbrio entre

---

<sup>165</sup> Segundo H. Popovich (1976b: 26), os *yāmiy* chamados nestas ocasiões são os *Ipkox xeka* (“orelhas grandes” – Botocudos), inimigos tradicionais dos Maxakali. Este fato remete-nos aos escritos de Overing (*apud* Coelho de Souza, 2004), que caracteriza as filosofias sociais indígenas como baseadas nas premissas da identidade como segurança, porém esterilidade, e da diferença, como perigo, mas também fertilidade.

os mundos dos vivos e dos espíritos, o que equivale a proteger seus parentes das doenças que poderiam ser causadas pelos *yãmiy*. O papel da mulher, mais ligado aos cuidados com as crianças, à coleta de pouca importância econômica e à manufatura de objetos de uso cotidiano permanece praticamente inalterado. Mas os homens tiveram que adaptar suas atividades aos novos tempos. Diante da extinção dos animais que caçavam e dos inimigos com quem guerreavam, restou-lhes empregar sua política predatória no contexto xamânico. Diversos autores americanistas<sup>166</sup> mostraram que os sistemas guerreiros ameríndios podem atuar sem que haja necessariamente a guerra, sendo esta flexibilidade que previne as máquinas sacrificiais do colapso. Através da atualização da guerra no plano cosmológico, a máquina maxakali continua funcionando a pleno vapor.

---

<sup>166</sup> Ver Fausto (1999) e Viveiros de Castro (2002c).

### 4.3) Os ritos de cura

A relação correta entre *yāmiy* e viventes é circunscrita pelo ritual, que deve ser realizado sempre de forma coletiva. Segundo F. Popovich (1988: 114), isto se deve ao fato de que os *yāmiy* são muito poderosos e, para enfrentá-los, os homens precisam unir suas forças. A prática privada de rituais, chamada *uxut mihim* (“afiar a vara”), *mim miy* (“fazer a vara”) ou *mim xax* (“casca de árvore”) é considerada feitiçaria (H. Popovich, 1976b: 40)<sup>167</sup>. O feitiçeiro, chamado *xutmihim* (“afiador de vara”), é aquele que mantém a aliança individual com um espírito, podendo utilizá-la contra outros, e em proveito próprio. Entre os Maxakali, os feitiçeiros devem ser punidos com a morte<sup>168</sup>. Por esta razão, ninguém assume ter conhecimentos no campo da feitiçaria. (F. Popovich, 1988:115, 116)

Quando morre, uma pessoa deixa de ser membro da comunidade, transformando-se num espírito que pode ser perigoso e, portanto, deve ser controlado pelos vivos. A morte de crianças ainda sem nome ou de idosos não oferece perigo, pois são mortes naturais. Neste caso, um *yāmiy* vem à terra para guiar o *koxuk* da pessoa fraca ou doente até sua nova moradia no *hāmnōy*. Porém, se a morte for violenta ou fora do tempo (neste caso, suspeita-se de feitiçaria), algumas precauções devem ser tomadas. Isto se dá porque uma alma desacompanhada sente-se só e desorientada. Ela retorna à sua casa, em busca de seus pertences (que por esta razão são queimados) e de seus parentes próximos, ameaçando-os com o risco de doenças e mortes decorrentes de seu desejo de levá-los junto de si para o *hāmnōy*. (F. Popovich, 1988: 105, 106, 107)

<sup>167</sup> As traduções dadas por H. Popovich são “take out of wood”, “make wood” e “tree bark”. Usei meus próprios conhecimentos e o *Mini-Diccionario Maxakali/Português* de Charles Bicalho na tradução das expressões para o português.

<sup>168</sup> F. Popovich (1988: 115) registra assassinatos de feitiçeiros. Durante minha estadia em campo em 2003, os Maxakali do Pradinho culpavam um homem considerado feitiçeiro por diversos conflitos. Para que o suspeito de feitiçaria não fosse morto pelos demais, uma equipe da polícia federal foi chamada.

As precauções tomadas pelos moradores de uma aldeia diante da perda de um de seus membros dependem das circunstâncias da morte, que são determinantes dos danos que o *koxuk* desencarnado pode vir a causar. Como a morte de uma criança não apresenta maiores perigos, os moradores da casa podem nela permanecer ou mudar-se, para “ajudar a esquecer”. Em casos nos quais haja probabilidades de que a alma do morto deseje fortemente levar consigo a alma de seus entes queridos, como no caso de separação entre cônjuges, pode-se queimar apenas a casa do morto. No caso de mortes violentas, a casa do morto e o *kuxex* podem ser queimados, sendo a aldeia completamente abandonada. (H. Popovich, 1976b: 21)

O cadáver deve ser vigiado e seu enterro deve ser realizado durante o dia, pois à noite *inmõxã* (espírito canibal) pode entrar pela sua boca, permanecendo no estômago. Se isso acontecer, o cadáver pode transformar-se numa onça capaz de devorar todo o grupo. (Alvares, 1992: 90)

Assim que o corpo for enterrado o morto deve ser esquecido, seu nome não deve ser mencionado<sup>169</sup> pois, como observa F. Popovich (1988: 107): “The spirit returns to earth as long as the person is remembered, e.g., mentioned by name.”<sup>170</sup> Além de não mencionar o nome do morto, os vivos devem também evitar as áreas por ele frequentadas em vida,

---

<sup>169</sup> F. Popovich (1980: 7) afirma que uma das dificuldades por ela enfrentadas na coleta de genealogias deveu-se ao fato de que as pessoas não falam sobre parentes mortos e as crianças não aprendem seus nomes. Uma informante dizia: “If my mother had told me his name, I would tell you, but she didn’t and I never knew the name.” Quando tentei coletar uma genealogia, um rapaz dizia não saber o nome de seu pai, que já havia morrido. Ficou encabulado com o meu espanto e disse que estava tudo anotado no posto da Funai. Quando falam dos antigos já mortos os Maxakali não dizem seus nomes, chamam-nos apenas *monãyxop*. Como observa F. Popovich, “people are interested in genealogy insofar as it influences the lives of those now living,”

<sup>170</sup> Se, como vimos no capítulo anterior, a lembrança do nome das pessoas é importante na manutenção do parentesco, seu esquecimento também o é, pois assim o grupo de parentes pode proteger-se da sedução exercida pelo *koxuk* do parente morto.

especialmente à noite. Isto porque uma alma recentemente desencarnada passa por um período de desorientação, tentando retornar à sua antiga vida.

Como já foi dito, o contato com os *yāmiy* deve se dar sempre de forma coletiva. Assim, uma pessoa que sonha com um espírito é fatalmente atingida por alguma doença<sup>171</sup>. Segundo Daldina, “a pessoa sonha porque o *yāmiy* fica com saudade”. Seu filho Rominho explicou que “sonho é quando a pessoa dorme muito forte, pensa de olho fechado, e vê algumas coisas”. Quando perguntei a ele que espíritos podem fazer as pessoas adoecerem, ele pediu meu caderno e escreveu: “*Tikmu’un koxuk te pakut pax num*”. Logo abaixo, traduziu: “Espírito ruim que traz doença”. Perguntei então como o *tikmu’un koxuk* (alma *maxakali*) traz a doença. E ele disse: “se você ficar com saudades do Fred<sup>172</sup>, você vai sonhar e seu espírito vai para muito longe. Aí canta para chamar o seu espírito de volta”. Daldina observou também que, quando alguém fica doente é preciso cantar para o *yāmiy* saudoso ir embora.

Alvares (1992: 83) explica que, quando uma pessoa sonha, seu *koxuk* sai do corpo para passear. Neste passeio, ele pode encontrar um parente morto na aldeia ou na mata. Este parente morto aparece sempre acompanhado dos *yāmiy* pertencentes ao grupo ritual do qual foi membro em vida. Ao ouvir o canto destes *yāmiy* a pessoa sente-se atraída e adocece, desejando partir para o além. Para que o canto não permaneça na cabeça do doente - o que pode causar sua morte -, seus parentes vivos devem realizar um ritual.

De acordo com F. Popovich (1988: 117), as doenças são geralmente causadas pela entrada de um *yāmiy* no coração de alguém que violou um tabu - como falar dos mortos -

---

<sup>171</sup> Os sonhos dos pais podem afetar a saúde dos bebês (Alvares, 1992: 99).

<sup>172</sup> Nesta época, Fred (meu marido) já havia deixado a aldeia. A declaração de Rominho mostra que, não só a saudade de parentes mortos pode causar doenças, mas também a saudade de parentes que se encontram distantes. Este tema é abordado mais adiante.

ou por uma ofensa. A autora não especificou o que poderiam vir a ser estas ofensas, mas penso que “esquecer-se dos *yāmiy*” ou “não realizar os *yāmiyxop*” são atos que podem ser interpretados como tal. Daldina comentou que “*fulano* não tem *kuxex*, está deixando os *yāmiy* de lado, por isso está *ungāy*, com *ptui kummuk* (“cabeça ruim”, “louco”, “doente”). Ela enfatizou a situação em que este homem se encontrava: envolvido em vários conflitos, contando com cada vez menos aliados. Eu mesma, após a desgastante viagem da aldeia até Belo Horizonte, fiquei doente. Coincidência ou não, sonhei com o canto de *kōmāyxop*. Quando contei o sonho a Daldina, ela disse que ia conversar com Totó, para ele que ele fizesse um ritual para mim. Em maxakali, falou para o *yāmiy* não ficar com raiva de mim, pois eu não me esqueceria de voltar à terra maxakali para realizar os rituais. Em seguida, cantou o canto de *kōmāyxop*.

A saudade, que pode aflorar entre *yāmiy* 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 *ungāy*. Como já dissemos, este é o humor característico da onça, de *inmōxã*, 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. Diante da minha necessidade de alguns momentos de recolhimento, os Maxakali diziam que eu estava triste porque estava com saudades do Fred, que era ruim permanecer na aldeia sentido saudades, e que eu não ia “aguentar”.

Quando alguém se encontra doente<sup>173</sup>, deve requisitar a seus parentes a realização de um ritual de cura que, diferentemente dos ritos do ciclo anual, acontece em sua própria casa. Vamos acompanhar a descrição de um rito de cura para, em seguida, tentar compreendê-lo em alguns de seus aspectos:

Daldina disse que os homens iam rezar para sua mãe, que estava doente. À noite, os homens entraram na casa de Vitalina, rodearam o jirau no qual ela estava sentada, e começaram a cantar. As mulheres ficaram conversando do lado de fora. Descontraídos, homens e mulheres riam. Daldina ia me falando qual *yamiy* estava cantando. Eram vários. Daldina disse que no outro dia cantariam mais para sua mãe, e que teria comida para os *yāmiy*. Disse que estava pensando em fazer *yāmiyhey* quando Totó voltasse, e que para isso era preciso comprar bolacha.

No dia seguinte, Rominho aproveitou a ida de Erismar à cidade, e mandou um bilhete para o dono da venda. Dizia que precisava fazer religião para sua avó, que estava doente. Listou três frangos, um prato de arroz, um prato de farinha e uma vela. Mandou botar na conta de Vitalina.<sup>174</sup>

Muita comida foi feita para o ritual. À noite, os homens se reuniram na casa de Vitalina, para onde as mulheres levaram a comida. Daldina me chamou e falou para eu levar biscoitos, “porque você também tem *yāmiy*”. Os homens comeram. As mulheres levaram o que sobrou para fora, uma menina cuidou da distribuição. Os homens começaram a cantar ao redor do jirau de Vitalina. Um dos filhos de Vitalina e Totó puxava

---

<sup>173</sup> Quando sonham com um *yāmiy*, os Maxakali consideram-se doentes independentemente da manifestação de sintomas. Se sonharem, as mulheres e crianças devem contar para seu marido ou pai (ou seu parente mais próximo), que deverá solicitar aos outros homens a realização de um ritual.

<sup>174</sup> No próximo capítulo, abordo a forma pela qual os Maxakali utilizam a escrita para comunicarem-se com os Brancos.

a maior parte dos cantos, pois o pai estava ausente. Alguns cantos eram puxados por outros homens maduros, moradores da aldeia. Vitalina puxou um canto e os homens acompanharam, rindo e soltando baforadas de fumo em sua direção. Quase no final da execução dos cantos, uma mulher chegou alcoolizada. Quando pararam de cantar, Rominho disse para as mulheres saírem. Nos afastamos um pouco da casa de Vitalina, e a mulher alcoolizada disse para nos afastarmos mais, porque *yāmiyhey* estava com raiva dela. Todas as mulheres foram para a casa de Rominho. A mulher alcoolizada dizia que “espírito ruim”, estava sendo tirado de Vitalina - fazia um gesto como se mostrasse como o espírito era puxado com força para fora do corpo da doente – para ser conduzido ao *kuxex*. Enquanto os homens ainda cantavam, um deles começou a gritar alto, parecia que estava xingando alguém. Começaram a cantar com voz fina, então perguntei para Daldina se eram mulheres que cantavam, e ela respondeu que era *yāmiyhey*. A mulher alcoolizada repetia que *yāmiyhey* estava com raiva dela, xingava algo ou alguém, e de repente começava a rir. Os homens foram para o *kuxex*, então as mulheres voltaram para a casa de Vitalina. No dia seguinte, Vitalina levantou-se da cama e saiu de casa. Daldina comentou: “*māy hiptop*” (Minha mãe melhorou, curou-se).

Caderno de campo, fevereiro de 2005.

O ritual de cura é realizado pelos parentes do doente, ou seja, moradores da aldeia e, segundo Nascimento (1984: 55), membros de um mesmo grupo ritual. A partir da transcrição acima, bem como das descrições de rituais feitas por Nascimento (1984: 56) e Alvares (1992: 85, 86), pode-se dizer que o rito de cura é realizado em duas etapas. O

objetivo do primeiro ritual é diagnosticar da doença, ou seja, descobrir qual é o espírito que perturba o doente e que tipo de oferendas ele quer para deixá-lo<sup>175</sup>. Na primeira etapa do rito descrito por Nascimento, um homem perguntou ao espírito qual era seu nome e o que ele desejava. Através da doente, o espírito identificou-se e especificou os alimentos que queria. No ritual de cura descrito acima, não pude perceber quando o *yāmiy* foi identificado, pois fiquei fora da casa, conversando com Daldina e as outras mulheres. Mas deduzo que isto tenha ocorrido pois, no dia seguinte, já sabiam o que oferecer aos espíritos. Daldina comentou que Erismar tinha ido a Santa Helena “para comprar galinha, para *yāmiyhey* cantar, tirar doença da mãe e levar para o *kuxex*”.

Durante o ritual, o doente ensina aos seus parentes o canto que ouviu em sonho, para que eles possam cantá-lo, chamando de volta seu *koxuk*. Porém, Alvares observa que geralmente cantos de diversos grupos são executados, até que os homens consigam encontrar o canto do grupo de *yāmiy* que acompanha o *koxuk* do parente morto. Neste momento, o grupo de *yāmiyhey*<sup>176</sup> chega à casa do doente, pois são as “almas dos mortos” que levam embora o *koxuk* do morto saudoso de volta para o *hāmnōy*. Sua chegada é anunciada com gritos de xingamentos dos espíritos às mulheres<sup>177</sup>, acusadas de desobediência, infidelidade etc., e consideradas culpadas pelos conflitos recentes. Quando os homens dirigem-se ao *kuxex*, *yāmiyhey* os acompanha, levando consigo o *koxuk* do

---

<sup>175</sup> O próprio *yāmiy* ensina as armas capazes de enfretá-lo. Segundo F. Popovich (1988: 118): “Spirits are like any overpowering enemy: they need to be coaxed and tricked into doing the things that will benefit the beleaguered society of the living Maxakali.”

<sup>176</sup> Recordemos que, segundo Alvares (1992: 58), o grupo das almas dos mortos maxakali é denominado *yāmiyhey* (*hey* – feminino), mas contém também o subgrupo *yāmiypit* (*pit* – masculino). Já observamos também que, para H. Popovich (1976b) a alma de um maxakali pode escolher qualquer grupo do qual tenha sido membro em vida.

<sup>177</sup> Alvares (1992: 86) e Nascimento (1984: 56) relatam que, enquanto os homens gritavam, um cachorro era apertado ou jogado na fogueira, para que latisse. De acordo com H. Popovich (1976b: 24), uma das maneiras de se afugentar os espíritos é usando o discurso da mesma forma pela qual os cachorros usam seu latido: xingando, gritando e maldizendo.

parente saudoso. Do *kuxex* – local adequado para a comunicação entre os dois mundos – os *yāmiy* são mandados de volta para o *hāmnōy*. (Alvares, 1992: 83-86).

Alvares (1992: 56) afirma que os *yāmiy* dividem-se em duas categorias: os chamados *yāmiy puknōy* (estranhos) ou *kummuk* (ruins), que seriam a transformação do *koxuk* dos inimigos, e os *yāmiy mai* (bons), transformação do *koxuk* dos parentes ou afins consanguinizados<sup>178</sup>. De acordo com a autora, enquanto as almas dos parentes mortos (*yāmiy mai*) causam doenças, as mortes são causadas sempre pelos inimigos mortos (*yāmiy puknōy*)<sup>179</sup>. Os *yāmiy mai* cantam sempre de frente para a pessoa, que pode assim identificá-los para que seus parentes façam o ritual adequado. Os *yāmiy puknōy* seguem o rastro deixado pelos *yāmiy mai* (*koxuk* do parente morto e seus acompanhantes), roubando seus cantos e cantando-os nas costas do doente, que tem então uma recaída. Se seus parentes não descobrirem o truque, o doente morrerá, ou seja, seu *koxuk* será levado pelos *yāmiy puknōy*. (Alvares, 1992: 89)

É importante lembrar ainda que, segundo H. Popovich, quando a pessoa tem uma morte considerada “natural”, seu *koxuk* escolhe um dos subgrupos de *yāmiy* ao qual pertencia em vida para co-habitar, podendo posteriormente mudar de subgrupo, assumindo novas características. Assim, a existência de *yāmiy mai* ou *puknōy* pode ser na verdade uma questão de perspectiva: se para mim, os *yāmiy* que compõem meu grupo ritual são *mai*, para meus inimigos (maxakali ou não) estes mesmos serão vistos como *yāmiy puknōy*. Além disso, a distinção perspectiva entre *yāmiy mai* e *puknōy* pode depender também das

---

<sup>178</sup> H. ou F. Popovich não falam da existência de *yāmiy mai*. H. Popovich afirma que os *yāmiy puknōy* formam o sub-grupo de *hāmgāyānāg* (*hām* ‘thing’, *gāy* ‘ferocious’, *yāg* ‘piece’, *nāg* ‘diminutive’), “considered an individual soul of the dead”. (H. Popovich, 1976b: 10)

<sup>179</sup> H. Popovich (1976b: 10) afirma que *hāmgāyānāg* pode roubar a alma dos fracos ou doentes, causando sua morte.

alianças estabelecidas (e rompidas) entre os vivos que podem, ao longo de suas vidas, transitar entre diferentes grupos rituais.

Como já foi dito, uma morte “fora de hora” levanta sempre a suspeita de feitiçaria. Se os *yāmiy puknōy* - as almas dos inimigos - são responsáveis por estas mortes, deve-se verificar, numa pesquisa futura, se estas mortes podem ser encomendadas pelos inimigos vivos, o que constituiria um ato de feitiçaria<sup>180</sup>. Esta hipótese torna-se ainda mais interessante se considerarmos a observação de H. Popovich (1976b: 24), segundo a qual alguns *yāmiy* podem aliar-se aos homens para derrotar um espírito agressor ou inimigos pertencentes a outras etnias, como foi o caso na guerra contra os Botocudo<sup>181</sup>.

Recordemos que, segundo Missagia de Mattos (2002: 459), o xamanismo botocudo era movido pela predação da magia inimiga, visando o aumento do poder sobrenatural do xamã e sua capacidade de proteger seus parentes das agressões oriundas do exterior. Algo semelhante parece acontecer entre os Maxakali atuais pois, conforme a descrição de Alvares, os *yāmiy puknōy* roubam os cantos dos *yāmiy max*, e assim seduzem o *koxuk* do doente, que transforma-se num deles. Pode-se falar então num processo de pacificação do *koxuk* “seduzido” que é transformado numa espécie de xerimbabo do grupo dos inimigos de seus antigos parentes. O fato anteriormente comentado de que os *yāmiy* chamados nos ritos de fertilidade maxakali são as almas dos Botocudo (*Ipkox xeka* - “orelhas grandes”) parecemos mais uma evidência de que o xamanismo maxakali pode ser compreendido como uma forma de atualização da guerra, onde predação e pacificação aparecem como dois momentos de um mesmo processo, necessário para a própria reprodução do grupo.

---

<sup>180</sup> Certa vez, um professor maxakali comentou que algumas pessoas “rezam” para que os espíritos ruins causem a morte dos “outros”.

<sup>181</sup> Ver capítulo I, seção 1.5.

Considerando que entre os ameríndios a predação pode ser pensada como um ato que marca a diferenciação entre agressor e vítima, que partilham por princípio uma mesma subjetividade, que por sua vez é atualizada por processos de pacificação e contrapacificação, vejamos como isso se realiza entre os Maxacali. Durante o rito de cura os homens usam as armas do próprio *yāmiy* agressor – seus cantos – na tentativa de pacificá-lo. Alvares (1992: 100) obteve a seguinte tradução de um canto executado durante um ritual de cura: “O *yāmiy* está deitado, depois ele se levanta. O *yāmiy* sai para passear. O *yāmiy* recebe comida. O *yāmiy* está feliz.”. A autora observa que há uma sobreposição entre agressor e vítima, pois enquanto o canto fala sobre o *yāmiy*, são também descritos os passos da cura do doente. Vejamos como o mito<sup>182</sup> transcrito abaixo pode nos ajudar a compreender melhor como se dá esta conjunção entre espírito e doente, e como os vivos podem reverter este processo.

Um dia um Maxakali comeu um pedacinho de lagarto. Tem que ser só um pedacinho senão a pessoa morre. Se o lagarto morrer, a pessoa também morre. Então ele foi para *hāmnōy* visitar os amigos, outros índios diferentes dos Maxakali que moram lá. Ele chegou na casa dos urubus e ficou olhando os Maxakali pela janela. O urubu foi voar e perguntou: você vai? Ele disse que sim, colocou as penas, e foi voar. Só que ele não sabia voar, então foi caindo, e os outros urubus o pegaram. Antes de ir, ele fez uma armadilha para a anta, e a anta caiu. Quando ele estava voando, o cunhado, que sabia que o urubu era ele, tentou matá-lo. Ele gritou: “não faça isso”. Então o cunhado não o matou. Os urubus viram uma fumaça vindo da terra. Os Maxakali estavam fazendo *yāmiyxop* porque ele estava doente. Os urubus viram a fumaça e foram comer, mas quando chegaram na terra

---

<sup>182</sup> Mito narrado por Major Maxakali.

falaram: eu não como isto, isto é ruim. Os parentes estavam fazendo *yāmiyxop* para ele voltar. O corpo dele estava magrinho. Os parentes maxakali faziam-no sentar, mas ele não falava nada. Então o homem viu que os parentes o estavam chamando e falou para os urubus - que eram outros índios: eu vou embora. E eles responderam: você é quem sabe. Os parentes iam cantando, e ele se sentou, estava voltando. Quando um determinado trecho da música foi cantado, ele acabou de voltar e se levantou. Quando ele voltou, nem precisou contar o que havia acontecido para os mais velhos, pois eles já sabiam de tudo. O cunhado já sabia que ele era o urubu, porque ele tinha gritado “não faça isso”.

Aparecida Vilaça (2002) demonstra que, entre os ameríndios, a produção de parentes está relacionada ao universo supra-local não só porque precisa capturar identidades e potências do exterior, mas também porque a humanidade é concebida como uma posição essencialmente transitória, produzida em meio a um vasto universo povoado por subjetividades de todos os tipos, inclusive animais. A autora observa que, entre os Wari’, uma doença é sempre vista como um processo de transformação corporal. Quando a pessoa está doente, eles dizem que a alma da pessoa já está lá na casa do animal, enquanto na casa humana o corpo vai adquirindo os atributos corporais da espécie agressora (que em alguns casos pode ser um parente morto). O protagonista do mito acima vai para o mundo dos urubus e começa a comportar-se como tal. Pode-se dizer que ele estava sofrendo um processo de transformação corporal, ou aculturação por parte do povo dos urubus, e por isso seus parentes resolveram fazer um *yāmiyxop*, na esperança de convencê-lo a voltar a viver como um humano. O rito pode ser compreendido como uma espécie de disputa pelo *koxuk* do doente. Através dos cantos rituais, os Maxakali procuram atrair o *koxuk* extraviado, recuperando-o como um dos seus.

Podemos dizer que uma disputa semelhante acontece na relação entre os grupos de parentes, que procuram sempre novos aliados entre outros grupos maxakali ou entre os Brancos. Como busquei demonstrar ao longo deste trabalho, os Maxakali tentavam “aculturar-me” de várias maneiras. Quando meu marido precisou deixar o campo, eu o acompanhei até a cidade. De volta à aldeia, todos diziam ter muita saudade dele, e alguns até choraram. Mas mostraram-se muito felizes com meu retorno. Com certo exagero, Daldina dizia que eu já estava “igual *tikmu’un*, falando muito na língua”. Por outro lado, os parentes de Daldina ficaram preocupados com o fato de ela viajar sozinha comigo. Queriam que ela levasse um de seus netos, mas eu disse que só poderia pagar a passagem para uma pessoa. Daldina não queria demonstrar receio, então dizia que a criança sentiria muita saudade dela. Da mesma forma, quando quis voltar para casa, Daldina não quis me desagradar e disse: “eu já estou acostumando aqui, eu não estou com saudade, minha mãe é que está com saudade de mim”.

Assim como a saudade de um parente morto, também a saudade de um parente que se encontra distante pode atrair uma pessoa. Foi a saudade da mãe de Daldina que a atraiu de volta para casa. Da mesma forma, os Maxakali esperam poder fazer com que eu e meu marido voltemos a visitá-los. Diziam que nós sonharíamos com eles, e por isso desejaríamos voltar.

No final da minha segunda estadia em campo (2003), quando voltei para casa sozinha, os Maxakali disseram que eu estava indo embora para rever meu pai, minha mãe e minhas irmãs. Cantaram cantos xamânicos de “tristeza e saudade”, que são cantados no fim dos ciclos rituais, quando os *yãmiy* voltam para *hamnõy* – designação dada não só ao mundo dos espíritos, mas também ao mundo dos Brancos. Daldina cantou também uma canção de melodia ocidental, mas com sentido análogo aos cantos xamânicos de despedida.

O canto, composto por ela por ocasião da partida dos Popovich, repetia a frase *mōg topa mutix* (vá com Deus). Assim, providenciaram para mim uma viagem segura através dos cantos de despedida, e da pintura do meu corpo como *yāmiyhey* (alma dos parentes mortos). Totó disse que eu viajaria “com os *yāmiy mai*”, tal como o *koxuk* desencarnado de forma natural viaja para o *hāmnōy*. Comentou também que a pintura tinha sido feita com a tinta extraída do jenipapo<sup>183</sup>, para que minha família pudesse apreciá-la. Desta forma, podia mostrá-los que estava transformando-me em sua parente, em *tikmu'un*.

Alvares (1992: 87) observa que a ocorrência de doenças entre os integrantes de um grupo local pode não só interromper, mas também dar início a um ciclo ritual. Algum tempo após sua recuperação, o doente (ou um parente próximo, no caso das mulheres e crianças) deve realizar um ritual no *kuxex*, oferecendo uma grande refeição ao grupo de *yāmiy* que acompanhava o morto saudoso. Os parentes do ex-doente juntam-se aos *yāmiy* para participar do banquete. Nas palavras da autora:

“O sonho e a doença podem ser interpretados como o desejo do doente de ver este *yāmiyxop*. A doença é a forma indevida deste encontro. O sonho é o sinal deste desejo. É necessário então realizar este ciclo ritual para que o encontro se dê da forma correta. O tema da saudade entre almas, espíritos e humanos é uma constante que explica o movimento dos primeiros e a partida dos últimos. Ou seja, é por sentirem saudades das almas que partiram, ou dos espíritos que estão além, que os homens perdem o seu *koxuk*, e é por este motivo que almas e espíritos os atraem, ou vêm à terra para cantar. É a saudade, entre humanos e *yāmiy*, o motivo para a realização dos ciclos anuais rituais” (Alvares, 1992: 88).

---

<sup>183</sup> A tinta de jenipapo fica no corpo por alguns dias, mesmo após alguns banhos.

A doença sinaliza a existência de relações conflituosas em um grupo local. O recolhimento em relação à vida social e a tristeza são sintomas da doença, que pode acometer uma pessoa insatisfeita com seus parentes e, portanto, vulnerável aos apelos dos mortos. Na verdade, a morte pode ser interpretada como uma mudança de aldeia, que acarreta o pertencimento a um novo grupo e uma mudança na relação com os parentes deixados para trás. A perda de um membro pode fazer com que os ressentimentos entre os moradores de uma aldeia aflorem, levando as pessoas ao estado *ungãy* e causando conflitos que podem provocar a dissolução do grupo.

O ritual, ao contrário da doença, é o que viabiliza a vida social. Os Maxakali afirmam que deixam suas casas de roça e reúnem-se na aldeia “para fazer *yãmiyxop*”. É por esse motivo também que fazem visitas prolongadas a parentes residentes em outras aldeias. Ao contrário da doença, caracterizada pela tristeza e pelo estado *ungãy*, o ritual produz o estado *hiptop* (alegre). Quando alguém se recupera de uma doença, os Maxakali dizem fulano *hiptop*. Portanto, a alegria produzida pela vida ritual cura as doenças ou, dito de outro modo, fortalece os laços que mantêm a união entre os parentes.

### 3.5) Predação dos rituais *‘āyukuk*

Os Maxakali vêm as festas, cultos e outras práticas religiosas dos Brancos de forma análoga aos seus rituais *pois*, quando as frequentam, experimentam o mesmo efeito produzido pelos *yāmiyxop*: *hiptop* (alegrar, curar). Na tentativa de explicar como o “espírito ruim” é separado do doente durante o *yāmiyxop* de cura, Rominho imitou os gestos dos benzedores regionais, dizendo: “é assim que tira, do mesmo jeito”. Ao longo desta seção, pretendo demonstrar que os Maxakali experimentam e aprendem novas formas “rituais”, exercendo em relação aos Brancos a mesma política de predação ontológica atualizada na relação com os espíritos ou com antigos inimigos tribais.

As festas das cidades vizinhas são muito frequentadas pelos Maxakali, pois gostam de beber, dançar forró e jogar sinuca. Eles fazem também suas próprias festas “de Branco”. Durante minha visita ao campo em 2003, houve uma festa de aniversário com muita comida e bebida. Jogaram futebol e dançaram forró na escola. Atualmente, alguns casamentos têm sido comemorados também desta forma. Um informante mostrou-me um álbum no qual guardava fotos do aniversário de uma criança indígena (com bolo, refrigerante etc.), da festa do batizado católico de um bebê maxakali, e de um show de forró na cidade. Este estilo musical é muito apreciado pelos Maxakali<sup>184</sup>. Alguns compram fitas cassete, mesmo sem ter onde tocar. Adultos e crianças cantam os forrós dos regionais, sem compreender bem o significado das palavras. Muitos pediam-me para explicar o conteúdo das músicas que são, muitas vezes, transcritas e traduzidas para o maxakali.

Maria Diva Maxakali, devota de Nossa Senhora, disse que faz uma festa para a santa há trinta anos. Ela contou que, na última noite da festa do ano de 2002, sonhou com

---

<sup>184</sup> Apreciam na verdade todo estilo musical ao qual são apresentados.

os *yãmiy*, viu uma luz em cima dela e ganhou um canto. Havia um neto dela no hospital, então ela deu a ele o canto, para que pudesse fazer *yãmiyxop* quando crescesse. Ela disse que os *yãmiy* cobraram por ela ter feito uma festa para Nossa Senhora.

Como vimos no capítulo I, os Maxakali vêm tendo contato com o cristianismo desde o início da colonização do Mucuri. Missagia de Mattos (2002: 458-459) observa que, nas missões capuchinhas, o “xamanismo guerreiro” funcionou como mecanismo de compreensão dos processos históricos vividos pelos índios. Os “recursos simbólicos” dos padres - símbolos e ritos utilizados em exorcismos – foram adotados pelos indígenas para “desencantar”<sup>185</sup> os perigos representados em sua própria concepção sobrenatural dos eventos socio-cosmológicos.” Atualmente, quando adoecem, além de realizarem os *yãmiyxop*, os Maxakali recorrem também aos enfermeiros da Funasa, aos benzedores regionais, à *topa*, aos santos ou a Jesus<sup>186</sup>.

Conforme informaram-me as enfermeiras da funasa, os Maxakali frequentam a casa de dois benzedores (pai e filho) chamados “Cosme e Damião”. Eles fazem sessões de cura, receitam remédios alopáticos, banhos e chás. Os índios acham que o carro da Funasa deveria levá-los até a casa dos curandeiros. Como os motoristas da Funasa recusam-se a levá-los, aqueles que conseguem algum dinheiro fretam (pagam uma quantia pela gasolina) carros particulares ou da Funai.

Muitos Maxakali contaram-me sobre alguém que estava doente, mas curou-se logo porque “*topa penã*” (“Deus olhou”). Totó já tem mais de setenta anos, mas é capaz de

---

<sup>185</sup> Os Krenak (único grupo botocudo da atualidade) atribuem aos padres e aos símbolos cristãos o poder de “desencantar”, ou seja, afastar os seres sobrenaturais que povoam seu universo. (I.M. Mattos, 1996 e A. Baeta, 1998 *apud* Missagia de Mattos, 2002: 458)

<sup>186</sup> Alvares (1992: 99) afirma que os benzedores e a medicina alopática são utilizadas de forma secundária e complementar aos *yãmiyxop*. A medicina oficial nunca é apontada como causa da cura ou da morte dos doentes.

participar das atividades dos jovens, como jogar futebol. Quando eu comentava sobre sua saúde, ele dizia: “é *topa!*” Quando Daldina considerava-se em situação de relativo perigo, dizia “*yãmiyxop penã, topa penã, Jesus penã*”. De acordo com Loures de Oliveira (s/d), os santos católicos também são invocados pelas mulheres, que fazem promessas pedindo a recuperação de seus filhos doentes.

No entanto, os estudiosos dos Maxakali são unânimes em afirmar que entre eles nunca houve de fato uma conversão ao cristianismo. F. Popovich, que estava ciente das dificuldades de seu projeto, conta que aproximadamente 40 maxakali resolveram “seguir o caminho de Deus” após experimentar o seu poder:

“We were away from the Maxakali reservation for over two months in 1971. The Maxakali were suffering from hunger at the end of the dry season; many were sick and were diagnosed as possessed by spirits. The usual rituals were unavailing. At this point someone remembered they had heard that Jesus was stronger than the spirits. This was discussed by the large group of man who had gathered to search for a solution to the problems. We never knew exactly how many were involved in this decision, but the upshot was that they decided to try calling Jesus Christ for help.” (F. Popovich, 1988: 163)

Nenhum informante concordou em contar a ela como Jesus foi chamado. A autora afirma não saber nem mesmo se algum ritual foi realizado neste sentido. Entretanto, F. Popovich (1988: 116) relata que um líder maxakali entusiasmou-se com o poder curativo de Jesus e começou a praticar, de forma privada, um certo tipo de “exorcismo”. Logo foi acusado de estar praticando feitiçaria. Diziam que ele era “mau”. Como este tipo de

acusação equivale a uma sentença de morte, o líder deixou de lado seus ritos privados<sup>187</sup>. Assim, F. Popovich (1988: 168) concluiu que a experiência de 1971 foi interpretada de forma “tradicional”, ou seja, como uma manifestação da capacidade dos homens maxakali de interagir com o mundo espiritual.

Na verdade, os Maxakali afirmam que já conheciam *topa* e Jesus quando os Brancos chegaram. O professor Joviel Maxakali contou que os cantos xamânicos e *monãyxop yõg ham ãgtux* (“fala dos antepassados” – mitos) sobre as duas entidades não foram ensinadas pelos Brancos, mas dadas aos Maxakali por São Sebastião que, segundo ele, “é o mesmo que *putuxop*” (espírito do papagaio). Joviel cantou então o canto de *putuxop*, mas disse que era de São Sebastião. Comentou ainda que “São Sebastião estava pousado num galho, aí flecha pegou ele”. É importante lembrar que São Sebastião é o santo padroeiro dos capuchinhos, que organizavam os aldeamentos indígenas durante a colonização do Mucuri. A imagem deste santo é de um homem com flechas cravadas no peito. Nos rituais de sacrifício que pude assistir, foi sempre *putuxop* quem atirou as flechas no porco. Em um dos mitos transcritos neste capítulo, o xamã caçador é também um papagaio. Se, como observa Joviel, São Sebastião foi flechado, talvez ele tenha sido caçado por *putuxop*. Podemos imaginar que tenha ocorrido então uma “identificação” entre matador e vítima, manifestada através de uma “comunhão de cantos” (Viveiros de Castro, 2002c).

Os Maxakali cantam hoje várias canções sobre *topa* e Jesus em maxakali, ensinadas pelos Popovich. Porém, o próprio missionário fala sobre a existência de cantos xamânicos

---

<sup>187</sup> Como já foi dito, entre os Maxakali, os rituais devem ser realizados sempre de forma coletiva. Todo rito privado é considerado fetiçaria.

de *topa*, anteriores à sua chegada. H. Popovich (1976b: 30) transcreve um destes cantos, e comenta que ele deixou de ser executado em contexto ritual<sup>188</sup>.

F. Popovich (1988: 63) observa que, após o episódio de 1971, os Maxakali diziam que a raiva que tinham em seus corações havia sido substituída por amor e alegria. É sobre esta transformação que falam também os cantos de *topa* “do tempo de Aroldo”, como dizem os Maxakali. Após a execução dos cantos, Totó tentava traduzir para mim o conteúdo. Transcrevo abaixo algumas das explicações dadas pelo ancião:

“Tinha escuridão, mas com *topa* e Jesus o índio enxerga.”

“O sangue de Jesus fica no coração dos Maxakali, eles ficam alegres e não brigam um com o outro”.

“Se esquecer de Jesus fica ruim, mas se lembra de Jesus fica alegre, a pessoa não fica doente quando Jesus está no coração. Não briga, fica tudo bem”.

“Limpa meu coração Jesus, limpa meu coração Jesus, limpa, limpa, limpa, limpa meu coração Jesus, limpa, limpa, limpa, limpa meu coração Jesus.

“Se esquecer *topa*, o coração fica escuro, aí lembrou de *topa*, limpa o coração, fica *mai*, lembrou *topa*, fica *mai*, pode esquecer *topa* não, porque *topa* dá doença não, sarou, aí agora deu coração, *mai* pra Jesus, gosta de Jesus, gosta de *topa*, pode esquecer não, se esquecer, aí faz coisa ruim, aí coração fica escuro, *ungã̃y*”.

Como já foi dito, esquecer-se dos *yãmiy* - o que equivale a deixar de praticar os rituais -, pode facilitar a entrada de um espírito ruim no coração da pessoa, que fatalmente

---

<sup>188</sup> Em nota, o autor explica que a música fala sobre o dia no qual *topa* deixou roupas penduradas no *mimanã*, em protesto à nudez dos índios.

adoecerá. A tradução dos cantos acima nos mostra que esquecer-se de *topa* e Jesus também pode causar o “escurecimento” do coração, ou seja, pode levar a pessoa ao estado *ungãy*, doentio. Mas lembrar-se de *topa* e Jesus, tê-los no coração, previne os males causados pela entrada dos maus espíritos. Assim como os *yāmiyxop* (presença positiva dos espíritos), a presença de *topa* e Jesus “limpa” a raiva do coração dos Maxakali, fazendo com que as pessoas deixem o estado *ungãy*, caracterizado por conflitos e desunião, passando a um estado *hiptop*, no qual reina a alegria e a harmonia entre os parentes.

F. Popovich (1988: 132) pediu a vários informantes para definirem o que faz de alguém um “bom maxakali”. A resposta mais ouvida pela autora foi a seguinte: “um bom maxakali constrói um *kuxex* e realiza os *yāmiyxop* (rituais)”. Os Maxakali que se diziam cristãos modificavam a resposta adicionando “para *topa*” ao final da frase. É importante observar que os rituais realizados por aqueles que se diziam cristãos continuavam sendo realizados da mesma forma, ou seja, com a presença dos espíritos e sem a participação de *topa*. Nas palavras de F. Popovich (1988: 131):

“I found amazing consensus on the question of what *Topa* ‘God’ requires them to do. *Topa* wants them to make feasts to the spirits and to sing and dance to them. We got the same answers in both Pradinho and Água Boa and from Christians and non-Christians.”

F. Popovich (1988: 156) afirma que a vida ritual enfatiza os principais valores da sociedade maxakali, como a solidariedade entre parentes, o valor da língua vernácula e a igualdade social. A autora acredita portanto, que o cristianismo tenha sido interpretado pelos Maxakali como algo que poderia vir a reforçar estes mesmos valores. De acordo com seus informantes, os Maxakali cristãos são bons porque, além de realizar muitos *yāmiyxop*,

eles dividem o que têm com seus parentes, preparam festas (grandes refeições) para as quais convidam até mesmo os “estrangeiros”, não brigam, não ficam com raiva e não bebem cachaça. (Popovich, 1988: 169, 179)

Fica claro, portanto, que, assim como a vida ritual, uma conduta cristã contribui para a promoção da saúde e manutenção da condição humana, bem como para a criação e manutenção dos laços de parentesco<sup>189</sup>. O que o cristianismo parece propor de novo, porém, é uma generalização do parentesco. Quando eu perguntava se os cantos de *topa* e Jesus eram de

## Capítulo IV – A escola maxakali

### 4.1) Origem e natureza da escrita

Como vimos no capítulo anterior, os Maxakali estão sempre abertos à experimentação de práticas cristãs, mas nunca aceitaram realmente a idéia de uma igreja que pudesse suplantiar a relação com os *yāmiy* e a realização dos rituais. Por outro lado, vimos no capítulo I que, ao demonstrarem interesse pela cultura e pela codificação da língua maxakali, os missionários evangélicos inauguraram um novo tipo de relação com o Branco. Sobre a prática missionária do SIL, organização à qual os Popovich pertenciam, Peter Gow afirma:

“The practice of writing and reading is central to the SIL project, focused as it is on obedience to the command of Jesus, ‘Go ye therefore, and teach all nations, baptising them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost’ (Matthew 28:19). In SIL practice, this commission is understood as an injunction to translate the bible into all existing human languages, such that the Gospels are immediately available to everyone in the vernacular” (Gow, 2001,193).

Como a tradução da Bíblia e a introdução da escrita são os pilares da prática missionária do SIL, a incorporação da instituição escolar e a recusa ou “esquecimento” da conversão ao cristianismo parecem ser fenômenos recorrentes no universo ameríndio, como

atestam os trabalhos de autores americanistas como Lauriola e Peter Gow<sup>190</sup>, entre outros. Os Piro “esqueceram” a conversão que um dia aceitaram, mas continuaram tirando proveito das oportunidades educacionais oferecidas pelos missionários (Gow, s/d). Já os yekuana - grupo localizado na Terra Indígena Yanomami e estudado por Lauriola -, nunca aceitaram a conversão. A autora transcreve as palavras de um informante: “não queremos a religião, mas queremos uma escola” (Lauriola, 2004: 355). Pretendo demonstrar, ao longo deste capítulo, que este foi também o caso entre os Maxakali.

Mas antes de falarmos sobre a escola propriamente dita, vejamos como os Maxakali compreendem a escrita em sua origem. Quando o professor Joviel contou que *topa* diferenciou Brancos e Maxakali através da atribuição de diferentes armas (arco e flecha/espingarda), aproveitei para perguntar sobre a origem da escrita, e ele disse:

“*Topa* deu a escrita para o Branco. Porque o Branco acompanha Jesus direto, por isso *topa* deu a escrita para ele e ele aprendeu tudo. Jesus fez muitas coisas e deu para o Branco. Jesus que deu a escrita para os ‘*ãyuhuk*, mas se desse para o *tih*i (homem maxakali), ele aprendia também, né, mas só deu para ‘*ãyuhuk*. Aí eu vi falando que *ãyuhuk* acompanha Jesus direto, por isso Jesus deu a escrita para ‘*ãyuhuk*. Aí ‘*ãyuhuk* aprende tudo. Depois Jesus fez um tanto de coisa também e passou para ‘*ãyuhuk*.”

Em seguida, perguntei se Jesus era acompanhado só pelos ‘*ãyuhuk*, ou se andava também junto dos Maxakali. Joviel respondeu:

---

<sup>190</sup> Refiro-me aqui, principalmente, aos textos “Could Sangama read?” e “Forgetting conversion”.

“Junto com os camaradas mesmo, João e Pedro, que era *‘āyuhuk*. Parece que a primeira vez Jesus tava andando sozinho no escuro. Depois fez um dia, andou mais sozinho, aí ele chegou lá e tinha *‘āyuhuk*, e ficou alguns dias e foi embora de novo. Depois José, o pai de Jesus, quis casar com uma moça, mas a moça não quis, aí Jesus pensou: eu vou fazer o meu pai e minha mãe, Maria, depois um homem falou que ela estava grávida de Jesus, aí José falou que ia embora que esse não era o filho dele, aí pensou melhor e *topa* disse para ele ficar e ele resolveu ficar. Aí Maria ganhou Jesus, aí mudou pra outra cidade. O povo falou, não sei se é verdade, que Jesus nasceu e foi andando dentro do curral, ganhou alguns animais, o jumento carregou ele, depois Pilatos mandou os soldados procurar ele. Os soldados matava os meninos, mas não matava as meninas. Mas não achou Jesus, que tava escondido andando. Eu vi falar assim. Aí depois chegou lá em uma cidade e tava crescendo e depois o pai dele comprou bola pra ele brincar com o outro *kitoko ‘āyuhuk* (criança branca) que não tava enxergando. Aí Jesus falou: - vamos jogar futebol? E a mãe do menino falou: - não, ele não pode, porque ele não enxerga. Aí ele falou: - então porque ele tá me olhando? E eles foram jogar. Aí depois ele foi embora de novo. Aí chamaram ele e disseram que a menina estava morta. Aí Jesus falou: - Colé, ela não tá morta não, tá só dormindo. Jesus pegou ela pela mão e disse: - levanta aí. E a menina levantou. Eu não sei se é verdade não.”

Para completar sua estória, Joviel disse que achava que “Jesus andou só com *‘āyuhuk*, mas ele era *‘āyuhuk e tikmu’un*, porque sabia falar as duas línguas”. Como foi dito no capítulo I, um casal de missionários traduziu para o maxakali algumas das lições de evangelização sugeridas pelo livro “Alicerces Fimes”, da MNTB. Um informante mostrou-me algumas destas lições em maxakali. Pude compreender a pergunta “como acompanhar

Jesus?”, e um pequeno texto que dizia que, a mando de Jesus, os Popovich levaram a escrita aos Maxakali, para que pudessem conhecer as palavras de Deus. Além disso, o informante maxakali contou-me algo sobre Adão e Eva, dizendo que, segundo o missionário, esta era também a história dos Maxakali. Perguntou-me se isto era verdade e, logo em seguida, disse que “os Maxakali têm outra história”. Quando os missionários dizem que passagens bíblicas como a gênese também falam sobre a origem Maxakali, eles retrucam dizendo que “a história dos Maxakali é diferente”.

Como vimos no capítulo I, os mitos maxakali esclarecem não só sobre sua própria origem, mas também sobre a origem dos Brancos. Joviel, assim como vários professores indígenas, disse que queria escrever a “Bíblia maxakali”<sup>191</sup>. Perguntei em que idioma esta Bíblia seria escrita. Ele respondeu que ela deveria ser escrita em maxakali e em português, para que os Brancos vissem que eles têm “língua e história”.

As assertivas maxakali a respeito de sua própria história, da história (origem) dos Brancos (mito da espingarda, etc.), e da Bíblia, permitem-nos voltar a examinar a afirmação de um missionário evangélico, apresentada no capítulo I e novamente transcrita abaixo, para a comodidade do leitor:

“Ao que parece, a principal razão da indiferença deles em relação ao Evangelho, é porque vêem Jesus como o "Topa dos brancos" e conseqüentemente, a Bíblia é a Palavra do "Topa dos brancos" e assim por diante. Como a história da criação de Adão e Eva já foi

---

<sup>191</sup> Lauriola (2004) conta que, como os Yekuana recusavam a conversão e reivindicavam uma escola, o missionário disse que mandaria uma professora, e perguntou se eles aceitariam que ela contasse histórias na escola. O líder yekuana respondeu: “Ela pode contar suas histórias, nós contamos as nossas” (*Ibid*: 357). Segundo a autora, os Yekuana não se converteram porque já tinham um conhecimento. Nas palavras de um informante: “a história yekuana só não está escrita; senão, seria como a Bíblia: ela explica tudo, tem nomes para tudo” (*Ibid*: 367).

introduzida ao conhecimento dos mesmos através dos Popovich, há fortes possibilidades deles aceitarem esta história como a real, se feita uma eficiente abordagem. Isto acontecendo, a idéia de "Topa dos Maxakali" e "Topa dos Brancos" serem entidades diferentes pode mudar, já que se dará a ambas raças uma mesma origem. Em conversa com cinco dos principais anciãos Maxakali, este pesquisador levantou esta questão e todos concordaram que poderia ser uma possibilidade real." (www.caciosilva.com.br/missiologica)

Vimos que os Maxakali atuais não aceitam a idéia de uma origem comum aos Brancos e, além disso, pretendem contar aos estrangeiros sua própria versão da história, através da escrita de uma Bíblia maxakali. O que pensar então sobre a possibilidade afirmada pelo missionário da aceitação pelos Maxakali de *topa* como deus de ambos os povos? Certamente, os cantos e as histórias sobre Jesus são, a princípio, cantos e histórias dos Brancos. Mas podem ser capturadas e imitadas pelos Maxakali, fazendo com que estes identifiquem-se aos *ãyuhuk*. Como observou o professor Joviel, o próprio Jesus "pode ser *ãyuhuk* e *tikmu'un*, porque fala as duas línguas".

F. Popovich (1988: 165) afirmou que o motivo da não-conversão maxakali foi o desejo de manter sua "integridade étnica". Se, por um lado, a predação da "magia" alheia, bem como a experimentação do "ponto de vista" (Viveiros de Castro, 1996) do inimigo são atos necessários para a constituição e reprodução do *socius*<sup>192</sup>, por outro, os Maxakali precisam ter cautela, pois não querem transformar-se totalmente em Brancos. Assim, *topa*

---

<sup>192</sup> Nas palavras de Overing (*apud* Gow, 1991: 275): "the universe exists, life exists, society exists only insofar as there is contact and proper mixing among things that are different from one another".

pode talvez um dia vir a ser o deus de ambos os povos, mas ele terá que ser um deus duplo, um deus bilíngüe.

Já observamos que, para os Maxakali, a língua constitui um dos principais atributos de distinção entre diferentes “tipos de gente” (Gow, 2001). Quando queriam dizer que eu “estava virando Maxakali”, falavam de meus progressos “na língua”. Do mesmo modo, quando queriam afirmar-se como Maxakali, diziam que não falam bem o português. No entanto, todos hoje afirmam a necessidade de aprender o português para “fazer reunião”, “arrumar emprego”, etc. Vejamos o relato de Mané Kelé Maxakali:

“Aroldo morava no Pradinho. Ele era americano. Aí ele escreveu a língua dos índios. Ensina *puxap*: pato, *mãhãm*: peixe. Aí desenhou os bichos e colocou os nomes. Primeiro aprende *puxap*, até saber contar. Aí ele fez um livro e depois o mais velho (alfabetizado por Aroldo) morreu. Gerião, Otávio, Totó. Aí Totó me ensinou na *tapet* (papel, escola). Depois *tihí* (homem maxakali) sabia escrever, aí passa para outro. Pessoal vem de fora, Myriam. – Vou colocar professor aqui dentro da aldeia para ensinar criança, ensinar a ler na língua do *tihí*. Aí colocou Pinheiro, Joviel, Gilmar, Zezinho. Aí quando chama o *tihí* pra ir lá em Belo Horizonte aprender língua do português. Aí aprendeu língua de *tihí* aí passa pra português. Aí criança também aprende língua do pai dela aí passa pro português. Pode ser dois língua. Aí eu tá contando assim história do... Primeiro não tinha Branco, não tinha uma pessoa branca, tinha um *tihí*. Mas ele não entende, quem vai ensinar estudar, *tapet*? Fazer *tapet*. Mas agora o Branco saiu tudo assim, aí *topa* mandou. *Topa* mandou livro, colocou professor, aí professor ensinou, aí outro sabe, pra ser professor, pra ser dentista... *Tihí* também ficou pra professor, pra ensinar língua do *tihí*.”

Pode-se depreender do relato acima que *topa* mandou os Brancos para levar novos ensinamentos e, assim, novas perspectivas (em diversos sentidos) de vida aos Maxakali. Segundo Mané Kelé, os Maxakali agora podem falar duas línguas. Este comentário sintetiza a visão dos Maxakali de si mesmos como seres duplos. Hoje, além de aprederem a cantar durante os rituais, as crianças maxakali precisam também aprender a escrever na escola. Vilaça (2000) relata uma situação semelhante entre os Wari. Apesar de terem optado por viver próximos aos Brancos, experimentando tudo o que diz respeito ao seu mundo (comida, remédios, televisão etc.), os Wari recusam-se a casar-se com eles, o que viria a completar a identificação entre ambos os lados. Para a autora, os Wari desejam manter os dois pontos de vista e, para isso, é necessário que os Brancos permaneçam como inimigos. Outro caso semelhante é aquele descrito por Viveiros de Castro (2002c) a respeito da “fusão de perspectivas” entre o matador araweté e sua vítima.

A experimentação de uma perspectiva dupla não é novidade para os Maxakali pois, como vimos no capítulo anterior, eles identificam-se aos seus inimigos (*yāmiy*, Botocudos, Brancos) através da caça, da guerra, do ritual e da doença. No último caso, a pessoa experimenta uma conjunção compulsória, que deve ser desfeita por seus parentes. Mas nos outros casos, e hoje na relação com os Brancos mediada pela escrita, o que os Maxakali buscam é, assim como os Wari ou os Araweté, a incorporação da posição mesma de inimigo. Como observa Viveiros de Castro (2002c: 290): “o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação.”

Brancos e Maxakali têm histórias diferentes, mas não se pode negar que elas tenham se encontrado em algum ponto. A origem da escrita em maxakali não pode ser desvinculada do contato com os Brancos. Recordemos do relato de Mané Kelé Maxakali sobre a escola, transcrito no capítulo I, e de seu comentário: “Esta é a história dos Maxakali!”.

De acordo com F. Popovich (1988: 15), os primeiros entusiastas maxakali com a alfabetização foram aqueles que ela considerava “cristãos”, “pois ficaram empolgados com a existência da palavra de Deus em sua própria língua” (tradução livre). Conforme os mitos, *topa* teria abandonado os Maxakali porque eles desperdiçaram suas dádivas (a lontra pescadora e a abundância de peixes) e fizeram uma má escolha – o arco e flecha. Os Maxakali permaneceram pobres enquanto os Brancos, que teriam escolhido a espingarda, passaram a viver na riqueza, recebendo várias dádivas (o gado, os produtos feitos de ferro ou industrializados, a escrita etc.) de seu Deus. Mas, como dizem os missionários, e os próprios maxakali, a escrita na língua vernácula foi a eles enviada por *topa*. Surge então uma possibilidade de reconciliação entre o demiurgo ofendido e os Maxakali que, se souberem aproveitar a dádiva, desfrutarão da mesma sorte que os Brancos.

Posto de outra maneira, pretendo demonstrar, ao longo deste capítulo, como os Maxakali usam a escrita para “pacificar os Brancos”, ou seja, para controlar o fluxo de bens e serviços oriundos de seu mundo. Encontramos então uma situação semelhante àquela descrita por Peter Gow (s/d) em relação aos Piro. O aprendizado da escrita, trazida pelos missionários, tornou-os independentes em relação aos “chefes da borracha”, que controlavam todo o acesso às mercadorias no vale do Ucayali. Assim, na visão de Sangama, xamã tido como primeiro Piro capaz de ler, a escrita emerge como um modo de conhecimento análogo à prática xamânica, pois viabiliza uma relação segura<sup>193</sup> e vantajosa com o exterior. De forma semelhante, os Maxakali utilizam metáforas do contexto xamânico para compreender o processo de ler e escrever. São feitas várias analogias entre escrita e canto, a começar pela tradução literal da palavra ‘escrever’ em Maxakali. *Kax*

---

<sup>193</sup> Penso que o xamanismo permite que as transformações decorrentes do contato com o exterior aconteçam de forma controlada.

*'ambix* significa, literalmente, “desenhar o canto”<sup>194</sup>. Os Maxakali comparam frequentemente a escola ao *kuxex* e a escrita ao *mimkuin* (ou taquara), um instrumento mnemônico utilizado para a aprendizagem dos cantos xamânicos. Dizem que a taquara é um caderno, e os risquinhos feitos sobre ela com urucum são o ABC. Ou dizem simplesmente que a taquara é o ABC dos antepassados. Descrevo melhor estas analogias na seção 4.3.

---

<sup>194</sup> *Kax* - Pedir. Cantar. Som (de pássaro, de voz, de rádio...).

*Amix* - "riscar, desenhar". “Mini-Dicionário Maxakali-Português” – Charles Bicalho.

#### 4.2) O conhecimento e a escrita

“Meu pai contou para mim, eu conto para os meus filhos, e eles vão contar para os filhos deles. É assim, ninguém esquece.” Mané Kelé Maxakali.

Quando perguntamos o que havia antes da escrita, os Maxakali falam da taquara. Ressaltam ainda o fato de que, mesmo não conhecendo a escrita, seus antepassados sabiam contar histórias. E se hoje diz

Na tentativa de explicar-me como funciona a taquara, Major Maxakali, agente sanitário, comparou-a ao encarte de uma fita cassete. Mostrou que, assim como cada número ou título corresponde a uma música, cada risquinho corresponde a um canto. Percebemos então que, além de ser comparada à escrita, a taquara é também comparada aos números. Certa vez, quando falávamos sobre a taquara, Totó fez risquinhos no chão e disse: “*monkupix puxet, tik, tik koyik*” (lê-se um, dois, três). Escreveu também os números (1, 2, 3, 4) no chão e disse: “português é um, dois, três, quatro...”<sup>195</sup> Durante uma de suas aulas, o professor Joviel disse “hoje os Maxakali contam assim: 2 com 2, 4. Mas, antigamente, cada dia que passava, a pessoa riscava um pauzinho no bambu”. Numa outra ocasião, pedi ao professor Isael que me falasse sobre a escrita dos antigos. Ele citou a taquara. Sua esposa, que queria participar da conversa, disse que os antigos quebravam pauzinhos para marcar os dias e meses, e assim poder observar corretamente o resguardo, quando nascia uma criança. Nas suas palavras “Quando inteira um mês, joga os pauzinhos fora e troca por outro, aí já vai saber que deu um mês”. É interessante notar que, na fala dos Maxakali, o sistema numérico “tradicional” está sempre ligado à contagem do tempo e, mais especificamente, à observação do resguardo. Eles também percebem que, para os Brancos, a marcação do tempo tem muitas implicações. Hoje os Maxakali utilizam também os numerais, que pronunciam através de adaptações do português (Ex.: quatro – “coat”). A data é sempre escrita nos quadros das escolas ou nos bilhetes escritos pelos Maxakali. Na escola, as crianças aprendem também a olhar as horas no relógio. Atualmente, os Maxakali

---

<sup>195</sup> Ao que parece, a língua maxakali só possui três palavras para designar conceitos numéricos: *Puxet* significa um, sozinho ou solteiro, *tik* equivale a dois e *tik koyik* equivale a três. Mas o sistema numérico maxakali parece articular-se somente através dos conceitos *tik* e *tik koyik*. No *Pequeno Dicionário Maxakali-Português* de Charles Bicalho, encontrei a seguinte tradução para a contagem de um a dez: “Tix - Dois. Tik koyik - Três. Tik xi tik - Quatro. Tik xi tik koyik - Cinco. Tik xi tik xi tik - Seis. Tik xi tik xi tik koyik - Sete. Tik xi tik xi tik xi tik - Oito. Tik xi tik xi tik xi tik koyik - Nove. Tik xi tik xi tik xi tik xi tik - Dez”. Obs.: xi = com.

vêm buscando dominar cada vez melhor o sistema numérico utilizado pelos Brancos. Os professores aprendem noções de matemática em seus cursos de formação e alguns jovens assistem às aulas de matemática ministradas pelo professor de português. Esse interesse explica-se não só pela necessidade de lidar com o dinheiro, mas também pela necessidade lidar com a burocracia, que exige o conhecimento preciso de datas, quantidades, etc<sup>196</sup>.

Passemos então ao exame de uma aula em uma das escolas maxakali, para compreendermos melhor o uso da escrita e da taquara, bem como da execução de cantos e mitos no processo de transmissão do conhecimento. Durante uma aula que tive a oportunidade de assistir, o professor Gilmar Maxakali escreveu um dos cantos xamânicos do gavião (*mõgmõka'*) no quadro, tal como transcrevo abaixo. Cantou para ver se tinha escrito corretamente, enquanto outros parentes o ajudavam, cantando para lembrar os diversos tipos de gavião<sup>197</sup>:

*Emõy mõg mõkatap*

*Yãy tu nû ne ãxup*

*Ûg tut xoppu yãytu nû ne*

*tap, xex, xãm, yõg, nok, nãg.*

Segundo Gilmar, a estrofe acima deve ser repetida, substituindo-se os sufixos. Por isso, ele mandou as crianças lerem as frases algumas vezes, alternando tais sufixos. Logo em seguida, Gilmar pediu para as crianças cantarem enquanto ele apontava as palavras

---

<sup>196</sup> Como já foi dito, os Maxakali anotam cuidadosamente a data de nascimento de seus filhos, para que possam ter acesso ao auxílio maternidade. Precisam saber também com precisão as datas de recebimentos de salários, a quantidade de merenda ou material escolar a demandar do Estado, a quantidade de votos necessária para ser eleito um vereador, etc.

<sup>197</sup> *Mõka* é o radical da palavra gavião em maxakali. Os sufixos marcados foram sublinhados por Gilmar e, segundo ele, designam diferentes tipos de gavião, quando agregados ao radical da palavra.

escritas no quadro. Os alunos, porém, ficaram em silêncio. O professor resolveu então escrever os sufixos no quadro do seguinte modo:

*tap* \_\_\_\_\_

*xex* \_\_\_\_\_

*xãm* \_\_\_\_\_

*yõg* \_\_\_\_\_

*nok* \_\_\_\_\_

*nãg* \_\_\_\_\_

Gilmar apontava cada linha traçada no quadro e as crianças e adultos cantavam o canto transcrito acima agregando um diferente sufixo ao radical *mõka*, a cada repetição. Assim, as crianças só começaram de fato a cantar quando o professor usou um método de ensino semelhante à taquara, ou seja, utilizou as linhas como recurso mnemônico. Então perguntei a Gilmar se essa forma de escrever os nomes dos diferentes tipos de gavião era como a taquara. Segundo ele, a diferença entre aquilo que ele escreveu no quadro e o instrumento real reside no fato de que, na taquara, uma única linha corresponde ao canto do gavião repetido com a troca de sufixos enquanto, na figura acima, cada linha corresponde ao canto de apenas um dos diferentes tipos de gavião designados pelos sufixos. Ou seja, o professor dividiu um dos intervalos já existentes na taquara em intervalos ainda menores, para facilitar a memorização da variedade de tipos de gavião conhecidos e seus cantos correspondentes<sup>198</sup>. Então Gilmar desenhou a taquara no quadro para demonstrar seu uso:

---

<sup>198</sup> A figura da taquara remete-nos aos mitos sobre a especiação e à figura da passagem do contínuo ao discreto, apresentados por Lévi-Strauss em *O Cru e Cozido* (1964 / 2004) .

--	--	--	--	--	--

De acordo com o professor, a pessoa deve colocar o dedo numa linha e cantar. Gilmar foi colocando o dedo em cada linha enquanto todos cantavam o canto correspondente, até que chegou na linha do *mōgmōka*'. Como que para conferir, fez uma bolinha embaixo de cada linha pela qual passou e contou quantas linhas havia antes do canto do *mōgmōka*'.

O que o professor Gilmar fez foi demonstrar o modo de funcionamento do instrumento mnemônico. Apesar de ele ter escrito o canto do gavião no quadro, as crianças e adultos cantaram sem acompanhar a letra pois, como disse Gilmar, “*lendo a música toda não estava dando certo*”. As crianças já sabiam como cantar aquele canto<sup>199</sup>.

Os professores maxakali sempre dizem que é preciso cantar com as crianças e contar as histórias, senão elas esquecem tudo. Muitos Maxakali pediam para eu gravar suas histórias e cantos. Depois ouviam suas vozes com atenção, às vezes acompanhando baixinho, conferindo. Pareciam querer apenas praticar, pois raramente pediam para ficar com a fita. Faziam um exercício “*para não esquecer*”, como gostam de dizer. Em Maxakali, um mesmo verbo – *yumug* – significa lembrar, saber, conhecer e aprender<sup>200</sup>. *Yumug* é um processo, que vem sempre associado a uma prática. A prática do canto possibilita a comunicação com os *yāmiy*. A narração das histórias restaura o tempo mítico,

<sup>199</sup> Nas manhãs seguintes às noites de *yāmiyxop*, as crianças brincam repetindo os cantos e danças vistos, ouvidos e por elas mesmas excutados na véspera.

<sup>200</sup> Comunicação pessoal de Sandro Freitas, linguista estudioso do maxakali.

pois estas são sempre contadas aos jovens pelos *monãyxop* – os velhos, que teriam vivido num mundo diferente do atual, palco de acontecimentos hoje tidos como impossíveis<sup>201</sup>.

Durante uma de suas aulas, o professor Pinheiro Maxakali mostrou uma folha de papel que continha um pequeno texto e alguns desenhos. Era uma história em quadrinhos que falava de *yãmiyxop*. Passou algumas palavras no quadro e leu-as para os alunos. Enquanto as crianças copiavam as palavras, o professor copiava um pequeno texto no quadro. Em seguida, leu o texto para que as crianças o repetissem. Começou então a contar a história: mostrava os quadrinhos, ria, fazia perguntas, mímicas e às vezes escrevia uma palavra no quadro. Pinheiro falava muito sobre cada quadrinho. A história havia sido (muito resumidamente) escrita, mas ele a contava de uma forma propriamente oral. Além disso, as crianças não estavam lendo, mas escutando. Quando Pinheiro acabou de *contar* a história, mostrou novamente as palavras que havia escrito no quadro e as figuras. Leu cada frase do texto para que as crianças as repetissem mais uma vez.

Assisti a várias aulas maxakali, e esta foi a única vez em que vi um exemplar de “material didático maxakali” sendo usado por um professor<sup>202</sup>. Ainda assim, o texto foi utilizado apenas por ele, apesar de haver várias cópias, que depois as crianças coloriram. O professor contou a história com abundância de gestos, recorrendo ao texto apenas para mostrar as figuras e extrair algumas palavras a serem copiadas. Vanilton, professor de português que assiste às aulas maxakali com frequência, disse que os professores indígenas raramente usam os livros didáticos maxakali, e se usam, o fazem sempre da forma acima

---

<sup>201</sup> Quando eu pedia aos jovens que me contassem mitos que até eu mesma poderia contar, eles diziam que não sabiam, e chamavam uma pessoa mais velha para contar. Gow (1997: 45) afirma que os mitos piro “são o discurso citado de seres que só existem no discurso citado dos velhos.” Só os velhos podem dar a este discurso a forma de fala. A relação entre aquele que se presta a narrar uma história e o ouvinte (geralmente crianças), que lhe dá atenção constitui, para Gow, uma relação de parentesco.

<sup>202</sup> Refiro-me às narrativas transcritas com o objetivo (dos educadores brancos) de produzir uma literatura maxakali. As cartilhas de alfabetização são um pouco mais usadas pelos professores.

descrita: só o professor tem o livro em mãos e são contadas histórias que as crianças já ouviram fora do ambiente escolar. Além disso, tiram algumas palavras para usar nas aulas de alfabetização.

Certa vez, o professor Joviel levou até a aldeia de seu tio Totó um caderno e um livrinho contendo cantos xamânicos em maxakali e sua tradução para o português, para ensinar-me a língua indígena. Sentou ao meu lado, dizendo para eu ler e corrigindo minha pronúncia. Quando pedi para ele cantar um dos cantos do livrinho, ele tentou cantar acompanhando a letra, mas não conseguiu e disse que estava “quase tudo errado”. Pelo visto, os livros didáticos bilíngues podem até servir para a alfabetização de estrangeiros e crianças maxakali, mas nunca para ensinar as histórias dos antepassados e os cantos dos espíritos.

Os Maxakali sempre afirmam precisar da escrita “*para não esquecer*”. Esta afirmação poderia nos levar a compreender a escrita maxakali como um “novo suporte” para a conservação de uma memória e de uma tradição que já estariam lá, como querem alguns dos agentes da chamada “educação indígena”<sup>203</sup>. Certamente, os Maxakali fazem uso da escrita como instrumento didático e mnemônico, quando trabalham com conhecimentos oriundos do mundo dos Brancos, como os planos de aulas de alfabetização ou os cursos oferecidos pelo CIMI ou pelo PIEI-MG. Mas, para memorizar e transmitir o conhecimento proveniente dos *yãmiy* e dos antepassados, os Maxakali recorrem aos

---

<sup>203</sup> A maioria dos atores brancos envolvidos em projetos de educação indígena acredita que a escrita possa garantir a “preservação cultural.”

métodos “tradicionais” como a execução dos cantos e danças, a narração dos mitos e a “leitura” da taquara<sup>204</sup>.

Como vimos no capítulo anterior, todo o conhecimento maxakali é capturado no exterior do *socius*. Os cantos, os mitos, os ritos ou a escrita foram todos ganhos ou roubados dos Outros – *topa*, *yãmiy*, antepassados, Botocudos, Brancos ou ainda os maxakali considerados *puknõy* (não-parentes, inimigos potenciais). O que será então aquilo que os Maxakali não podem esquecer? Vimos no primeiro capítulo que, de forma análoga aos Tupinambá, a memória maxakali não remete a uma origem, mas a uma identidade que aponta para o “fim dos tempos” (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986: 12). Em outras palavras, os Maxakali valorizam sua memória não como retrato de um passado estanque, mas como um projeto coletivo de continuidade histórica. Os Maxakali atuais teriam herdado a memória da relação de inimizade com os Botocudo, mobilizada hoje para mover uma guerra atualizada na forma da disputa pela “autenticidade indígena”, alcançada através da prática ritual e do uso da língua, e ostentada através de materiais didáticos bilíngues, que marcam a vitalidade da cultura maxakali e, como mostro adiante, garantem diversas formas de apoio dos Brancos. O que os Maxakali não podem esquecer é a forma pela qual o conhecimento deve ser produzido: na relação com o Outro. Se a escrita viabiliza a relação com os Brancos, ela pode realmente servir “para não esquecer”, ou seja, para manter em funcionamento o modo de conhecimento próprio dos maxakali<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> Os Maxakali usam o verbo *monkupix* (ler) em relação à taquara.

<sup>205</sup> Durante uma de suas aulas no PPGAS, Viveiros de Castro afirmou conceber o canibalismo como um modo de conhecimento, um instrumento eurístico. A analogia entre escrita e xamanismo como modos de conhecimento está longe de constituir particularidades piro ou maxakali. De acordo com Viveiros de Castro (1986), os Araweté compreenderam a escrita como a “técnica da magia” do antropólogo. Ao indagar um xamã sobre as formas de acesso ao conhecimento dos deuses, o autor (1986:79) obteve a seguinte resposta: “é assim como você faz com sua escrita - é para saber-aprender, desse mesmo jeito.” (Viveiros de Castro, 1986: 79).

### **4.3) Casa de religião X Casa de papel**

55). Recordemos que estes líderes acumulam grande prestígio, realizando farta distribuição de alimentos durante os rituais, com os recursos advindos de suas aposentadorias. Já os professores de alfabetização, que se encontram na faixa etária dos jovens guerreiros, e controlam apenas suas famílias nucleares, não se interessam em distribuir os bens (material e merenda escolar) adquiridos através do controle das escolas (Alvares, 1998). Alvares observa que, durante o início do processo de implantação da escola maxakali, aqueles que conseguiram impor-se como “donos” dos prédios construídos pelo Estado passaram a ocupá-los, expulsando os afins que disputavam com eles o controle dos bens recebidos para o funcionamento escolar.

Alvares (1998) afirma que, inicialmente, havia apenas as aulas de alfabetização. Só algum tempo após a criação da escola indígena, foi criado o curso de “cultura maxakali”<sup>206</sup>, na tentativa de acabar com os conflitos gerados pela concentração do controle das escolas por algumas famílias. Foi instalado um rodízio de xamãs<sup>207</sup> e mulheres experientes que ganhavam uma bolsa mensal. Assim, todos os grupos passaram a participar do processo escolar. As “aulas de cultura” dos meninos eram ministradas pelos xamãs no *kuxex*, e as aulas das meninas eram dadas pelas professoras de cultura, em suas casas. Enquanto os meninos aprendiam lições sobre xamanismo, as meninas aprendiam a guardar as prescrições rituais referentes ao seu gênero. As crianças aprendiam com seus próprios avôs e avós, portanto, o conhecimento específico de cada grupo de parentesco continuava sendo mantido. Alvares observa que, após a criação da nova disciplina os conflitos começaram a ser solucionados. Cada professor construiu sua própria escola. Com o tempo, todas elas

---

<sup>206</sup> A autora afirma que os Maxakali decidiram realizar em suas escolas apenas os cursos de alfabetização na língua vernácula e “cultura maxakali”. Porém, não fica claro se o curso de cultura foi criado por eles mesmos ou pela Secretaria de Educação.

<sup>207</sup> Termo utilizado por Alvares (1998). O uso do termo para os Maxakali é controverso. F. Popovich (1988) afirma que não se pode falar de xamã entre os Maxakali. A própria Alvares (1992) afirmou o mesmo num trabalho anterior. Ver páginas. Talvez trate-se de um “xamanismo sem xamãs” (Fausto, 2001).

foram reconhecidas pela Secretaria de Educação. Durante meu trabalho de campo, muitos professores disseram que as aulas de cultura não estavam sendo dadas, pois os professores de cultura não estavam recebendo. Pude assistir a algumas destas aulas, que pareciam acontecer apenas por ocasião da presença de Brancos supostamente ligados à Secretaria de Educação.

Para justificar a existência de suas escolas, os professores precisam manter aliados. Uma contrapartida é deles exigida pelo direito de ocupar este cargo, pois é a comunidade mesma quem indica o escolhido e, mais importante ainda, são as famílias aliadas que “emprestam” os seus filhos para os professores educá-los. Frequentemente, os professores compram alimentos para oferecerem às crianças e, por extensão, às suas famílias, além de fornecer o próprio ensino e a merenda escolar. (Las Casas, 2003; Alvares, 2004)

Se, por um lado, os *yāmiytak* (“pai dos cantos”) controlam a realização dos rituais e o acesso aos espíritos, por outro os professores de alfabetização controlam a realização das aulas e o acesso ao mundo dos Brancos, pois são eles que contactam seus “patrocinadores”. Na verdade, os professores maxakali ministram poucas aulas e passam grande parte de seu tempo participando de cursos de formação e reuniões com os Brancos. Sendo assim, pode-se dizer que a escola maxakali é menos uma questão de ordem pedagógica e mais uma questão de ordem política, voltada tanto para o interior quanto para o exterior do *socius*. Para manterem o controle da escola, atuando como mediadores entre dois mundos, os professores maxakali precisam negociar com as famílias aliadas e também com os Brancos aliados.

#### 4.4) A pacificação dos Brancos

No capítulo anterior, vimos que, apesar de não fazerem mais a guerra propriamente dita, os Maxakali mantêm, no plano cosmológico, sua “máquina sacrificial” (Fausto, 2000) em pleno funcionamento. Pretendo demonstrar aqui que, tal como o xamanismo, a escola pode ser compreendida como uma forma de atualização da guerra.

Um dos mitos transcritos no capítulo anterior conta que os *yāmiy* ensinaram aos Maxakali como cantar e como construir o *kuxex* para a realização dos rituais. Vimos também que, hoje em dia, os Maxakali usam estes mesmo rituais para contactar ou pacificar os espíritos. Cantam para chamá-los, para pedir ajuda e celebrar sua companhia, ou para expulsá-los, promovendo a recuperação de parentes doentes. Quando perguntei para a narradora do mito como os *yāmiy* haviam sido “amansados”, ela começou a falar sobre os Maxakali: “Pra você ver... antigamente esses índios não tinham Branco misturado, não tinham trabalho de professor... aí depois que amansou, começou a comer com sal, com óleo... de primeiro comia tudo sem sal, sem gordura, sem nada...”

Para Luizinha o sal, o óleo e a escola (alusão ao trabalho de professor) figuram como signos da pacificação dos Maxakali. Mas, como vimos, a pacificação é um processo de mão dupla. Se os Maxakali podem usar os cantos e ritos ensinados pelos próprios *yāmiy* para pacificá-los, podem também usar a escrita e a escola para pacificar os Brancos. Assim

como os cantos executados nos ritos de cura podem fazer com que os *yãmiy* levem consigo um espírito saudoso, a escrita tem o poder de fazer com que um Branco leve de volta outros Brancos para o lugar de onde vieram. Mané Kelé Maxakali contou que, anos atrás, os homens maxakali reuniram-se com Nazareno (então chefe de posto do SPI), fizeram um documento e mandaram para o governo. “Aí pessoal que entrou aqui foi embora, pegaram a mala, foram para a estrada, embora.”<sup>208</sup>

De acordo com Missagia de Mattos (2002: 39), havia no imaginário colonial do vale do Mucuri um temor da “disciplina da selvageria”. Pensava-se que os selvagens poderiam sofisticar seu “potencial rebelde” através do aprendizado proporcionado pela convivência com os Brancos, razão que atribuíam à resistência dos Pojichá de Minas após séculos de perseguição. De fato, encontramos na literatura etnológica diversos casos nos quais pode-se constatar a ocorrência deste fenômeno. Em *Pacificando os Brancos*, podemos encontrar diversos estudos sobre as “cosmologias do contato”. Bruce Albert (2002:10,18) - organizador da obra citada - observa que a análise integrada das dimensões histórica, política e simbólica revela os dispositivos de “domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos”, bem como “os mecanismos conexos de apropriação sócio-simbólica indígena dos recursos e discursos do mercado, das instituições de desenvolvimento (governamentais ou não) e das tecnologias de comunicação, incluindo-se aí o movimento generalizado de re-apropriação dos conceitos antropológicos e dos escritos etnográficos”.

Gow (2001) afirma que, até a chegada dos missionários do SIL, a escrita vinha sendo uma marca prática e simbólica da diferença de poder entre os Piro e seus “*white bosses*”. Da mesma forma, entre os Maxakali, a escrita é signo de um poder oriundo dos

---

<sup>208</sup> Mané Kelé referia-se, provavelmente, aos fazendeiros que compraram as terras indígenas vendidas pelo já referido Joaquim Fagundes.

Branco, mas por eles hoje apropriado. Certa manhã, fui acordada com os gritos de um professor maxakali e sua mulher, que reclamavam do sumiço de cartões bolsa escola e do cartão do cidadão. Diziam que a vereadora maxakali, que estava também presente, tinha pedido que os cartões ficassem guardados no escritório do chefe de posto, e não com seus próprios beneficiários. A vereadora explicou que sua decisão se devia ao fato de que vários Maxakali já haviam perdido seus cartões. O professor, muito nervoso com o sumiço dos cartões, que atribuía aos funcionários da Funai, disse: “Eu meto processo! A gente escreve e manda o documento, mesmo não sabendo escrever direito, a gente faz! A escrita fala por nós!”

Quando eu perguntava aos Maxakali “para que serve a escrita”, respondiam frequentemente: “para poder assinar”. Como observei no capítulo II, todos os adultos maxakali têm carteira de identidade indígena, título de eleitor e CPF, pois sabem da necessidade destes documentos para serem reconhecidos como cidadãos brasileiros, com direito aos benefícios concedidos pelo Estado. Como observou o professor Pinheiro Maxakali : “tem que escrever, fazer documento, assinar embaixo e mandar para Brasília”.

Em 1982, houve vários conflitos entre os Maxakali e os fazendeiros locais, que desejavam apoderar-se de suas terras. Foi fundada a “Associação dos fazendeiros e colonizadores de Bertópolis” e organizada uma campanha contra os Maxakali, através de uma série de atentados e reportagens falaciosas. Com a ajuda de “amigos”<sup>209</sup> os Maxakali escreveram então uma carta ao presidente da Funai, esclarecendo sobre os artigos publicados contra eles no jornal Estado de Minas. Como a situação permanecia a mesma em 1983, os Maxakali decidiram recorrer ao então deputado Mário Juruna. Enviaram a ele

---

<sup>209</sup> Provavelmente integrantes do CIMI.

uma carta com denúncias de agressões e o mapa da terra que deveria ser demarcada. (Cedefes, 1987)

Um dos temas mais frequentes registrados por H. Popovich (1976b: 29) nos cantos xamânicos foram pedidos de proteção - como nas cartas acima – de ajuda na caça, na colheita, na guerra etc. Nos bilhetes endereçados aos Brancos, os Maxakali estão geralmente pedindo algo. Vejamos abaixo a transcrição de um bilhete escrito para o professor de português por um professor indígena do Pradinho. Ele pediu a uma enfermeira, que estava em campanha de vacinação, que entregasse sua carta. No envelope, lia-se “para professor Vanilton de Santa Helena de Minas”. A ortografia original foi conservada.

Posto indígena Pradinho

30/09/03

Escola Estadual Capitãozinho.

#### Material Didático

caderno para cinco professores

cola para cinco professores

pinça com tinta para cinco professores

canetinha para cinco professores

caneta para cinco professores azul, vermelho e preta

apontador

tessoura

grapiador                      fita dorez

furador de papel              catorina

apagador no quadro 5

---

material de limpeza

vassoura para cinco professores

sabão para cinco professores

bombril

balde 5

panela grande de 20 litros 3

Na seção anterior, vimos como os professores usam a instituição escolar para captar e controlar os bens oriundos dos Brancos. Durante visita a uma das escolas, a mulher do professor disse que eu podia “pesquisar” o armário. Perguntei o que a palavra “pesquisa” significava para ela. Mas quem respondeu foi o professor: “pesquisa significa avaliação”. Como vimos no capítulo I, os Maxakali associam as figuras de Frances e Harold Popovich e, conseqüentemente, os adventos da escrita e da escola, aos pesquisadores em geral. De fato, além de evangelizar, os Popovich também faziam suas pesquisas. Além disso, vários antropólogos que trabalharam junto aos Maxakali estiveram envolvidos em projetos de implantação de uma escola indígena. Já o termo “avaliação” foi conhecido pelos professores maxakali em seus cursos de formação, quando prestavam seus exames finais. Assim, parecem ter compreendido não só a conexão entre pesquisa e políticas públicas, mas também que, através dos testes aplicados pelos Brancos, deveriam provar que estavam

aptos a gerir uma escola, ou seja, a controlar o acesso da comunidade ao conhecimento dos Brancos e aos brindes enviados pelo governo de tempos em tempos. Penso então que a lição mais importante apreendida por professores e alunos nas escolas maxakali é como lidar com a burocracia – que se dá via escrita – e, por conseqüência, como “pacificar” os Brancos, possuidores de bens necessários e desejados.

Em diversas situações, as relações com os Brancos são mediadas pela escrita, mesmo que essa não seja ou não precise ser utilizada, aparecendo apenas de forma emblemática, através da presença ou da referência ao seu suporte privilegiado: o tapet (papel, livro). Isto porque a reconciliação com topa e, conseqüentemente, com os Brancos, deu-se através da conversão gráfica da língua maxakali e da tradução da Bíblia, primeiro livro disponível na língua indígena. Em reuniões com políticos, enfermeiros, professores, pesquisadores etc., os Maxakali portam sempre pastas com papel e caneta, tal como os Brancos que lá se encontram. O bolsista Pedro Guimarães relatou que, durante a realização de gravações e transcrições de cantos junto a uma equipe da Escola de Música da UFMG coordenada pela professora Rosângela Tugny, os Maxakali portavam sempre os cadernos e a apostila distribuídos pela professora, mesmo em situações nas quais a escrita não seria utilizada.

Assim como o canto, a escrita - o “desenho do canto” - é utilizada em situações de contato com o Outro, auxiliando no estabelecimento de relações não só com os Brancos, mas também com os afins ou parentes distantes. Pude observar que os Maxakali mandam entre si alguns bilhetes escritos em língua vernácula. De acordo com o agente sanitário Major Maxakali, a escrita na língua indígena “serve para mandar carta, para convidar os

outros para fazer religião ou jogar futebol”<sup>210</sup>. A escrita não poderia ser usada para a comunicação entre parentes próximos pois, a rigor, estes co-habitam numa mesma aldeia e não precisam de convite para participar dos rituais, festas ou jogos. Mas, no caso dos afins ou parentes distantes que encontram-se em outras aldeias e, portanto, podem vir ocupar a categoria de estrangeiros<sup>211</sup>, um convite por escrito mostra-se apropriado, pois ganha um certo tom de formalidade.

Certa vez, um jovem maxakali frequentador das aulas de português mostrou-me um bilhete que havia escrito para mandar para a rádio de Santa Helena. No bilhete, ele pedia que a música “Mulheres” (de Martinho da Vila) fosse tocada, dedicando-a aos “amigos de Santa Helena” e aos moradores da aldeia de sua esposa, para onde tinha se mudado recentemente. Desta forma, buscava assegurar a aliança com seus afins e com os seus amigos brancos.

Potências predadas no exterior do *socius*, tal como o conhecimento dos *yãmiy*, podem ser usados na construção de relações de parentesco. H. Popovich (1976b: 14, 26) afirma que alguns *yãmiy* “ajuda2( )-120( .88 0 T[]-1(Cí)4( )-60(t)-2(ê)4(”7(m)-1.11120(na)4( )-2( )-230(111

*kuxex*, para receber os pedaços de carne. Veio em nossa direção uma dupla de *mõgmõka'* (gaviões), com seus chapéus cerimoniais, andando encurvados e pulando. Rominho lia o nome das mulheres em meu caderno, localizando-as em seguida com uma lanterna. Os gaviões entregavam a cada mulher seu pedaço de carne.

(Caderno de campo, fevereiro de 2005)

Como já foi dito, a memória constitui o principal idioma do parentesco. No ritual acima descrito, a escrita é usada “para não esquecer” os parentes que deverão receber seu quinhão do porco sacrificado. Pude observar que os Maxakali fazem listas de nomes não só no ambiente escolar, mas em diversas situações cotidianas. Ter o nome numa lista parece ser hoje um atestado seguro de que alguém faz parte de um grupo. Certa vez, perguntei a uma senhora porque ela não estava mais frequentando as aulas de português. Ela respondeu: “porque o professor tirou o meu nome da lista”. Quando percebi que a palavra *kax' ambix* (escrever) era dita num canto de *komãyxop*, fui me certificar com Daldina. E ela disse: “é isso, *komãyxop* tá falando pra assinar o nome”<sup>212</sup>. É importante lembrar aqui que os pares de *komãy* mantêm entre si uma relação de extrema benevolência, respeito e lealdade, que se aproxima do que Peter Gow (1997) descreveu como um tipo de relação de “hiperparentesco”. Assim, a escrita parece ter o poder de inaugurar relações de aliança, bem como fortalecê-las ao ponto de transformá-las em relações comparáveis à de *komãy*.

Apesar de conscientes da importância da escrita nas relações com os *‘āyuhuk*, os Maxakali reconhecem que também há música no mundo dos Brancos. Quando participam

---

<sup>212</sup> Numa interpretação alternativa à de Daldina, talvez o canto possa referir-se às pinturas corporais, pois a palavra *kax' ambix* é também usada no sentido de pintar alguém ou a taquara. É interessante lembrar também que sua tradução literal é “desenhar o canto”. Pretendo explorar melhor as possíveis conexões entre pintura corporal, grafismos, cantos e escrita numa próxima pesquisa.

de eventos que lembram seus rituais, os Maxakali sempre cantam. Três professores maxakali foram a um evento sobre cultura negra, acompanhados de minha irmã. Vários grupos musicais e companhias de dança se apresentavam. Então um deles disse para a minha irmã: “quando acabar a religião de vocês, nós também queremos fazer a nossa”.

Como vimos, a produção ou tradução de hinos foi e continua sendo uma estratégia largamente utilizada pelos missionários evangélicos. Em parceria com os Popovich, os Maxakali criaram vários cantos que, apesar de serem cantados na língua vernácula, destoam dos cantos xamânicos pela melodia. Há várias canções “do tempo de Aroldo” que são hoje ensinadas nas escolas e cantadas para os “amigos brancos”. Uma destas músicas fala sobre o aprendizado da escrita na escola.

Certa vez, fiz uma visita ao professor Joviel. Sua mulher fez *kōmyhep* (sopa de batata doce) e ele cantou várias músicas. Uma delas era em maxakali e, segundo Joviel dizia que “topa gosta quando os amigos brancos vão contar histórias e dar explicação pros Maxakali”. Neste mesmo dia, Joviel cantou também as músicas abaixo transcritas:

Porto Seguro, eu amo você do meu coração,  
pois foi aí que meus antepassados sempre moraram,  
e sua praia tão linda, não me deixa esquecer,  
e você, o que vou fazer, não consigo esquecer,  
Porto Seguro, antes de 1500,  
você era nossa mas depois te perdemos,  
e sua praia tão linda não me deixa esquecer,  
e você o que vou fazer não consigo esquecer,

Porto Seguro, antes de 1500,  
 você era nossa, mas depois te perdemos,  
 e hoje sofrendo, não me deixa esquecer,  
 e você, o que vou fazer, não consigo esquecer,  
 lá lá lá lá lá lá.

Autores: João Bidé Maxakali e Major Maxakali.

-----

Nasci na aldeia Água Boa e me criei aqui,  
 Neste pedaço de chão que é dos Maxakali,  
 Hoje estou estudando, estamos sofrendo,  
 Pra criança, uma vida melhor,  
 Ô ensinar a ler e também a escrever,  
 Pra quando eles crescer, poder melhorar,  
 E já tem muito tempo, estamos sofrendo,  
 pras crianças, uma vida melhor,  
 ô ensinar a ler e também a escrever,  
 pra quando eles crescer, poder melhorar,  
 hoje estou estudando, estamos sofrendo,  
 (.....) pra poder melhorar.

Autor: Zezinho Maxakali

-----

Estes cantos, produzidos em português pelos Maxakali, só encontram sua razão de ser na relação com os Brancos. Pode-se observar o tom de reclamação e reivindicação comum no trato com os *‘āyuhuk*. A Primeira canção faz alusão a um tempo em que os Maxakali viviam bem, quando *topa* não os havia ainda abandonado e nem criado os Brancos. A segunda música dá a entender que hoje os Maxakali estão sofrendo, mas têm a escola que poderá contribuir para a reprodução da vida social, ou seja, para que eles possam voltar a “viver bem”<sup>213</sup> mesmo num mundo cercado pelos Brancos.

A escrita “para poder assinar” permite aos Maxakali obter título de eleitor ou candidatar-se a vereador, cargo que permite ao seu ocupante acessar diretamente a um tipo de bem ou serviço para seus parentes. Os Maxakali alfabetizados têm mais acesso a todos os empregos existentes dentro da área indígena: há índios ocupando os cargos de agente de saúde, de agente sanitário, de merendeira e de professor. Possuir um desses empregos significa a possibilidade de realizar rituais mais fartos e, conseqüentemente, acumular mais prestígio, mais aliados. De acordo com uma informante, “depois que chegou a escrita e a escola as coisas melhoraram, porque as crianças estão aprendendo”. Perguntei porque as crianças de hoje precisam aprender as coisas da escola. Luizinha respondeu: “porque não vai mais precisar de *‘āyuhuk* trabalhando aqui, emprego de enfermeira, professor, vai ser tudo pros Maxakali”.

É importante lembrar que o complexo xamânico-guerreiro maxakali é movido pela predação da magia alheia, visando a proteção do grupo de parentes das ameaças provenientes do exterior. Os ritos de cura foram assim interpretados, pois é através dos

---

<sup>213</sup> Faço aqui alusão ao ideal Piro de “viver bem” (Gow, s/d), também presente entre os Maxakali e expresso pelo conceito de *hiptop* (alegria, saúde).

cantos do próprio *yāmiy* agressor que um grupo de parentes pode vir a recuperar uma alma extraviada. Recordemos que, quando um doente se cura, os Maxakali dizem “ele *hiptop*” (melhorou). Pode-se dizer então que o canto/ritual e a escrita/escola produzem um mesmo efeito nos Maxakali: a melhora, o estado *hiptop*. Através da escrita e da escola, os Maxakali podem reconciliar-se com *topa*, pacificar os Brancos e conquistar uma “vida melhor”. E “viver bem” significa a prevalência do estado *hiptop*, ou seja, co-habitar com os parentes em paz, em harmonia e com alegria.

## Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi propor uma reflexão sobre a relação dos Maxakali com a alteridade. Busquei demonstrar que, como esta sociedade constitui-se através da incorporação de potências estrangeiras, seus limites são sempre instáveis, suas fronteiras sempre móveis. A relação com os Brancos, analisada em continuidade com as demais relações de alteridade – principalmente os inimigos históricos e espíritos -, foi enfatizada devido à sua importância na vida atual dos Maxakali. Essas relações são caracterizadas pelo interesse dos Maxakali em pacificar esses outros, através de processos de predação da sua potência. O sistema de parentesco, o ritual e a instituição escolar apresentam os dispositivos que permitem manter a “máquina sacrificial” maxakali em atividade.

O princípio da gemelaridade díspar, elaborado por Lévi-Strauss em *História de Lince*, manifesta o estatuto negativo da identidade no mundo indígena. A figura do desequilíbrio perpétuo - onde triangulações formam uma cascata descendente de distinções cada vez menores - é usada por Lévi-Strauss para marcar a relação entre Índios e Brancos. Por mais que troquem perspectivas, os dois povos nunca poderão ser “gêmeos”. No primeiro capítulo, lancei mão de alguns mitos para compreender melhor o lugar do Branco no pensamento maxakali. A escolha diferencial das armas marca a distinção entre Maxakali e Brancos, ou ainda, a origem dos Brancos. Como não souberam aproveitar as

dádivas oferecidas por *topa*, os Maxakali foram abandonados na miséria, enquanto os Brancos passaram a viver na riqueza, “acompanhados” pelo demiurgo.

Transcrevi no capítulo I o mito que conta porque os Maxakali não podem casar-se com Brancos: “não estamos acostumados com a comida deles”. No capítulo II, demonstrei que a recusa real dos Maxakali de casarem-se com Brancos e incorporá-los totalmente ao seu grupo de parentesco – pois, como vimos, “se *‘āyuhuk* casa com *tikmu’un* vira *tikmu’un*” – aponta para um princípio fundamental postulado por Lévi-Strauss a respeito da filosofia indígena: a primazia da diferença. Abordei também os processos de construção do parentesco através do assemelhamento corporal, da partilha de bens e da ativação da memória. Procurei demonstrar como o uso adequado da linguagem pode possibilitar o trânsito de sujeitos entre os domínios do parentesco e do não parentesco, ou da humanidade e da não humanidade. Vimos que, se os laços de parentesco podem ser construídos através da lembrança, podem também ser destruídos através do esquecimento. Assim, os mortos são inimizados e parentes distantes são reclassificados como não parentes, para que possam se casar. A regra de casamento com alguém pertencente à categoria de não parente expressa a imanência do exterior na constituição do parentesco entre os Maxakali.

Voltando à questão da diferença, no capítulo III vimos que o que o cristianismo propôs de novo - e inaceitável - para os Maxakali foi a generalização do parentesco. Apesar de desejarem experimentar o modo de vida dos Brancos e suas vantagens, os Maxakali temiam a perda de sua “integridade étnica” (F. Popovich, 1988: 165). Dizem sempre que não podem virar “crentes” porque não podem deixar de fumar durante os rituais, como querem os missionários. Os homens adultos gostam de conversar com os missionários e ouvir suas histórias, mas proíbem suas visitas quando percebem que “as crianças já estão cantando a música deles”. Assim, o motivo pelo qual os Maxakali não aceitaram a

conversação foi o mesmo que encontramos na recusa do casamento com os Brancos: desejavam conservar a diferença entre os dois povos. Em outras palavras, queriam conservar os Brancos como inimigos.

A diferença entre os antepassados e os Maxakali atuais é também muito enfatizada pelos mesmos, no dia a dia. A comparação entre passado e presente, tendo a chegada dos Brancos e o desaparecimento da mata (e da caça) como ruptura é muito frequente. Recordemos do relato de Zezinho Maxakali, transcrito no capítulo III, onde ele conta que, como os Brancos acabaram com a mata e a caça, os animais abatidos hoje no ritual são aqueles criados em suas fazendas.

Enquanto os homens remetem a taquara ao conhecimento dos antepassados e a escrita ao conhecimento dos jovens, as mulheres classificam tudo o que comem como comida de *hõmã* (“tempo antigo”) ou de *honhã* (agora). Daldina contou-me uma história sobre o que os antepassados comiam e o que preparavam para cada ritual. Perguntei se era assim no “tempo de Totó”. Ela respondeu: “tudo é assim Marina, é outro”. Comentei na introdução que, em 1939, Nimuendaju observou que os Maxakali se autodenominavam “monacó”. Para F. Popovich (1980), Nimuendaju referia-se provavelmente ao termo *monãyxop* (antepassados). Quando perguntei a Daldina se era verdade que antes os *tikmu'un* se chamavam “monacó”, ela respondeu: “é verdade, *tikmu'un* antes chamava *monãyxop*”. Fica claro, portanto, que os antepassados são, acima de tudo, outros.

Os Maxakali chamam *monãy* (antepassado) as pessoas mais velhas, de conhecimento. Porém, quando dizem *hõmã* ou *monãyxop*, nem sempre se referem a algo que não acontece mais ou a alguém que já morreu pois, como vimos no capítulo III, *monãyxop* são os velhos, que teriam conhecido uma espécie de “tempo mítico” associado aos antepassados (H. Popovich, 1976b: 27). E este “tempo mítico” se faz presente na forma

de um fluxo de metamorfoses que continua em curso, conforme atestam os conceitos indígenas de xamã ou espírito (Viveiros de Castro, 2004: 6). Assim, o sentido das expressões *hômã* e *monãyxop* se aproxima de “tradicional”, em contraposição aos saberes e costumes aprendidos com os Brancos. Os dois mundos precisam permanecer distinguíveis para que o processo de reprodução da sociedade através da predação de potências no exterior do *socius* não perca seu dinamismo.

Após analisar os sistemas míticos do vento e do nevoeiro em *História de Lince*, Lévi-Strauss concluiu que os Brancos vieram a ocupar o lugar de outro, que já estava a eles reservado no pensamento ameríndio. Busquei demonstrar nos capítulos III e IV que, apesar de reconhecerem e desejarem as mudanças em seu próprio mundo, ou seja, a história, há algo que os Maxakali não podem mudar, sem que percam sua “integridade étnica”. É a forma pela qual o conhecimento - e a própria vida – devem ser produzidos: na relação com o outro. Assim, se a política maxakali de predação ontológica era no passado implementada através de conflitos armados, ela é hoje atualizada nos domínios do ritual e da escola. Como observou o professor Joviel Maxakali: “a gente não faz mais guerra, agora a gente tá pensando”.

No capítulo I, demonstrei que os povos maxakali e botocudo parecem ter compartilhado um mesmo sistema xamânico-guerreiro. Conforme descreveu Missagia de Mattos (2002), este sistema era movido pela predação da magia alheia, visando a proteção da parentela das ameaças provenientes do exterior. Vimos no capítulo III como o conhecimento dos *yãmiy* é predado e em seguida utilizado na pacificação dos mesmos, garantindo a proteção do parentesco. Através do ritual, as pessoas atingem o estado *hiptop*, isto é, alegria, saúde e harmonia entre os parentes. Procurei demonstrar que, assim como o conhecimento predado dos *yãmiy*, o conhecimento apreendido no mundo dos Brancos

também pode ser usado neste sentido. Tal como a vida ritual, a conduta cristã aprendida com os missionários pode prevenir as doenças e conflitos decorrentes do estado *ungāy* (bravo), contribuindo para a manutenção da condição humana e dos laços entre os parentes.

No capítulo IV demonstrei que, assim como os missionários, os Maxakali acreditam que a escrita - bem até então reservado aos Brancos - foi a eles enviada por *topa*, através dos Popovich. A partir de então, puderam vislumbrar a possibilidade de uma reconciliação com o demiurgo, se souberem dessa vez aproveitar devidamente suas dádivas. Vimos no capítulo III como os Maxakali utilizam os cantos dos próprios *yāmiy* para curar os doentes ou para conseguir ajuda na caça, na guerra, etc. A promoção do estado *hiptop*, de “melhora” (recuperação de uma doença), alegria e harmonia entre os parentes é o objetivo dos rituais. No capítulo IV, busquei demonstrar que, assim como os cantos, também a escrita pode ser usada para a promoção deste estado. Com a aquisição da escrita, os Maxakali tornaram-se aptos a pacificar os Brancos, ou seja, obter deles bens desejados como alimentos ou produtos industrializados e sua ajuda na forma de políticas públicas, empregos, etc., que podem proporcionar-lhes uma “vida melhor”. E uma “vida melhor” significa a prevalência do estado *hiptop*, da saúde e harmonia entre os parentes. É neste sentido que a escola pode ser analisada em continuidade com o ritual. Nos dois contextos, os Maxakali usam o conhecimento predado do próprio inimigo para pacificá-lo.

Quando transformam-se em *yāmiy* durante os rituais ou escrevem em língua vernácula, os Maxakali dizem-se *tikmu'un xe'e* (humanos verdadeiros). Mas se a experimentação da perspectiva inimiga é necessária para a reprodução do *socius*, o risco de completar a transformação é também verdadeiro. No capítulo III, vimos como a conjunção exagerada com os espíritos pode causar doenças e até a morte, completando o processo de transformação em *yāmiy*. Pelo mesmo motivo, os Maxakali recusam o casamento com

Branco e a conversão ao cristianismo. Como já observamos, os dois mundos precisam permanecer distinguíveis, ainda que sobrepostos. É por esse motivo que concluí no capítulo IV que *topa* pode até vir a ser o Deus de Maxakali e Branco, mas terá que ser um Deus bilíngue.

No capítulo I vimos que, através da oferta de proteção em relação aos Botocudo e aos colonizadores, e da oferta de seus conhecimentos, os missionários inauguraram uma nova forma de relação entre Maxakali e Branco. A chegada dos Popovich que, além de ensinar, queriam também aprender sobre os Maxakali, é comentada no relato de Mané Kelé Maxakali, transcrito no capítulo IV. O informante fala sobre as migrações, a fixação na área hoje ocupada pelos Maxakali e a aquisição da escrita em língua vernácula e de uma escola indígena. Nas suas palavras: “Antes os Maxakali tinham língua, mas não tinham escrita.” (...) “Essa é a história dos Maxakali”.

Procurei demonstrar, ao longo deste trabalho, que os Maxakali guardam a memória da inimizade com os Botocudo. Vimos como esta guerra é atualizada na forma da disputa pela “autenticidade indígena”, arma eficiente na luta atual pelo direito à continuidade histórica. Como no passado, os Maxakali continuam usando a aliança com os Branco com o intuito de vencer seus inimigos tribais. Alguns dos relatos de informantes transcritos neste trabalho deixam entrever que os Maxakali atribuem a aquisição de uma escola própria à aliança com os missionários e, posteriormente, com os antropólogos. Vêm-se como vencedores dessa guerra pois, é através do material didático bilíngue e talvez um dia da “Bíblia Maxakali” que os Maxakali podem contar sua história, provando que têm língua e cultura e, portanto, direito a um mundo tão particular quanto o dos Branco.

## Bibliografia

ALVARES, Myriam Martins. (1992) *Yãmiy, os Espíritos do Canto: A Construção da Pessoa na Sociedade Maxakali*. (Dissertação de mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. (1998) “A Educação Indígena na Escola e a Domesticação Indígena da Escola.” Comunicação apresentada à XXI RBA. GT Política Indigenista, Movimentos Étnicos e Estados Nacionais.

\_\_\_\_\_. (2004) "Kitoko Maxakali: il bambino indigeno e i suoi processi di formazzone, apprendimento e scolarizzazione" (Kito Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização) - Piasere, L.; Gomes, A. M. R. (Orgs.) - " Antropologia Della Scuuola: ricerche in corso". In: *Antropologia* (número monotemático), Milano.

AMORIM, Maria S. (1980) “Os Maxakali e os Brancos”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros. p. 98-117.

BECHER, Hans. (1961) “ Observações de Wilhelm Christian Gotthelf von Feldner entre os Maxakarí na primeira metade do século XIX”. *Revista de Antropologia*, vol. 9, nos 1 e 2. Junho e Dezembro.

BICALHO, Charles. (s/d) “Mini-Dicionário Maxakali-Português / Português-Maxakali”.

CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (1986) Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico/ 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. (1993). Lés études Ge. *L’Home*, 126-128: 77-93.

CEDEFES. (1987) *A luta dos índios pela terra*. Contagem.

COELHO de SOUZA, Marcela. (2001) “Nós os vivos: construção da pessoa e construção do parentesco entre alguns grupos Jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 16 (46): 69-96.

\_\_\_\_\_. (2004) “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*. 10 (1): 25-60.

FAUSTO, Carlos. (1999) “Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*. (26) 4: 933-956.

\_\_\_\_\_. (2001) *Inimigos Fiéis: História e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FIGUEROA, Alba. (2002) *Relatório Maxakali*. DSEI MG/ES. DESAI/FUNASA.

GOW, Peter. (1991) *Of Mixed Blood*. Clarendon Press: Oxford.

\_\_\_\_\_. (1997) “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. *Mana*. 3 (2). 39-65.

\_\_\_\_\_. (2001) *An Amazonian Myth and its History*. New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (s/d) “Could Sanagma read? Graphic Systems, Language and Shamanism among the Piro.” Dept. of Art History, University of East Anglia, UK.

\_\_\_\_\_. (s/d) “Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World”. Manuscrito.

LAS CASAS, Rachel de. (2003) “Um Olhar sobre a Educação Escolar Indígena Maxakali”. Relatório relativo à Bolsa de Aperfeiçoamento concedida pela FAPEMIG. Belo Horizonte.

LAS CASAS, Rachel de & PENA, João Luiz. (s/d) Considerações sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade maxakali – Relatório de viagem. Funasa.

LAURIOLA, Elaine Moreira. (2004) “Entre corpo e alma: a não-conversão dos Yekuana no Brasil”. In: *Transformando os Deuses* Vol.II. Unicamp. Campinas. Robin Wright (Org.)

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1973 [1956]) “As organizações dualistas existem?” In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1970 [1968] ) *El Origen de Las Maneras de Mesa*. México: Siglo XXI Editores.

\_\_\_\_\_. (1993 [1991] ) *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOUKOTKA, Chéstmír. (1937). La família Lingüística Masakali. Revista Del Instituto de Etnologia de La Universidad Nacional de Tucumán Tucumán, Argentina. T2, p21-47.

LOURES de OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. s/d. Os Maxakali e a ressignificação dos símbolos cristãos.

MARCATO, Sônia A. (1980) “O indigenismo oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX) “ In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte, Interlivros. 119-199.

METRAUX, Alfred e NIMUENDAJU, Curt. (1946) “The Mashacali, Patashó, and Malali linguistic families”. In: *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution. 541-545.

MISSAGIA de MATTOS, Izabel. (2002) *Civilização e revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na província de Minas*. Campinas. (Tese de doutorado).

MORETZSOHN de ANDRADE, Marcelo J. (1957) Relatório ao Chefe da Sessão de Estudos do SPI, como aluno do Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural.

NASCIMENTO, Neli Ferreira do. (1984) *A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro*. São Paulo: USP. (Dissertação de Mestrado).

NIMUENDAJU, Curt. “Índios Machacari”. (1958) Relatório. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 6(1): 53-61, jun.

OTONI, Teófilo. (2002 [1858] ). *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Editora UFMG. DUARTE, Regina Horta. (Org.)

PARAÍSO. Maria Hilda B. (2002) “Os Botocudo e sua trajetória”. In.: *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1999) Texto não intitulado disponível no site do ISA (Instituto Sócio-ambiental).

PENA, Joao Luiz. (2000) Os Maxakali e a domesticação do kaxmuk: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. Belo Horizonte: UFMG. (Monografia)

POHL, Johann Emanuel. (1976) *Viagem no interior do Brasil* (1817-1821). Belo Horizonte, Liv. Itatiaia – EDUSP.

POPOVICH, Frances. (1965) Maxakali Kinship Terminology. Brasília, Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1976) Maxakali Conectives. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1980) The social organization of the Maxakali. Dissertação de mestrado apresentada a University of Texas at Arlington.

\_\_\_\_\_. (1988) Social power and ritual power in Maxakali society. Fuller Theological seminary. (Tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. (s/d) “A revitalização dos rituais: uma forma de resistência Maxakali”. Apresentado na 18 Reunião Brasileira de Antropologia, 12-15/ 04/ 92, Belo Horizonte, MG.

POPOVICH, Harold. (1967) “Large gramatical units and space-time setting in Maxakali language. Atas do simpósio sobre a biótica amazônica, vol. 2: 195-199.

\_\_\_\_\_. (1971) "The Sun and the Moon, a Maxakali text." Edição Especial - Trabalhos linguísticos realizados no Brasil. Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1976a) "Maxakalí myths on cultural distinctions and Maxakalí sense of inferiority to the national Brazilian culture". Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1976b) "Maxakali Supernaturalism". Comunicação ao Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1976c) "Maxakali phonemes". Comunicação ao Summer Institute of Linguistics.

\_\_\_\_\_. (1986) "Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras (II questionário). Apresentado ao Museu Nacional, Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Darcy. (1970) *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

ROBBINS, Joel. (2004) *Becoming sinners. Christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

RODRIGUES, Aryon. (1972). "Línguas Amerídias do Brasil". Grande Enciclopédia Delta Larousse, IX, p. 4035.

RUBINGER, Marcos Magalhães. (1963) Projeto de Pesquisa Maxakali. Belo Horizonte.

RUBINGER, Marcos Magalhães. (1980) Índios Maxakali: resistência ou morte. Belo Horizonte, Interlivros.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. (1938) *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais* (1830-1851), São Paulo, Ed. Nacional.

SOARES, Geralda Chaves. (s/d) Sobre a convivência com os índios maxakali – Período - 1980 a 1986. Diocese de Teófilo Otoni.

\_\_\_\_\_. (1998) Os Maxakali e a questão do alcoolismo. Contribuição para uma discussão interna CIMI/CEDEFES. 10p. (Relatório)

URBAN, Greg. (2002) “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

VILAÇA, Aparecida. (s/d) “Indivíduos ceslestes: cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia.” ANPOCS 2005; GT: Pessoa, família e ethos religioso.

\_\_\_\_\_. (2002) “O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.15. N.44.

\_\_\_\_\_. (2002) “Making kin out of others in Amazonia.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S) 8 (2): 347-365.

\_\_\_\_\_. (2005) “Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N. S.) 11 (3): 445-464.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo Batalha. (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2), 115-44.

\_\_\_\_\_. (2002a) “O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2002b) “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco.” In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2002c) “A imanência do inimigo.” In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2002d) “O problema da afinidade na Amazônia.” In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2002e) “Imagens da natureza e da sociedade.” In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2004) “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. Texto apresentado na Reunião da SALSA (Society for the Anthropology of Lowland South America).

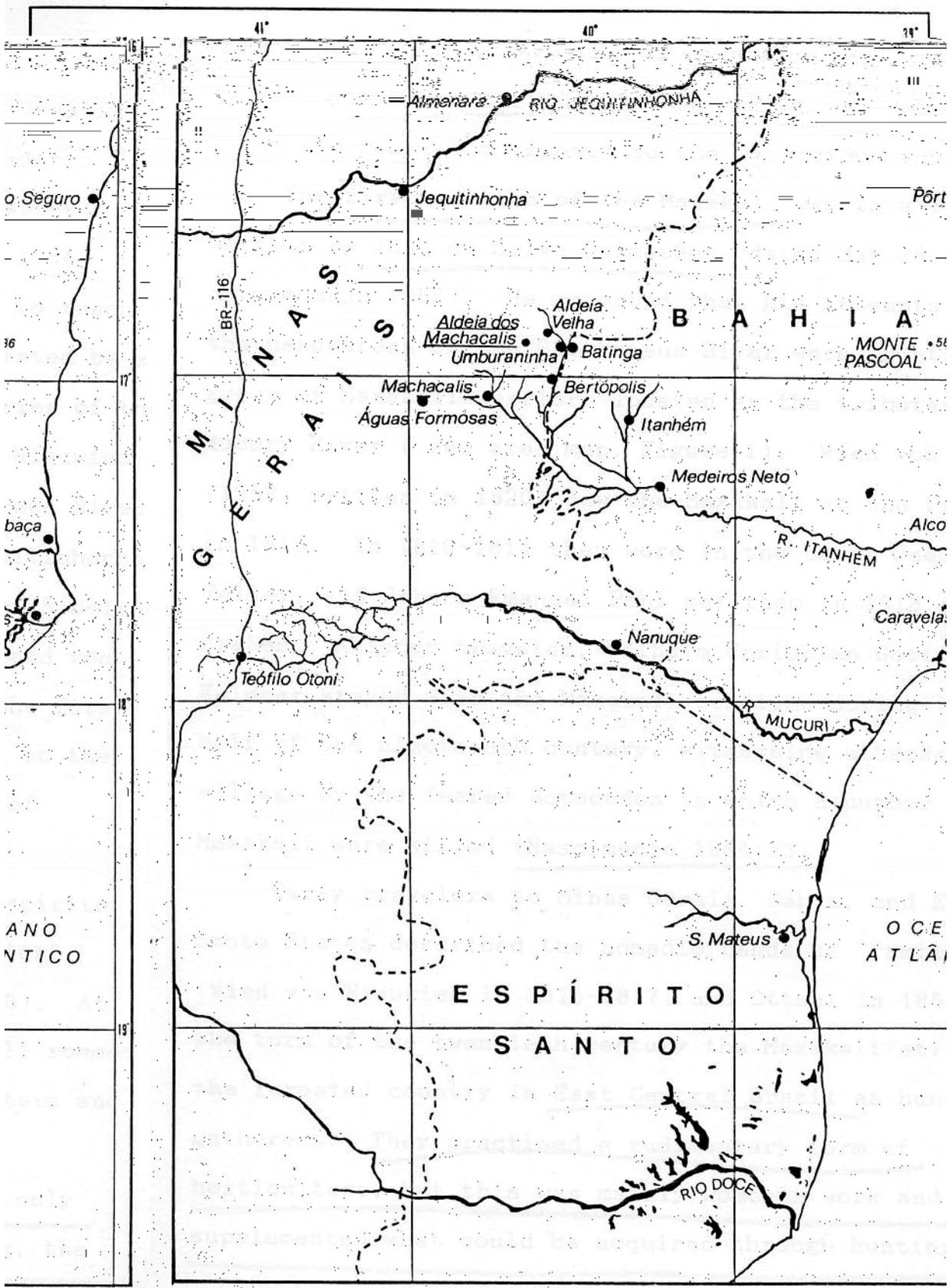
VIEIRA, Marina Guimarães. (2004) *Desenhando o canto: a apropriação da escrita pelos Maxakali como instrumento de pacificação dos Brancos*. Belo Horizonte: UFMG.  
(Monografia)

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. (1958) *Viagem pelo Brasil (1815-1817)*. 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional.

## **ANEXOS:**

## QUADRO II - A POPULAÇÃO MAXAKALI NO SÉCULO XX

ANO	POPULAÇÃO	FONTE <sup>33</sup>
1939	120-140	1
1942	59	2
1943	118	
1946	131	
1947	132	
1948	142	
1951	150	
1952	158	
1956	185	
1957	189	3
1958	255	
1959	240	
1960	199	2
1962	230	
1963	259	
1968	280	
1969	293	
1970	332	4
1972	350	
1974	360	
1976 <sup>34</sup>	454	
1977	403	
1980	448	5
1987	600	6
1990	600	7
1991	672	8
1992	700	9
1995	760	10
1997	850	11
1999	895	12



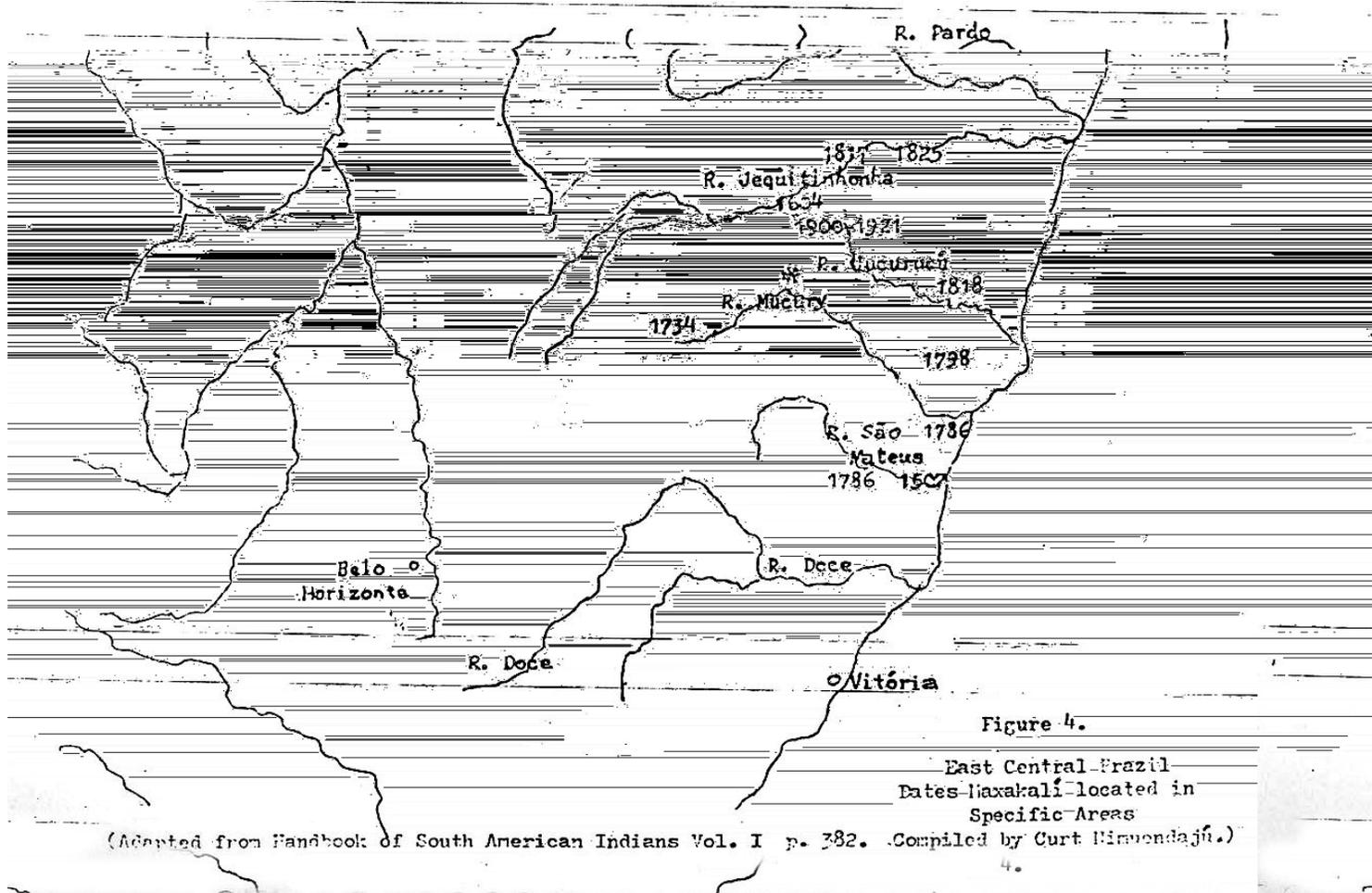


Figure 4.

East Central Brazil  
 Dates-Maxakali-located in  
 Specific Areas

(Adapted from Handbook of South American Indians Vol. I p. 382. Compiled by Curt Nimuendajú.)

Code	Term	Gloss	Language	Code	Term	Gloss	Language
Parent--Child							
1	'atak	'father'	(F,FB,...)	9	'pit	'son'	(S,...)
2	'tut	'mother'	(M,MB,...)	10	'tut	'daughter'	(D,...)
Grandparent--Grandchild							
3	'xuxyã	'grand-father'	(GF,MB,...)	11	'pitix	'grand-son'	(SS,DS,...)
4	'xukux	'grand-mother'	(FM,MM,...)	12	'tutixix	'grand-daughter'	(SD,DD,...)
Siblings of Opposite Sex							
6	'pit	'brother'	(B,FBS,MZS,...)	7	'tut	'sister'	(Z,FBD,MZD,...)
Spouses							
15	'yĩpxox	'husband'	(H)	16	'xetut	'wife'	(W)

Figure 20. Reciprocal Kin Sets

Code	Term	Gloss	Denotata
Siblings of Same Sex			
5	taknōy	'brother'	(B, FBS, MZS, ...)
8	tutnōy	'sister'	(Z, FBD, MZD, ...)
Cross-Cousins of Same Sex			
13	'ūkao'āyā	'cousin'	(mFZS, mMBS, ...)
14	'ūkto'ākux	'cousin'	(fFZD, fMBD, ...)

Figure 21. Self-reciprocal Kin Sets

Figure 11. Terms of Reference.

Code	Term	Gloss	Near	Intermediate	Distant
Senior Kin Terms					
1	qūn	'father'		FP	FF, FFS, ...
2	mǔ	'mother'	M	MZ	MMZD, MFD, ...
3	xūyá	'grandfather'	FF, MF	FFP, FMP, MFP, MFM, FFB, MFB, ...	MMB, FFB, FMB, MFB, MMB, FFB, FMB, MMB, ...
4	qūm	'grandmother'	FM, FM	FEM, FFM, MEM, MFM, FMZ, MMZ, ...	FZ, FMZ, FFMZ, FFMZ, FFMZ, MFMZ, MMZ, MMZ, ...
Sibling Terms					
5	tānōy	'brother'	mD	mEBS, mZS	mFBSS, mFBDS, mMZDS, mMZSS, ...
6	qī	'brother'	FP	FPS, FZS	FFBS, FMBDS, FFMZS, FFMZS, ...
7	hè	'sister'	mZ	mFD, mZD	mFBD, mFBD, mFMZD, mFMZD, mFBSD, ...
8	tūtōy	'sister'	fZ	FB, FMZ	FFBD, FMZD, FFBSD, FMZD, FFBSD, FMZD, ...

Figure 11. --continued

Code	Term	Gloss	Near	Intermediate	Distant
<b>Junior Kin Terms</b>					
9	kutokpit	'son'	S	mBS, fZS	mFBSS, mNZSS, fFBDS, fMZDS, ...
10	kutokhex	'daughter'	D	mBD, fZD	mFBSD, mMZSD, fFBDD, fMZDD, ...
11	putix	'grandson'	SS, DS	mBSS, fZDS	mZS, mFBSSS, mMZSSS, mFBDS, mMZDS, fBS, fMBS, fFBSS, fMZSS, ...
12	putixix	'granddaughter'	SD, DD	mBSD, fZDD	mZD, mBDD, mFBSD, mMZSD, fBD, fBSD, fMZSD, ...
<b>Cross-Cousins and Spouse Terms</b>					
13	kukto'ava	'cousin'			mFZS, mMBS, mMFZS, mFMBS, mFFZS, mFMBS, mEZDS, ...
14	kukto'akux	'cousin'			fFZD, fMBD, fFFBD, fMBS, fFZD, fMBS
15	yipxox	'husband'			H
16	xetut	'wife'			W
<b>Potential Spouse Terms</b>					
17	puknog	'alien'			mMBD, fFZS; all non-kintypes of opposite sex

Code	Term	Gloss	Denotata
1	tak	'father'	F, FS, FFS,...
2	māy	'mother'	M, MS, MFS,...
3	ʔak	'uncle'	U, US, UFS,...
4	ʔak	'grandmother'	FM, FM, FMZ, FZ,...
5	ʔagnōy	'brother'	B, BS, BZ,...
7,10	ʔukōm	'sister'	Z, D, ZD,...
6	ʔonau	'son'	S, BS, FBS,...
11	ʔgnak	'grandson'	SS, DS, ZS,...
12	nixix	'granddaughter'	SD, DD, ZD,...
13	(ʔikrak)	'cousin'	FZS, MBS,...

Figure 18. Terms of Address (Male Ego)

Code	Term	Gloss	Denotata
1	tak	'father'	F, FB, FFBS,...
2	māy	'mother'	M, MZ, MZDD,...
3	yāyā	'grandfather'	FF, MF, FFF, MME, MB,...
4	xukux	'grandmother'	FM, MM, FFM, MFM, FZ,...
6,9,11	xōnnū	'brother'	B, FBS, MZS, S, ZS, FES, SS, DS, BS,...
8,10,12	tukūm	'sister'	Z, MZD, FBD, D, ZD, MZDD, SD, DD, BD,...
14	ɛiktut	'cousin'	FZD, MBD,...

Figure 19. Terms of Address (Female Ego)

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)