 UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LEONARDO LEOCÁDIO DA SILVA

O CONFLITO DAS COISAS
Fluxos e tensões no universo *tikmũ'ũn*

Brasília, DF
2018

LEONARDO LEOCÁDIO DA SILVA

O CONFLITO DAS COISAS
Fluxos e tensões no universo *tikmũ'ũn*

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade de Brasília
(DAN/UnB) para obtenção do título de
Doutor em Antropologia Social

Orientador: Dr. Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Brasília, DF
2018

LEONARDO LEOCÁDIO DA SILVA

O CONFLITO DAS COISAS
Fluxos e tensões no universo *tikmũ'ũn*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN/UnB) para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Luís Roberto Cardoso de Oliveira – Doutor – Orientador (presidente)

Rosângela Pereira de Tugny – Doutora

Luis Abraham Cayón Durán – Doutor

Cristhian Teófilo da Silva – Doutor

Para Priscilla e Luísa, meus amores.

AGRADECIMENTOS

Chegar ao fim de uma tese é um percurso percorrido por muitas pernas. Acredito que esta tese tenha um pouco de todos que passaram por minha vida, em maior ao menor grau. Todos que aqui menciono me ajudaram de alguma forma e sempre serei grato.

À minha esposa, companheira e parceira, que tudo suportou. Suas opiniões sempre me mostraram a luz necessária para me guiar. Agradeço profundamente o seu apoio e paciência. À minha filha, minha eterna motivação; sem ela, já teria desistido há muito tempo. À minha mãe e ao meu pai pelo apoio dado a uma vida de estudos e por todo carinho. Ao meu irmão, meu melhor amigo e que sempre me ajudou em tudo na vida. À minha irmã, sempre preocupada, e que cuida dos nossos pais tão bem. Agradeço também à Mary, Alex e, principalmente, ao José e à Luciane, por me ajudarem a superar problemas corriqueiros, permitindo assim minha dedicação a este trabalho.

Agradeço principalmente aos Maxakali de Aldeia Verde, ao Isael e Sueli por me receberem em suas casas durante tanto tempo, dedicando dias de conversa. À Mamei por me acompanhar, ensinar a religião e a língua. Ao Totó, Noêmia e Delcida por compartilharem um conhecimento único e inédito. Ao Zezão, por me ensinar as técnicas de caça e pesca, e também a língua. À Jupira, Cassiano, Gilmar, Maísa e Elisângela, por me auxiliarem em milhares de demandas de um não indígena. Ao Rogério, Alexandre, Carioca e Iã, meus parceiros de caça. À Claudia, uma ótima antropóloga e uma grande parceira no campo.

Agradeço ao professor Luís Roberto por decidir, mais uma vez, me orientar. Sem o apoio que sempre me prestou, nada que aqui escrevo existiria. Agradeço a paciência, bondade e compreensão. Agradeço especialmente à Rosângela Tugny por me apresentar aos Maxakali e me apontar a necessidade de realizar um trabalho sobre esse povo, o que me mostra o tanto que ainda tenho a apreender com eles. Agradeço a todos os professores do DAN com quem dialoguei, aos colegas da minha turma de doutorado e ao Departamento.

Realizar uma tese de doutorado trabalhando não é fácil, e sem o suporte de algumas pessoas no Ministério Público Federal, nada disso seria possível. Agradeço à Dra. Deborah Duprat por ter acreditado em mim e possibilitado o meu retorno para

Brasília. Agradeço ao Dr. Rodrigo Timoteo por ter me defendido, apoiado e possibilitado o estudo na forma de doutorado. Ao Dr. Fernando Machiaveli por ter autorizado a minha vinda de Boa Vista/RR para Brasília, apoiado e dialogado sempre. À Dra. Elisabeth, por ter autorizado a gozar as licenças de capacitação, vitais para a escrita e pesquisa.

Agradeço em especial a Ivanise Santos que sempre esteve presente na minha vida acadêmica; sem sua ajuda não terminaria a tese, obrigado pela opinião sempre sincera e justa. Agradeço a Jorge Bruno pela paciência em ler o projeto de qualificação e opinar, e pelo diálogo constante e diário. Agradeço a Marco Paulo e Elaine pelos sábios conselhos. Agradeço em especial à Fernanda Paranhos, que me apoiou para que conseguisse tirar as licenças de capacitação junto à chefia e agradeço em especial à Miriam Chagas, sem suas observações não conseguiria concluir esta tese.

Não fazemos aquilo que queremos e, no entanto, somos responsáveis por aquilo que somos. (Jean-Paul Sartre)

RESUMO

A tese apresenta um estudo etnográfico sobre o conflito como construtor da sociabilidade do povo indígena Maxakali, da terra indígena de Aldeia Verde, no norte do estado de Minas Gerais. Busca compreender a correlação entre sistemas simbólicos de maneira transversal, demonstrando a relação direta dos conflitos com a guerra, com o parentesco, com os modos de produção, com a cosmologia e com a sensibilidade jurídica do povo. A análise aponta uma cartografia que situa o indivíduo no *socius* de acordo com os parâmetros sugeridos pelo sistema de parentesco, o que implica um processo de afinização único, capaz de construir alianças potencializadas pela relação imediata com as Coisas (dinheiro, pessoas, instituições...) a serem utilizadas no jogo de devires das famílias extensas. Assim, os conflitos se apresentam em decorrência das escolhas que constituem o senso de justiça do grupo, marcado essencialmente pela vingança, mas constituída por um corpo de regras geridas pela sociabilidade e sancionadas pelo sistema cosmológico, através da intencionalidade dos indivíduos. Quebra de tabus, vendeta entre famílias, violência doméstica e mesmo acumulação de coisas tendem a exigir a reparação ou impulsionar os conflitos e, em alguns casos a guerra, uma consequência de um eterno fluxo social que reage contra a homogeneidade. A pesquisa concluiu que ser Maxakali é sempre estar em um constante movimento inventivo que valoriza o *ethos* guerreiro como a expressão máxima da sociedade a ser alcançada pelos homens, mas controlado pelas mulheres.

Palavras chaves: Maxakali. Conflitos. Materialidade

ABSTRACT

The thesis presents an ethnographic study of the conflict as a constructor the sociability of the Maxakali indigenous people from Aldeia Verde's indigenous land in the north of the state of Minas Gerais. It searches to understand the correlation between the symbolic systems in a transversal way, demonstrating the direct relation of the conflicts with the war, the kinship, the ways of production, the cosmology and the juridical sensitivity of the group. The analysis points to a cartography that introduce the individual in the *socius* according to the parameters suggested by the kinship system, which implies a unique afinization process capable of building alliances enhanced by the immediate relationship with Things (money, people, institutions...) to be used in the game of "*devires*" of extended families. Therefore, the conflicts are presented as a result of the choices that constitute the group's sense of justice, marked essentially by revenge, but established by a body of rules managed by sociability and sanctioned by the cosmological system, through the intentionality of individuals. Breaking taboos, vendetta among families, domestic violence and even accumulation of things tend to demand the redress or to propel conflicts and, in some cases, war - a consequence of an eternal social flow that reacts against homogeneity. The research concluded that being Maxakali is always being in a constant inventive movement that values the warrior *ethos* as the ultimate expression of society to be reached by men but controlled by women.

Key words: Maxakali. Conflicts. Materiality.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Terras Indígenas Maxakali.	56
Mapa 2 - Divisão espacial das famílias extensas na TI Aldeia Verde.....	58
Mapa 3 - kuxex de Aldeia Verde.	63
Mapa 4 - Aldeia Bororo, com a battlemageo central.....	64
Mapa 5 - Hidrografia da Terra Indígena Aldeia Verde.	92
Mapa 6 - imagem da aldeia Verde.....	95

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Guerreiros de Aldeia Verde	30
Figura 2 - Nebulização no posto de saúde para se recuperarem de doenças respiratórias.....	39
Figura 3 - Diagrama da ética da vingança	54
Figura 4 - Diferentes níveis de afinidade e parentela.	74
Figura 5 - Diagrama de termos de parentesco por Rogério Maxakali	75
Figura 6 - Diagrama de parentesco da família do Gilberto Maxakali	77
Figura 7 - Grupo de idade guiado pelo pajé para performatizar uma marcha de soldado na primeira tentativa de fazer uma festa para comemorar a independência do Brasil.	87
Figura 8 - Delcida e Totó.....	88
Figura 9 - Croqui sobre a distribuição de água em Aldeia Boa.....	91
Figura 10 - Áreas de caça e pesca fora da TI Aldeia Verde.....	93
Figura 11 - Croqui da aldeia confeccionado por mulheres da Aldeia Verde.	94
Figura 12 - Casa de uma família nuclear, na família extensa de Pinheiro	100
Figura 13 - Família de Isael e Sueli pescando em córrego próximo à Terra Indígena Aldeia Verde	103
Figura 14 - Kitoko (criança) Maxakali brincando com o facão em Aldeia Verde	105
Figura 15 - Crianças pescando próximas a um riacho sem supervisão de adultos na Aldeia Verde.....	106
Figura 16 - Totó em frente a kuxex	109
Figura 17 - Crianças brincado na sinuca improvisada.....	133
Figura 18 - Distribuição de alimentos, ritual yamĩyhex (espírito mulher).	134
Figura 19 - Armadilha de peixes pequenos.	135
Figura 20 - Crianças improvisando um tambor para a primeira comemoração do dia da independência do Brasil.	136
Figura 21 - Preparação para um ritual do yãmĩyxop na kuxex.....	137
Figura 23 - Diagrama do conflito no segundo evento.	181

LISTA DE SIGLAS, INSTITUIÇÕES E ABREVIATURAS

CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CRMGES	Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo
DSEI MG/ES	Distrito Sanitário de Saúde Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
INEP	Instituto Nacional de Educação e Pesquisa
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
PBF	Programa Bolsa Família
PF	Polícia Federal
PRM-TO	Procuradoria da República de Teófilo Otoni
SENARC	Secretaria Nacional de Renda de Cidadania
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIL	Summer Institute of Linguistics do Brasil
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
TRC	Transferência de renda condicionada

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
Por uma etnografia do conflito	15
A sensibilidade jurídica e a estrutura dos conflitos	19
2 UM CAMPO FRONTEIRIÇO: DILEMAS E CONFLITOS <i>TIKMÛ'ÛN</i>	28
2.1 Da casa da avó à casa dos homens	30
2.2 Classificações e fronteiras em interação	33
2.3 A pesquisa na interface com às políticas públicas	39
2.4 O ciclo de vingança	48
3 DA UNIDADE À MULTIPLICIDADE, DA GUERRA AOS CONFLITOS INTERNOS	56
3.1 Histórico de formação do grupo e fluxos de contato interétnico	58
4 O PARENTESCO: UMA ABORDAGEM DOS CONFLITOS	68
4.1 O parentesco como ordenador normativo	68
4.2 O sistema de parentesco Maxakali	70
4.3 A patrilinearidade e o parentesco espiritual	81
4.4 O papel central da mulher, unidade política e complementariedade	84
5 A MATERIALIDADE PERENE	99
5.1 Entre objetos	100
5.2 Bebidas alcoólicas, o combustível da agressão guerreira	110
5.3 A exploração ilegítima	121
5.4 A legítima exploração da família extensa	124
5.5 A relação de crédito com Ladainha	126
5.6 A imagem criativa da materialidade	130
5.7. A cosmologia do ser moral Maxakali	137
6 DINÂMICAS DO CONFLITO	157
6.1 O estado permanente de guerra	157
6.2 O jogo dos conflitos	173
6.3 A cartografia do parentesco	183
6.4 O estado da coisa e a justiça em transição	189
7 CONCLUSÃO	196
REFERÊNCIAS	201

GLOSSÁRIO	210
ANEXO A - A Ortografia da Língua Maxakali (Por Carlo Sandro de Oliveira Campos)	211
ANEXO B - Resumo da história de Putuxop narrada por Toninho, traduzida por Rafael, transcrita por Ana Alvarenga	214
ANEXO C – Outra narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006	216
APÊNDICE A – Árvore Geneológica da Família de Noêmia Maxakali	218

1 INTRODUÇÃO

A tese apresenta um estudo etnográfico sobre o conflito como construtor da sociabilidade do povo indígena Maxakali, da terra indígena de Aldeia Verde, no norte do estado de Minas Gerais. Busca compreender a correlação entre sistemas simbólicos de maneira transversal, demonstrando a relação direta dos conflitos com a guerra, com o parentesco, com os modos de produção, com a cosmologia e com sensibilidade jurídica do grupo. A análise aponta uma cartografia que situa o indivíduo no *socius* de acordo com os parâmetros sugeridos pelo sistema de parentesco, o que implica um processo de afinização único, capaz de construir alianças potencializadas pela relação imediata com as Coisas (dinheiro, pessoas, instituições...) a serem utilizadas no jogo de devires das famílias extensas. Assim, os conflitos se apresentam em decorrência das escolhas que constituem o senso de justiça do grupo, marcado essencialmente pela vingança, mas constituída por um corpo de regras geridas pela sociabilidade e sancionadas pelo sistema cosmológico, através da intencionalidade dos indivíduos. Quebra de tabus, vendeta entre famílias, violência doméstica e mesmo acumulação de coisas tendem a exigir a reparação ou impulsionar os conflitos e, em alguns casos a guerra, uma consequência de um eterno fluxo social que reage contra a homogeneidade¹. A pesquisa concluiu que ser Maxakali é sempre estar em um constante movimento inventivo que valoriza o *ethos* guerreiro como a expressão máxima da sociedade a ser alcançada pelos homens, mas controlado pelas mulheres.

É necessário reforçar, logo de início, que o entendimento que possuo sobre conflitos, e apresento ao longo da tese, são valores que se expressam na forma de agressão, mas antes possuem significados mais amplos, ou seja, é escolha de vida, uma intencionalidade, a ideia de não se submeter ao outro, uma forma de realizar desejos e querer individuais e, ao mesmo tempo, de reagir a outros querer. Isso não significa que agressões ocorram a todo momento, ou mesmo que a etnia possa ser percebida como um grupo agressivo. Pelo contrário, o que a convivência etnográfica aponta é que os Maxakali buscam

¹ Ao longo da tese, entendo a guerra como o acúmulo de situações que exigem reparação através de vingança envolvendo toda uma família extensa, ou mesmo uma aldeia, em confronto direto contra outras famílias extensas ou aldeias ou grupos, mesmo grupos não indígenas.

incessantemente um bem viver, no qual a alegria, a saúde e uma intensa vida ritual seriam a marca mais expressiva desse desejo. O que a tese apresenta é que os conflitos internos e externos, em diferentes níveis, desde uma bebedeira que resulta em uma briga, ou parte da violência doméstica direcionada para as mães, sogras e mulheres, até mesmo a escolha de se armarem e enfrentarem fazendeiros são manifestações da escolha em se orientarem por uma ordem moral que valoriza a unidade cultural e uma heterogeneidade política, ou seja, trata-se de não se submeterem a padrões externos de regulação de conduta e de relerem e inventarem a todo momentos as coisas² e sua relação com sujeitos e instituições não indígenas, sendo assim uma sociedade cuja materialidade é perene mais a dinâmica cultural é inventiva, rica e constante.

Por uma etnografia do conflito

A escolha por estudar os conflitos entre os Maxakali não é algo novo na etnologia de povos indígenas, sendo uma marca clássica da antropologia brasileira. Desde o início do século XX, centenas de trabalhos tratam sobre o tema. Porém, uma das linhas de pesquisa mais marcantes na antropologia brasileira são os estudos que envolvem relações interétnicas.³

R. Cardoso de Oliveira é o principal autor dessa 'escola' teórica. Escreveu, orientou e influenciou a escrita de dezenas de livros, artigos e teses sobre o tema. O objeto de análise do autor, ainda no início da década de 60, quando publicou a primeira edição de *O Índio e o Mundo dos Brancos*, foi compreender a interação sistemática dos Tükúna com a população regional, de forma a observar como "mecanismos socioculturais" e uma forma específica de viver "definiu a direção de sua cultura, sem que, contudo, após dois séculos de contacto chegassem [os Tükúna] a ser assimilados". (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1996, p.173)

A abordagem realizada pelo autor inova ao analisar as sociedades indígenas não mais em si, mas em relação à sociedade envolvente e, nesse sentido, privilegia o

² Ao longo do texto, faço a distinção de coisas - com c minúsculo - entendido como significado êmico e Coisas - com C maiúsculo- entendido como conceito analítico, tal como apresento ao longo do quinto capítulo.

³ Para citar apenas alguns trabalhos clássicos entre inúmeros outros: R. CARDOSO DE OLIVEIRA (1996, 1978, 1976, 1968) GALVÃO (1979), RIBEIRO (1970), MELLATI (1967), LARAIA (1979), OLIVEIRA (1977), BAINES (1991), LIMA (1995).

enfoque em uma matriz sociológica no qual avalia as situações de contato colonial, aquilo que o autor chama de fricção interétnica:

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1962, p. 86)

A pesquisa pioneira de R. Cardoso de Oliveira é articulada através da ideia de sistema interétnico, no qual a relação entre duas populações (regionais e indígenas) são analisadas em vários níveis, a fim de entender os processos de mudança social e os mecanismos de integração social. Para tanto, utiliza uma apreensão de tais mecanismos de integração em níveis de operação: econômico, ou o “grau de dependência” entre índios e regionais; social, a capacidade de organização e orientação para fins definidos; e político, os meios escolhidos (o poder, a autoridade) pelas partes do “sistema de dominação” em questão (DAL POZ, 2003).

R. Cardoso de Oliveira concentra sua análise nas relações sociais, no qual a situação de conflito se expressa em identidades liminares, indivíduos que não pertencem ao mundo indígena e também não pertencem ao mundo dos brancos. Por consequência, o autor aprofunda a noção de identidade social como ferramenta analítica e classificatória, na qual haveria um conjunto de identidades em oposição a outras, identidades formadas pelo contraste.

Como desdobramento de tal noção, o autor discute o sistema de valores do contato, que permite o substrato da representação no qual ocorre as classificações identitárias, se aproximando da noção barthiana de grupos étnicos, ou seja, grupos que estão em “fronteiras” culturais, sujeitos a diferentes fluxos e tradições (BARTH, 1969).

R. Cardoso de Oliveira enfatiza, ainda antes de Barth, que a dimensão da identidade social e da étnica possuem relativa autonomia em relação à cultura, mas que essa última não pode deixar de ser considerada:

[...] especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. Será, portanto, nas sociedades multiculturais que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar mais crítica. Em tais sociedades, a dimensão da identidade

étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas. E com elas surgem determinados problemas susceptíveis de enfrentamento por políticas públicas, como por exemplo, as chamadas políticas de reconhecimento. (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 2006, p.35).

É nesse contexto de análise que a presente tese se desenvolve. Não se trata de uma análise da mudança social do grupo em um processo de integração, mas da busca por entender como a inovação cultural promovida pela circulação de bens, objetos, pessoas e coisas, capitaneada pelas instituições por meio de políticas públicas, não alterou a macro identidade social dos Maxakali, expressa pela distinção entre índios verdadeiros (*tikmũ'ũn*) e não indígenas (*ãyuhunk*).

Os Maxakali, apesar de se localizarem historicamente em uma área de fricção interétnica, atravessam mais de um século de contato mantendo sua organização social e cultural, a despeito de seu reduzido território. Não foram aculturados, não foram integrados, mal se relacionam com os regionais, poucos falam português, mas buscam políticas públicas de forma incessante, modelando decisões coletivas e conflitos.

Esta formulação traz um paradoxo para a sociabilidade⁴ Maxakali, não se trata de identidades liminares que permitam a escolha estratégica de serem acionadas pelo Ego, tal como o cabloco, o bugre ou até o mesmo o índio genérico, pois os fluxos de pessoas, mercadorias e instituições se pautam por valorizar minimamente uma ética indigenista, não havendo dependência ou inserção econômica dos moradores de Aldeia Verde na região⁵. Porém, trata-se de escolhas individuais dentro de identidades formuladas a partir de um arcabouço criado dentro da própria cultura Maxakali, o que não significa que não dialogue com outras identidades não indígenas, objetos e valores, mas que estes tendem a ser relidos para potencializar as identidades valorizadas localmente.

⁴ Ao longo de toda a tese, uso o termo sociabilidade no sentido tratado por Strathern (2006), ou seja, a constituição social e moral de “relatedness” (o estado de estar relacionado) que se refere a construção da agencialidade humana. Se relaciona diretamente a uma habilidade de relação interacional. Este conceito não se confunde com socialidade, que tende a englobar a noção de bem viver. Para me referir a socialidade, prefiro o termo na língua Maxakali *hiptop* (estar feliz).

⁵ Ressalto que falo em termos gerais, havendo alguns indivíduos que sazonalmente prestam serviço regional na região. Em campo, a única ocasião que pude observar foi o relato de dois Maxakali de idade avançada que afirmaram ter trabalhado limpando um terreno para um fazendeiro que morava cerca de 20km da terra indígena, sendo remunerados na forma de diária. Em Água Boa, outra terra indígena Maxakali, devido ao longo histórico de relação com os fazendeiros da região, a oferta desse tipo de trabalho parece ser mais frequente.

Essa é a marca das relações com identidades construídas pela relação com instituições não indígenas, na forma de agentes de saúde indígena, professores indígenas, merendeiras, etc. Estas identidades são aquelas constituídas por instituições que operam por mecanismos de acesso a uma cidadania diferenciada e estão presentes no dia a dia das comunidades. Possuem múltiplas formas e diferentes espécies de intervenção. São instituições de saúde, como a SESAI, de educação, como a Secretaria de Educação Estadual, ou instituições que visam promover o acesso a benefícios sociais como a FUNAI.

Todas essas instituições são externas, pertencem ao mundo *âyuhunk* (não indígena), mas são relidas e utilizadas localmente dentro da lógica política e de conflitos das comunidades. Possibilitam a circulação de coisas, objetos, pessoas, que são rapidamente internalizadas pela cartografia local, a qual define posições de parentesco e políticas, conforme apresento no terceiro e no sexto capítulos. Continuamente as instituições que estão dentro da terra indígena estão diretamente envolvidas nos conflitos sociais, permitem a acumulação de benefícios e cargos pelas famílias extensas, a fim de manter uma posição dominante em um eventual conflito, produzindo, por consequência, identidades sociais de pouca repercussão em termos de prestígio local, mas que são capazes de desequilibrar o pêndulo de forças nas disputas entre as famílias.

Nesse sentido, utilizo a noção de identidade na relação direta com o Eu (ego, self), percebido como: “[...] agência estratégica de articulação de identidades sociais frente a um mundo moral. Este mundo será considerado o pano de fundo em que exercita sua liberdade, inclusive a das escolhas de identidades postas à sua disposição no interior de tal ou qual sistema cultural concreto” (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 2005, p.60).

Como apresento no sexto capítulo e retomo ao longo da conclusão, a sociabilidade Maxakali é marcada pela valorização do papel masculino, visto como a autonomia absoluta do indivíduo. O homem é senhor de si e pode fazer literalmente tudo o que desejar, desde que tenha capacidade de realizar seus desejos. Por consequência, reage de forma agressiva às amarras sociais como a regulação da conduta pelas mulheres, ou mesmo a fofoca.

Ao mesmo tempo, ser livre da regulação social é um projeto incansável, o que não deixa de gerar uma angústia que prende o indivíduo em uma eterna busca por

concretizar a identidade masculina, ser um guerreiro. Mesmo quando alcança o sucesso (por meio de projetos de guerra/conflitos bem-sucedidos) este é momentâneo e fugaz, fazendo com que o indivíduo busque rapidamente outro projeto, outro conflito, outra guerra. Por outro lado, a busca incessante é capaz de movimentar todos os dispositivos culturais que marcam a sociabilidade, intensificando a frequência dos rituais, da caça, da pesca e promovendo a circulação de pessoas e devires.

Observo, mais uma vez, que a identidade guerreira é gerida dentro da aldeia, e só faz sentido dentro da unidade cultural da etnia, trata-se de uma identidade cartograficamente situada e que mantém pouca conexão cultural com identidades externas, a não ser aquelas que prescrevem os potenciais inimigos pelo parentesco, na forma do Outro mais distante, expressa ritualmente pelos registros de encontros e mitologicamente na relação com os *yãmĩxop* (povos espíritos). Por consequência, é uma macroidentidade que mantém sua existência ligada diretamente aos conflitos.

A sensibilidade jurídica e a estrutura dos conflitos

Por consequência, percebe-se que os conflitos fornecem a direção que orienta a elaboração dessa tese, o que traz, uma dimensão sociológica clara, na medida que ocorrem na interação social cotidiana, mas ao mesmo tempo só fazem sentido em um sistema de significados específicos, ou seja, uma cultura capaz de constituir as dinâmicas de interação e o substrato moral/normativo. Dessa forma, adoto a matriz interpretativa sugerida por Geertz (2006), na qual dá um tratamento mais amplo à maneira como são estruturados os conflitos e a sua demanda por solução, dentro de um sistema cultural dotado de uma moralidade específica, o que pode ser entendido, como uma diferente sensibilidade jurídica.

Para o autor, diferentes sociedades, tradições ou formas de vida cultivam sensibilidades jurídicas distintas, associadas a sentidos de justiça específicos:

Aquele sentimento de justiça que mencionei acima – a que chamarei, ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidade jurídica – é, portanto, o primeiro fator que merece a atenção daquele cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (dizem que, ao deparar-se com as leis antipoluição, a Toyota contratou mil engenheiros e a Ford mil advogados); ou nos seus estudos e conteúdos específicos. Diferem, e profundamente, nos

meios que utilizam – nos símbolos que empregam, nas estórias que contam, nas distinções que estabelecem – para apresentar eventos judicialmente. É possível que fatos e leis existam universalmente; mas sua polarização provavelmente não. (GEERTZ, 2006, p. 261)⁶.

Ao longo da pesquisa, descrevo uma sensibilidade jurídica que difere substancialmente daquela oficialmente declarada pelo Estado brasileiro, ou seja, busco entender como ocorre os mecanismos não institucionalizados de reparação de conflitos entre os Maxakali, representados, essencialmente, pela vingança. A vingança é operacionalizada por um circuito complexo, no qual sempre está atrelada a um substrato moral que a justifica. Este substrato é exposto, historicamente, pela formação das famílias extensas como unidade política, no parentesco, pela distinção entre parentes e inimigos e das potenciais alianças, e no modo de produção, pelo acúmulo de poder e influência na distribuição de políticas públicas perante o Estado. Ou seja, permeia toda a sociedade sendo também uma instituição formativa da sociabilidade e da pessoa, principalmente do homem. Em termos de substrato identitário, é a expressão máxima do ser guerreiro, no qual opta por nunca abrir mão dele próprio, reparar a ofensa ou conflito que atinge sua família. Sendo também um objetivo social, por meio da vingança que acontece os conflitos e a guerra, o que pode trazer glória ou desgraça para o guerreiro.

Na etnologia brasileira, a vingança é um mecanismo histórico que compõe o senso de justiça de muitas etnias, cuja unidade política são as famílias extensas. Desdobramentos de pesquisas com índios no Nordeste apontam algumas das conclusões alcançadas ao longo do quarto capítulo, no qual políticas públicas se relacionam diretamente com a manutenção ou não de poder por parte das famílias na correlação com políticas públicas, o que implica em circuitos de vendetas históricas, algo exposto pela noção de faccionalismo: “um instrumento de dominação utilizado pelos funcionários da administração tutelar para distribuir benefícios limitados e para promover interferências socioculturais de seu interesse.” (OLIVEIRA, J., 2015, p.11)

Ocorre, todavia, uma distinção entre o substrato moral e a relação econômica, entre os índios do Nordeste e os Maxakali, no qual os primeiros fazem referência direta a uma ética camponesa, que se vincula à manutenção de posse dos sítios:

Contudo, nestas comunidades, poder e prestígio são função da capacidade

⁶Para um desenvolvimento crítico mais profícuo em relação ao conceito de sensibilidade jurídica e sua relação interpretativa em contexto de conflitos, ver R. Cardoso de Oliveira (1992, 2010).

demonstrada pelo indivíduo de intermediar bens e serviços para suas parentelas, no sentido extensivo do termo (que inclui igualmente membros de diferentes grupos familiares ligados entre si por laços de parentesco e/ou compadrio). Estes indivíduos foram denominados por E. Woortman (1983) *sitiantes fortes*. Entretanto, os Xukuru-Kariri não são apenas um grupo social organizado segundo os moldes camponeses, mas também um grupo indígena que, como lembra Amorim (1975, p.15), dispõe de reservas territoriais e de uma certa proteção do Estado, o que, ao menos em tese, garante a eles o uso não-contestado desta terra. (OLIVEIRA JUNIOR, 2000, p.101).

Os Maxakali, todavia, apresentam uma moralidade modelada pela sua cosmologia, e uma prática econômica que pode ser percebida como uma materialidade *perene*, ou seja, a grande parte dos objetos e posses não tem grande significado para o grupo, a não ser aqueles que potencializem devires em consonância com a identidade guerreira ou xamânica.

Utilizo o conceito de *devenir* segundo as proposições de Deleuze e Guatarri (1996), em que exprime a possibilidade de encontros no qual se cria novas subjetividades na relação de modos humanos e não humanos de individuação que se inserem e constituem corpos. O conceito mantém uma correlação direta com a noção de *agenciamento*, sendo também por excelência um processo de desejo errático, imprevisível e que nunca se realiza, o que difere da noção de projeto.

Ocorre que o *devenir-guerreiro* tem sua expressão material e moral, o que aproxima, etnologicamente, os Maxakali dos Nambikwara, etnia caracterizada pela ausência de acúmulo de objetos, havendo poucos artefatos considerados altamente valorizados pelo grupo, a maioria correlacionada diretamente à prática xamânica. O objeto por excelência mais valorizado é a flauta, criando uma *áurea* de prestígio e força ao xamã.

Entre os Nambikwara, a guerra como mecanismo de resolução de conflito não opera hoje como antigamente, havendo um deslocamento ontológico através de mecanismos de bruxaria. No entanto, ainda seguem uma estrutura morfológica segmentada no qual opera uma distinção entre os núcleos políticos, sendo que o mais forte desses núcleos é o que prepondera na liderança da aldeia (PRICE, 1978, 1981).

O papel da liderança Nambikwara é essencial para a formação dos núcleos políticos dentro de cada aldeia, sendo, no entanto paradoxal:

A literatura antropológica reteve, dos trabalhos sobre os Nambikwara, duas imagens principais: de um lado, a do bimodalismo econômico e quase-nomadismo; de outro, a da organização política simples, na qual o chefe não seria senão um servo do grupo. Os Nambikwara passaram à imaginação da

disciplina como um povo extremamente móvel, praticando uma horticultura muito simples, ora vivendo em aldeias semipermanentes, ora se organizando em bandos nômades reunidos em torno de líderes desprovidos de poder e de bens, cujo único privilégio seria a poligamia. (SOUZA, 2004, p.91)

A essência da diferença entre a liderança Nambikwara e a liderança Maxakali reside no fato do primeiro ser caracterizado por servir a aldeia, ser generoso, trabalhador e assim se encontrar em um fluxo dadivoso de distribuição de bens e privilégios, sendo o líder o mais admirado por suas características pessoais, porém o que mais sofre, destinado a se doar por completo para a aldeia.⁷

Já para os Maxakali ocorre o oposto, a figura da liderança é praticamente inexistente, não há uma característica que faça os homens ou mulheres seguir uns aos outros. A liderança é situacional e se liga ao conflito que pode emergir ou à possibilidade de reparação de um conflito já ocorrido. O poder do líder emana diretamente da família extensa à qual pertence e da sua capacidade de agenciar outros em projetos guerreiros. O líder é, dessa forma, aquele que foi mais bem-sucedido em seu histórico de empreitadas envolvendo conflitos, sendo a condição de exercício do seu poder a família extensa, que geralmente é representada pelo patriarca/matriarca do grupo doméstico mais forte.

Assim, a matriz etnológica que mais se adequa à pesquisa aqui realizada é aquela que estuda algumas etnias localizadas ao norte do país, geralmente na floresta amazônica, cuja organização social é formada por famílias extensas organizadas em aldeias distantes territorialmente. Como trabalho ao longo do capítulo 6, a etnologia dos Yanomami é inspiradora, basicamente, por manterem viva a mesma tenacidade guerreira que os Maxakali, tendo um senso de justiça orientado pela guerra.

Nesse sentido, privilegio o diálogo com Pierre Clastres, no qual analisa a guerra de forma única, ainda na década de 70, no qual o contato com o mundo não indígena era a sombra de um futuro ameaçador, conforme aponta o trecho abaixo:

Mil anos de guerras, mil anos de festas! É o que desejo para os Yanomami.

⁷ “Being big and strong (káin) helps a man to be a worker, and being a worker means that a man will have much to share with his followers, since a big, strong worker can be generous. For the Nambiquara – as for the Parintintin (Kracke, 1978:20) – generosity is not a virtue, but a necessary condition of mankind. Thus, there is no word for it; there is only a word of for its absence, stinginess (al’l). The leader should be the leading example of ‘unstinginess’; he should produce much, and he should share (w’anut) what he produces with his group of followers (anyttesú). At one point I found Elijah going naked while everyone else in his village has clothes. Similar observations were made about bodily ornaments in contexts where all of the villagers customarily went naked” (PRICE, 1981, p. 692)

Uma ilusão? Receio que sim. Eles são os últimos sitiados. Uma sombra mortal se estende por toda parte... E depois? Talvez se sintam melhor, uma vez rompido o círculo dessa última liberdade. Talvez se possa dormir sem ser despertado uma última vez, talvez.... E algum dia, ao lado dos chabuno, haverá então perfuradoras de petróleo; no flanco das colinas escavações de minas e diamantes; polícias nas entradas, lojas à beira dos rios...Harmonia em toda parte. (2006, p.54)

Por mais que possa surpreender Clastres, a etnia não foi dizimada por projetos etnocidas, sendo que ainda hoje existe um fluxo dinâmico de guerra entre as aldeias, provocando grandes deslocamentos territoriais das famílias extensas. Pude presenciar, em 2011, uma dessas dinâmicas de guerra que ocorreram entre um grupo de Cachoerinha e a Missão Catrimini, na região do Ajarani, no Estado de Roraima⁸.

Na ocasião, um grupo de indígenas da Missão Catrimani havia ido à cidade consumir bebida alcoólica e encontrou-se com um grupo de Cachoerinha, chegando a andarem juntos um período. Na rodovia, que se localiza próxima à comunidade, o grupo foi atropelado, sendo que dois indígenas da Aldeia Missão Catrimani foram hospitalizados vindo a falecer. Parte do grupo da aldeia de Cachoerinha retornou para sua aldeia sem grandes danos.

Após dois meses do ocorrido, o DSEIY (Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Yekuana) levou os corpos para a comunidade, a fim de iniciarem os ritos fúnebres. Nos corpos haviam marcas de furos na garganta devido a traqueostomia, pois os dois indígenas passaram bastante tempo em coma. Ao entregar os corpos para os familiares na comunidade, não houve nenhuma explicação do ocorrido. Logo, os guerreiros da Missão Catrimani deduziram que os furos no pescoço seriam decorrentes de flechas atiradas por indígenas de Cachoerinha, no quais guardavam ressentimentos históricos. Essa interpretação foi o bastante para deflagrar uma guerra, deslocando todo o grupo de Cachoerinha, foi deixado um saldo de oito mortos, sendo que três mortos pertenciam à Missão Catrimani.

Logo que cheguei na Aldeia Verde, Daudina Maxakali havia falecido em situação semelhante. Ao ir para a cidade beber com um grupo de jovens, foi atropelada na saída da cidade, a caminho da terra indígena. A morte recente ainda era alvo de

⁸ Os Yanomami dos Ajarani são os que mais sofreram com o contato interétnico por estarem na linha seca da terra indígena, a poucos quilômetros da cidade. Historicamente, o Projeto Calha Norte, que visava integrar a Amazônia por meio de rodovias, criou uma longa estrada que chegava na Missão Catrimani, era a Transamazônia. Esta estrada permitiu a formação de cidades e assentamentos rurais, mesmo dentro da terra indígena Yanomami. A experiência de etnologia que tenho com a etnia Yanomami é decorrente de ter trabalhado com o grupo durante quatro anos, ainda como Perito em Antropologia do Ministério Público Federal.

especulações e teorias, faltava uma explicação e crescia ressentimentos e apelo por vingança. De certa forma, a interpretação majoritária do ocorrido pendeu para responsabilizar os não indígenas, pois havia indícios de que a morte fora causada por um motorista de moto conhecido na região por tráfico de drogas. Por consequência, pressionavam a polícia para chegar ao rapaz e não entendiam a morosidade da investigação. De toda sorte, aqueles que foram beber na cidade e estavam com Daudina eram vistos com ressalvas, sentia-se uma aura de desconfiança no ar, algo semelhante com o que ocorreu no episódio de falecimento de Abelita na cidade, tal como relato ao longo do quinto capítulo.

Assim, percebi claramente a semelhança entre mecanismos de reparação e dispositivos de guerra entre as duas etnias e que, no entanto, não se mostrava como novidade na etnologia da etnia. Grande parte dos estudos interpretam a cosmologia e a relação com o universo não indígena a partir do perspectivismo ameríndio. Esta interpretação se tornou recorrente após o estudo de Alvarez (1992) sendo que da bibliografia analisada ao longo da tese, apenas o casal Popovich, que trabalha com o parentesco e cosmologia do grupo, nos primeiros estudos de maior fôlego, e Rubigner (1960), que se vincula à 'escola' da fricção interétnica, divergem dessa linha teórica.

Na matriz perspectivista, a tese mais adotada é que haveria um regime de predação ontológica como fator constitutivo de identidade coletivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). E assim, todo o passado de relações de oposição marcado por um regime de guerra contra os Botocudos é atualizado em um sistema xamânico/guerreiro no qual há uma crescente relação de apaziguamento dos *yãmiyop* (povos espíritos) e da guerra predativa contra os brancos. A dissertação que apresenta esta interpretação de forma mais clara é de Vieira (2009), baseada na relação de caça com o gado não indígena e na 'domesticação' da escola. Na interpretação da autora, todo animal de caça que é domesticado passa a fazer parte de uma família, sendo uma extensão dessa que não pode ser alvo de agressão. Da mesma forma, a caça ao gado e a pilhagem exercida junto aos fazendeiros locais seriam uma atualização desse exercício da guerra. Uma guerra velada, com poucas possibilidades de se concretizar em ataques contra os não indígenas.

A ideia que apresento ao longo da tese é mais ampla, o conflito não estaria calcado apenas em uma percepção deslocada para o plano cosmológico e sim, é composto e forma planos societários bastante nítidos que operam a nível sociológico,

trata-se de entender os conflitos na relação com o parentesco, com a unidade política do grupo, com o ethos guerreiro e também com o direito.

Por conseguinte, o direito deve ser entendido como um sistema cultural estruturado através da linguagem para lidar com disputas e que faz referência a um mundo prático (os atos) e um mundo abstrato (as normas do dever ser), algo que permite a análise antropológica, tal como se analisa mitos ou sistemas de parentesco, apenas sendo um desafio a forma de representação desse sistema.

Logo, o direito é um saber local e a forma que se representa é o que permite a comparação entre sensibilidades jurídicas distintas. O método é incerto, o próprio Geertz duvida mesmo que venha algum dia a existir. No entanto, busca-se uma interpretação hermenêutica com um enfoque comparativo o que permitiria evidenciar pressuposições, preocupações e estrutura de ação de outras sensibilidades jurídicas, já que não é possível construir uma teoria geral do direito que absorva todas as diferentes formas de resolução de conflitos:

Uma dessas utilidades é que, nesse enfoque o direito une-se, uma vez, às outras grandes formações culturais da vida humana - a moral, a arte, a tecnologia, a ciência, a religião, a divisão de trabalho, a história (categorias que por sua vez, não são nem mais unitárias, nem mais definidas, nem mais universais, do que o direito) sem ser tragado por elas, nem transformando-se em uma espécie de auxiliar de serviços gerais de sua força construtiva. (GEERTZ, 2006, p.330)

Ao longo das páginas que compõem essa tese, busco evidenciar esse projeto incerto, no qual tomo a liberdade de relacionar os conflitos com todas as interfaces que dotam sentido ao conflito dentro da cultura Maxakali.

Divido a tese da seguinte forma: nos capítulos 2, 3 e 4, trato da formação do *socius* Maxakali e o universo de tensões vinculadas à postura política do grupo e ao parentesco. No capítulo 5, problematizo a intercessão com o universo não indígena através dos objetos e sua relação com os conflitos. No capítulo 6, abordo as múltiplas dimensões do conflito apresentadas ao longo da tese, articulando por fim com as políticas públicas e apresentando a conclusão da tese

Em termos pontuais, no segundo capítulo apresento o contexto em que se desenvolveu a tese, problematizo a dualidade de realizar uma pesquisa antropológica profunda e ser um perito do MPF que trabalha com laudos para subsidiar a atuação do órgão. Observo o jogo de categorização em que estava inserido a partir da

cartografia de poder centrada nas famílias extensas e como ocorre a (re)classificação do antropólogo em um contexto de disputa entre o particular e o universal, presente na relação com as diferentes políticas públicas e sensibilidades jurídicas. Por fim, apresento a noção interpretativa pela qual entendo os conflitos, através da relação entre éticas e moralidades.

No terceiro capítulo, avalio como se forma o *socius* Maxakali, na tentativa de entender se o grupo se constitui como uma unidade que poderia ser descrita como sociedade, ou seria apenas uma reunião de vários grupos de origens culturais semelhantes, mas que vivem a atualização de conflitos históricos. Problematizo também as particularidades do contexto interétnico do grupo, concentrando nas estratégias de adaptação e circulação frente à pressão fundiária e à interferência em diferentes fluxos e circuitos culturais que compõem o cotidiano da Aldeia Verde.

No quarto capítulo analiso qual é o papel do parentesco no sistema político da etnia, tendo em vista as tensões construídas pela distinção de “nós” e as várias categorias de “outros”; também ilustro o parentesco em nível cosmológico e a formação do grupo doméstico e da família extensa como estratos políticos. Pondero sobre a relação entre o parentesco e os conflitos sociais derivados de regras e papéis estruturais, principalmente da distinção social entre homem e mulher.

No quinto capítulo, abordo como os conflitos se relacionam com a materialidade do grupo, onde apresento a dimensão social das coisas e problematizo a relação com o Programa Bolsa Família e suas repercussões nas divisões políticas internas e externas. Por fim, analiso o papel do indivíduo na sociedade e como ocorre as inovações culturais que marcam o corpo Maxakali e imprimem um devir coletivo capaz de relacionar os conflitos e os objetos com a cosmologia como ordem moral.

Finalmente, no sexto capítulo, apresento a guerra em suas diversas dimensões, abordando aspectos das agressões tanto em nível familiar como produto das distinções categóricas e históricas da sociabilidade do grupo. Desenvolvo aspectos do circuito de vingança e sua repercussão ritual, além de tratar da manutenção de um estado permanente de guerra como consequência episódica da soma de conflitos e hostilidades. Concluo o capítulo apresentando as dimensões morais do conflito e sua multivocalidade por meio da análise de alguns eventos que caracterizam o ser Maxakali e o devir coletivo, ancorada na cosmologia do grupo, mas marcado por uma cultura voltada para inovações nas diferentes dimensões materiais e morais, como

também nas diferentes formas de ser cidadão.

Na conclusão, resumo os principais pontos apresentados ao longo da tese e apresento o paradoxo existencial que a sociabilidade Maxakali cria ao privilegiar o conflito e por consequência a identidade guerreira como um objetivo social, capaz de criar devires e movimentar todo o sistema social e cultural do grupo.

2 UM CAMPO FRONTEIRIÇO: DILEMAS E CONFLITOS *TIKMÛ'ÛN*

O devir-guerreiro de uma sociedade primitiva, ou seu eventual retorno à situação de “clássica” anterior, depende de uma história e de uma etnografia particulares, locais, aliás, às vezes, possíveis de reconstituir. (CLASTRES, 2004, p. 277).

Conheci os Maxakali em 2012, e trabalhando como antropólogo do Ministério Público Federal⁹, fui chamado a realizar várias perícias sobre o acesso à saúde e os problemas territoriais que grupos recentemente expulsos da terra indígena de Água Boa e Pradinho¹⁰ estavam enfrentando. Na época, conhecia muito pouco sobre a literatura etnográfica da etnia, mas por coincidência de agendas, tive a sorte de ir a campo acompanhado da professora da UFMG, Rosângela Tugny, famosa etnomusicóloga e uma pessoa formidável que há anos trabalha com a etnia.

Mal sabia que essa inserção inicial marcaria todos os anos seguintes de contato com os Maxakali. De certa forma, apesar de realizar uma pesquisa para elaboração da tese, que aqui apresento, era visto como o antropólogo do MPF e a relação com a professora Rosângela possibilitou um grande passo para conquistar a confiança das comunidades em todas as Terras Indígenas, afinal poucas pessoas são apelidadas de “mãe dos espíritos”, o que demonstra grande reconhecimento e respeito.

Rapidamente, me tornei a referência de “especialista” para a Procuradoria Municipal da República de Teófilo Otoni/MG, não pelo grande conhecimento técnico, mas por ser um antropólogo interessado em trabalhar com a etnia. Dezenas de problemas e demandas por direito, na maioria, formuladas pela militância ativa da professora Rosângela, foram encaminhadas para a minha avaliação. A grande demanda de trabalho relacionada aos Maxakali não era em vão. Não se tratava da primeira vez que o MPF trabalhava com a etnia, porém era o primeiro momento em que o MPF buscava atuar de forma sistemática e construir um relacionamento de confiança, algo decorrente do processo de “fixação” dos procuradores da república na região.

⁹O Ministério Público Federal possui servidores de carreira, antropólogos reunidos pela denominação Analista do MPU/Perícia/Antropologia e que exercem suas atividades realizando perícias, em grande parte envolvendo a defesa de direitos de povos e comunidades tradicionais em processos judiciais ou extrajudiciais. Historicamente, foi uma das primeiras carreiras de estado para antropólogos, implementada após a Constituição de 1988.

¹⁰As terras indígenas Água Boa e Pradinho estão localizadas no município de Santa Helena de Minas, região nordeste do estado de Minas Gerais.

A relação dos Maxakali com o MPF foi sendo estabelecida ao longo de anos. A Procuradoria da República de Teófilo Otoni (PRM-TO) foi criada apenas em 2006, sendo anteriormente atendida por procuradores da república lotados em Governador Valadares e Belo Horizonte, cerca de 470 km de Aldeia Verde e 720 km de Água Boa e Pradinho. Logo, como os procuradores itinerantes ficavam uma semana na cidade, movimentavam todos os processos e iam embora, e o tratamento dispensado à etnia acabava sendo pontual. Todos os meses chegavam procuradores diferentes e esse revezamento durou até 2011, quando foi criado o cargo de Procurador da República lotado na cidade.

Durante anos, se acumularam diversos problemas indígenas relacionados ao acesso a direitos e políticas públicas. Problemas criminais, ligados ao tráfico de drogas e improbidade administrativa, decorrentes de fraudulentas gestões dos prefeitos, assumiam prioridade na atuação local, ainda considerando que a circunscrição da referida PRM-TO comporta 60 municípios e mais de um milhão de pessoas. Em alguma medida, os Maxakali eram visíveis apenas quando grandes problemas tomavam a capa de jornais locais. Como foi o caso da guerra que ocorreu em 2004¹¹ ou mesmo da morte de 13 crianças que ocorreu em 2012¹².

Enfim, com a permanência dos novos procuradores da república em Teófilo Otoni, foram tomadas iniciativas para tratar dos problemas enfrentados pela etnia, sendo esse o momento que começo a ter contato com o grupo. Contando com regras, implantadas pela Controladoria do MPF, a movimentação dos processos judiciais e extrajudiciais se tornou critério prioritário, fazendo com que um conjunto de denúncias, como as realizadas pela professora Rosângela, finalmente tivessem um tratamento adequado.

Após três perícias antropológicas realizadas, percebi a necessidade de me aprofundar etnologicamente sobre os Maxakali, pois a conservação da língua, a persistência na preservação do *yãmĩyxop*¹³ (povos espíritos) e a simpatia para

¹¹A guerra será mais amplamente tratada na exemplificação dos conflitos que compõem o capítulo 6.

¹²A morte de 13 crianças foi um evento único na terra indígena no qual o distrito sanitário especial indígena (DSEI) que fornece tratamento de saúde especializado dentro da terra indígena, não conseguiu encontrar a causa efetiva, sugerindo que decorresse de complicações respiratórias causadas por um vírus e fragilizado pelo estado de desnutrição em que se encontravam.

¹³O *yãmĩyxop* compõem um complexo de rituais que gira em torno de “povos espíritos” e mobiliza grande parte da cosmologia da etnia. Localmente, talvez devido ao longo convívio com missionários nas primeiras décadas de contato intenso com a sociedade não indígena, os Maxakali se referem como religião. A expressão: “Hoje vai ter religião” cotidianamente ouvida na comunidade, designa que hoje

enfrentar situações de escassez material se somavam a uma complexidade cultural criativa pulsante, capaz de ressignificar as demandas por direitos e constituir uma sociedade marcada por fissuras e conflitos. Os Maxakali compunham um campo fértil para discutir diversos dilemas clássicos da antropologia, perpassando temas como identidade, conflitos intra e interétnicos, sensibilidades jurídicas, criatividade, economia, guerra, moral e ética, materialidade e devires.

Logo, a necessidade de aprofundamento se transformou no projeto de pesquisa que resultou na elaboração dessa tese. Ao longo de quatro anos, fiz cerca de oito perícias antropológicas em todas as terras indígenas Maxakali, porém, o período que mais produzi dados foram os cinco meses de campo interrupto que realizei em Aldeia Verde, ainda em 2015. Dessa forma, apresento um estudo sobre Aldeia Verde e não sobre a totalidade de Terras Indígenas Maxakali, o que não impede que conclusões apontadas possam sugerir uma reflexão sobre dispositivos culturais compartilhados por toda etnia.

2.1 Da casa da avó à casa dos homens

Figura 1 – Guerreiros de Aldeia Verde



Fonte: Própria (2015)

os homens irão se reunir na *kuxex* (casa cerimonial/homens) para praticar os rituais direcionados a um ou vários povos espíritos.

Num sábado pela manhã, eu realizava as últimas entrevistas sobre parentesco com o grupo doméstico de Delcida, uma das senhoras mais idosas e sábias da aldeia. Já havia criado uma rotina de conversas e conseguia circular plenamente por toda a comunidade. Costumeiramente, prestava favores em expedição de retirada de umbaúba, afinal, era um dos poucos na aldeia que sabia dirigir. Com o tempo estes favores se tornaram rotineiros, cada grupo doméstico marcava comigo durante um dia na semana. No dia anterior, havia sido o grupo de Delcida; no próximo sábado, seria o grupo de Renata.

Sentados no chão sobre a sombra de uma mangueira, os bisnetos de Delcida brincavam ao nosso redor, e a conversa fluía bem-humorada. Ela me mostrava como retirar a fibra de umbaúba para confeccionar bolsas e colares, ao mesmo tempo em que cantava uma canção que falava sobre o artesanato feminino. Pacientemente, sua filha Marinete me servia café e ajudava com a tradução dos termos que não conseguia entender. Era um daqueles momentos que se assemelhavam a uma visita na casa da avó. Supreendentemente, depois de ouvir vários assobios de longe, uma criança me procurou, dizendo que deveria ir a *kuxex* (casa dos homens). Sem saber o que estava acontecendo, o acompanhei e ao chegar encontrei o pajé Mamei, Isael e Gilberto conversando; eles notaram a minha presença, mas continuaram a falar entre si.

Achei estranho, era próximo de meio dia e não costumavam realizar nenhuma atividade nesse horário. Discursos inflamados surgiam a todo momento, de todos os lados. Não havia entonação de nenhum canto. O clima festivo e brincalhão que marcava todos os rituais havia mudado. Não sabia o que estava acontecendo, ainda não compreendia a língua para saber do que se tratava. Sem perceber, a *kuxex* se encheu como eu nunca havia visto. Jenipapo e urucum apareceram em grande quantidade, todos se pintavam e adaptavam suas vestimentas, tal como um prelúdio de um grande ritual.

Arcos e flechas começaram a tomar conta do espaço, os mais velhos concentrando suas expertises no acabamento, fixando as pontas das flechas e ajustando os arcos. Os mais novos, meio que sem rumo, tentavam ajudar de alguma forma. Pensei que seria uma grande expedição de caça, mas logo percebi pelo ânimo das pessoas que era pouco provável. Achei que poderiam estar preparando alguma filmagem e teriam pouco tempo, por isso a concentração e a seriedade.

Somente no fim do dia me falaram a razão da reunião: eram os preparativos de

uma guerra, iriam na fazenda vizinha vingar a agressão sofrida pela família de Renata que, ao passar próximo da estrada, fora surpreendida por bombas caseiras jogadas por um fazendeiro hostil ao grupo. Pelo preparo rápido, pelo engajamento das pessoas e pela quantidade de homens mobilizados, percebi que ocasiões como aquelas eram comuns. Essa não era a primeira vez que ocorria, e com certeza não seria a última.

Na minha mente, baseado na literatura que li sobre os Maxakali, a recusa de relação com os não indígenas, que os figurava como descendentes diretos de seres malignos, me colocava em uma situação delicada; só pensava que iria acontecer comigo, afinal, eu era um não indígena no meio de dezenas de indígenas mobilizados por vingança. Sendo antropólogo que trabalha no MPF, me associavam à justiça e à lei não indígena, o que me garantia um respeito/prestígio passageiro, mas não sabia avaliar se era suficiente para sobreviver a mais um dia de campo. Tinha esperança de que ao ser hospedado pela família de Isael, gozaria do respeito que um familiar possuía.

Ansiosos, perguntaram o que eu achava daquela situação e eu, com toda sinceridade, não sabia o que responder. Poderia falar que a justiça iria cuidar de punir o fazendeiro não indígena e que eles correriam um risco desnecessário, já que era conhecido que o fazendeiro andava armado; no entanto, sabia que a morosidade/arquivamento e mesmo a possibilidade do não encaminhamento de uma denúncia contra o fazendeiro seriam os resultados prováveis. Me limitei a responder que só estava lá como um visitante, e iria respeitar a decisão deles. A única coisa que pensava era correr para o orelhão e me despedir da minha esposa grávida, além de colocar um bom tênis e me aprontar para correr!

Depois de um tempo pude relaxar, finalmente haviam definido a minha posição: eu deveria levar minha máquina fotográfica e registrar tudo à distância. No fim do dia, para o meu alívio, um dos guerreiros mais ativos do grupo doméstico dominante dissuadiu o grupo a avançar. Argumentou que era melhor deixar com a polícia, sabiam que o fazendeiro estava armado e que já havia denúncia de outros casos. Ressentidos, combinaram que não iriam se vingar, mas essa seria a última vez. Saíram da *kuxex* já tarde da noite, e ainda sem conseguir digerir tudo que havia acontecido, fui dormir¹⁴.

O que concluí a partir de experiências como essas é que entre os Maxakali

¹⁴ Trecho extraído do diário de campo, no dia 23 de outubro de 2016.

ninguém representa ninguém e o valor de cada homem é mensurado tanto pela sua capacidade de compor alianças quanto por seu potencial de agressividade.

A situação relatada sintetiza o objeto dessa tese, ou seja, debate a sensibilidade jurídica (GEERTZ, 1998) e os dispositivos de conflitos entre os Maxakali na sua relação direta com a guerra e parentesco, avaliando a interferência da materialidade e da subjetividade de objetos como pano de fundo da relação com o universo não indígena.

2.2 Classificações e fronteiras em interação

Durante a etnografia, fui continuamente classificado de formas distintas pelos Maxakali. Eu era um potencial aliado, haja vista que algumas lideranças já recorriam ao MPF para resolver seus problemas. Além disso, o grupo já havia tido relações positivas com outros antropólogos, sendo este o nódulo comparativo para enquadrar meu comportamento. Ouvia, continuamente, comparações com pesquisadores que passaram pela comunidade, sempre interessados em pesquisar o sistema ritual e a língua.

Com o tempo, os Maxakali já haviam apreendido um corpo de práticas para lidar com as perguntas e a curiosidade que marcam o fazer antropológico. De imediato, designam um “interlocutor principal”, geralmente um pajé, para que pudesse ser o professor da língua Maxakali e também acompanhar diariamente atividades rituais que ele propunha.

Posteriormente, percebi que essa relação me situava cartograficamente no mapa de sociabilidades da comunidade. Pertencia a um grupo doméstico, inserido em uma família extensa e todas as relações diárias refletiam essa posição.

Cabe ressaltar que a literatura antropológica sobre os Maxakali não trata diretamente de aspectos conflituos da dinâmica política das comunidades. O tratamento mais incisivo é dado por F. Popovich (1980) quando se refere ao sistema de parentesco. A autora enfatiza que o grupo nega a posição de liderança, sugerindo que a unidade política do grupo seja a aldeia. Acredito que tal conceituação seja válida para avaliar Água Boa e Pradinho, as duas terras indígenas Maxakali que possuem maior dimensão territorial, porém se torna ineficaz ao tratar de Aldeia Verde, pois é marcada por várias aldeias que coabitam um reduzido espaço.

Dessa forma, prefiro me referir às seguintes unidades políticas: o grupo doméstico, que reúne a família nuclear com os sogros e avós, havendo uma correlação direta entre produção e consumo e a família extensa que envolve vários grupos domésticos, geralmente relacionados pela afinização que ocorre através do casamento e pela relação de solidariedade guerreira com o cunhado. A reunião de várias famílias extensas forma uma aldeia.¹⁵

O pajé pertencia à mesma família extensa no qual havia sido situado, se eu fosse caçar ou ir à cidade, deveria estar acompanhado por alguém da mesma família. De certa forma, a proliferação de pesquisas sobre cosmologia e rituais é um produto dessa interação direcionada na qual os pajés privilegiam o convívio dos antropólogos com os rituais, exigindo um esforço coletivo mobilizante, na medida em que quase todos os dias havia alguma espécie de ritual, algo que tende a ocorrer com menor frequência quando não há visitas na aldeia.

Logo, havia uma confluência de interesses consubstanciados, por um lado, na incessante sede de conhecimento do antropólogo, e, por outro, na atuação do pajé, marcada pela sua atitude ativa nos rituais. A parceria entre os dois possibilitava a manutenção de uma vida religiosa mais intensa para a comunidade, na medida em que o antropólogo incentiva e patrocina o ritual, o que também possibilitava neutralizar qualquer potencial de perigo que a presença do antropólogo pudesse sugerir. O pesquisador como um não indígena e possivelmente vinculado a alguma instituição, pode ser visto como um aliado ou mesmo um recurso a ser utilizado dentro dos mecanismos de disputas locais, mantendo um potencial belicoso que pode ser percebido como ameaça, na medida que sua relação possa contestar os mecanismos de distribuição de poder.

Como o foco da pesquisa não foi o sistema ritual, concentrei esforços em questões práticas como a sobrevivência material do grupo e o acesso à cidadania e políticas públicas. Com o passar dos dias, dezenas de pessoas de outras famílias extensas passaram a me procurar. Percebia o estranhamento da família nuclear na

¹⁵ Utilizo o termo afinização, tal como sugere Viveiro de Castro (2002b, pág.128) que diferencia a afinidade efetiva ou atual –cunhados e genros-; afinidade virtual –primos cruzados e MB-; e afinidade potencial, -cognatos distantes, não cognatos. O autor aponta que são recorrentes as imagens do sogro canibal e os enfrentamentos com os cunhados. Para as cosmologias amazônicas, a afinidade é uma condição do parentesco. A afinidade potencial se configura como uma categoria virtual, desvinculada do parentesco, a afinidade real só se efectualiza depois da “afinização”, transformação do afim virtual em afim concreto.

qual estava hospedado, não entendiam a minha postura solidária ao dar ouvido a todos que me procuravam, o que inclusive quebrava com algumas regras de etiqueta Maxakali.

De forma bem prática, perceberam que poderiam me acionar para resolver pequenos problemas, logo tentativas de firmar alianças políticas comigo começaram a gerar disputas. Tal fato é bem expresso pelas situações decorrentes da utilização do Programa Bolsa Família, como ilustro no capítulo 5, mas também por comentários diários qualificando ou depreciando pessoas e conversas que tinha durante a pesquisa.

De certa forma, estava vinculado ao grupo doméstico de Sueli e Isael, meus anfitriões. Falavam constantemente que estava na hora de ir para “minha casa” e lá, como membro da família, tinha obrigação de dar suporte político e ajudar financeiramente. Por conseguinte, esperavam que sempre buscasse favorecer o grupo doméstico de Sueli e a família extensa de sua mãe, Noêmia. Estranhavam quando visitava e tentava resolver problemas de outras famílias. Nesse momento, observei que o espaço da casa era um espaço feminino e essencialmente político e que a organização espacial dessa era rígida, formando verdadeiras fronteiras de circulação.

Raramente, uma pessoa de outra família extensa me visitava na casa de Sueli e Isael, apesar de receber diariamente visitas noturnas de membros da família extensa. Porém, eu circulava por toda comunidade, permitindo que em locais neutros como estradas, posto de saúde, campo de futebol, ou mesmo casa de outros grupos domésticos, pudéssemos conversar sobre conflitos e situações adversas.

Ao longo do trabalho de pesquisa pude presenciar vários eventos que poderiam ocasionar guerras. Eles emergiram em vários níveis, tanto entre os grupos domésticos, como na relação com os não indígenas. Havia conflitos que extrapolavam o universo cosmológico, envolvendo a utilização de recursos não indígenas e a exploração de uma família sobre a outra, alguns, inclusive, chegando a ser tipificados como conduta ilegal aos olhos do ordenamento jurídico brasileiro.

Além do que eles já conheciam como funcionava a pesquisa antropológica, estava também interessado nos problemas coletivos e buscava ouvir toda comunidade. Na prática, com destaque ao fato de também atuar como perito do MPF, ocorreu um certo mal-estar interacional, a princípio não entendiam a minha postura,

me colocando em uma posição ameaçadora.

Outra indesejada coincidência que ajudou a tensionar a minha posição foi o fato de que na semana anterior ao trabalho de campo, uma emissora de televisão havia realizado reportagens para um telejornal transmitido nacionalmente em horário nobre. A primeira reportagem tratava do histórico de violência enfrentado pelo grupo por meio da hostilidade de fazendeiros locais, o que vinha causando diversas mortes. A segunda reportagem tratava da exploração de comerciantes locais sobre o recurso que as famílias indígenas recebiam através do Programa Bolsa Família (PBF). Na prática, os comerciantes retinham o cartão de benefícios em seus estabelecimentos e inflacionavam o preço das mercadorias, criando um sistema de exploração e um ciclo perpétuo de endividamento.

Logo, havia denúncias sobre as duas situações enfrentadas, sendo comentadas em uma reunião promovida pelo MPF com os secretários de estado e prefeitos dos municípios onde se encontram as terras indígenas Maxakali. Nessa ocasião, assessorei a Procuradora da República de Teófilo Otoni que fez com que ficasse conhecido pelos prefeitos, inclusive o de Ladainha, município onde se encontra Aldeia Verde. Quando cheguei à terra indígena de Aldeia Verde, o prefeito pediu para que eu fosse conversar com ele e se colocou à disposição para auxiliar na minha pesquisa.

Não conseguia dimensionar o impacto da minha chegada no município de Ladainha. Apenas percebia que todos se prontificavam a me ajudar. Um dia, ao aproveitar a rara oportunidade para comprar mantimentos e cortar o cabelo, passei um dia na cidade sem a companhia de nenhum indígena. No salão, sem saber quem eu era, comentavam que havia um federal na localidade e que ele estava investigando a exploração que indígenas estavam sofrendo com os cartões do Bolsa Família retidos. Indignadas, as pessoas diziam que todos protegem “esses indígenas”, e que apesar de haver alguns legais - aqueles que jogam futebol na cidade -, a grande maioria só dá trabalho com as bebedeiras.

De fato, o objeto de pesquisa apenas tangenciava o tema, não havia nenhuma inclinação, tanto acadêmica quanto profissional, para investigar o assunto. Porém, gradualmente, entre os múltiplos problemas relatados diariamente, os Maxakali me procuravam para resolver situações relacionadas ao cartão do Bolsa Família, frequentemente bloqueado ou extraviado. Outros não recebiam o benefício e queriam

passar a recebê-lo, enquanto alguns apenas buscavam um auxílio para sacar o benefício na casa lotérica. No entanto, havia um grupo de indígenas que reclamava sistematicamente que eram roubados pelos comerciantes.

Com o tempo, entrei sem notar nessa seara e pude observar os mecanismos de circulação de dinheiro e obtenção de objetos não indígenas. Rapidamente, notei que o círculo de endividamento entre os mercados locais e os indígenas era intermediado por um terceiro agente que retirava um valoroso percentual de toda a compra, retendo os cartões e sendo o titular das dívidas nos mercados.

Em algumas famílias extensas, esse intermediário era um funcionário não indígena do Distrito Sanitário de Saúde Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo (DSEI MG/ES), mas na família extensa de Noêmia, a maior da comunidade, os intermediários eram familiares indígenas. Logo, a minha posição como um “membro da família” passou a ser contestada e me tornei uma ameaça em potencial, já que esses intermediários possuíam uma posição de liderança. No decorrer de vários dias recebi ameaças veladas, até que alguns eventos estabilizaram a minha posição junto à comunidade, os quais relato a seguir.

Como é costume diário, algumas famílias saíram para tomar banho em uma pequena cachoeira, na entrada da terra indígena. Na ocasião, o fazendeiro que já guardava histórico de hostilidade contra a etnia, disparou xingamentos e ameaças contra as crianças que ali estavam. Em outro episódio, ainda nos limites da terra indígena, três não indígenas atiraram em um grupo de rapazes que caçavam em uma pequena área de mata. Teve enfrentamento direto dos indígenas, que, sem sucesso, tentaram flechar os atiradores.

Nos dois episódios e no primeiro que relato no início desse capítulo, a comunidade se reuniu para organizar um ataque contra os ofensores. Inicialmente, busquei não interferir no processo, apenas observei a mobilização para a guerra por meio da *kuxex* (casa de religião), mas de toda sorte resolvi procurar a polícia militar do município, a qual nunca havia prestado nenhum auxílio a comunidade. Junto com os indígenas, em um automóvel da polícia, fomos aos locais dos eventos e pudemos identificar elementos para uma investigação policial.

De certa forma, esta mobilização da polícia e minha posição como servidor do MPF acalmou os ânimos e me colocou em uma situação relativamente segura, que só pude entender mais tarde, afinal demonstrei um potencial de confrontar a violência

com uma possível retaliação, através do acesso às instituições jurídicas, o que me inseria no jogo político da comunidade como ator social, e não mais apenas como recurso. Assim, fui sendo visto e considerado como alguém que apresentava um potencial de beligerância, porém que podia estar dirigido em prol da coletividade.

A partir desse momento, chegavam notícias e histórias sobre conflitos a todo instante. Compreendi que esse era o tom das visitas diárias que as mulheres empreendiam na casa de seus parentes. Conflitos sobre uso abusivo de bebidas, acesso à aposentadoria, retenção de documentos, feitiçaria, roubos e dezenas de outras artimanhas que pudesse prejudicar o Outro chegavam ao meu ouvido. Com o progressivo aumento do conhecimento da língua, passei a entender alguns diálogos, o que facilitou bastante o acesso a nuances e diferentes versões dos conflitos diários.

Tudo isso também me fez refletir sobre o porquê da insistência deles de que eu participasse do ritual masculino de iniciação, o *tatakox*. Diziam que era necessário e que eu iria aperfeiçoar a língua e aprender o que definitivamente é ser um *tikmu'um* (índio verdadeiro). “Possuir *yãmĩy* é a condição básica para se atingir, não somente a maioria Maxakali, mas, na verdade, a própria condição de ser humano completo” (ALVAREZ, 1992, p.97). Afinal, tal ritual seria capaz de ampliar minha imersão na sociabilidade do grupo, aprimorando o potencial de interlocução e fortalecer meu papel dentro da família extensa.

De toda sorte, no final do campo, a existência de conflitos marcava diariamente a minha relação com a comunidade. Eu conhecia a maioria das tensões históricas. Cláudia, uma antropóloga que estava fazendo pesquisa de doutorado sobre a questão alimentar entre os Maxakali e com a qual tive o privilégio de dialogar durante uma semana em campo, me disse que em todos os campos que realizou não havia presenciado nenhum conflito e não chegou a ela nenhuma história sobre o assunto. Ela estava impressionada como o tema havia surgido com tanta intensidade.

2.3 A pesquisa na interface com às políticas públicas

Figura 2 - Nebulização no posto de saúde para se recuperarem de doenças respiratórias



Fonte: Própria (2015)

O objetivo de pesquisar diferentes percepções sobre os conflitos e quais eram os mecanismos de reparação de forma a entender a sensibilidade jurídica e o que a circulação de pessoas e mercadorias interferia nas alianças entre grupos políticos, me propiciou refletir sobre problemas, dilemas, paradoxos e ambiguidades presentes no agir diante de um cenário que também envolve a aplicação de direitos de cidadania. Se por um lado, buscava instruir os sujeitos de pesquisa demonstrando que eles eram cidadãos e podiam lutar contra a exploração predatória que incidia continuamente sobre o seu território, como projetos hidrelétricos ou monoculturas, por outro lado, eu igualmente podia desempenhar um papel de agente estatal, pois os instruía sobre o ordenamento jurídico brasileiro e como eles poderiam reivindicar direitos.

De certa forma, processos sociais não indígenas estão presentes desde que o Estado entrou em contato com o grupo, ainda no século XVIII, mas com a expansão da oferta de saúde e educação, uma característica marcante das últimas décadas, práticas estatais descompromissadas com os valores culturais do grupo vinham provocando diferentes impactos nas comunidades; o mesmo pode ser dito sobre o acesso à justiça, o que de certa forma eu estava intermediando.

Para se ter uma noção da intensidade do processo colonizador na região, agentes de saúde que prestam auxílio para a comunidade, por meio de postos de saúde localizados dentro da terra indígena, não conhecem hábitos básicos de comensabilidade do grupo. Processos locais de cura que acompanhavam uma série de rituais são tratados como práticas culturais atrasadas ou produto de uma ignorância selvagem. Durante o período que estive em campo, agentes de saúde chegavam mesmo a inibir a natalidade das famílias pela aplicação de métodos contraceptivos invasivos, sem o consentimento informado, sendo alvo de denúncia no Ministério Público Federal¹⁶.

Na linha histórica, as instituições judiciárias foram ignorando o que ocorria dentro da terra indígena. A polícia apenas atuava na repressão de qualquer transtorno na cidade de Ladainha. Não se tratava de uma postura de respeito cultural, mas de uma total omissão por falta de recurso e vontade. Assim, as mortes que ocorriam dentro da comunidade em decorrência de agressões não chegavam a imputar responsabilidade penal, apenas localmente eram dimensionadas e vingadas. De certa forma, a pesquisa de campo foi privilegiada por ter tido acesso a mecanismos de resolução de conflitos tradicionais, porém a minha própria estadia em campo colocava em xeque tais mecanismos.¹⁷

Como uma das classificações de campo me envolvia diretamente como perito do MPF, me vinculando, por consequência, aos canais de acesso à justiça, observei o impacto da minha influência sobre o grupo étnico, algo ilustrado no meu retorno a campo, na segunda etapa de pesquisa. Apesar de toda a participação que mantive na primeira etapa de campo, os problemas com o acesso ao Programa Bolsa Família haviam aumentado exponencialmente. O bloqueio e desbloqueio do cartão de benefícios que permite o acesso ao saque do benefício era realizado por telefone. Até chegar na comunidade, a atualização dos dados era realizada apenas no Centro de

¹⁶ A tipificação de tal conduta, dentro do ordenamento jurídico brasileiro, é como crime de genocídio biológico, conforme o artigo 6º da Lei nº 2.889 /56:

" Para os efeitos do presente Estatuto, entende-se por genocídio, qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal:

[...] d) imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo; "

¹⁷A referência a mecanismos de conflitos tradicionais diz respeito a operacionalização do sistema de reparação que ocorre pela vingança, que encontra sua concretude através das alianças de guerreiros das famílias extensas. Dessa forma, esse sistema não faria nenhuma vinculação direta com o sistema judiciário não indígena.

Referência de Assistência Social (CRAS)¹⁸, na sede do município de Ladainha, o que gerava a dependência de locomoção pela Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo (CRMGES) da Fundação Nacional do Índio (Funai), restringindo o acesso a muitas pessoas.

Como passei a ligar para desbloquear o cartão e instruía os indígenas de como eles deveriam fazer, rapidamente algumas lideranças aprenderam o procedimento. Durante a minha ausência, acreditei que os problemas estavam sendo solucionados, mas ao contrário, dezenas de indígenas estavam com seus cartões bloqueados. Quando os beneficiários se davam conta da exploração que estavam enfrentando por aparentados ou não indígenas, requisitavam os cartões alegando realizar denúncia na polícia.

De imediato, os familiares que os exploravam ligavam para o telefone de atendimento ao cidadão do MDS, e se passavam pelo beneficiário, pois tinham em mãos as fotocópias com o número do cadastro de pessoa física (CPF) e o registro geral (RG), dados suficientes para efetuar o bloqueio. Informavam que o cartão de benefícios havia sido perdido, e solicitavam a segunda via. Sem informar o beneficiário, bloqueavam o cartão antigo que o beneficiário estava utilizando. Após um mês, a pessoa que fez o telefonema, por disporem de maior acesso à cidade, tendo inclusive carro próprio ou morando em Ladainha, acessava a caixa postal da comunidade e retirava o novo cartão e com o mesmo procedimento os desbloqueava, passando a utilizar como se fosse seu. Até que o beneficiário percebesse o que ocorreu, passavam-se meses sem receber o auxílio.

De certa forma, me encontrava em um dilema: se por um lado, uma nuance de relativismo cultural buscava assegurar que práticas culturais ligadas ao *yãmĩyoxop* (povos espíritos) tivessem a sua devida valoração, reconhecendo como um instrumento político de resistência contra a homogeneização colonizadora da sociedade não indígena, por outro lado, uma pesquisa sobre conflitos revelava mecanismos de subordinação e exploração internos que eram historicamente usuais, mas que numa certa ótica do direito criminal da sociedade não indígena seriam ilegais.

A partir de um entendimento e consideração da sensibilidade jurídica do grupo não se poderia simplesmente indicar tais práticas como ilegais ou sujeitas à prisão,

¹⁸O Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) é o local em que é realizado o cadastramento e administração dos programas sociais relacionados ao Ministério do Desenvolvimento Social (MDS).

inclusive, à luz do ordenamento jurídico que reconhece a dimensão de tradicionalidade relativa aos direitos indígenas. Contudo, não tinha as obrigações de uma autoridade judiciária de abarcar ou tratar possíveis implicações jurídicas e da mesma forma, não estava posto em uma situação de subordinação às demandas protagonizadas pelos indígenas, como ocorre em certos casos a fim de sustentar a permanência junto à comunidade.

Dentro da compreensão das dificuldades que envolvem o cenário de aplicação de direitos de cidadania, o cuidado dispensado era de não reduzir os sujeitos sociais ao enquadramento de uma carência absoluta, aos moldes de uma assistência social cega ou mesmo de um tipo de tutela indigenista. De certa forma, não procurei ser indutor de conflitos nem os solucionar, apenas ajudava com informações e instrução aqueles indígenas que me procuravam, o que não necessariamente deixava de produzir grandes impactos.

Ainda, tal inserção de trabalho de campo, além de problematizar o crucial numa adequada abordagem teórica, conta com certas responsabilidades diferenciadas decorrentes do exercício de uma função de servidor numa instituição jurídica com a prerrogativa de cobrar a implementação dos direitos dos indígenas das demais instituições.

Nesse horizonte, o trabalho de pesquisa é produto do fato que assumi um papel fronteiro, no qual a minha inserção como antropólogo esteve articulada ao meu papel profissional. A partir dessa posição, pude me aproximar etnograficamente das pessoas do grupo, considerando aquilo que fazem, dos fluxos e interações diárias, tanto internamente quanto externamente e de modo a conseguir apontar e criticar formas de objetificação, como as que as tomam como culturalmente isoladas¹⁹.

Saliento, todavia, que esse tipo de condição de pesquisa não é nova na antropologia brasileira²⁰, porém o que reforço é que as observações e análises

¹⁹ Na prática, uma dada visão de preservação cultural do ciclo ritual e da língua compõe um recorrente viés de um pretense isolamento de sociabilidade, uma negação de aliança com a sociedade *âyuhũnk* (não-indígena). Essa postura de interpretação é baseada na distinção entre eu e outro, e ainda hoje é bastante recorrente.

²⁰ Roberto Cardoso de Oliveira (2002 p.80) relata uma situação bem comum à realidade etnográfica Maxakali: "Minha estadia aqui – relatei no diário – começou com algo inesperado: a chegada no posto de um índio embriagado, acompanhado de três *purutuais* [neologismo terêna equivalente a português] que o acusavam de haver roubado um revólver 38. [...] A acusação era clara e direta: ladrão! Em nossa frente, na condição de autoridade do SPI [eu como etnólogo do órgão e dois outros funcionários regionais], todos nós ouvimos acusadores e acusados prontos a submeter o caso à jurisdição

empreendidas ao longo da tese, são reflexos diretos da relação que estabeleci como um agente político.

Nesse sentido me aproximo das reflexões propostas por Caldeira (1988) no qual avalia o papel do autor na antropologia e avalia experimentos pós-modernos de pesquisa. Para a autora, destaca-se que a maior parte dos trabalhos de antropólogos que adotam uma postura pós-moderna desenvolvem uma crítica à dimensão da escrita, tendo como referência a multivocalidade de pontos de vista, o que para a autora se mostra algo insuficiente, sendo necessário levar em conta a dimensão da inserção do autor como agente político:

Do meu ponto de vista, para se repensar, como quer Geertz, o aumento da responsabilidade do antropólogo/autor no mundo contemporâneo é impossível restringir as referências ao processo de produção de textos, como tende a fazer a maioria dos pós-modernos. É necessário incorporar questões como as que Taussig enfrenta, ou seja, não apenas pensar que tipo de representação é possível criar sobre os outros e quais os nossos procedimentos ao construir interpretações, mas que tipo de crítica e de política nós queremos fazer. (CALDEIRA, 1988 p.157)

Assim, como bem descreve Albert (1997), trata-se do desafio que suscita o trabalho com povos indígenas a partir da perspectiva da sua reprodução cultural e da mudança histórica e não de uma reificação cultural:

As a matter of fact, working on both sides of the interethnic boundary and usually on a long-term basis, this kind of ethnography can only dissipate the founding fictions of the cultural isolate and of the ethnographic present as products of an optical illusion. Under this new fieldwork experience, indigenous societies are simultaneously seen through the double perspective of cultural reproduction and of historical change: on the one hand, through their work of self-production and, on the other, through the transformations induced by their being encroached upon by the nation-states. In this context, the anthropological analysis has to deal with a total social space of interwoven networks and discourses, integrating the local field of interethnic relations to the global sphere of relations between societies. Moreover, the time of observation, abandoning the photograph-like monographic fieldwork, converges towards the kinetic time of long-term involvement. Hence, anthropological analysis also shifts its focus from the architecture of social units and symbolic forms to the historical and political dynamic of their production and reproduction. The most interesting consequence of this opening up of the boundaries of the classic ethnographic time-space is, however, the subversion of our theological and reifying notion of 'culture(s)' (VIVEIROS DE CASTRO, 1993): 'culture' fetishized as a 'belief system' for which change can only mean degeneration - as social self-repudiation

indigenista. Os acusadores olhavam-nos com ar de respeito e, ao índio, de soslaio, olhavam com agressividade, indignados. Mas o Terêna, por seu lado, não escondia igual ou maior indignação, acusando –os de tê-lo revistado à força. [...] “Sou índio – falou – mas não sou cachorro pra ser agarrado assim no meio da estrada e revistado”

(‘acculturation’), as symbolic patch up (‘syncretism’) or as opportunistic reconstruction (‘ethnicity’); ‘cultures’ textualized as systems of essentialized differences serving a politically biased construction of otherness (ABU-LUGHOD, 1991 apud ALBERT, 1997, p.61).

Assim, uma dada noção de cultura ou de isolamento cultural,²¹ muitas vezes é utilizada para corroborar com um discurso político salvacionista e de unidade de um grupo frente às ameaças externas, encontra sua justificativa no fato do mesmo conservar uma unidade linguística, o que impede a análise das dinâmicas e fluxos de objetos, sensibilidades jurídicas ou mesmo conflitos que compõem correntes culturais não indígenas.

O presente esforço analítico justamente visa demonstrar que a busca por reforçar uma indianidade, em base de uma suposta homogeneidade e pureza cultural, pode mascarar conflitos sociais e tensões políticas entre as diversas famílias extensas, o que a longo prazo, aponta para a razão do insucesso de diversos projetos (comunitários, etnodesenvolvimento, sociais, etc) que historicamente compõem a relação com o universo não indígena.

No período de pesquisa de campo, observei que grande parte dos agentes não indígenas envolvidos na aplicação de políticas de cidadania, em menor ou maior grau, na prática adotavam a ideologia de reificação cultural. Carreatas de alimentos e roupas eram doadas pela igreja. A educação era comandada por uma inspetora, cuja religiosidade salvacionista a impedia de consolidar uma prática pedagógica diferenciada, apenas os apoiava em qualquer situação. Profissionais da área de saúde, trabalhando na área se colocavam como comovidos, mas na primeira oportunidade impunham práticas sanitaristas invasivas. Ou seja, expressão dessas práticas que assumia a forma de tutela, era apenas uma maneira de revestir uma desconsideração cultural, podendo ser percebida como inércia camuflada, pois um olhar mais detido e dialógico sobre a cultura Maxakali não “valia o esforço”.

Assim, sem me ater numa crítica política e ética à objetificação cultural realizada em diferentes áreas, busco explorar um aspecto da vida social que mobiliza um notório esforço coletivo, ou seja, o conflito em sua face positiva como transformador social e componente societário que ajuda a construir a sociedade

²¹Um exemplo de reforço de uma ideia de pureza cultural é relativo àquele projeto tutelar que “vende” a necessidade de uma salvação indigenista, no qual pude ouvir por vários agentes do estado e da sociedade civil, afinal trata-se dos “últimos índios verdadeiros de Minas Gerais”, aqueles que precisam ser preservados frente ao assédio maléfico de não indígenas.

Maxakali.

Nesse sentido, as referências ao sistema cosmológico e a simbolização que o acompanha é articulada a discursos e construções imagéticas de versões sobre os conflitos, tal como também ocorre nas expedições de caça ou nas narrações sobre a guerra. Essa perspectiva, igualmente, evidencia formas de cristalização cultural, através de uma objetificação, ao mostrar como elas são contrárias ao ser Maxakali,²² ou seja, estar em movimento, sempre modificando e inovando.

Ou seja, a constituição da sociedade Maxakali e como ela tem subsistido, mesmo diante das centenas de fluxos culturais colonizadores que perpassam o dia-a-dia da comunidade, envolve a pluralidade e a articulação entre parentesco, cosmologia e o trânsito de coisas. Além disso, as influências dos mecanismos de reparação marcam a sensibilidade jurídica Maxakali, ao mesmo tempo em que constitui a máquina de guerra e os devires coletivos capazes de modelar o ser Maxakali.

Assim, integrado ao desafio de pesquisa há a demanda por mostrar como os embates discursivos e narrativos operam como o substrato diário das interações dessa coletividade, seja na *kuxex (casa ritual)*, onde os homens cantam e revivem grandes caçadas ou guerras, seja no âmbito da casa, na qual as mulheres discutem os mais variados assuntos entre o realizar criativo e no processo de produção diário do artesanato.

Um dos assuntos mais discutidos são as inovações culturais que acompanham projetos individuais, cujo motor é o status ou estigmas produzidos por empreendimentos bem ou malsucedidos. As variações são enormes, desde o teclado elétrico perdido em uma casinha de palha, a mesa de sinuca improvisada por dezenas de crianças com galhos e bolas de gude, ou enorme tanque de peixe para praticar a piscicultura.

A capacidade inventiva do grupo impacta diretamente nos relacionamentos

²²Utilizo “ser Maxakali” como uma noção analítica que incorpora a distinção da identidade social que apresento ao longo da tese. Trata-se de uma identidade irrealizável, forjada através dos conflitos e que representa uma eterna busca por possuir características ou realizar projetos que permitam alcançar o prestígio almejado socialmente. Nesse sentido, não se trata de uma noção que engloba apenas os homens, mas também envolve as mulheres como a principal instância de avaliação da conduta social, distinguindo quem ou quais pessoas são bem-sucedidas e ou não, ao mesmo tempo sendo também alvo da classificação social, principalmente pela capacidade de socializar com outras pessoas de sua família extensa. Observa-se que marco a distinção da categoria êmica *tikmũ’ün* (índios verdadeiros) pois acredito que a noção de ser Maxakali é mais ampla, podendo incorporar *tihik* (índios) como também não índios.

pontuais com não indígenas, mantendo uma estreita vinculação com a avaliação dos recursos através de alianças. Por consequência, as demandas por direitos e políticas públicas seguem a mesma lógica, o que dificulta ações universalizantes, permitindo grande diferença nos acessos individuais e para as famílias extensas. Essa dinâmica social explicita que a representação da sociedade Maxakali, como expressão de uma coletividade homogênea, está longe de ser algo palpável.

Diante disso, a aplicação de políticas públicas comporta um enorme desafio. No dia-a-dia, as principais lideranças das famílias extensas brigam pelo monopólio do discurso capitalizando cargos e políticas públicas. A relação com a educação é um bom exemplo dessa realidade. Assumem que a educação deve ser múltipla e cada família extensa tende a manter uma sala de aula para seus familiares. O professor tem que ser o chefe da família, a esposa, ou os filhos mais velhos, e a dinâmica de aula é decidida por eles, o que pode acarretar meses sem aula. Por mais que entendam que todas as famílias precisam de educação para o crescimento individual, a postura do professor só se torna um problema quando existe um concorrente para o cargo, e toda falha se torna combustível para potencializar a ascensão do rival.

Para o adversário, nesse momento, a educação se torna coletiva, sendo comparada com padrões de conduta de professores não indígenas e o prejuízo das crianças se torna o fio emocional e discursivo que se transforma em denúncias para a superintendência estadual de educação a fim de pressionar o universo não indígena em proveito próprio, na busca por vencer o rival do cargo.

Observa-se ainda que mecanismos de vendeta compõe a cena da relação da etnia com as políticas públicas. Pude observar uma outra situação que pode iluminar essa relação. É o caso que envolveu a senhora Abelita. Ela guardava grande ressentimento com a família extensa de Noêmia em decorrência da priorização progressiva dos jovens, netos ou sobrinhos, para assumir os próximos cargos. Em um jogo de futebol, no qual um dos sobrinhos de Noêmia estava um pouco bêbado, houve uma confusão causada por Abel, um dos filhos de Abelita. Em uma disputa pela bola, considerada maldosa, Abel machucou o sobrinho de Noêmia, que reagiu brigando com ele. Abelita tomou partido de seu filho, invadiu o campo, saiu gritando e xingando a família de Noêmia, que foi defendida por Marinete, irmã de Israel. A confusão foi inusitada e generalizada, foi a única vez em campo que presenciei algo parecido.

Posteriormente, pude observar outra situação relativa à mesma senhora,

Abelita, como foi a ocasião em que me defrontei com um *inmoxã* (espírito maligno, a figura mais temerosa entre os maxakali). Durante uma visita à cidade de Poté, Abelita e mais dois jovens beberam durante uma semana inteira. Os dois jovens se separaram de Abelita e voltaram para a aldeia. Abelita não retornou durante dois dias e finalmente encontram seu corpo, desidratado, próximo à igreja da cidade. Voltando para a aldeia com o corpo, iniciaram os rituais fúnebres. Queimaram todos os seus pertences e a enterraram no cemitério próximo da aldeia.

O pajé dizia que pessoas que morreram como ela, a alma tende a se transformar *inmoxã*, por não ter sido uma morte natural. De fato, logo na primeira noite que o corpo estava enterrado, observavam passos de um animal diferente perto do local de sepultamento. À noite o animal não parava de chorar, e rapidamente o classificaram como um *inmoxã*. Um grupo de homens se reuniu para caçá-lo à noite, enquanto o resto da comunidade se fechou aterrorizada em suas casas; tampavam todas as entradas, não podia ter uma porta ou janela sem um pedaço de pau tampado. Dentro das casas, as crianças, as mulheres, o antropólogo, todos seguravam algum tipo de arma, como a esperar um assalto repentino.

O grupo de homens que saiu à caça do *inmoxã* não conseguiu pegá-lo e disse que ele havia assumido a forma de um gato selvagem. Disseram que quando os homens se aproximavam dele, repentinamente ele desaparecia. No outro dia tudo parecia calmo, a euforia que havia tomado conta da comunidade na noite anterior havia se transformado em uma silenciosa paz. Achei estranho, e saí a perguntar pela comunidade o que havia ocorrido, ninguém queria falar a respeito, quase um temor sagrado. Consegui que o pajé me explicasse um pouco o que havia acontecido, disseram que o *inmoxã* não era um gato e sim um cachorro de um dos moradores; conseguiram matá-lo logo ao amanhecer, e assim, dissipar a ameaça.

Na relação cosmológica, o que marca a natureza do *inmoxã* é o desequilíbrio societário. É um ente canibal, que representa a quebra de todos tabus e por isso o ser mais agressivo. Devido às condições da morte e os ressentimentos que Abelita guardava, a consequência lógica é que a única forma pela qual poderia se vingar era se transformando em um *inmoxã*.

Ressalto além disso, que a característica mais marcante do *inmoxã* é um comportamento não social, marcado pelo isolamento e tristeza, o oposto de estar feliz (*hiptop*), objetivo incessante de busca masculina e feminina. É por essa razão que a

depressão é um dos estados mais preocupantes entre os Maxakali e que exige um esforço coletivo de cura. Observo ainda que eles não classificam a depressão como uma doença de branco, como a pneumonia, diarreia ou dor de cabeça, a qual os medicamentos não indígenas conseguem resolver.

Nesse último caso, é frenética a busca por remédios no posto de saúde indígena, localizado dentro da comunidade. A todo momento encontra-se algum grupo de indígenas na frente do posto de saúde, sendo um local que não faz o mínimo esforço para manter uma interlocução cultural. O uso de medicamentos é tão frequente que eles mesmo se diagnosticam e exigem os medicamentos. Assim, é comum encontrar indígenas que mal sabem falar português exigirem novalgina, paracetamol e dorflex.

A depressão, porém, introduz o perigo de se tornar *inmoxã*, na medida que pode envolver a reclusão e ausência de sociabilidade, dizem que é uma doença da alma e que o ritual tem maior potencial de sucesso, o que não impede a utilização de antidepressivos ou consultas terapêuticas como alternativas de tratamento.

Todas essas fronteiras, dimensões e tensões se apresentam não somente à pesquisa, mas especialmente nos permitem explicitar as dimensões que se apresentam para a implementação das políticas públicas junto aos Maxakali, igualmente para tentar dimensionar o papel ou a força dos argumentos e da ética discursiva quando se trata de garantir o acesso a essas políticas ao grupo a partir desse horizonte que incorpora o “conflito das coisas”.

2.4 O ciclo de vingança

A dimensão das justificativas morais de condutas individuais enseja sempre uma referência ao sistema de parentesco, entendido como mecanismos de ordenação normativa, a três corpos de símbolos mitológicos que compõem a cosmologia da etnia: 1) O sistema de proibição, representado cosmologicamente pelas histórias de *inmoxã* (espírito maligno) que reforçam os tabus, principalmente os de sangue e de casamento, mas que também sugere o princípio da astuciosidade, cujo substrato se relaciona a uma lógica prática no plano interacional, e no plano cosmológico a um valor. 2) O princípio moral positivo que se refere ao dever ser, produzindo valores em decorrência da posição que os indivíduos ocupam na relação e sugerindo condutas positivas, principalmente aquelas que atribuem solidariedade aos outros além de sua

família extensa; este princípio é expresso cosmologicamente pelos mitos relacionados aos *mõnãyxop* (antepassados). 3) O princípio que legitima a diferenciação social e hierarquia interna, gerando tensões, mas justificando o apelo pelo devir guerreiro, ou seja, o princípio do *yãmĩyxop*.

Apesar de haver grupos antagônicos, formando um circuito extenso de vendetas, as famílias vivem e compartilham o mesmo espaço cultural e social, como também o mesmo corpo moral. É por esse corpo moral que são criadas as regras que operam nas interações conflituosas. Apesar da vingança ser um mecanismo de reparação não institucionalizado, as agressões são dimensionadas de diversas formas em diferentes contextos. O corpo mitológico é que baliza como se deve proceder, mesmo quando o conflito envolve um sistema de contato interétnico ou em relações que supõe haver solidariedade, através do acesso a políticas públicas voltada para povos indígenas ou do fluxo de não indígenas que buscam o grupo em correntes de caridade inócua.

Ressalto que a diferença entre a percepção de *tikmũ'ũn* e *ayuhũk* supõem um nível de diferenciação no qual as ações de não indígenas tendem a não respeitar a diversidade cultural e fazem muita pouca ou nenhuma referência a dinâmicas de poder local. Por consequência, os indígenas que possuíam maior entendimento do universo não indígena, utilizam o conhecimento em seu benefício, reforçando o poder de sua família extensa e concentrando informações.

Durante os meses que passei realizando etnografia em Aldeia Verde, percebi que mesmo as políticas públicas, os objetos e a maior parte das alianças com pessoas não indígenas, compunham os parâmetros para surgimento dos conflitos entre as famílias extensas. De forma geral, os conflitos são baseados em uma sensível indiferença quanto ao Outro, decorrente da distinção sugeridas pelo sistema de parentesco que constrói a noção de família, mas também se pauta em uma total ausência de relação com outras famílias extensas, fruto de conflitos históricos. Para se ter uma ideia prática do grau de indiferença, se uma pessoa encontra a outra cruza no caminho com outra pessoa na comunidade, sendo de famílias distintas, não é comum se cumprimentarem, o correto é simplesmente ignorar.

Essa indiferença também é um subproduto de ressentimentos históricos, todas as famílias extensas guardam mágoas por assassinatos ou violências sofridas por outras famílias, o que justifica terem autonomia para exercer sua vingança. Não há a

busca aberta por um acordo intermediado por um terceiro, um juiz ou o Estado, cada indivíduo e cada família possuem a legitimidade de se vingarem por qualquer dano que acreditem haver necessidade de reparação.

É claro que a capacidade de reparação das agressões só tende a ocorrer se houver possibilidade de sucesso. Dessa forma, constrói-se todo um agir estratégico que busca reforçar moralmente a posição de vítima diante dos aliados e assim construir argumentos e alianças que possam mobilizar os homens para ação. Logo, as mulheres possuem um papel político essencial, são elas que mantêm as memórias históricas das relações, constroem os discursos e reforçam os ressentimentos para mobilizar os homens para a ação.

A repação que se busca pela ação social é a morte do oponente e, nesse sentido, o sistema de vingança difere bastante das vendetas do mediterrâneo, no qual a “forma” de reaver a honra é tão importante quanto o fim. Não existiria um valor para o “duelo” ou a “disputa”, pois sobreviver ou matar diante de um ataque inevitável é o que mais importa. É por essa razão que assassinatos por emboscadas, ou enquanto a vítima está dormindo ou embriagada, são usuais e até legítimos do ponto de vista normativo e cosmológico *tikmũ’ũn*, na medida em que traições contra inimigos é uma forma usual de prática mitológica entre os *yãmĩyxop*.

O sistema de vingança funciona através da ausência de acordo entre as famílias extensas, não há comunicação dialógica que pudesse encaminhar para um entendimento mútuo da ação, e por consequência, o fim da vendeta, o que ocorre é exatamente o oposto. O inimigo não dialoga, age de forma agressiva buscando alcançar seus objetivos: se existe um confronto dialógico de versões, este ocorre quando envolve um terceiro na disputa que pode ser instrumentalizado e, assim, influenciar um equacionamento positivo para a reparação ou para impedir a reparação. É exatamente este o papel que passei a exercer em campo, ou seja, a comunicação ocorria apenas para aqueles que estavam dispostos a compreender. Ao invés de se falar em “estratégias”, para o antropólogo se fala em “razões” mediante as quais os atores poderiam afirmar a legitimidade de determinados atos de fala ou ações.

Ocorre que não é para todos os antropólogos que assim se fala, mas sim para aqueles que demonstram interesse e que possuem virtual ou real potencial de modificar o jogo das vendetas. Ou seja, se o antropólogo lida apenas com o universo cosmológico, pouca intervenção pode produzir no cotidiano, e pouca narrativa de

conflitos chegará até ele. Já o oposto também é válido: se o antropólogo tem um potencial de ser catalizador da disputa, na medida em que pode ou não conseguir recursos, por meio da instituição que representa (universidade, MPF, ONGs), logo será ele um bom interlocutor, influenciando no pêndulo interpretativo de conflito, sendo, todavia, obrigado a tomar partido de uma família extensa, impossibilitando a mediação para um equacionamento mais justo.

É muito interessante esse tipo de interlocução, já que avaliar as hipóteses de forma racional e buscar um entendimento é algo complexo, mas que encontra plena aceitação na cultura Maxakali, pois os *tihik* (índios) são por excelência investigadores racionais, sendo que suas argumentações tendem a ser bem articulada e justificada. É por essa razão que criam ou omitem fatos, os quais, somados à localização fornecida pela cartografia do parentesco e a intencionalidades/devires individuais, produzem multivocalidade. Em campo, pude presenciar uma situação no qual um indígena tentou esfaquear outro pelas costas. Na oportunidade, haviam quatro pessoas envolvidas que estavam na cidade bebendo. Depois de conversar com todos os envolvidos de forma independente, surgiram 6 versões para o ocorrido, sempre acompanhadas por especulações sobre as intenções do agressor e em que tentavam dialogar com a minha percepção sobre o ocorrido a fim de me persuadir a aderir em uma aliança para uma pretensa reparação.

Basicamente, tal proposição também alcança não apenas os antropólogos, mas outros grupos que podem vir a formar alianças e potencializar os mecanismos de vendeta, o que não retira necessidade de convencimento interno dentro da família extensa, o que é um longo processo, geralmente levado a cabo pelas mulheres em visitas diárias. Saliento que esse movimento de composição de alianças é essencial para a constituição dos conflitos, pois todos os atores tenderiam a compartilhar os motivos que orientam a vingança a fim de entrarem em ação²³.

Porém é pela ausência de comunicação visando um acordo que o ciclo de vendeta se constitui um sistema, ou seja, se existisse ou se buscasse um acordo objetivando a reparação **entre as famílias extensas**, a necessidade de vingança

²³ Ao longo do sexto capítulo discuto os conflitos e a guerra e na seção 6.2 descrevo alguns eventos conflituosos, destacando a posição de Sueli no segundo evento descrito, no qual teria tomado um polo na disputa por não dimensionar a participação de seu irmão no conflito, justificando sua posição pela argumentação na qual alude a um valor geral de proteção às mulheres, se pondo no lugar da vítima. Porém, após ter sido “enquadrada” pela família, assume uma postura em defesa do irmão e passa a justificar o ato como uma reação à atitude impetuosa e artil da vítima, principal responsável pelo conflito.

deixaria de existir, logo o sistema de vendeta entraria em colapso.

De toda forma, a existência de um terceiro intermediando o conflito é cada vez mais presente pelo contato de sensibilidade jurídica que acompanha as políticas públicas para povos indígenas. Conforme será relatado no capítulo 4 e 5, a obtenção, acúmulo e distribuição de políticas públicas tem existência como fator consciente e inconsciente de fortalecimento do grupo, representada pela pilhagem inimiga na guerra.

Por conseqüências, as instituições que levam as políticas públicas exigem tratamentos universalistas e um pretense acordo social para manutenção da paz. Para ter acesso à saúde, a comunidade não pode estar em guerra. Se houver violência contra a mulher, o sistema de saúde é obrigado a notificar a justiça. Caso os professores não venham a dar aula, este terá que ser demitido...

Nesse sentido, haveria um apelo de compromisso firmado pelo entendimento mútuo decorrente da implementação de uma política pública. Se no caso dos conflitos entre os grupos familiares há um compartilhamento de um corpo moral comum que determina o significado simbólico da agressão e as regras para reparação, mas que não se busca um diálogo a fim de se alcançar um entendimento que ocasionasse um acordo, um acordo mínimo que valha para toda aldeia é pré-requisito para a implementação das políticas públicas.

Tal formulação já havia sido elaborada por R. Cardoso de Oliveira (1996) em uma série de ensaios em que avalia a implementação da política museológica e de etnodesenvolvimento e sua implicação a partir da ética discursiva. No momento de formulação dos ensaios, ainda não havia sido ratificada a Convenção nº. 169 da OIT e as políticas públicas ainda se mantinham centralizadas pela Funai, funcionando através mecanismos de tutela de direitos, intermediado pelas instituições, ou seja, exigindo a participação de terceiros.

O autor, já antevendo a ampliação dos direitos étnicos que seguiriam nos anos seguintes, traz à tona a proposta teórica Apel (1985) que distingue três espaços sociais em que pode ser observada a atualização de valores morais, ou seja, três níveis de interlocução divididos em micro, meso e macroesfera:

Enquanto na micro-esfera as normas morais possuem caráter particularista e sempre podem ser observadas nas instâncias mais íntimas (como as que regulam a vida sexual, por exemplo), na macro-esfera encontram-se os interesses virtuais humanos - e as normas morais que incorporam esses

interesses ganham uma dimensão universalista (como as que regulam os direitos humanos, por exemplo). (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1996, p, 70)

Acrescenta R. Cardoso de Oliveira que na primeira esfera o ideário relativista da antropologia recobre facilmente de bons argumentos a intocabilidade dos valores morais contidos nessas normas, já na macro-esfera haveria dificuldade de lidar com as normas universalistas.

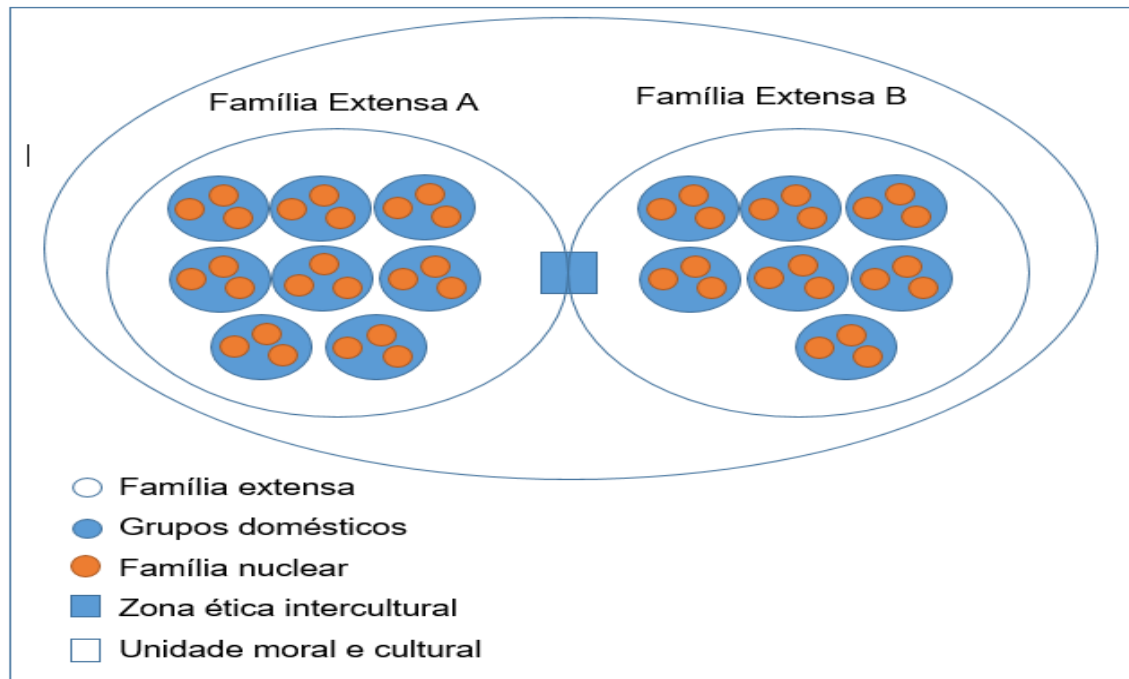
Pode-se concluir que acordos racionais são firmados apenas em determinados momentos do ciclo de vingança, aqueles que permitem uma tentativa de argumentação comunicacional dentro da família extensa, antes e após os conflitos. Na correlação entre as famílias extensas em disputas, mesmo com a presença de terceiros, não se busca a comunicação entre as partes, apenas uma forma de agir estratégica para com outros atores a fim de concretizar a intenção familiar dentro do ciclo de vingança, inclusive ao envolver e utilizar agentes públicos.

As noções de comunidades de comunicação e de argumentação, todavia, tem um desdobramento mais profícuo e apresenta zonas de entendimento culturais distintos de acordos com as esferas de existência social:

Há evidente possibilidade de o conceito apeliano de “comunidade de comunicação e de argumentação” servir de inspiração para submeter grupos famílias e/ou domésticos – em cujo âmbito são tomadas decisões concernentes à escolha de cônjuges- à descrição etnográfica. Tais grupos cumprem praticamente os pré-requisitos necessárias à construção de consensos e, na medida em que os consideremos *qua* comunidades de comunicação e de argumentação, a investigação sobre a eticidade das decisões e sua repercussão do mundo moral só terá a ganhar. (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 2005, p.83)

Ou seja, a comunidade de comunicação pode operar não apenas na escolha dos cônjuges, mas também no caminho a ser escolhido diante de um conflito - na forma de provocação ou reação a alguma agressão - por toda uma família extensa, na medida que esta unidade política é constituída por várias outras famílias nucleares que foram consanguinizadas pelo casamento. A figura abaixo ilustra as conclusões apontadas neste capítulo:

Figura 3 - Diagrama da ética da vingança



Fonte: Própria (2018)

Assim, para a manutenção do sistema de vingança é necessário a não comunicação das famílias extensas, havendo apenas a tentativa de estabelecer uma comunicação estratégica, a fim de utilizar os recursos de instituições que comportam uma ética indigenista. Porém se faz necessário que acordos comunicacionais dentro dos grupos domésticos e famílias nucleares sejam firmados, a fim de constituir uma linha de ação em concordância com os desígnios da família extensa, o que se assemelha à comunidade de comunicação e argumentação apeliana, conforme aponta R. Cardoso de Oliveira²⁴.

Em um nível mais amplo, é a unidade moral e cultural que constitui os símbolos e valores que são utilizados pelas duas famílias extensas antes, durante e após os conflitos. Esta unidade, tem com substrato cultural os mitos que formam a moralidade do grupo, mas também forma e é formada por esses mecanismos de vingança, que ao reunirem diversas famílias extensas podem se transformar em guerras.

²⁴ Observo, todavia, ao longo da tese, que mesmo dentro das famílias nucleares os conflitos ocorrem, basicamente, pela distinção de gênero, em decorrência da divisão de circuitos societários (aldeia, casa, natureza) e de papéis sociais privilegiados, algo que se soma ao sistema do parentesco pela consanguinização do Outro através do casamento.

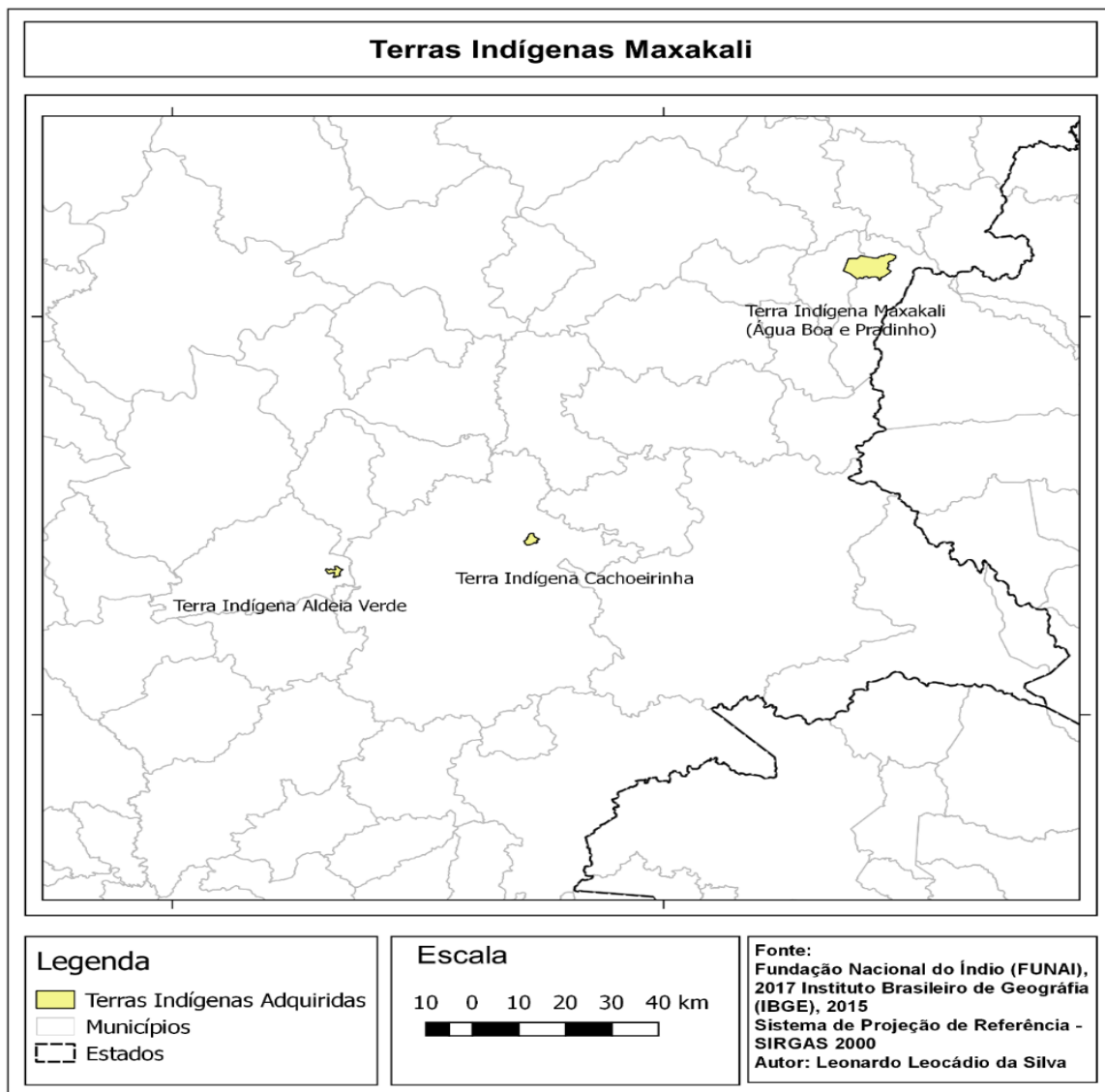
Esta formulação possibilita um bom enquadramento para a situação do contato e da relação entre sensibilidades jurídicas aqui analisadas, pois se pode observar a operância das duas dimensões de valores morais que estariam em jogo, expresso pela zona ética intercultural direcionada ora para a busca de um acordo, ora para um agir estratégico. Por consequência, não haveria, necessariamente, um diálogo equânime, mas uma pequena zona de contato entre as esferas que poderia emergir de um entendimento comunicativo residual, mesmo intermediado pelo conhecimento antropológico. Assim, essa equação permite compreender o funcionamento do sistema de vingança, na medida que a não relação entre famílias extensas impossibilita um acordo, o que poderia cessar o estado permanente de guerra, caso as famílias se sentissem contempladas.

No próximo capítulo apresento aspectos do conflito na formação da unidade política na forma de famílias extensas, debato uma distinção etnológica na qual a tensão do socius Maxakali decorre de uma formação histórica que reuniu várias etnias distintas que se encontravam em guerra contra os Botocudos.

3 DA UNIDADE À MULTIPLICIDADE, DA GUERRA AOS CONFLITOS INTERNOS

O termo mais próximo de uma denominação local da etnia se dá pela autodesignação *tikmũ'ũn*, que tende a significar coletividade, semelhante ao pronome “nós”. No entanto, segundo Nimuendaju (1982), o termo Maxakali foi inicialmente utilizado por grupos externos, sendo uma designação comum desde 1734, ou seja, uma denominação genérica para vários subgrupos aliados e aldeados conjuntamente que formavam uma aliança histórica contra os Botocudos. Vários autores como Ribeiro (2008), Ribeiro Júnior (2015), Paraíso (1998) criticam o termo ao demonstrar a ausência de totalidade histórica, enfatizando que a unidade se daria pela identificação de uma língua comum e pela manutenção do corpo cosmológico.

Mapa 1 - Terras Indígenas Maxakali.



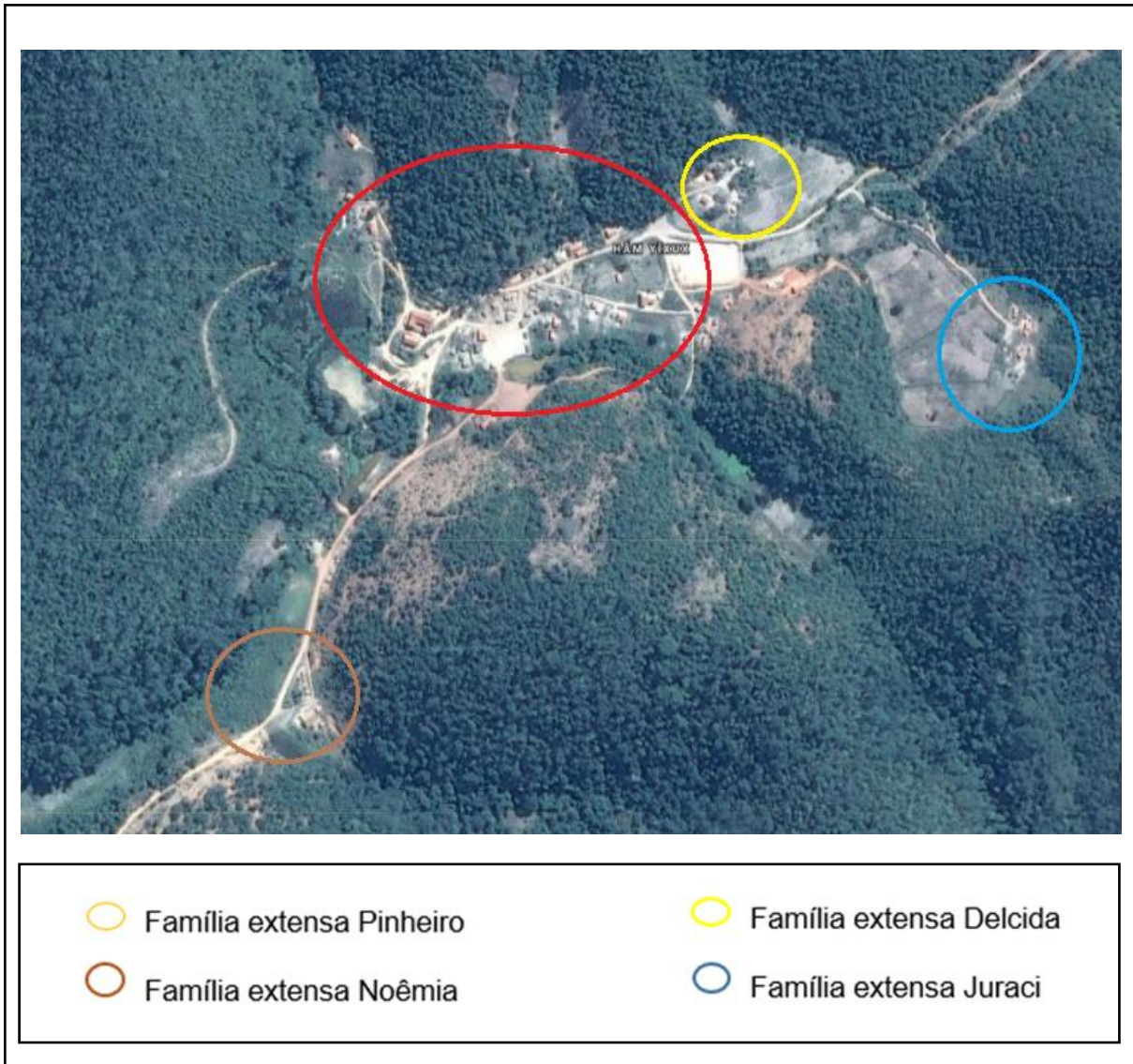
Atualmente, os Maxakali se dividem em quatro regiões, na divisa do estado de Minas com a Bahia: Terra Indígena de Pradinho (2.500 ha, no município de Bertópolis) e Terra Indígena Água Boa (2.805 ha, município de Santa Helena de Minas). Um pouco mais ao sul dos limites do estado se encontra a Terra Indígena Aldeia Verde (522,72 ha, município de Ladainha) e Terra Indígena de Cachoeirinha (606 ha, município de Teófilo Otoni, distrito de Topázio). As quatro terras indígenas estão representadas pelo mapa acima. Nota-se que em 2004 a terra indígena Água Boa foi unificada à Pradinho com a desintrusão do último grande fazendeiro.

Todas as áreas foram adquiridas pela Funai e não passaram por um processo de identificação e delimitação nos moldes previstos pelo Decreto nº. 1775/96 e Portaria nº. 14/96/Funai, os quais regulamentam o procedimento de demarcação das terras indígenas conforme a Constituição Federal de 1988, artigo 231. Na prática, este grupo étnico, com aproximadamente 2.300 pessoas, encontra-se com porções de terra reduzidas, que não atendem minimamente às suas necessidades de reprodução física e culturais.

A espacialidade dispersa das aldeias chama a atenção em todas as terras indígenas. Povoadas por poucas famílias, cada aldeia conta apenas com algumas casas, e as terras indígenas encontram-se amplamente segmentadas. Água Boa é um exemplo dessa dispersão, apesar do reduzido território com pouca possibilidade de desenvolvimento de práticas econômicas, afetando, por exemplo, a caça: há nesta terra indígena mais de 18 aldeias, sem estimar aquelas que foram abandonadas por quebra de tabus ou guerra.

Já Aldeia Verde, aldeia foco do estudo apresentado ao longo dessa tese, mantém uma espacialidade diferenciada, reunindo diversas famílias extensas, que em Água Boa poderia ser entendida como aldeias, em um pequeno território, conforme o mapa abaixo:

Mapa 2 - Divisão espacial das famílias extensas na TI Aldeia Verde



Fonte: Google Earth, imagem de satélite de 2013.

3.1 Histórico de formação do grupo e fluxos de contato interétnico

Apesar de a dispersão espacial ser um aspecto formativo das dinâmicas sociais e da resolução de conflitos, vários autores sustentam uma diferenciação histórica expressa pela tese de que haveria uma unidade cultural entre diversos grupos que compunham uma ampla região, no nordeste de Minas Gerais, Sul da Bahia e leste do Espírito Santo²⁵.

²⁵ Nota-se que tal mecanismo também foi observado por André Gondim, em sua tese de doutorado sobre os Pataxó de Coroa Vermelha: “Por outro lado, a prática de se deslocar para outra comunidade ou mesmo para a cidade, é uma forma de administrar o conflito que mais uma vez explicita o valor da relação entre “famílias” na organização das aldeias pataxós. Isto se daria tanto no sentido de que as

Um dos autores que se destaca na defesa dessa tese é Paraíso (1998). Para a autora, a unidade de tais grupos indígenas é ancorada em quatro pressupostos. O primeiro é a referência linguística, em termos de designação, para nominar as etnias, havendo na história dos grupos termos homônimos. O segundo é a referência espacial, na medida em que a localização histórica atribuída aos grupos implica em localidades sobrepostas. O terceiro seria uma unidade linguística aonde haveria relatos de falantes, principalmente entre os Maxakali e Pataxó de Barra Velha. O quarto argumento, e mais usual, e que se baseia nos mecanismos principais de guerra, é do aldeamento, no qual os grupos buscaram guarita da sociedade nacional, a fim de formarem alianças na guerra contra os Botocudo, principal força indígena na região que preponderou durante o século XIX e início do século XX, conforme relato abaixo:

Parece-nos revelador que apenas estes grupos tivessem adotado, como solução, a prática do aldeamento “espontâneo”, numa situação de conflito, que era comum também, aos Botocudo e aos Kamakã-Mongoió. E estes índios são sempre indicados como “de índole mansa e pacífica” e dispostos a comporem as tropas de combate aos demais. Estes dados, na verdade, tendem a confirmar a nossa hipótese da unidade dos grupos em oposição a dos Botocudo, a dos remanescentes Tupi e dos Kamakã-Mongoió, que nunca se aliaram entre si (PARAÍSO, 1998, p. 178).

A fim de sustentar sua tese, a autora traça um paralelo cultural entre os grupos pela memória coletiva e afirma que o uso de palavras homônimas ou com aproximações para se referir a outros grupos étnicos, com o uso comum de máscaras rituais e cremação fúnebre entre os Pataxó e Maxakali, seria a prova de tal unidade, pois sua análise se concentra na relação entre as duas etnias. Acrescenta, todavia, que:

A fragilidade dos dados comparativos, usando-se a “memória” dos Pataxó e a cultura dos Maxakali, deve-se ao alto grau de aculturação dos primeiros que interrompeu o fluxo da socialização tradicional e, conseqüentemente, a transmissão das informações referentes à história do grupo. Porém, consideramos que o pouco que resta dessa memória apenas reforça a idéia da unicidade dos dois grupos. (PARAÍSO, 1998, p. 180).

Ao adentrar em sua análise, a autora se concentra no grupo que teria maior

novas moradas buscadas envolvem, em geral, lugares onde já consta a presença de “parentes”, como no caso narrado por Aruã; mas também no sentido de que, quem se vê obrigado a se retirar não é, necessariamente, o perpetrador dos atos violentos, ou o causador das faltas que ensejaram estes atos, mas, por vezes, aquele da “família” menos influente no contexto do conflito em questão. Entretanto, no caso desta última “família” ser a parte prejudicada do conflito, ao invés de sair, é possível que ela seja apenas levada a reprimir sua demanda por reparação. Noto ainda que o vínculo genérico que liga todos os pataxós não é garantia de refúgio em qualquer aldeia, embora haja sempre a possibilidade de fundar uma nova.” (REGO, 2013, p. 103).

preservação cultural entre os citados, os Maxakali, e para isso se vale de trabalhos clássicos como os dos missionários Popovich, cuja dissertação sobre a organização social dos Maxakali reforçaria essa dinâmica de incorporação dos outros grupos. Entre os Maxakali, o grupo doméstico é composto pelos moradores de duas a cinco casas, habitadas por famílias nucleares com direito de acesso mútuo. É a unidade básica de integração social, pois a relação é estabelecida entre parentes consanguíneos ou afins, cabendo a liderança ao patriarca ou, excepcionalmente, a uma matriarca viúva. É um grupo perene, podendo desagregar-se em momentos de crise, morte ou desacordo, sem grandes alardes. Baseado em Popovich, a autora sugere a classificação de bando, semelhante ao que usamos aqui para descrever a ideia de família extensa como unidade política²⁶:

O bando é a unidade de consenso, sendo a categoria mais complexa. Inclui todos os parentes, englobando vários grupos domésticos sob a liderança de um patriarca-líder que se relaciona parentalmente com os demais membros. É a unidade de maior integração social, estabelecida em torno do líder e de um centro cerimonial (Kukex) em atividade. Exige um número ideal de pessoas para funcionar. Caso este decresça, interrompe-se o cerimonial e extingue-se o bando. As denominações do bando advêm de sua localização espacial (PARAÍSO, 1998, p.182).

A autora acrescenta que essa unidade é um tanto frágil, e que além da exigência de um número mínimo de funcionamento, ela está sujeita à perenidade do mecanismo interno de resolução de conflitos, ou seja, da dispersão espacial. Caso se rompa um conflito que resulte em um assassinato, famílias extensas se dispersam e formam novas aldeias, de acordo com equacionamento individual das famílias envolvidas, apoiando ou não as decisões do patriarca, ou da matriarca.

Claramente, os argumentos da autora são construídos para consolidar uma relação histórica entre os Maxakali e Pataxó, baseada na possibilidade de que estes também se opunham aos Botocudos. Para a autora a maior constatação está na cosmologia, marcada pelo *yãmĩyxop* (povos espíritos) no qual o termo coletivizadores para esses povos é expresso pela palavra *xop*. Logo, *Pataxop*, *Kokhuhixop*, *Xunixop*, entre outras, seriam denominações para outras etnias que entraram em contato histórico com o grupo e formaram bandos.

O problema é que se trata de uma tese por dedução, em que busca reforçar

²⁶ Prefiro não adotar o termo bando e sim família extensa, pois enfatiza a cartografia do parentesco como formadora da unidade política. O bando teria um caráter excepcional que, ao meu ver, se ligaria aos fluxos de intencionalidades que marcam um empreendimento de guerra.

uma interpretação histórica no qual o grupo seria aberto a incorporação de outros grupos étnicos, como os rituais que representam a abertura de relação com povos espíritos. De fato, a etnia apresenta um valor intenso na busca por assimilar pontos de vistas ou objetos culturais no dia a dia, de forma que esse é um ponto de diferenciação coletivo expresso através de uma pulsante inovação criativa, algo trabalhado ao longo do quinto capítulo, porém não se trata de uma absorção ou consanguinização de pessoas ou grupos, mas uma localização cartográfica de pessoas e objetos que permite a concentração de poder simbólico para o bando ou família.

De forma geral, a condição para se fazer parte da humanidade Maxakali é dominar a língua e participar do ritual de iniciação no qual se assimilam cantos. Logo, poucos grupos externos ou mesmo indivíduos convidados passam por esse processo, demonstrando como é complexa e distante a relação com *ãyuhũk* (não índio) para se transformar em *tikmũ'ũn* (índio verdadeiro).

Durante a pesquisa de campo, pude observar que tal passagem costuma ocorrer com a consanguinização pelo casamento e pela participação ativa dentro da intensa sociabilidade Maxakali, sendo confirmada na segunda geração daqueles que residem na comunidade, e geralmente são protagonizados por homens, pois a manutenção de um ethos guerreiro é fundamental, sendo difícil a aceitação de mulheres não indígenas. Situações de consanguinização como essa são raras, pois princípios endogâmicos são fundamentais para a manutenção da arquitetura social Maxakali, conforme apresento no próximo capítulo.

Logo, o inverso também ocorre, haja vista que existe uma negação de sociabilidade que opera nas pequenas cidades próximas às terras indígenas que excluem a interação com pessoas de origem cultural e social distinta. Na hierarquia social regional, o tratamento distante e diferenciado, marcado por forte preconceito, aprofunda a tendência ao fechamento do grupo, algo operacionalizado por atitudes hostis, principalmente quando o assunto envolve bebidas.

Por fim, nota-se que o grupo que conhecemos atualmente é derivado de uma significativa redução populacional, algo que ocorreu ainda na década de 30, período que, diante das diversas guerras históricas, da relação hostil com a comunidade local e de inúmeras epidemias, acarretou em uma redução populacional crítica, chegando apenas a 120 indivíduos identificados como Maxakali (NIMUENDAJÚ, 1982). Percebe-se que pela reduzida população e pela ausência de vínculos diretos ativos

com outros grupos étnicos que reivindicam o reconhecimento identitário (além dos Pataxós e Mucuris), se torna complexo estabelecer vínculos efetivos por meio da memória oral, apesar de haver uma remota referência histórica a outros grupos indígenas que se opunham aos Botocudo.

Assim, ao contrário do autor, a dinâmica histórica de colonização violenta, a estrutura social e espacial que privilegia a fragmentação e a unidade linguística representam esta dificuldade de criar relações de afinidades com outros grupos étnicos. Por consequência, uma das maiores polêmicas é a classificação do tronco linguístico do grupo:

A classificação etnolinguística dos Maxakali passou por uma série de controvérsias. Mason²⁷, por exemplo, os incorpora ao tronco Macro-Jê. No entanto, a dificuldade em “enquadrá-los” aos moldes das organizações presentes nos grupos Jê-Bororo do Brasil Central é apontada por Nimuendaju em sua rápida passagem pelos Maxakali, em 1939. Nas palavras do etnólogo alemão, dentro desse grupo: “Não existem fratrias exogâmicas nem outras divisões duais”²⁸. Não obstante, há quem afirme o contrário, como salienta Amorim para Max Henry Boudin: “Le tribu est formée de deux groupes antagonistes, demeurent à une lieue l’un de l’autre...”. Porém, Amorim comenta logo em seguida o fato de que provavelmente Boudin referia-se aos aldeamentos de Água Boa e Pradinho e acrescenta que “entre eles não há o mencionado antagonismo, visto que ambos pertencem a uma mesma estrutura grupal, sem apresentar oposições em qualquer esfera da cultura”²⁹. Nimuendaju acaba por classificar os Maxakali como um grupo isolado, assim como Rubinger e Marcato, que os definem como um grupo “que não se classifica entre os Jê nem entre os Tupi, ambos os quais eram os seus vizinhos nos tempos anteriores à colonização”. Por fim, os Maxakali foram introduzidos, em 1972, por Ayrton Rodrigues, ao tronco MacroJê, como pertencentes à família linguística Maxakali juntamente com os Pataxó e os extintos Monoxó, Malali, Makoni e Capoxó³⁰ (CAMPELO, 2009, p.07).

Campelo concentra sua análise nas semelhanças estruturais com o tronco linguístico Jê:

No entanto, Pires Rosse apresenta-nos uma dimensão pouco explorada por esses pesquisadores. A partir de uma perspectiva comparativa com outros grupos Jê e Tupi (Suyá e Araweté, respectivamente), na tentativa de trazer à tona aspectos da própria coletividade Maxakali, o autor comenta que esse grupo apresenta características semelhantes aos grupos Jê-Bororo: aldeia semicircular oposta a uma casa dos homens, um contraste considerável entre tempo cotidiano e tempo ritual. Apesar dessas semelhanças, percebe-se uma série de diferenças com relação aos grupos Jê-Bororo como: ausência de dualidades, de iniciações formais ou de classes de idade que marquem uma

²⁷ MASON, 1946, apud ÁLVARES, 1992, p. 8.

²⁸ NIMUENDAJU, 1958, p. 59

²⁹ RUBINGER; AMORIM; MARCATO, 1980, p. 109

³⁰ Ibidem, p. 11

construção da Pessoa. Algumas semelhanças podem ser aplicadas aos Tupi, como, por exemplo, “uma grande autonomia social das unidades familiares e talvez principalmente a abertura a um exterior ou a um além espaço-temporal³¹ (CAMPELO, 2009, p. 8).

Logo, Campelo incrementa a análise ao comparar a formação espacial das aldeias Jê e relacioná-las a partir de aspectos concêntricos dos Bororo (Lévi-Strauss 1996) com o objetivo de avaliar a relação entre os centros rituais que compõem as casas de homens, no caso dos Bororo, a *baitemanageo*, e no caso dos Maxakali, a *kuxex*. Para Campelo, existiria uma diferença crucial, na qual a primeira teria sua abertura para o interior da aldeia, sendo necessário atravessar para que ocorra o casamento entre as metades, ao passo que permite que os indígenas adentrem no plano espiritual. Já para os Maxakali, a abertura é externa, sugerindo que o casamento ocorra entre indígenas e *yãmiy* (espírito) e que apenas os espíritos possam adentrar na *kuxex*.

Mapa 3 - *kuxex* de Aldeia Verde.



Fonte: imagem de satélite google Earth, atualizada em 2013

³¹ PIRES ROSSE, 2007, p. 29, n. 18.

Mapa 4 - Aldeia Bororo, com a battlemageo central.



Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/bororo/243> Acesso em 01 de janeiro de 2018,

Assim, para Campelo:

Portanto, parece haver por parte dos tikmũ'ün, uma abertura que expressa um desejo deliberado de experimentar o Outro, os espíritos, no seu interior. Uma abertura, que, como salientou Pires Rosse, pode ser lida como canibal “na medida em que assistimos à incorporação do Outro – incorporação dos espíritos em meio aos humanos, aos quais se oferecem moças solteiras e comida. (PIRES ROSSE, 2007, p. xiii)

A tese desenvolvida pelo autor é que essa tendência à “experimentação” do Outro ocorreria com todos aqueles que visitam ou são atraídos pelo grupo, de forma que os Maxakali se distinguem como verdadeiros anfitriões. Por consequência, a saída para as “aldeias” externas, seria bem restrita, algo exemplificado pela morte, no qual o falecido vai viver junto aos *yãmy* (espírito).

Na leitura de Campelo (2009, p.22), a afinização e incorporação do Outro ocorre por meio do ritual, no qual haveria um caminho disruptivo que se diferenciaria do Jê, na medida em que os espíritos caminham de suas aldeias para o interior da *kuxex*, assim como os homens caminham de suas casas para encontrar com os espíritos, sendo dessa forma um caminhar para a exterioridade, ambos abertos a um devir do Outro, conforme complementa Viveiros de Castro (2002a, p.453):

Se, no cotidiano, um afim (efetivo) é um tipo de inferior de consanguíneo, no ambiente ritual um consanguíneo torna-se um tipo-provisório de afim (potencial); e se, no cotidiano, a afinidade é o que deve ser extraído e excluído de modo a gerar uma interioridade consanguínea por um processo de disjunção limitativa, no ritual a consanguinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de possibilidade, em um processo de síntese inclusiva. Mais geralmente a linha que sobe é a linha do ritual: o ritual é o contexto por excelência de invenção deliberada do dado, ou o momento de “coletivização do inato”.

Sem dúvida, tal observação guarda grande mérito, principalmente no processo de suspensão temporal do potencial perigoso da afinidade. Entretanto, discordo sobre o processo de assimilação do devir Outro. Na prática, a *kuxex* é um local restrito, cujo conteúdo é aberto e acessível apenas aos homens. Já a casa é *locus* feminino, no qual a convivência masculina tende a ser pontual, já que o homem que fica em casa tende a ficar doente, ou se efeminar.

Ocorre, todavia, que é no espaço da casa que se absorve o Outro, e é por ela que se faz parte de uma unidade política, de uma família que traz o reconhecimento identitário com Maxakali. Esse processo é válido tanto para casamento quanto para convidados não indígenas que passam a ‘pertencer’ à casa. Essa noção provoca uma diferenciação significativa, na medida em que o processo de afinização do Outro é sempre provocado e intermediado pela mulher, sendo posteriormente apresentado para a aldeia, através do ritual, e orientado pelo homem responsável pela casa.

Esse processo retira a ênfase no ritual como fator essencial na ‘experimentação’ do Outro e o desloca como local de reificação da memória da experimentação do Outro, através dos cantos e dos mitos. Seria a experimentação e afinização do Outro intermediada pela natureza, pois as práticas e percepções dos *yãmiy* (espírito) são essencialmente vinculadas a animais ou plantas. Já a casa é a experimentação da inovação e do Outro, através da cultura intermediada pelos objetos.

Tal tese explica a limitação de objetos (não indígenas) que compõem a *kuxex*, isto porque os objetos são produzidos externamente e fazem parte, portanto, de cada casa familiar. Mesmos os objetos não indígenas como copos e pratos, utilizados na comensalidade ritual, são devolvidos para os seus donos quando o ritual acaba, nos fazendo pensar sobre o papel central da mulher na criação e manutenção de relações com o mundo não indígena.

A temporalidade analítica que reifica essa tese pode ser encontrada nos

trabalhos de Nascimento (1984, p.6), que acrescenta: “A existência dos Maxakali nos intriga muito. Por que tantos grupos desapareceram e somente os Maxakali sobreviveram? O que eles possuem de tão especial, ou quais foram os fatos que permitem a sobrevivência deles?”. Rubinger (1980, p. 11), por sua vez, conclui que os Maxakali são “os verdadeiros representantes das tribos possuidoras de sistemas segmentados e localizados próximos a faixa litorânea do Brasil.”

Por fim, Ribeiro (2008) enfatiza uma interpretação importante sobre o trabalho de Francis Popovich, o qual entende que os fatores de reprodução e sobrevivência do grupo são consequência da estabilidade estrutural gerada pelo parentesco, aliada à manutenção e transmissão do conhecimento cultural através da perpetuação do ciclo cosmológico. Refletindo sobre esses dois fatores estruturais, o autor acrescenta que o devir histórico interno disruptivo seria o fator de instabilidade do grupo que provocaria as mudanças sociais.

Para Ribeiro (2008), a visão de estabilidade se dá pela ficção analítica dos autores que estudaram os Maxakali, em especial, Popovich, no qual ele identifica a construção de uma unidade social que persistiria no tempo, caso o grupo não fosse ameaçado pela extinção. Por outro lado, apesar de reconhecer a formação do grupo como de origem distinta, envolvendo quatro grupos, o autor endossa que esse não seria um fator de disjunção. Ribeiro endossa a percepção de Popovich: “os Maxakali sempre terão brigas entre si por causa da incompatibilidade (originária) desses grupos” (POPOVICH, 1980, p.15).

Percebo, analiticamente, que retratar os Maxakali como um mosaico de grupos étnicos que se juntaram historicamente pela aversão a um inimigo em comum, não explica a sensibilidade jurídica da etnia, apenas reduz a uma explicação simplista a guerra, a tensão interna e o potencial agressivo da sociabilidade masculina. No entanto, essa percepção também simplifica as disputas, nas quais as tensões estruturais do parentesco, o papel da mulher e do homem, o ciclo de autonomia masculina e uma reação a uma colonização homogeneizantes contribuem e provocam tensões dentro do círculo da família nuclear.

Sinteticamente, o que se pode observar ao longo deste capítulo é que a unidade política nuclear dos Maxakali é o grupo doméstico, podendo derivar sua amplitude e formar uma família extensa, ou se restringir e formar uma nova aldeia em caso de disputa ou guerra. Essa unidade objetiva a concentração de recursos e poder e tende

a ser historicamente persistente. Essa unidade apresenta maior abertura para a incorporação do Outro quando se encontra próspero, porém os afiniza de forma precária, até que esse Outro possa formar um grupo doméstico e assim entrar na disputa por poder e recursos.

A tese da multiplicidade de incorporação de etnias que entraram em contato historicamente com os Maxakali carece de maior fundamentação histórica e etnográfica. Em um dado momento histórico de oposição aos Botocudo, podem ter ocorrido alianças, mas essas tendem a ser de um nível bastante restrito pela possibilidade de ameaça ao grupo doméstico e da distância cultural. Em campo, entre os idosos entrevistados, mesmo aqueles próximos aos 90 anos, nenhum fez referência direta a esse passado de contato, apesar de manterem uma hostilidade significativa aos Botocudo. Em termos de memória, lembram apenas de seu grupo doméstico em duas gerações ascendentes.

O que se pode concluir, dessa forma, é que a sociedade Maxakali é uma sociedade para a família e por isso o sistema de parentesco assume importância capital na criação, dimensionamento e persistência de conflitos, vinculando-se diretamente à dimensão política, à economia e à cosmologia, além de influenciar na transmissão de conhecimento e na unidade linguística como projeto individual de ser Maxakali, e no coletivo pelo devir *tikmũ'ũn*.

4 O PARENTESCO: UMA ABORDAGEM DOS CONFLITOS

4.1 O parentesco como ordenador normativo³²

Qualquer antropólogo que se propõe a realizar uma pesquisa com os Maxakali se depara com uma ampla bibliografia que aborda ricamente a vida ritual do grupo. A maioria dos trabalhos, mesmo aqueles que não aludem diretamente ao plano cosmológico, alia suas análises ao arcabouço conceitual do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a)³³. Trabalhos com maior ênfase sociológica são raros, havendo uma única pesquisa que trata da organização social e parentesco, qual seja, a clássica dissertação de F. Popovich (1980).

A dissertação é fruto de uma pesquisa linguística do casal de missionários do Summer Institute of Linguistics do Brasil (SIL) que conviveram com os Maxakali por dez anos, chegando a elaborar cartilhas educativas e a traduzir o Novo Testamento para a língua indígena. Apesar do insucesso na conversão cristã do grupo, o casal é responsável pela primeira gramática da língua, que até hoje é utilizada como ferramenta educacional. Ainda na década de 1960, a autora da dissertação constrói um amplo estudo sobre o sistema de parentesco elaborando um inventário terminológico e relacionando-o com aspectos da organização social. É, sem dúvida, a pesquisa mais extensa e, talvez, a única do gênero, sendo também um ótimo registro populacional, pois na época da pesquisa a autora relata a fixação da primeira grande aldeia em Água Boa e o início de um vertiginoso crescimento populacional.³⁴

Também há de se atribuir mérito à dissertação de mestrado de Alvarez (1992), a qual analisa a sociabilidade e o plano cosmológico Maxakali a fim de compreender a construção da noção de pessoa. Em sua pesquisa, a autora dedica um capítulo inteiro à organização social, enfatizando os dispositivos de parentesco e a relação de diferenciação interna. A dissertação de Alvarez atualiza e desenvolve algumas problemáticas abordadas na obra de Popovich, sendo essencial para a pesquisa aqui

³² As conclusões apontadas sobre parentesco ao longo deste capítulo são decorrentes de um longo levantamento de campo em que resultou no mapeamento geneológico de toda a Aldeia Verde. No final da tese, a título ilustrativo, apresento o diagrama de parentesco da principal família extensa.

³³ Ressalto que tal abordagem teórica possui um enorme potencial interpretativo, conforme demonstrado em vários trechos dessa tese, porém o foco direto dessa tese é o conflito a partir da interação social cotidiana, o que implica uma maior ênfase analítica as dimensões sociológicas do conflito.

³⁴ A produção acadêmica do casal foi intensa, sendo ainda hoje uma referência analítica. Ver F. POPOVICH (1965, 1976b, 1980, 1988) e H. POPOVICH (1967, 1971, 1976a, 1976b, 1976c)

desenvolvida, principalmente pela distinção de esferas de afetos e do reconhecimento entre afins/consanguíneos e amigos/inimigos.

Muitos anos após os escritos de Alvarez, Vieira (2009) publica sua dissertação de mestrado sobre o grupo e inicia brevemente reflexões sobre o sistema de parentesco e cosmologia. A abordagem da autora, apesar de concentrar seus esforços em análises rituais, na medida em que sua tese busca compreender o movimento de captura e domesticação das potências selvagens, problematiza questões de afinização e guerra presentes na sociabilidade Maxakali, principalmente ao relacionar a recusa em contrair casamento com não indígenas.

Por fim, Campelo (2009) disserta sobre a passagem ritual de um dos povos espíritos mais emblemáticos para a etnia, o *mõgmõxop* (Povo Gavião). O objetivo do autor é analisar um corpo de cantos e rituais para compreender o trânsito desse povo espírito pela terra e sua relação com os *tikmũ'ũn* (autodenominação Maxakali). Todavia, opta por analisar o sistema terminológico de parentesco do grupo para inferir os pontos de vista que surgem dessa relação.

Assim, das dezenas de pesquisas que compõem o universo da literatura antropológica sobre os Maxakali, apenas uma trata especificamente da organização social e parentesco. Confesso que essa constatação é um pouco preocupante, na medida em que, etnograficamente, salta os olhos a importância do sistema de parentesco na vida social do grupo, sendo que por ele são fixadas as redes de relações que constroem as afinidades políticas e mesmo os rituais. Todos os conflitos, de uma bebedeira até um assassinato, têm como matriz interpretativa o local que o indivíduo ocupa no mapa de famílias extensas que compõe uma aldeia. A própria noção de aldeia como esfera de sociabilidade faz referência à unidade política que é a família extensa.

A razão disso talvez seja o fato de que o tema escolhido para a pesquisa antropológica, de forma geral, seja um produto da matriz teórica utilizada, do tema de interesse do antropólogo, mas também um produto das relações estabelecidas em campo. Sem dúvida, o universo ritual e cosmológico Maxakali é um campo estruturante da vida social que assume destaque, e por isso talvez a maior ênfase dada às interpretações cosmocentradas.

Ocorre, todavia, que o olhar antropológico acostumado com a alteridade, também tende a procurá-la, ignorando, algumas vezes o que os sujeitos de pesquisa

fazem e concentrando-se apenas naquilo que dizem fazer. O conjunto de rituais, intitulado de religião dos *yãmĩyxop* (povos espíritos), pelos Maxakali, é sedutora e nos convida a nos perdermos nas suas centenas de cantos, mas em uma curta convivência em uma aldeia Maxakali observa-se tensões diárias, ressentimentos e desconfianças, possibilitando emergir conflitos de diversas naturezas a todo instante, o que contradiz a alegria diária que marca um dos valores centrais da esfera social da etnia.

Os conflitos não têm como causa absoluta as fricções cunhadas pelo sistema de parentesco, na medida em que produzem prescrições e proibições em termos de sociabilidades, mas são balizados por elas, principalmente no equacionamento e na justificativa moral de sua emergência. Se houvesse uma frase que resumisse as disputas na sociedade Maxakali, talvez seria ‘tudo para e pela família’.

Desde a mais simples briga doméstica até uma guerra generalizada, as vinculações ordenadas pelo parentesco estão operando, distinguindo quem é afim ou inimigo e para quem se deve ter solidariedade ou não. A importância do parentesco é enorme, e arriscaria a afirmar que, diferente da explicação proposta por Tugny (2009), que atribui à religião dos *yãmĩyxop* a razão da resistência cultural Maxakali, apesar de mais de um século de contato com a sociedade não indígena, deve-se atribuir um peso maior a manutenção da língua e às regras do sistema de parentesco como os principais fatores de construção de sociabilidade e da identidade cultural.

4.2 O sistema de parentesco Maxakali

A primeira questão que se apresenta para os etnólogos é se o sistema de parentesco Maxakali pode ser apresentado na forma de um modelo. As pesquisas até então realizadas apresentam diferentes percepções, implicando construções algumas vezes complementares, outras contraditórias. Há de se observar, todavia, os diferentes momentos históricos que os Maxakali enfrentaram durante o último século, implicando dinâmicas espaciais diferenciadas decorrentes do contato com frentes de expansão econômica que provocaram um estado de tensão agressivo e permanente, devido à belicosa disputa pela terra.

Para dimensionar a amplitude demográfica desse conflito permanente, basta observar a redução populacional significativa que ocorreu na década de 40, chegando

à quantidade de 59 indivíduos³⁵, fator este capaz de criar uma nova dinâmica social, fazendo com que as regras de casamento fossem relativizadas a fim de garantir a sobrevivência do grupo.

De forma geral, a formulação de um modelo de parentesco não é consensual em decorrência de diferentes focos etnográficos, mas também da diferente conjuntura histórica e social das pesquisas. Na mais clássica pesquisa, a de F. Popovich (1980), a autora reproduz aspectos da pesquisa de Nimuendajú (1958, p. 59) ao afirmar que o grupo é unilinear com predominância patrilocal, sendo que os indícios que apoiam tal teoria, segunda a autora, são:

1) casamento entre primos cruzados unilaterais (Keesing, 1975:118); 2) fusão bifurcada de termos de parentesco da geração dos pais (Murdock, 1947:60); 3) uma tradicional sociedade caçadora e semi-nômade, que é geralmente patrilinear (Keesing, 1975:25,46); e 4) existência de uma "afiliação complementar" em que o homem estabelece ligações íntimas com os parentes do lado materno.

A linearidade não se apresenta como um problema para Popovich, pois na percepção da autora, a cultura material do grupo é essencialmente precária, não sugerindo nenhum apego por regras de sucessão. Alvarez (1992) acrescenta que o grupo não distingue descendência, sendo essa bilinearidade uma consequência dos arranjos políticos que o grupo executa ao longo da sua vida, na constituição de aliados e inimigos a partir do grupo de siblings:

A partir dos dados obtidos em campo apresentados acima, podemos levantar as seguintes características gerais do sistema de parentesco. Os Maxakali possuem um sistema cognático, de tendência endogâmica, que apresenta distinção terminológica entre parentes cruzados e paralelos. O sistema não distingue entre os parentes matri e patrilaterais. As categorias que ocupam a posição limiar de parentes cruzados, onde ocorre a transformação de consanguíneos para afins, são: *ukto'âyã* 'primo ou cunhado', *yãyã* 'avô' ou 'sogro' e *ugnix* 'neto ou genro e seus correspondentes femininos, respectivamente: *ukto'ākux*, prima ou cunhada, *xukux*, 'avó' ou 'sogra' e *dixix*, 'neta ou nora'. (ALVAREZ, 1992, p.63).

³⁵ Em 1939 Nimuendajú encontrou os Maxakali no local onde ainda se acham hoje (ver Figura 5), e estavam reduzidos a 120-140 indivíduos. Estavam rodeados por fazendeiros e não havia mais para onde fugir. A doença veio com a invasão dos neobrasileiros. Houve uma epidemia de varíola que, por sua vez, foi seguida de outra de sarampo à qual não puderam resistir. Em 1941, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) estabeleceu um posto para prestar assistência à tribo, que estava em perigo iminente de extinção. De acordo com o censo feito pelo posto em 1942, havia somente cinquenta e nove sobreviventes. Depois de o posto colocar cercas para evitar o saque das roças indígenas por parte do gado, a população começou a crescer lentamente. Em 1943 havia 118 Maxakali, e em 1957, Moretzsohn mencionou um censo em que havia 189 indivíduos (POPOVICH, 1980, p.13)

Sendo que:

A terminologia Maxakali é lexicalmente muito econômica. São poucos termos que recebem sufixos ou prefixos modificadores e designam várias categorias diferentes de parentes. Esta terminologia possui algumas características de tipo dradviano ego-centrado de duas seções com distinção entre primos cruzados e laterais. Contudo apresenta também, várias equações oblíquas do tipo $mP = iP = fiP = Fim$ e $Pm = Im$ para ego masculino e $mP-iP$ e $Pm = Im$, $Fim - FiP = FF$ para ego feminino. Estas inflexões oblíquas aparecem como características de tipo “Crow-Omaha” - “Omaha” para as equações para ego masculino e “Crow” para ego feminino. Estes traços, porém, não se apresentam em profundidade. Alcançam apenas as gerações +2 e -2, desaparecendo para as gerações seguintes. (ALVAREZ 1992, p.62).

Alvarez ainda acrescenta que os casamentos entre os Maxakali devem realizar-se entre ego masculino e sua prima cruzada matrilateral – denominada como *puknõg* (outro, inimigo), forma essa relativamente rara para as sociedades sul-americanas. Esta determinação do cônjuge apresenta-se como uma incongruência dentro da lógica do próprio sistema, caso não ocorra a diferenciação de linearidade, conforme aponta a autora. Em sua dissertação, a autora verificou que a categoria de cônjuge prescrito é a prima cruzada bilateral de segundo grau – denominada por *xetut* (esposa). Esta categoria de prima cruzada inclui as filhas dos primos cruzados de primeiro grau para ego. Segundo a autora, o sistema de casamento Maxakali é extremamente complexo e apresenta várias obliquações nas formas de casamento. Os Maxakali necessitam de três gerações para realizar seus cálculos a fim de encontrar seus cônjuges.

Afirma ainda que o casamento prescrito se dá entre a prima cruzada bilateral de segundo grau, no qual excluiria as filhas dos primos cruzados de primeiro grau para ego. Este seria semelhante ao sistema Aranda (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 209-236), o que diferenciaria é uma interdição de geração para a prima cruzada de primeiro grau. De qualquer forma haveria troca direta, mas ocorreria entre os descendentes de ego. Complementando, a autora elucida:

O sistema Maxakali apresenta todas as características de uma estrutura elementar de parentesco, pela sua terminologia e pelas formas enunciadas de casamento. Contudo, dado a sua extrema complexidade, a sua regra de casamento, ou seja, de perpetuação do sistema, não é de fácil equacionamento (ALVAREZ, 1992, p.75).

Campelo (2009) adota uma perspectiva diferenciada ao relacionar o parentesco

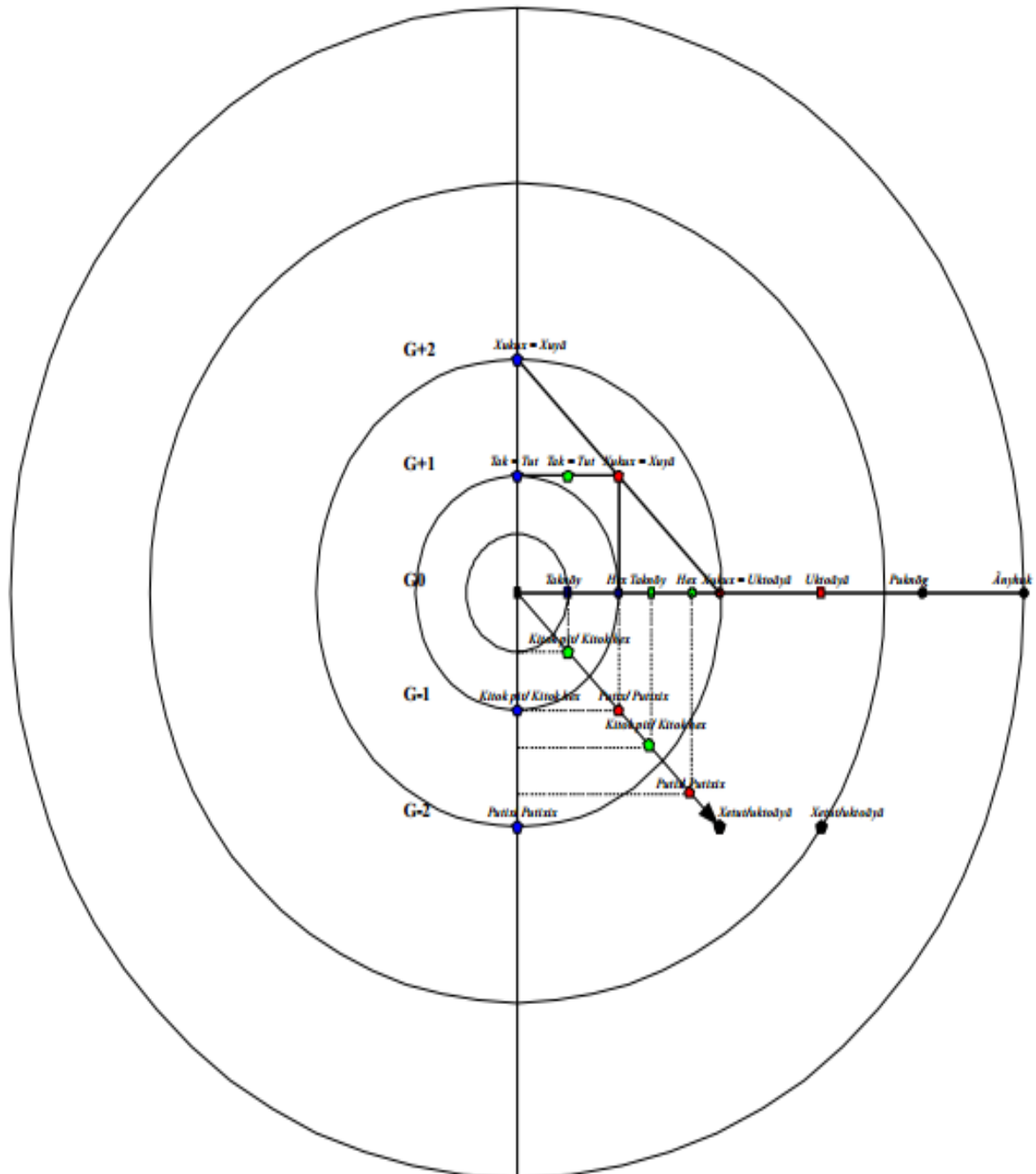
à abertura para a experimentação do Outro, que pode ser expressa não apenas no plano cosmológico. O autor concentra a sua análise na tese de Viveiros de Castro, para quem a afinidade compõe um modelo geral para os ameríndios. Explica, todavia, que não se trata da afinidade prática, mas de uma afinidade potencial, no qual imputaria um valor de incorporação da diferença que pode ser expresso na existência da afinidade prática ou mesmo da consanguinidade:

A afinidade potencial, portanto, remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: é por isso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista humano e o sogro urubu, o cunhado queixada, a nora planta e assim por diante. O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (porque pode sempre) retornar ali, pelo menos à revelia do socius. (VIVEIROS DE CASTRO 2002a, p. 41).

O interessante dessa percepção baseada na afinidade amazônica é que a figura do irmão, com a qual “os ocidentais” mantêm uma aproximação e uma relação de identidade, é substituída pela figura do cunhado, na qual “os ocidentais” mantêm uma relação de diferença e distância.

Essa noção é fundamental para compreendermos também a dimensão moral da relação para com o Outro entre os Maxakali. Seguindo a proposta apresentada por Campelo e já problematizada por Popovich e Vieira, haveria uma representação gradual de afinidades, na qual o Outro mais distante, (*ãyihũnk*), o Outro indígena, mas não Maxakali (*yãymax*), estranhos, não parentes (*puknõg*), parentes (*xape*) e indivíduo se diferenciariam em termos de respeito e amistosidade. A figura abaixo ilustra os diferentes níveis de afinidade da parentela a partir do ego:

Figura 4 - Diferentes níveis de afinidade e parentela.

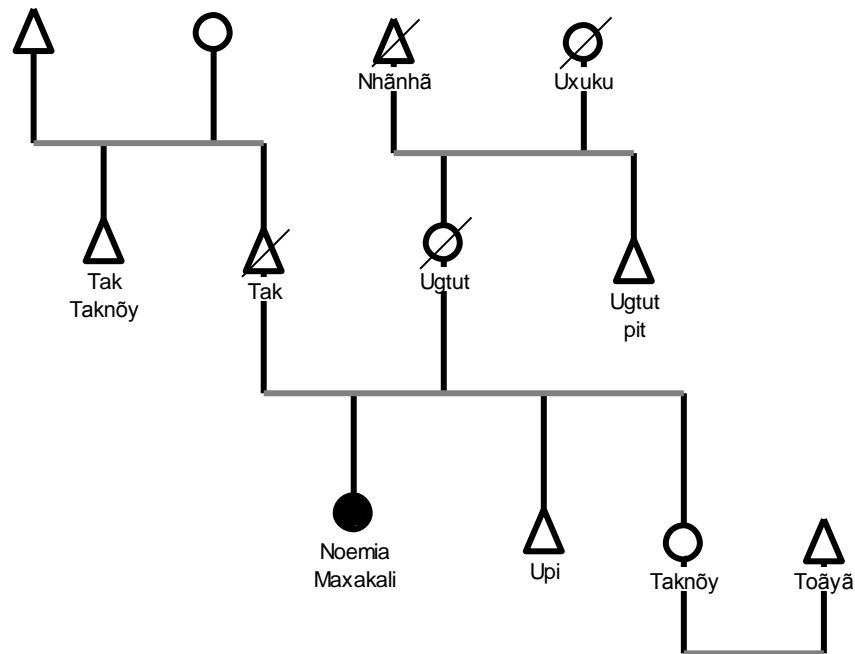


Cores: Azul: Xape xee,
 Verde: Xape max
 Vermelho Xape hãptox hã
 Preta: cunhadismo e cônjuge potencial
 /: Relação de irmandade
 ■: Vínculo matrimonial
 □: Sexo masculino
 ○: Sexo feminino
 ◇: Dois sexos ao mesmo tempo. Ex. Pai e mãe, avô e avó.

Fonte: CAMPELO, 2009 (p.180).

Excluindo os aspectos geracionais, a partir da árvore de parentesco da família de Noêmia (anexo 1), Rogério Maxakali sugeriu as seguintes distinções:

Figura 5 - Diagrama de termos de parentesco por Rogério Maxakali



Fonte: Própria (2016)

Apenas os parentes classificados como consanguíneos, os quais não se encontram em todos os graus, é que formam a família nuclear, sendo a unidade em que se nota uma proibição de agressão explícita, independentemente da situação ou do problema a ser enfrentado. Esta noção é interessante por tornar o casamento a instituição central, capaz de neutralizar o potencial de agressão de inimigos e permitindo o estabelecimento de alianças por meio da consanguinização, o que não significa a retirada do potencial de agressão daquele que foi afinizado, mas apenas o coloca em suspensão temporária até que um conflito mais intenso ou a separação do casamento obrigue o indivíduo a optar pela família de seus pais ou de sua esposa.

A noção de uma indiferença gradativa pelo outro indígena é algo sentido no dia-a-dia da comunidade, no qual os únicos problemas que importam são aqueles do seu grupo doméstico e de sua família extensa; os demais tendem a ser ignorados ou percebidos como menores. A solidariedade ou identificação entre os grupos é praticamente nula. É interessante notar, todavia, que essa indiferença não significa uma não interação: os ritos e momentos coletivos continuam funcionando com vigor,

apenas não ocorrem com a participação de todos os grupos³⁶.

Um dos méritos da dissertação de Campelo (2009) é retornar às discussões de parentesco tentando realizar uma contribuição diferenciada, correlacionando com parte da mitologia expressa nos cantos. Um dos pontos abordados pelo autor incide sobre a questão crucial apontada por meio do processo de afinização da comunidade, ou seja, as regras de casamento.

Analisando as obras de Popovich e Alvarez, o autor conclui que não há acordo sobre as regras de parentesco preponderantes:

Alvarez, que realizou uma pesquisa também sistematizada acerca do parentesco Maxakali, afirma que o modelo apresentado por Popovich (casamento preferencial com a prima cruzada matrilateral, chamada de puknög) “apresenta-se como uma incongruência dentro da lógica do próprio sistema, visto que este não distingue entre parentes matri e patrilaterais”. Na visão de Álvares, a categoria de cônjuge prescrito é a “prima cruzada bilateral de segundo grau – denominada por xetut (esposa) – não havendo qualquer diferenciação possível entre matri e patrilateralidade”, salientando que esta é uma regra apresentada de maneira explícita. Segundo Álvares, haveria três categorias de cônjuges prescritos. Esse dado nos ajuda a entender melhor o quadro apresentado por Popovich: • Casamento com os filhos dos primos cruzados próximos. • Casamento com os primos cruzados distantes. Filhos dos irmãos classificatórios dos pais. • Casamento com os primos cruzados dos pais. A autora comenta que, apesar disso, “os Maxakali permitem os casamentos com todos os tipos de primos cruzados, excetuando, exatamente, o casamento com os primos cruzados verdadeiros, isto é, os primos cruzados de primeiro grau para ego (ALVAREZ, 1992, p. 44)” (CAMPELO, 2009, p. 174).

O autor reforça que esta perspectiva é mais elucidativa do que a apresentada por Popovich e que tal relação é complementada pela ideia que o modelo de parentesco Maxakali se diferenciaria do tipo Aranda, em que casamento com a prima cruzada de segundo grau, pois o casamento acontece entre primos da mesma geração. Assim, para Alvarez (1992) esse casamento continua promovendo a troca direta, embora não mais entre os primos cruzados diretos, mas entre seus descendentes.

Ou seja, para Campelo, esta situação explicaria, ao analisar os dados de parentesco da dissertação de Popovich, no qual a maior concentração de casamentos

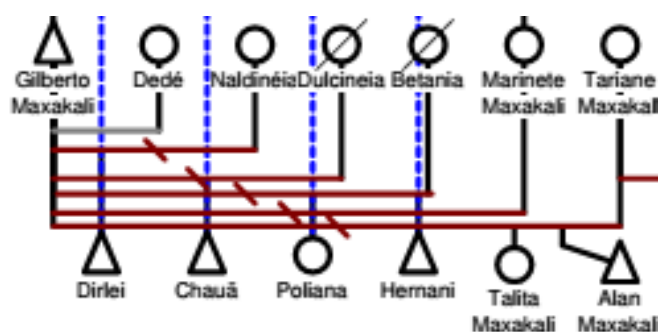
³⁶ Assim, percebe-se uma diferença entre os eventos internos, produtos da proatividade de um grupo e os eventos externos, produtos ou performances coletivas que envolvam valores *âyuhunk* (não indígena), tal como uma reunião da pastoral para implementação de cisternas, dia da independência, jogos indígenas... Nos momentos de celebração externas, as diversas famílias se juntam no espaço coletivo (um pátio, localizado próximo as casas, no semi círculo central da comunidade) com seus respectivos líderes discursando em língua nativa. Sempre contando com presença de convidados, geralmente *âyuhunk* (não indígena).

com a fFlmm (21,8%), ocupando, do ponto de vista do autor, uma posição simétrica à fFlm e à fflm e, ao mesmo tempo, genealogicamente distante, em termos de relação por ser filha do primo cruzado da mãe, assim como as segundas são filhas dos primos cruzados de ego. Dessa forma, a troca direta ocorreria através das gerações subsequentes, em que as famílias cederiam filhos para que ocorressem casamentos e reforçassem alianças.

A primeira consideração que percebo nos argumentos apresentados pelos diferentes autores é uma indiferença quanto às regras que operam no sistema de parentesco e que permitem tanto a classificação terminológica, ou seja, o parentesco como modelo, quanto o que ocorre para além das regras, isto é, o casamento como escolha estratégia ancorada em senso prático. A análise de Campelo guarda mérito em inferir as regras por meio de dados estatísticos, utilizando o modelo classificatório apenas como forma de comprovar sua tese que gira em torno do processo de afinização por graus de distância. Porém, os dados trabalhados por Popovich são da década de 1960, e deve ser considerado que meio século depois, o contexto cultural que a etnia vive é totalmente diferente. Além disso, o que a etnografia que embasa essa tese demonstrou é que o apelo para sustentar as regras que ainda são operantes é muito pequeno, algo decorrente da fluidez com que se formam alianças entre as famílias a fim de realizar devires coletivos.

Tal ideia é nítida na negação de casamentos anteriores, pois raramente um Maxakali casa-se apenas uma vez. Vários casamentos e, por consequência, a vinculação com várias famílias extensas é uma das regras mais contundentes do sistema, sendo recorrente há mais de um século e não um produto do contato interétnico. A figura abaixo ilustra os múltiplos casamentos de Gilberto, filho mais velho de Noêmia:

Figura 6 - Diagrama de parentesco da família do GilbertoMaxakali



Fonte: Própria (2015)

Há ressalvas em falar sobre esses casamentos e imagino que em décadas passadas haveria ainda mais reticências. Nos levantamentos genealógicos realizados, os casamentos anteriores não eram sequer mencionados. Apenas quando explicitiei minha insistência sobre o assunto é que alguns indígenas tomaram a liberdade de tecer alguns comentários, e ainda assim, com muitas ressalvas.

É difícil avaliar se tal flexibilidade, ou estratégias de casamentos para a formação de alianças, é derivada do trauma histórico que reduziu significativamente a população Maxakali, beirando o genocídio, ainda na década de 60:

Em questão de duas décadas, a população decaiu de milhares para menos de sessenta indivíduos. Famílias inteiras foram dizimadas pelas epidemias, bem como nas lutas desesperadas para a retenção de terras necessárias à sua sobrevivência. Diante disso, onde é que os homens poderiam encontrar as mulheres para que a sociedade pudesse subsistir? O que restaria ao homem fazer se as únicas mulheres solteiras da tribo lhe eram ligadas por laços de parentesco não-permitíveis ao casamento? (POPOVICH, 1980, p.43)

Popovich já apontava que haveria uma flexibilidade organizativa, em que as regras do parentesco não se mostravam absolutas:

Parece que as regras de casamento não são tão rígidas que não podem ser adaptadas ao desejo de um casal. [...] Antes desse estudo estatístico dos casamentos atuais, pensei que jamais alguém tivesse se casado com a filha da irmã do seu pai. Talvez através dos anos, casamentos desse tipo (com avó [sic.]) fossem considerados como incestuoso, mas, por motivos de conveniência, fez-se uma simples reinterpretação das regras referentes ao casamento (1980, p.41-2).

Esta flexibilidade discursiva é o que justifica a negação de alguns casamentos, conforme pude observar em campo. Existem indivíduos que já casaram mais de sete vezes e nem sempre conforme prescrito pelas regras de casamento. O mais comum é que o primeiro casamento siga as regras prescritivas e para os demais casamentos o indivíduo está livre para satisfazer seus desejos, desde que não se case com sua mãe ou pai classificatório. Essa não seria uma regra explicitamente aberta; não estaria dentro do corpo moral que regula os vínculos, sendo, portanto, uma lógica prática³⁷.

Por consequência, há uma variação no local de residência, e apesar de a regra

³⁷ "As preferências efetivas se determinam na relação entre o espaço das possibilidades e das impossibilidades oferecidas e o sistema de disposição, qualquer mudança do espaço das possibilidades acaba determinando uma mudança das preferências subordinadas à lógica do habitus." (BORDIEU, 2009, p.84)

ser patrilocal, parece predominar um sistema de residência ambilocal, em que os casais escolheriam o local de moradia mais vantajoso. É interessante notar que para Alvarez (1992) essa flexibilidade de regras e de transformação dos outros é o que torna difícil a sistematização de um modelo Maxakali, principalmente por haver casamentos com parentes próximos classificados com *max*, podendo haver casamento com primos paralelos, com a filha das irmãs classificatórias, ou mesmo com a filha de irmã verdadeira. Em todos os casos, os pais são imediatamente transformados em *yãyã* e *xukux* “sogra” e “sogra” e os irmãos em cunhados.

Esta flexibilidade não retira a responsabilidade familiar de doação de mulheres ou de circulação dos homens. Ou seja, o casamento tem a função de reforçar o poderio das famílias extensas ao trazer homens para essas unidades familiares distintas, criando assim possível aliança entre aldeias a partir da doação de mulheres.

Outro dado recorrente produzido a partir da etnografia é que a descendência patrilinear se apresenta como o discurso classificatório mais legítimo sobre o parentesco. Apesar de, na prática, a liberdade individual pautar as escolhas dos parceiros de casamentos, a constituição de novas famílias tende a operar por essa regra, algo que enfatiza o papel masculino como protagonista social. Ressalvo que este protagonismo social é em nível de representação discursiva, pois, conforme apresento ao longo da tese, é notável o protagonismo feminino na dimensão política das comunidades. Assim, a manutenção da proeminência masculina é algo justificado pelo potencial de agressão e defesa das famílias extensas, e também pelo papel central na vida ritual e na transmissão de conhecimento geracional, apesar de as regras e alianças tenderem a ser firmadas pelas mulheres. Este pressuposto é também o que permite a flexibilidade matrimonial no modelo ideal de parentesco, sendo um dos elementos-chaves da organização social do grupo. Observa-se que o que diferencia o poder político de cada grupo está associado à acumulação de recursos materiais e simbólicos, na qual o casamento é um dos principais nódulos.

A afinização do Outro, além da dimensão cosmológica já citada, incide diretamente sobre a manutenção de recursos simbólicos. Entre os casos de afinização de *ãyuhũk* (não indígena) analisados em campo, isto é, cerca de quatro casos, todos envolviam a afinização de homens e que se vinculavam por uma descendência patrilinear. O caso mais emblemático é dos filhos de Jupi, irmão de Noêmia.

Jupi era um dos mais velhos da família extensa de Noêmia e desde sempre

manteve uma maior facilidade de interlocução com o universo *ãyuhũk* (não indígena) se tornando uma liderança expressiva. No seu último ofício, trabalhava como o cuidador de gado da comunidade e recolhia leite das vacas, distribuindo-o entre as famílias. Este ofício envolve romper uma barreira forte para a maioria dos Maxakali, já que são indiferentes à criação de gado em razão deste ser um animal domesticado, pertencente aos limites da aldeia e, assim, não contribuir diretamente para a manutenção do *ethos* guerreiro. Jupi foi assassinado pelo grupo rival ao da família de Noêmia, sendo uma das razões da grande mobilização guerreira que desencadeou a guerra de 2004.

Em um dos seus casamentos, Jupi escolheu uma mulher não indígena da cidade de Santa Helena de Minas, pois morava na terra indígena de Água Boa. O casamento com ela gerou vários filhos, onde dois deles foram morar na Aldeia Verde. Itamar Maxakali, um dos filhos de Jupi, é um dos representantes do Conselho de Saúde Indígena, e exerce um papel importante na manutenção do poder simbólico para a família extensa de Noêmia, tendo, porém, pouco envolvimento na vida comunitária guerreira. Escolheu casar com uma não indígena e mantém uma casa de alvenaria com vários eletrodomésticos, distante do centro ritual da comunidade. Sua filha mais velha não frequenta a escola Maxakali, mas sim a dos não indígenas na cidade.

Por outro lado, Eurico, um dos mais altos e fortes da comunidade, está sempre presente em todos os eventos da *kuxex* e é figura imponente nas aventuras de guerra e caça. Sua casa mantém uma proximidade estratégica com a *kuxex* e não possui mais do que um jirau para dormir. Escolheu viver para o encontro com a natureza, mantendo a materialidade perene e, dessa forma, evitando ser alvo de pilhagem. Casou-se com uma Maxakali, porém é filho de Botocudo.

É interessante que a identidade de Itamar era posta em jogo diariamente, em diversos comentários, mesmo daqueles diretamente vinculados a sua família extensa. Uma das maiores ofensas era a recusa de Itamar em permitir que seu filho participasse do *tatakox* (ritual de iniciação masculina). Conhecedor da sua posição ambígua, Itamar escolhe se distanciar ainda mais da comunidade, pois construiu sua casa próxima a de um não indígena que trabalha na horta coletiva. Geralmente sua manifestação política busca não interferir nos assuntos estratégicos da comunidade, porém a sua vinculação com a família extensa de Noêmia, e o grande acúmulo de

objetos que possui, o coloca em uma posição privilegiada para sofrer pilhagem.

Por sua vez, a única oportunidade que me falaram da origem de Eurico foi por acaso, quando estava comentando sobre a falta que a presença do “gigante” faz na *kuxex*. Mamei, o pajé que me acompanhava falou: “Euricão é Botocudo, por isso ele é grande”. Seu pai era Botocudo, mas sua mãe Maxakali, vinculada à família extensa de Noêmia, por isso que foi criado em Água Boa. Sua posição como Maxakali nunca foi contestada por ninguém.

4.3 A patrilinearidade e o parentesco espiritual

A tese de Campelo problematiza um aspecto interpretativo essencial ao relacionar o sistema de parentesco com sua justificativa cosmológica, ou seja, algumas das regras nas quais os indivíduos inspiram suas condutas não são cunhadas a partir de mecanismos inconscientes, mas legitimadas e mantidas através da significação que o mito traz para a vida social. Nesse sentido, Campelo discorre sobre a afinização ritual baseando-se, inicialmente, no mecanismo de patrilinearidade presente na obra de Popovich: “Os Maxakali não consentem um homem casar-se com sua prima cruzada patrilateral. Protestam dizendo: ‘Ela é a avó dele (xukux)!’. Para eles, é uma boa razão, suficiente para não se contrariem esse tipo de matrimônio.” (POPOVICH, 1980, p.40).

Referem-se também aos parentes de outras gerações por um dos princípios de equivalência: A. 1º princípio: A distinção existente entre uma geração afastada do ego e mais de uma geração não se aplica no caso dos parentes cruzados. Aplicam-se os termos de parentesco da categoria de avós e netos a todos os tipos de parente cruzados correspondentes à primeira geração a partir de ego. B 2º princípio: Não há ego masculino, elas são classificadas do mesmo modo que os parentes cruzados do sexo feminino mais velho que elas, e os parentes masculinos, do modo que parentes cruzados mais novos que eles. (POPOVICH, 1980, p. 30-31).

Essa afinização por classificação geracional foi o princípio do argumento de Alvarez para explicar a bilateralidade e concluir com a possibilidade de classificação a partir da analogia ao sistema Aranda de parentesco. Algo que para Popovich seria uma consequência da eminente extinção do grupo, pois na época que realizou sua pesquisa havia uma quantidade populacional bastante reduzida. Campelo explica melhor o funcionamento dos vocativos e suas origens:

Gostaríamos de atentarmos-nos sobre esse ponto, pois, se levarmos às últimas consequências o que isso quer dizer, percebemos que o termo vocativo com relação ao cônjuge potencial vem de um lugar onde jamais se deve estabelecer relações de parentesco, o mundo dos brancos, pois, segundo os Maxakali, se há uma regra explícita e uma interdição realmente radical, é a da realização de vínculos matrimoniais com os brancos (*ãnyhuk*). Portanto, ainda que virtualmente, os cônjuges potenciais são tão distantes entre si que se referem um ao outro por um termo advindo de um mundo onde não existe relação do ponto de vista do parentesco. (CAMPELO, 2009, p.163).

Alguns casamentos que ocorreram em Água Boa contradizem essa expectativa, como no caso da filha de Maria Diva, que se casou com um não indígena e mora na comunidade. Conforme apontado anteriormente, a regra prevalente no casamento é a de empoderamento da família extensa. O que a hipótese de Campelo apresenta seria uma dedução especulativa, com base em pretensa recusa de relação com os não indígenas. De fato, um *ãyuhũk* (não indígena) pode vir a casar com uma Maxakali, desde que ele seja absorvido dentro da sociabilidade das aldeias.

Outro ponto interessante na dissertação de Campelo é a constatação da semelhança terminológica entre a nomenclatura da mãe e das esposas:

Por outro lado, gostaríamos de salientar, que o termo utilizado pelos tikmũ'ũn para classificar uma esposa potencial, aparenta ter uma aproximação linguística com o termo utilizado para classificar a “mãe” de ego, pois, enquanto a mãe de ego é classificada como *tut*, uma esposa potencial é classificada como *xetut*. (CAMPELO, 2009, p.163).

Por fim, o autor conclui que a diferença entre o universo “Branco” e o indígena se dá por um nível ontológico de diferenciação, um produto direto do parentesco e não da relação de sociabilidade:

Sendo assim, do ponto de vista estritamente do parentesco, a natureza da utilização desses nomes aponta, ao mesmo tempo, para uma abertura e para um fechamento ao exterior de onde esses nomes são provenientes. Encontra-se uma abertura ontológica à agência desses nomes no interior do sócio Maxakali, ao mesmo tempo que se encontra, pelo menos idealmente, um fechamento desse interior em estabelecer relações de parentesco com os agentes provenientes desse exterior. O que atesta, por conseguinte, nem uma abertura total nem um fechamento total ao exterior. Sublinhamos o aspecto “estritamente relacionado ao parentesco”, pois, apesar deste exterior representar um mundo “antirrelacional” nessa esfera, em outras, como na política, nas trocas, nos serviços, a relação entre interior e exterior se dá de forma extremamente dinâmica. Basta lançar um olhar na relação com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Universidades e universitários, antropólogos, comerciantes, políticos, fazendeiros, professores, pastores. Qualquer um que passar um tempo em uma aldeia Maxakali, o mínimo que seja, perceberá que

diariamente ela é visitada e agenciada por essa variedade de coletivos. Além disso, os Maxakali não se constituem como uma mônada fechada nela mesma, de forma que, constantemente, realizam investidas nas cidades mais próximas, trazendo inúmeros objetos – como celulares, rádios, pilhas, CDs, DVDs, músicas, imagens, remédios, roupas, cadernos, pratos, canetas, alimentos, refrigerantes, aguardentes, histórias, piadas e assim infinitamente – para o interior de seu sócio. Com isso, percebe-se que, da mesma forma que os nomes provenientes desse exterior agenciam o interior da sociabilidade Maxakali, não há como deixar de mencionar o agenciamento desses inúmeros objetos estrangeiros no seu cotidiano. No entanto, apesar dessa abertura (um tanto quanto em perpétuo desequilíbrio), um ponto continua a ser marcante na relação entre brancos e índios: ambos não se tratam por termos de parentesco. Esta é, portanto, a diferença fundamental entre a relação que se estabelece entre brancos e Maxakali, e a que se estabelece entre espíritos-gaviões e Maxakali. Pois, os termos que regem as relações entre estes, diferentemente às daqueles, são originários do próprio parentesco humano. (CAMPELO, 2009, p. 164).

Para Campelo, o uso de referenciais e vocativos é que sustenta esse sistema de diferenciação, adotando o referencial teórico proposto por Viveiros de Castro:

Em primeiro lugar, as diferenças entre os termos (ou usos) referenciais e vocativos parentesco são de enorme importância em muitos sistemas sul-americanos. A consideração comparativa das nomenclaturas vocativas e referenciais pode, por exemplo, ser crucial para a determinação de “superclasses” sociológica e conceitualmente relevantes. Mas sobretudo, ela permite revelar aquela interação dialética entre terminologia e atitudes sublinhada por Levi-Strauss. O jogo diferencial entre referência e vocativo se desenrola segundo vários eixos – pontos de vista masculino e feminino, parâmetros de distância genealógica e política, de assimetrias etárias ou de afinidade -, e é particularmente produtivo na administração da aliança: respondendo pela transformação de afins em consanguíneos e reciprocamente, ele ao mesmo tempo manifesta e mascara tensões e contradições inerentes aos regimes matrimoniais da região. Sua análise permite a apreensão de uma dinâmica que escapa à mera contemplação das grades terminológicas, e que não pode ser reduzida aos desajustes entre “as normas” e a “prática”, sendo constitutiva das estruturas de parentesco das terras baixas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p.17).

Dessa forma, a tese de Campelo tenderia a reforçar a ideia de que a identidade do grupo e a resistência são formadas pela ausência de sociabilidade através da proibição de casamento com os *ãyuhũk* (não índios) que, por possuírem uma origem ontológica distinta, não poderiam ser afinizados, sendo essa a maior proibição dentro do sistema de parentesco.

Quando interpelei Sueli Maxakali sobre o assunto, sugerindo a origem distinta dos homens e falando sobre o princípio da bilateralidade, Sueli foi enfática ao afirmar que a patrilinearidade é constitutiva da identificação familiar e não restringe a afinização dos inimigos, como também a dos *ãyuhũk* (não indígenas). Ou seja, não

há uma proibição absoluta de construir relações matrimoniais após o primeiro casamento. As proibições se relacionam à possibilidade de casar com parentes e com não humanos: “se *ãyhuk* casa com *tikmũ’ün*, vira *tikmũ’ün*”, sendo a diferença, ao invés da unidade, um princípio do sistema de parentesco.

Em Aldeia Verde, em decorrência da população reduzida, observei que há uma apreensão por parte dos mais jovens, a qual decorre da pressão exercida pela operacionalidade das regras de parentesco, na medida em que o escopo de mulheres casáveis é bastante limitado. A frase “*elas são minhas primas*”, ou seja, irmãs classificatórias, representava discursivamente este interdito de casamento. Em outra medida, o crescimento significativo da população Maxakali nas últimas décadas também indica que estas regras não são tão rígidas em termos práticos, havendo diversos espaços para diferentes acomodações.

Dessa forma, se a co-filiação não parece ter muita importância em termos geracionais, a co-residência, por sua vez, é um dos principais fatores de identificação, na medida em que a família extensa passa a ser uma unidade política.

4.4 O papel central da mulher, unidade política e complementariedade

A circulação do homem para casar é um dos fatores que permite a formação de famílias extensas, sendo que a reunião dessas famílias formaria a unidade política do grupo doméstico³⁸. Esta regra de casamento, conforme foi apresentado, caracteriza a diferenciação entre as duas famílias por graus de proximidade de ego, geralmente, sendo que o homem que circula compõe uma classe especial de relação com os cunhados de sua mulher, mantendo inclusive uma maior identidade cerimonial. De certa forma, independente da suposta filiação clânica marcada pela transmissão de cantos, em viés quase cognático³⁹, haveria uma reunião de famílias pelos

³⁸ Cabe ressaltar que esta é a regra prevista, de forma geral, para o primeiro casamento. Em dezenas de situações presenciadas principalmente em Água Boa ocorre a circulação de mulheres ainda com uma contraprestação da doação de mulheres de Água Boa para Pradinho.

³⁹ Os homens são os participantes exclusivos da casa ritual e dos homens (*kuxex*) sendo responsáveis pela transmissão de cantos clânicos. Este mecanismo, a princípio, seria um dos principais argumentos para justificar as distintas origens dos Maxakali, pois, de forma geral, cada família mantém um acervo de cantos direcionado a um povo espírito. Ocorre, todavia, que nem todas as famílias possuem cantos e que algumas mulheres possuem uma maior capacidade de concentração e conhecimento dos cantos rituais. Esta noção confundiu muitos antropólogos, mas ao que tudo indica a transmissão/concentração dos cantos deriva da capacidade de composição de alguns xamãs excepcionais, no qual tendem a seguir e se identificar com um povo espírito. Observa-se que tal constatação deriva da ausência de memória oral que pudesse identificar as famílias com os povos espíritos.

casamentos centrados em grupos de irmãos cujas esposas são irmãs, ou seja, unidades constituídas patrilateralmente.

Este parece ter sido o modelo de parentesco que reinou durante algumas gerações em Água Boa e Pradinho, no qual o *“homem que queria casar tinha que ser forte, levar muita lenha para a mãe da esposa”*, conforme relatado por alguns entrevistados da geração dos *nhãn nhãn* (avós). Este ficava temporariamente submetido à casa da esposa, sendo liderados, costumeiramente, pelo patriarca da família ou matriarca, em casos de viuvez.

Apenas depois do primeiro filho, quando este já tivesse condições de sentar, é que o genro estaria livre das obrigações de prestação continuada. Na prática, esta regra tende a ser relativizada dependendo do potencial de sustentação da casa por parte do pai da noiva, ou da mãe, na medida em que o acesso a programas previdenciários como a pensão e a aposentadoria produz maior independência dos núcleos familiares. Assim, é bastante comum casamentos serem desfeitos e o núcleo familiar continuar existindo, sendo sustentado apenas pela mulher através de seus empregos ou benefícios recebidos do governo federal.

Em Aldeia Verde há uma razoável quantidade de viúvas ou mulheres divorciadas que não sustentam nenhuma relação direta de dependência aos homens. É o caso de Tariana Maxakali que aos 35 anos de idade possui três filhos de casamentos distintos, sendo que o último foi com Gilberto, que se separou e casou com Dedala. Quando atingem determinada idade, é comum as mulheres não buscarem novos casamentos, principalmente pelos traumas gerados em decorrência dos episódios de violência doméstica sentidos diariamente e pela preferência dos homens de se casarem com mulheres mais novas.

Tariana sustenta sua família com os benefícios recebidos do governo. Por se encontrar sem uma família extensa que pudesse lhe dar plena guarita, já que a família de seu pai não mora em Aldeia Verde, apenas a família da sua mãe, fica então submetida a certo estigma social. Por consequência, a possibilidade de acesso a políticas públicas é reduzida, pois sua unidade doméstica não é “forte” o suficiente para puxar para si recursos coletivos.

Todavia, o mesmo não vale para os homens, cujos casamentos falhos frequentemente os fazem retornar à casa de suas mães. Observei casos que a existência de apenas homens na casa, sem nenhuma mulher, ainda podia classificar

o núcleo doméstico como “forte” e conseguir acesso a benefícios coletivos, algo explicado pelo potencial de aliança em caso de guerra ou conflitos graves.

A diferenciação de papéis entre o feminino e o masculino acompanha toda a vida adulta, sendo relativizada apenas na primeira infância. Antes da realização do ritual de iniciação masculino *tatakox*, existe uma socialização comum operando em duas dimensões: no nível da casa ou unidade familiar, pela relação de irmãos, e no nível externo, com a relação entre meninos e meninas sem um vínculo de parentesco imediato, algo posteriormente instituído pelo ritual *komãyxop* (ritual de compadres).

A relação de *komãy* (compadre) pode ser iniciada em qualquer ritual *yãmĩyxop* (povos espíritos) e envolve a troca de alimentos entre si, respeitando a evitação e estabelecendo um vínculo de reciprocidade entre os participantes. É interessante que o *komãy* mantém um grau de proximidade entre eventuais famílias com potencial de serem inimigas, sendo transmitidas para os filhos de mesmo sexo do casal inicial. Acrescenta-se que essa transmissão não produz uma solidariedade para com as famílias extensas, uma vez que não se trata de uma consanguinização, e mantém a reciprocidade circunscrita apenas ao casal, situação em que podem emergir conflitos entre os grupos, independente da relação de *komãy*.

Basicamente, a atualização ritual do papel dos *komãy* está vinculada ao calendário cerimonial tradicional dos *yãmĩyxop* e envolve a oferta de carnes pelos homens para as mulheres e também o inverso, caracterizado pela oferta de produtos artesanais por parte das mulheres para os homens, sendo estas trocas intermediadas pelos *yãmĩy* (espírito). Em termos de sociabilidade, o casal *komãy* mantém uma evitação formal, não podendo manter longas conversas, devem evitar olhares, não podem manter relações sexuais e não podem casar um com o outro.

Por outro lado, após o *tatakox* (ritual de iniciação masculino), os meninos iniciam a primeira convivência com um grupo de idade.

Figura 7 - Grupo de idade guiado pelo pajé para performatizar uma marcha de soldado na primeira tentativa de fazer uma festa para comemorar a independência do Brasil.



Fonte: Própria (2015)

Isolados das mães e da casa por cerca de 30 dias, cria-se um espaço de solidariedade masculina que acompanha os adultos por toda vida e sacramenta a evitação do espaço doméstico, onde as mulheres dominam. Durante o dia, todas as atividades masculinas são externas, não havendo motivo para os homens voltarem para as casas, exceto para dormir e se alimentar. De forma geral, os homens estão sempre caminhando. Totó, pajé mais antigo da Aldeia Verde, dizia que se o homem fica parado em alguma casa, ele ficará doente, não faz bem.

Logo, o homem é o responsável pelo sistema ritual *yãmĩyxop*, porém as mulheres criam um círculo de cantos e conhecimento próprio, no qual tentam, a todo instante capturar o conhecimento masculino, sem dialogar diretamente sobre o assunto com os homens. A foto abaixo ilustra um desses momentos chaves.

Após um eclipse, Totó me explicou a relação com a lua e o mito do pica pau. Eu estava na casa de Sueli, assim ele disse que não iria entrar e preferiu conversar em troncos improvisados do lado de fora da casa. Durante a entrevista, Delcida chegou para visitar seu filho, Isael. Sempre Delcida fica dentro da casa, sentada em um banco dialogando com as mulheres ou tecendo suas bolsas. Nesse dia, porém, Delcida preferiu sentar do lado de fora, próximo do local da entrevista, mas sem estar

no campo de visão de Totó. Sem participar em nenhum momento da entrevista, manteve uma distância em que podia ouvir Totó conversar sobre o mito, no qual acenava a cabeça constantemente, ora concordando, ora discordando:

Figura 8 - Delcida e Totó



Fonte: Própria (2015)

Não se pode reproduzir, em nenhuma hipótese, o que foi dito ou cantando dentro da *kuxex* (casa de ritual) para as mulheres. A “religião” dos *yãmĩyxop* também restringe muito o espaço de relação com o universo feminino, apenas mantendo conexão por alguns momentos de performance delimitados por um ritual, principalmente aqueles que envolvem *yãmĩyhex* (espírito mulher), *komãyxop* (ritual de compadrio) e *xunimxop* (ritual do morcego). Como resultado, a religião Maxakali tende a ser mais compreendida como um espaço masculino, quase uma confraria de canto, onde os homens se divertem, brincam, planejam iniciativas e honram seus antepassados e aliados. Assemelha-se a outros espaços cuja participação masculina tende a ser exclusiva, tal como a caça e o futebol.

É interessante observar que o grupo de idade de meninos que participam do *tatakox* (ritual de iniciação masculina), pela própria organização social de cada família extensa, tende a ser composto por primos cruzados, que podem vir a se tornarem cunhados. Forma-se uma espécie de confraria masculina que acompanha o indivíduo a vida inteira, fomentando a criação de grupos de amigos e que, por consequência, são a raiz dos vínculos e alianças políticas sustentadas em situação de conflito.

Percebe-se, necessariamente, que as vinculações de parentesco engendram todos os tipos de relações e produzem um fluxo centrípeto, algo reforçado pela prescritividade do casamento. Por outro lado, como a circulação do homem ocorre de forma quase exogâmica, algumas vezes saindo para aldeias distantes, ele é afinizado dentro de um novo círculo familiar, mantendo uma tensão constante com o sogro/sogra. Todos são familiares, menos o genro que só perde o status de Outro dentro do seu núcleo familiar criado pelo casamento.

Em campo, pude presenciar várias situações onde os confrontos entre famílias extensas colocavam em xeque a posição do genro, o que nem sempre produzia consequências satisfatórias. Ou seja, se ocorresse um conflito, o genro tenderia a tomar uma posição a favor da família extensa da mulher, por ter compromisso com o núcleo familiar do sogro/sogra; porém, tal atitude pode não corresponder à sua vontade, principalmente se o motivo da querela envolver a família extensa de seus pais. Consequentemente, é comum o homem reagir de forma violenta contra a mãe de sua esposa, não no momento em que exige tomada de posição pública, mas em outro momento distinto, a fim de afirmar sua posição como adulto e patriarca. Geralmente, tal ação agressiva contra a sogra tende a ocorrer em momentos de embriaguez.

Esta tensão com a sogra não teria relevância prática se a mãe da esposa não tivesse capacidade de influenciar o espaço público e a autonomia masculina. Decidir sobre os rumos que as aldeias vão tomar ou o que deve ser feito é algo residual dentro do universo masculino. Pouco se fala sobre o assunto: se o homem deseja algo, ele simplesmente faz. Esta autonomia pragmática é imbuída ao seu corpo quando acaba o *tatakox*, sendo respeitada por todos; ser homem significa não se submeter a nada, nem a ninguém. Nenhum outro homem costuma dizer o que o outro deve fazer.

Lideranças masculinas que buscam dar conselhos ou sermões são continuamente ridicularizadas, sendo comum apenas um eventual respeito pela idade ou pela figura do pajé. A sensação é que não há limites para os homens, sua autonomia é plena, sendo apenas limitada pela sua própria capacidade de agenciamento. É esse *ethos* guerreiro, conjunto de comportamentos fundamentais que definem o que é ser Maxakali. Também se poderia ter a impressão de que os homens estariam, a todo o momento, se degladiando em busca do prestígio, já que a sociedade os impele para o conflito. Porém, o que se nota é um velado respeito à

capacidade de agressão dos outros homens, imprimindo tréguas temporárias a conflitos, ainda que não seja um valor normativo que permitiria aos indivíduos agressivos a liderança do grupo. Essa capacidade de agressão masculina funciona como um cálculo da possível reação caso o devir de homem entre em confronto com o de outro.

Por outro lado, as mulheres são ativas em todas as espécies de conselhos e conversas. Regulam a sociedade por meio de fofocas em uma complexa rede de fluxos diários de visitas às casas da parentela extensa. A todo o momento se vê mulheres circulando entre as casas, seja para almoçar, conversar, ou mesmo trocar artesanato. Não possuem qualquer limitação crítica discursiva, não existe assunto que não pode ser discutido entre elas, organizando, inclusive, o espaço de acesso às políticas públicas e a divisão de cargos.

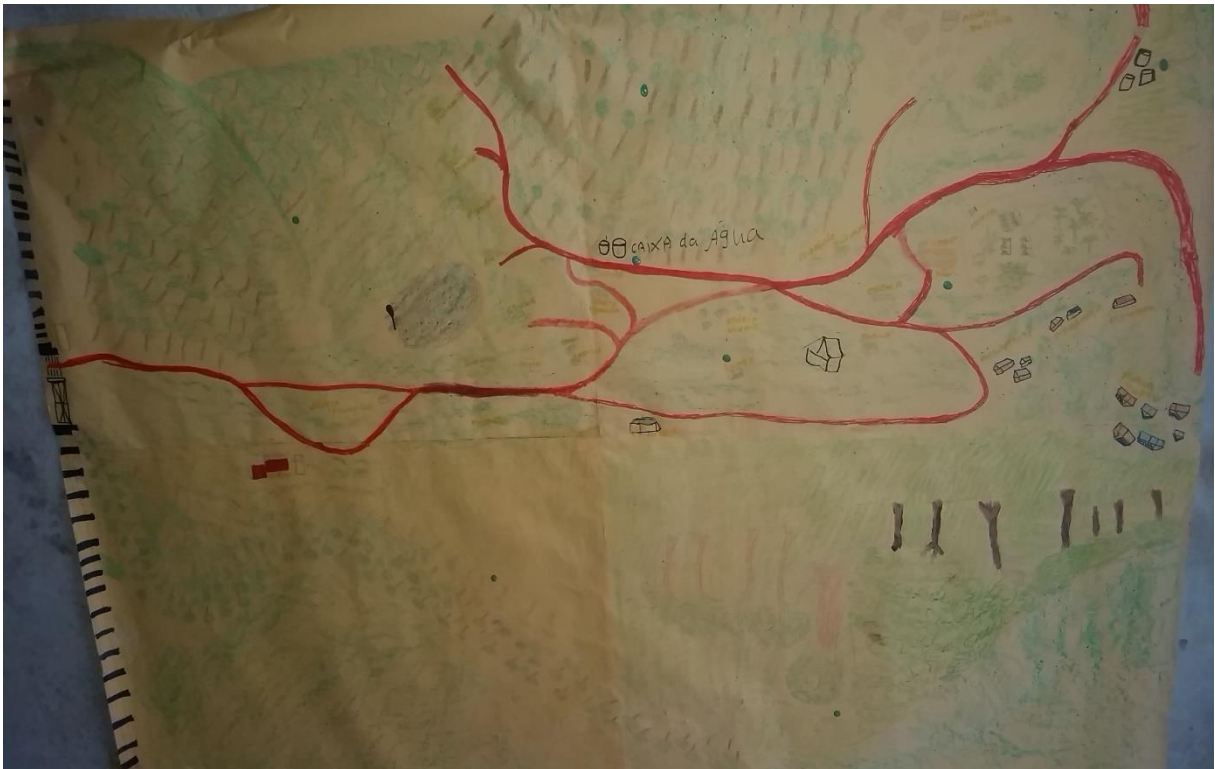
Por conseguinte, quando o homem retorna à sua casa, já no início da noite após o futebol, tende a acompanhar a sua esposa em visitas à casa da sogra/sogro onde ocorrem longas conversas sobre os acontecimentos diários. Assim, são transmitidos os recentes acordos entre as mulheres, ao passo em que são comunicados aos homens, e assim, o entendimento é consolidado e sentido como se fosse uma deliberação masculina. A circulação de informações sobre os eventos ocorre de forma ágil, como também as interpretações do ocorrido. Quase todos os acontecimentos sociais tendem a ser motivo de debate, desde os gritos desesperados de madrugada de uma pessoa bêbada que perambulava pelo pátio da aldeia, até o acesso bloqueado do Programa Bolsa Família de uma viúva.

Em um dia de campo, acompanhei a formação de um croqui da comunidade por um grupo de homens e um grupo de mulheres.⁴⁰ A ideia inicial era avaliar a importância da água para a comunidade, tendo em vista o histórico de escassez. Porém, o que ficou demonstrado foi a maneira como as pessoas concebem a comunidade, ficando nítida a diferenciação da aldeia, com o espaço de sociabilidade feminino especialmente concentrado sobre a casa, e o mato (meio natural) como espaço essencialmente masculino, sendo o homem o responsável pelo contato com

⁴⁰ Ao trabalhar com mapas e croquis, utilizei como referencial teórico a chamada “virada territorial” (recartografia) que rompe com a cartografia tradicional, marcada como ferramenta de poder colonial que se distancia dos sujeitos ou áreas culturais cartografadas. Em termos conceituais tais abordagens assumem variadas formas, tais como: cartografia social, etnomapeamento, mapeamento participativo, mapas culturais, etnocartografias, EtnoSig e GIs Crítico. Ver (CARDOSO, 2014; CORREIA, 2009; LIMA 2011; LEE, Jo & INGOLD, 2006; INGOLD, 2011; HARLEY, 1991, 1989; WOOD, 1993, 2012)

grupos externos e com a caça. O grupo de homens formou o croqui abaixo:

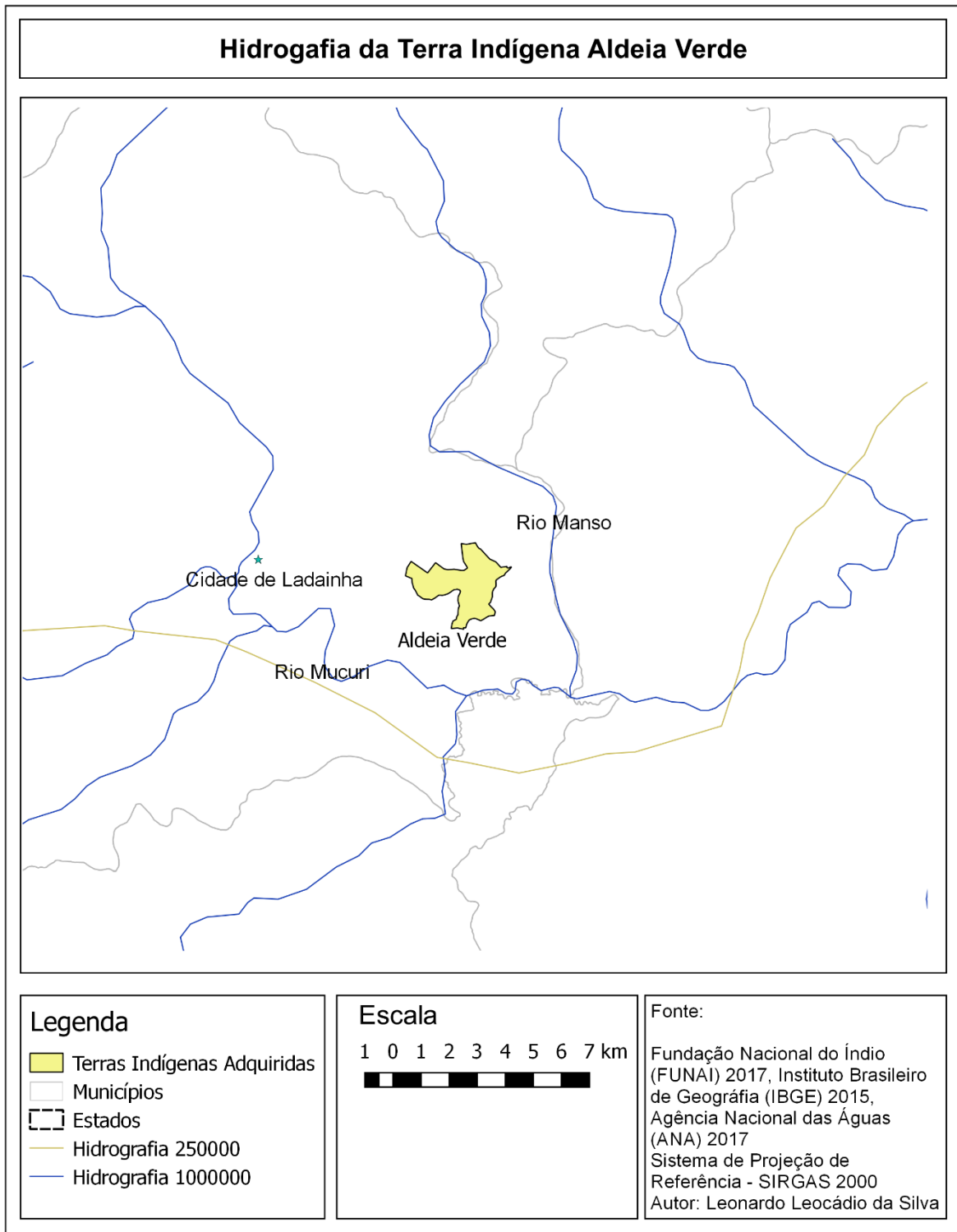
Figura 9 - Croqui sobre a distribuição de água em Aldeia Boa.



Fonte: Própria (2015)

Percebe-se pelo croqui acima que a maior importância é dada para o meio natural que circula a aldeia. Distinguem os diversos espaços para caça e pesca, diferenciando as áreas de morro e mesmo a incidência de espécies diferenciadas de árvores. A área da aldeia é timidamente representada pelas casas desenhadas com poucos detalhes e em um tamanho reduzido, marcando apenas os grupos domésticos principais. Nota-se que os homens fazem questão de apresentar as delimitações de cercas, um dos problemas centrais da relação com o universo não indígena que causa constantes conflitos. A maioria dos Maxakali entende que riachos, córregos ou rios são locais ideais para a pesca e as reservas de mata para a caça, não devendo ser cercados. As duas atividades são essenciais para a sobrevivência da comunidade, concentrando a maior parte da dieta proteica e sendo um dos principais locais para transmissão de conhecimento geracional. De forma geral, ao ultrapassarem as cercas é comum serem alvos de violência dos fazendeiros locais.

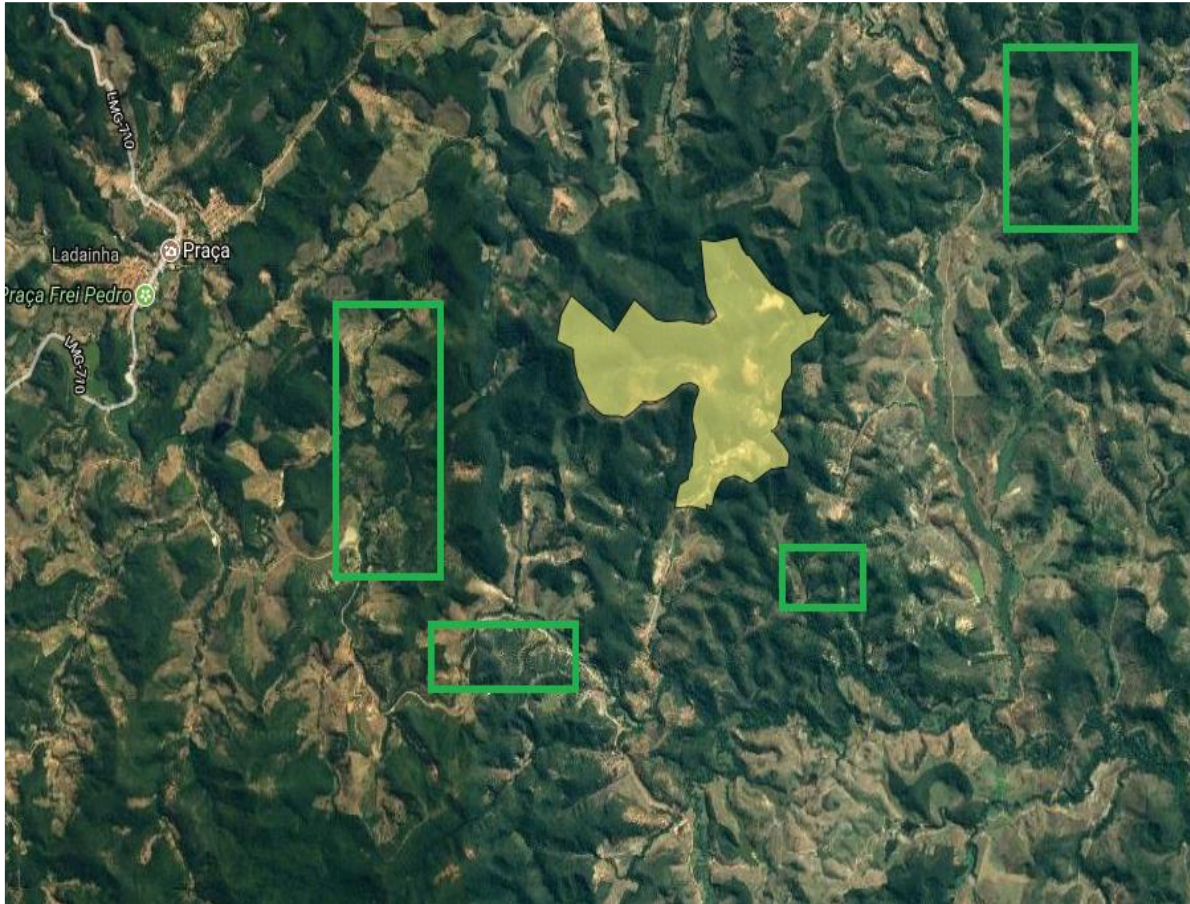
Mapa 5 - Hidrografia da Terra Indígena Aldeia Verde.



A distância do ponto extremo da terra indígena até o rio Mucuri e até o rio Manso é cerca de 3km, sendo o rio Manso o principal local para realizar expedições de caça na busca por capivara. Ocorre, todavia, que não utilizam diretamente a área da caça

e da pesca restrita à terra indígena, deslocando-se até 30 km a fim de encontrar locais com maior abundância de animais, sempre orientados pela espacialidade dos rios, conforme aponta a imagem de satélite abaixo.

Figura 10 - Áreas de caça e pesca fora da TI Aldeia Verde.



Fonte: Imagem de satélite do Google Earth (2013). Área apontada a partir da etnografia.

Percebe-se pela marcação dos quadrados verdes acima que as áreas se estendem muito além dos limites indígenas, o que provoca conflitos incessantes com os não indígenas, ao mesmo tempo em que permite o pleno exercício do *ethos* guerreiro na busca por aventuras em diferentes rios. É comum, em expedições para a retirada de embaúba, localizarem novas áreas, geralmente mata ciliares, marcando expedições de pesca caso julguem encontrar abundância de animais.

Em contrapartida, a percepção feminina está concentrada em uma vida mais próxima da aldeia, conforme figura abaixo elaborada por elas:

Figura 11 - Croqui da aldeia confeccionado por mulheres da Aldeia Verde.



Fonte: Própria (2015)

Diferente dos homens, as casas e equipamentos que compõem a aldeia são nítidos e enfatizados, retratando mesmo a diferenciação de cor por grupos domésticos. O espaço do mato que circula a comunidade é parcamente representando por algumas árvores. De todo o croqui, as construções, principalmente as casas, se destacam por manter uma proporção ampla. Se houvesse uma referência de escala cada casa teria o mesmo tamanho do campo de futebol. Não existe uma forte referência às plantações ou matas que circundam a comunidade. A cerca é apenas representada pelo mata-burro na principal entrada da comunidade, não havendo maior expressão ao longo do croqui. Se compararmos com uma imagem de satélite a representação feminina, percebe-se maior semelhança do que a representação masculina:

Mapa 6 - imagem da aldeia Verde.



Fonte: Google Earth. Imagem de satélite

Assim, os croquis acima são símbolos da relação complementar que constrói a sociabilidade Maxakali, marcada por tensões e conflitos, denotando a diferença como valor fundamental. Além da espacialidade, a temporalidade é uma variável essencial para o funcionamento da máquina de reparação que orienta as condutas individuais, o que nos permite distinguir dois momentos cruciais. O primeiro é aquele que ocorre no plano interacional, no qual os conflitos tendem a ser limitados por convenções sociais bem reguladas. Por exemplo, se a mãe, sogra ou a mulher reprime abertamente o homem, este as ouve calado, principalmente as duas primeiras em decorrência do respeito geracional. No segundo momento, acumulando ressentimento, busca a ação de forma premeditada, geralmente acompanhada de bebidas alcoólicas, podendo vir a agredir a esposa/mãe/sogra.

O uso de bebida alcoólica também é usado como um estado de transe inconsciente, tanto por homens quanto por mulheres, o que reduz a responsabilidade de uma gama de atos dentro da comunidade, sendo, em alguns casos, atenuantes

para a programação de vinganças. Ressalto que a violência no casamento para com as mulheres é uma das razões para a separação e mesmo para acionar mecanismos de guerra e geralmente se articula ao uso do abusivo do álcool.

Na grande guerra que ocorreu em 2004, um dos fatores que desencadeou o conflito foi o assassinato de uma mulher. Pará (nome fictício) depois de ter casado seis vezes, atacou a paulada sua sétima esposa, uma irmã classificatória do pajé, a levando a óbito. Depois de o pajé empreender uma semana de caça para vingar sua irmã, não conseguiu encontrar o assassino. Meses depois, o assassino voltou para a aldeia e pediu perdão ao pajé, que depois de muito refletir, o perdoou. A família da mãe da mulher assassinada utilizou a guerra para tentar vingar o assassinato, tanto de Pará, como também do pajé que passou a ser visto como inimigo.

Surpreendentemente, Vieira (2006) interpreta a violência direcionada à mulher a partir da ótica cosmológica:

[...] para os Maxakali, os riscos da “inversão da direção do processo do parentesco” (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. 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 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. (VIEIRA 2006, p.118).

No entanto, ao contrário do que afirma a autora, o que a etnografia aponta é que tal interpretação retira a variável sociológica dessas tensões, na medida em que a explicação cosmológica não contempla aspectos da tensão estrutural decorrente do parentesco como resultado do papel exercido pelas mulheres como centro político do grupo. Assim, se fosse adotado o ponto de vista mítico, não haveria necessidade de reparação dos feminicídios, já que haveria uma justificativa moral e simbólica para os assassinatos. Tal premissa apresenta uma ruptura de tratamento que reforça a tese da autora baseada na atualização da guerra em um plano cosmológico como um deslocamento ocasionado pela impossibilidade de realização plena da guerra como

manutenção do *ethos* guerreiro:

A autora (F. Popovich) 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 mundo dos vivos e dos espíritos, o que equivale a proteger seus parentes das doenças que poderiam ser causadas pelos *yâmiy*. 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 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. (VIEIRA, 2006, p.139).

Dois observações se destacam nesse sentido. A primeira diz respeito ao papel da mulher, onde a autora releva que o papel sociológico político e ritual restringe-se apenas a uma atividade doméstica e econômica, e essa perspectiva entra em contraposição mesmo ao papel apresentado pela autora em outros rituais como no *komãy*. A outra observação, mais complexa, no entanto, diz respeito à posição quanto ao padrão cosmológico de reprodução do *ethos* guerreiro através da manifestação cosmológica. Para a autora, as guerras e conflitos internos tem menor importância, sendo que a guerra e pacificação de não índios hoje se encontrariam de forma atualizada na predação ontológica ocorrida por meio dos rituais. Sem dúvida, como bem aponta Descola (1988), os xamãs podem possibilitar um devir diferente do devir guerreiro e exercem um papel de liderança pelos privilégios de conexão com plano espiritual através dos rituais ⁴¹, porém, não sendo suficiente para explicar o funcionamento das tensões diárias enfrentadas, nem a sua justificativa moral dentro do universo societário.

Conforme os capítulos seguintes da tese apontam, a guerra é a consequência da generalização de conflitos internos nos quais se mobiliza a coletividade guerreira a fim de promover a reparação às ofensas ou aos assassinatos. O mecanismo guerreiro ocorre de forma premeditada e é gerido pela sociabilidade diária no qual constroem os argumentos morais que justificam a conduta masculina, e que tendem

⁴¹ "Mais si comme est opinion de Clastres le politique est une affaire de pouvoir il soit réel ou privé des moyens de exercer) alors il faut bien convenir que dans de nombreuses sociétés acéphales sud-américaines les chamanes sont les seuls exercer sur autrui un pouvoir spécifiquement différent des rapports autorité définis par les liens entre parentes." (DESCOLA, 1998, p.825)

a ter o parentesco como mapa de alianças constitutivo das linhas de fuga de uma sociedade contra o Estado reparativo.

5 A MATERIALIDADE PERENE

A sociedade primitiva atribui à sua produção um limite estrito que ela se proíbe franquear, sob a pena de ver o econômico escapar do social e voltar-se contra a sociedade, abrindo a brecha da heterogeneidade da divisão entre ricos e pobres, da alienação de uns pelos outros. Sociedade sem economia, certamente, porém, mais ainda, sociedade contra a economia. (CLASTRES, 2011, p.184)

Ao longo desse capítulo discuto um problema central para o entendimento das relações conflituosas entre as famílias extensas, principal unidade política entre os Maxakali: o contexto de significação das coisas na relação dos regimes de valores *ãyuhũk* (não indígena) e *tikmũ'ũn* (indígena). Adoto a noção de coisas, pela sua repercussão prática em campo, onde pude não apenas avaliar os seus significados em diferentes formas, em diferentes contextos, mas também o uso literal do termo pela etnia, algo que se aproxima da noção próxima adotada por alguns autores:

[...] “things”, a term used to refer not only to artifacts – objects made by gods and humans, including images, songs, names, designs – but also to natural objects and phenomena that are believed to be central to human life and reproduction. As we shall see, objects are not derivative. Rather, they are often attributed the role for primordial building blocks in Amerindian constructional cosmologies and composite anatomies. (SANTOS, 2009, p. 2)

Problema clássico da antropologia, a produção econômica de grupos indígenas em um cenário interétnico se relaciona diretamente à imposição de agressivas estratégias de contato. Dotadas de violência simbólica que mascaram práticas caridosas e assistencialistas, imbuídas de valores homogeneizantes, balizam conflitos entre valores universalizantes externos ao grupo e manutenção do ser Maxakali que recusa a centralização e a uniformidade.

Durante o campo, preocupado com a quantidade de óbitos relacionados a crianças, indaguei ao médico da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), que atende dentro da terra indígena de Aldeia Verde, qual seria a principal causa das morbidades causadas por doenças respiratórias: “O principal problema deles (os Maxakali) é que são pobres, nada mais que isso. A pobreza gera a falta de tudo, de educação, vivem como miseráveis.” A mesma perspectiva era adotada pela equipe multidisciplinar, responsável pela saúde na comunidade, pela superintendente regional de educação, pelos funcionários da FUNAI em menor grau, pelos religiosos

e por toda gama de pessoas da sociedade local e mesmo regional que conheciam os Maxakali.

Como a citação de Clastres no início do capítulo aponta, a economia Maxakali não pode ser compreendida apenas pela ausência de objetos, mas se encontra em uma complexa relação com o sistema cosmológico, com a máquina de guerra, com a sensibilidade jurídica do grupo, onde as coisas representam uma estreita relação com o poder, sendo alvo constante de disputas entre as famílias extensas, uma marca do devir coletivo adotado pela etnia.

Nas páginas que seguem, problematizo a pergunta: por que os Maxakali insistem em manter seu modo de vida e sua unidade cultural por séculos, sem negar a circulação de coisas e pessoas não indígenas que se impõem por meio de instituições estatais ou de religiões cristãs? Ao longo deste capítulo contextualizo inicialmente as dinâmicas históricas da relação com as coisas para, em seguida, apontar como se inserem na dinâmica de conflitos locais.

Figura 12 - Casa de uma família nuclear, na família extensa de Pinheiro



Fonte: Própria (2015)

5.1 Entre objetos

A prática de assistência social por parte do Estado em Aldeia Verde é abrangente e reproduz um histórico de políticas públicas comuns às terras indígenas de Água Boa e Pradinho. Desde o primeiro posto indígena implementado em Água

Boa, ainda na época do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), mais tarde, reduzido a Serviço de Proteção ao Índio (SPI), se seguiram atividades de assistência homogenizantes, tendo como substrato valorativo a tutela indigenista e mantendo enorme distanciamento das especificidades culturais dos grupos. A ideia, herdeira de um passado militar, era consolidar um processo de aculturação baseado em uma ideologia assimilacionista operacionalizada pela introdução de novas atividades e técnicas.

Com a crescente atuação do órgão tutelar, aproximadamente na década de 1940, começou um processo de sedentarização do grupo que formava a aldeia de Mikael, em Água Boa, o que provocou um vigoroso aumento populacional que segue até hoje, conforme o quadro abaixo⁴²:

Quadro 1 - Crescimento demográfico

Ano	População	Fonte
1930	120 – 140	Nimuendaju (1982)
1943	118	Rubinger <i>et al.</i> 1980, p.33 (dados do SPI)
1946	131	
1947	132	
1948	142	
1951	150	
1952	158	
1956	185	
1958	255	
1959	240	
1960	199	
1962	230	
1963	243	
1979	450	Marcato, 1980 (dados FUNAI)
1990	600	Alvarez, 1992 (dados FUNAI)
1991	952	Funasa/SIASI

Fonte: FIGUEROA, 2001, p.21

⁴²Os dados foram extraídos de Figueroa (2001, p.21), sendo os primeiros anos de contato, Rubinger (1983) relata o risco de extinção do grupo: “Conforme dados censitários do SPI encontrados nos arquivos do Posto Engenheiro Mariano de Oliveira, em março de 1942 a população Maxakali estava reduzida a 59 índios. É possível que este dado tenha disto exagerado. Mas, de qualquer forma, se não tivesse sido instalado o Posto em 1941 e demarcadas as terras desse pequeno grupo de Maxakali, eles teriam caminhado para o desaparecimento total ante a rapidez com que o território tribal começou a diminuir, reduzindo assim as matas de onde eles tiravam, em grande parte, a sua subsistência”.

O mesmo período da década de 40 marcou o crescimento da quantidade de fazendas de agricultores locais, um sintoma da frente de expansão que promoveu a pecuária extensiva na região. É nessa época que se inicia uma grande transformação ambiental que mudou a paisagem no norte de Minas, na macroárea em que se insere a terra indígena Maxakali. A vegetação originária da região é a mata atlântica, o que possibilitava o grupo exercer plenamente as atividades de caça e coleta. Com o aumento populacional não indígena, a intensificação do extrativismo madeireiro, ainda no início do século XX e, posteriormente, com a plantação do capim colônia consolidando as pastagens, pouco sobrou da exuberante vegetação nativa, transformando a relação dos indígenas com o meio ambiente e gerando uma relação de dependência com o universo não indígena.

Entre as práticas do SPI que seguiam um modelo comum a várias terras indígenas, implementou-se grandes áreas de monocultura, administradas pelos chefes de postos, mas contando com apoio e mão de obra de algumas lideranças. Por consequência, se intensifica a circulação e a venda de produtos plantados, sendo poucos produtos direcionados para o consumo devido a singular dieta alimentar do grupo. É nessa época também que o intercâmbio de objetos com os não indígenas se amplia. Totó, o principal pajé de Aldeia Verde e filho de Mikael, relata que foi nesse período que os Maxakali começaram a usar roupa, como imposição da Igreja católica que trabalhava na conversão dos indígenas com autorização do SPI. Relembra a época em que Adolfo, pai de Maria Diva, atual vereadora do município de Santa Helena de Minas e liderança de Água Boa, assumiu um cargo de chefe de posto da FUNAI e introduziu maquinário agrícola na área, alcançando certa prosperidade.

Ao longo dos anos, vários projetos realizados pelos *ãyuhũk* (não indígena) passaram pelas terras indígenas com pouco sucesso, algo decorrente da impossibilidade de transpor barreiras culturais para alcançar um diálogo interétnico mais qualificado, mas também da própria concepção de trabalho e produção que o grupo possui. Para o grupo, não há uma rígida distinção entre esferas da vida, a economia não compõe um universo particular oposto ao lazer. Como observa Ramos (1988, p.25), o sistema de produção é organizado de tal maneira que permite a quem produz a liberdade de manifestar convivialidade, tendências estéticas, gratificação física e mental.

A referência econômica é o grupo doméstico que equaliza as necessidades e serve como um sistema de produção e consumo. Esse sistema é capaz de satisfazer as necessidades imediatas das famílias, o que provoca uma recusa em viver para produzir; esta atitude, no entanto, não significa que o grupo não produza excedentes, geralmente compartilhados através da pulsante vida ritual. A clássica equação de Clastres (2004), na qual mensura que o tempo dedicado à obtenção dos alimentos diários ditos “miseráveis” não é mais do que quatro horas de trabalho por dia, não ocorrendo com frequência, como também não envolvendo a todas as pessoas ao mesmo tempo.

Assim, uma caça coletiva pode ser acompanhada por rituais de *yãmĩy* (espírito) o que exige que o produto da caça seja repartido entre aqueles que participaram do ritual durante a noite anterior à caça, ou ser um empreendimento familiar na forma de expedição de pesca, ou simplesmente uma visita a um pequeno córrego com a família, no qual a diversão é pescar pequenos peixes, conforme foto abaixo:

Figura 13 - família de Isael e Sueli pescando em córrego próximo à terra indígena Aldeia Verde



Fonte: Própria (2015)

Se a pesca foi bem-sucedida, no dia seguinte não será necessário retornar ao rio. Isso não significa que eles não tenham tarefas a fazer como, reformar a cabana,

retirar imbaúba, roçar capoeira, finalizar o desenho do colar ou pulseira, enfim, diversas atividades relacionadas com o que os não indígenas chamam de trabalho. O tempo também é preenchido pelos rituais, visitas aos familiares, jogos de futebol e toda uma infinidade de atividades coletivas.

Apesar da pouca diversidade ambiental, a maior parte das aldeias ainda sustenta a caça e a pesca como principal atividade, sendo completada pelo artesanato feminino (colares, brincos e pulseiras) e o artesanato masculino (ornamentação de arcos e flechas). A criação de porcos e outros animais de pequeno porte também é intensa, possibilitando a venda para regionais próximos a terra indígena. De toda sorte, apesar das limitações territoriais, ainda existem alguns indivíduos que mantêm pequenos roçados ou plantações frutíferas, geralmente chefes de família que utilizam a colheita para alcançar uma renda extra.

O valor do dinheiro não tende a ser totalmente compreendido pela comunidade, mas entendem os seus significados como mecanismo de troca, apesar da diferença linguística relacionada à compreensão numérica. Em várias ocasiões tive a oportunidade de observar esse entendimento, seja nas apostas de R\$ 2 reais na sinuca, até o valor comparativo para ampliar suas casas com a renda do Bolsa Família ou através do seguro DPVAT⁴³.

De certa forma, a sociabilidade Maxakali provoca uma distinção de posse apenas para aqueles que podem sustentar a ingerência dos demais na tentativa aberta ou velada de pilhagem. Nas casas, os objetos que não circulam são guardados ou mesmo escondidos, principalmente das crianças, na medida em que a socialização infantil é percebida como a plena liberdade para os pequenos não iniciados, de forma que os meninos e as meninas não são reprimidos pelos pais ou parentes, brincando e interagindo da maneira que preferirem. Os pais argumentam que isso faz parte do processo de aprendizado do mundo e que envolve satisfazer plenamente toda curiosidade infantil. Por outro lado, esse é um dos fatores que provoca o deslocamento do pai da casa, haja vista que a convivência desimpedida dos filhos se torna praticamente insustentável devido à quantidade de filhos que cada família possui.

⁴³ DPVAT = Danos Pessoais Causados por Veículos Automotores de Via Terrestre.

Figura 14 - Kitoko (criança) maxakali brincando com o facão em Aldeia Verde



Fonte: Própria (2015)

Os únicos familiares que conseguem direcionar a plena liberdade infantil são as avós, envolvendo continuamente as crianças em atividades domésticas. Nesse sentido, ainda não há uma diferenciação de gênero, os meninos e as meninas estão sujeitos ao mesmo tratamento, apesar de que na idade entre 4 a 8 anos já se inicia uma socialização em grupos de idade, deixando a criança livre para circular com o

grupo para onde desejar.

Figura 15 - crianças pescando próximo a um riacho sem supervisão de adultos na Aldeia Verde



Fonte: Própria (2015)

É interessante observar que artefatos de casa como colheres, garfos e copos são espalhados no chão de toda aldeia. É frequente não encontrarmos copo algum ou prato nas casas, pois teriam sido levados pelos *kitoko* (crianças). Da mesma forma, alguns bens utilizáveis e não duráveis tenderiam a desaparecer, principalmente alimentos. Recordam que em Água Boa, era comum terem hortas saqueadas na época da colheita. Talvez seja essa a razão de haver um quilombola que cuida da horta comunitária em Aldeia Verde, pois as famílias poderiam não respeitar a distribuição e o crescimento das verduras e legumes, caso o responsável fosse indígena.

Há também de se observar que a materialidade perene do grupo implica uma escassez de alimentos, pois determinados objetos guardam uma diferenciação de valor de troca sem correspondência financeira, ensejando um fácil intercâmbio com não indígenas. Essa noção fica clara na prática recorrente de trocarem óleo vegetal por cachaça, pois não costumam assar ou fritar os alimentos, apenas cozinhar. Na mesma medida, pouca comida é acumulada em casa, tendendo a circular da forma mais rápida possível. Assaltos corriqueiros às dispensas são realizados por crianças

e adultos e o pouco que sobra tende a ser escondido.

Existe um valor ressaltando a importância da comida, sendo este o bem mais procurado devido à circulação nas relações de alianças entre as famílias nucleares, geralmente dentro da mesma família extensa. De maneira usual, todo alimento é consumido de imediato e se há excedente, este tende a ser socializado por meio das festas e rituais. Nas casas, rigidamente, as visitas de outros grupos familiares não tendem a receber alimentação, apenas quando todos da família nuclear terminam de se alimentar é que o grupo visitante tem acesso às panelas.

A dieta alimentar do grupo é essencialmente composta por carboidratos, e consomem pouca proteína animal, apesar de ser bastante valorizada. No dia a dia, o arroz é alimento abundante, acompanhado por uma pequena porção de carne, principalmente de galinha, de caça ou de peixe, já que pescam com grande frequência. Café e açúcar também são bens bastante procurados, e quase em todas as casas são encontradas pequenas quantidades desses itens. Eventualmente, encontram-se biscoitos, farinhas e macarrão na alimentação dos Maxakali. Valorizam poucas espécies de frutas, tendo preferência por banana, melancia e jaca. Já a batata doce é um alimento muito procurado, sendo consumida por cozimento e acompanhada, eventualmente, de leite quente.

De toda sorte, a administração de objetos e alimentos da família é centralizada na figura materna central do grupo doméstico, sendo ela quem decide o que vai circular ou ser guardado. Praticamente, toda decisão de maior complexidade tende a ser tomada apenas pelos mais velhos, e mesmo aqueles que já possuem casa autônoma em relação ao grupo extenso ainda obedecem ao que a matriarca, ou, eventualmente, o patriarca, mandam. Por conseguinte, há pouco compromisso com tarefas e atividades dentro do regime doméstico, principalmente da alimentação.

Parte do *ethos* do grupo estimula uma relação de autonomia individual, mesmo no âmbito da relação entre mãe e filho, o que faz com que haja uma maior valorização daqueles que conseguem 'se virar', e que significa também ser capaz de conseguir alimentos. Já em termos daquilo que pode ser guardado, apenas os objetos que agregam maior valor são escondidos, principalmente aqueles que se relacionam com tecnologia, como computadores e máquinas fotográficas. Na mesma medida, os documentos também tendem a ser conservados, algo semelhante a um talismã que permite uma boa relação com o universo interétnico.

Sueli conta uma história ilustrativa sobre o assunto. Segundo ela, sua avó sempre falava dos *yãmĩy* (espíritos) de seu pai que ficavam amarrados no teto de sua casa, mas que ela era proibida de pegar. Um dia seu bisavô foi obrigado a falar para sua avó onde os escondia, pois se houvesse um acidente, ela teria que arranjar um homem para retirá-los. E assim aconteceu, a casa formada de palha seca de banana pegou fogo e não havia nenhum homem por perto para os resgatar, fazendo com que sua avó chorasse bastante acreditando que teria deixado queimar os *yãmĩy* de seu pai. Porém, quando o bisavô de Sueli chegou em casa, ele procurou nos destroços deixado pela fogueira e encontrou o *yãmĩy*, ele estava intacto dentro do saco. Essa história foi contada por sua avó quando um dia ela observou Sueli retirar do teto da sua casa alguns documentos que guardava, concluindo no final da história: "Oxi, hoje os documentos são tão importantes quanto o *yãmĩy*."

Tal como *yãmĩy*, que é uma coisa que não há circulação, sendo um dos artefatos mais importantes para a cultura Maxakalai, uma gama de cantos relacionados aos *yãmĩyxop* (povos espíritos) são restritos e transmitidos de pais para filhos. Eles compõem um ciclo exclusivo e quase secreto de cantos que apenas são apresentados em ocasiões especiais ou próximo à morte de parentes. Algumas dessas famílias que possuem pajés tendem a promover tais cantos na *kuxex*, dando uma característica de identificação totêmica ao ritual, expresso pelo *mĩmãnãm* (tronco de oração) e eventualmente doado para toda aldeia acompanhado de seus respectivos cantos.

O mecanismo de transmissão dos cantos é realizado pelos rituais relacionados com o *yãmĩytak* (chefe espírito), sendo uma atribuição exclusiva, o que não significa que este *yãmĩy* é imune ao roubo ou trapaça de algum pajé. A analogia que Totó, um dos mais antigos pajés da comunidade, faz é que *yãmĩytak* é uma espécie de camelô que vende CDs. Ele seria dono de todos os cantos e de acordo com a forma que você o trata ele pode te dar ou vender uma música.

Figura 16 - Totó em frente a kuxex



Totó, pajé mais antigo de Aldeia Verde, pousando na frente da *kuxex* ao lado do *mĩmãnãm mĩgmõka* (tronco do gavião). Totó possui um dos mais completos acervos de cantos dos *yãmĩyxop mĩgmõka* (povo espírito gavião), sendo a referência de conhecimento tradicional da comunidade.

Fonte: Própria (2015)

Por outro lado, o grupo enseja uma relação com objetos bastante perene, o que se soma à dificuldade de encontrar substratos para uma reprodução cultural e material em decorrência de se encontrarem em um meio natural devastado. Em Aldeia Verde, a situação é ainda mais vulnerável, pois a terra indígena é densamente povoada em relação a uma reduzida porção de terra habitável, produzindo maior dependência em relação a gêneros alimentícios e objetos externos à cultura indígena. Apesar de haver mecanismos culturais relacionados ao universo cosmológico que valorizem a transformação “canibalização/pacificação” de objetos não indígenas, a carência material que marcou o deslocamento do grupo de Água Boa produziu um movimento intenso de solidariedade de grupos indigenistas de diferentes origens, na tentativa de fazer frente às várias mortes que ocorreram em decorrência de epidemias e da fragilidade nutricional.⁴⁴

Atualmente, a solidariedade externa é pontual, o que ocasiona uma reação proporcional por parte dos Maxakali, expresso na forma de uma pilhagem velada.

⁴⁴ Um dos exemplos claros desse apoio se deu por um projeto emergencial do DSEI MG/ES em que mesmo antes da construção completa das casas em Aldeia Verde, construiu dezenas de banheiros pré-moldados a um enorme custo. Desde o primeiro momento, os banheiros foram utilizados como depósitos de objetos ou apenas serviam para fornecer água a bacias que utilizavam para lavar roupa ou tomar banho. Por consequência, os banheiros se deterioraram rapidamente.

Qualquer não indígena que não possua uma relação constituída a partir de uma família extensa, localizada espacialmente no mapa do parentesco, sofre o assédio incisivo do grupo, uma demanda quase ostensiva que acaba sendo mais contundente em situações de crise. Das instituições mais presentes, aquelas com vieses religiosos se destacam. Tendo como atores movimentos paroquiais de municípios circundantes da terra indígena ou da cidade de Teófilo Otoni, visualizam a Aldeia Verde como um campo fértil para a caridade externa, movimentando caravana de alimentos, roupas e brinquedos.

Todavia, existem relações históricas duradouras com diversas ordens religiosas (VIEIRA, 2009; AMARAL, 2007; PARAÍSO, 1998), o que levou a estabelecerem diferentes níveis de troca, não apenas através de objetos, mas do próprio fluxo cultural. Alguns indígenas afirmam que ensinaram a língua Maxakali para o casal de missionários Popovich, e estes, em troca, lhes ensinaram a escrita.

É interessante que ao observarem a forma com que os estrangeiros se portam, o grupo manifesta uma curiosidade sobre os não indígenas, entendem que existe uma grande diferença entre os grupos, o que permite uma vinculação identitária ao tipo de relação que constroem junto à aldeia. Assim, existem não índios padres, pastores, professores, vinculados à saúde, os que não falam português, os não indígenas de Ladainha, os não indígenas antropólogos, quilombolas.... Ou seja, tal como o universo indígena em que cada família extensa é diferente da outra, a heterogenidade é a ótica classificatória do universo *ãyuhũk* (não índio).

Entre todos os objetos que circulam do meio externo, existe um que assume uma maior projeção social, as bebidas alcoólicas.

5.2 Bebidas alcoólicas, o combustível da agressão guerreira

Antes de fazer a primeira visita a terra indígena, tive a oportunidade de conversar com dezenas de pessoas que trabalham, trabalharam ou conheciam os Maxakali. Na sua grande maioria indigenistas, vários funcionários de carreira da Funai, antropólogos, etnomusicólogos e alguns religiosos. Todos me alertavam sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Maxakali. De fato, com o tempo, percebi que mais do que uma caracterização de algum atributo da etnia, esta qualificação assumia um viés ideológico, um estigma social, que encobria todo o valor e riqueza cultural da

etnia.

Com o tempo, identifiquei que a estratégia em não lidar com alguns problemas, ou mesmo não pesquisar algumas questões, era a forma que os pesquisadores encontram de combater este estereótipo, o que abriu espaço para compreender e divulgar a cosmologia do grupo, sua língua e sua pulsante vida ritual. Etnograficamente, pude perceber que de fato a bebida alcoólica assume uma importância fundamental na vida social, principalmente como um objeto coletivo que intermedia uma sociabilidade lúdica, o encontro com a diferença (*ãyuhũk*), ao mesmo tempo também é um dos principais mecanismos de afloramento de tensões latentes, servindo como mola para reparação ou surgimentos de conflitos, tanto a nível da família nuclear, quanto a da família extensa.

Historicamente, os pesquisadores tratam a bebida alcoólica como uma decorrência de estratégias assimilacionistas que marcam o histórico de contato interétnico. Em todas as obras históricas sobre os Maxakali o uso de bebidas alcoólicas é citado pelos autores como estratégia de dominação da sociedade local.

Todavia, entendo o uso da bebida alcoólica como um desinibidor de regras sociais, semelhante à forma utilizada pelos não indígenas. Se por um lado, discursivamente, o homem Maxakali é livre, pleno de si, que não deve satisfação a ninguém, sendo, portanto, a manifestação viva de uma devir guerreiro. Por outro lado, é constantemente demandado, exigido e controlado. A sua intencionalidade se apresenta como uma livre escolha, ao optar por ser um guerreiro, firma-se um compromisso, uma condição de existência, que marca uma responsabilidade social e o controle do ser, que se aproxima de realizar quando um plano de ação é bem-sucedido.

Assim, a escolha em ser Maxakali não deixa de trazer angústia, primeiro pela responsabilidade incessante de ser, de ter que realizar, de buscar, da pressão social que coloca o homem em movimento. Além disso, a angústia da falha é sempre um fantasma presente, um devir que assume a forma de um plano coletivo não realizável leva ao desprestígio, rebaixando o homem na escala social. Além das amarras sociais, dos controles exercidos pelas mulheres através do parentesco e das fofocas, a bebida é também desculpa social, a coragem que inibe qualquer alter ego social, sendo assim o momento fugaz que os Maxakali encontram sua plena liberdade.

Essa pretensa liberdade é estendida ao máximo de tempo possível, o que

provoca excessos. Em campo, pude observar dezenas de ocasiões em que pessoas alcoolizadas causavam algum tipo de confusão. Certo dia, perguntei a um dos guerreiros mais proeminentes, qual a quantidade de bebida um maxakali conseguiria ingerir e até quando durava os episódios de bebedeira, ele me respondeu que o único limite que encontram são aqueles impostos pela sobrecarga do corpo. Geralmente, a bebedeira dura uma semana, como também a recuperação do corpo.

Há de se observar um fato importante, na interação corriqueira é pouco usual ver pessoas bêbadas dentro do limite da aldeia. Quando ocorre, geralmente é consequência de algum evento cotidiano cuja a resolução não agradou a quem bebe, ocasionalmente relacionado ao sucesso ou falha de empreendimentos ligados ao devir guerreiro, ou como uma desculpa para agressões internas, dirigidas à esposa, à mãe e/ou à sogra. Por consequência, à noite, berros e xingamentos são proferidos e todos se abrigam em suas casas, evitando o contato com o bêbado. No dia seguinte, as mulheres tentam computar as consequências da bebedeira, atribuindo sentido ou buscando um sentido para o episódio. Quando um indígena ou grupo de indígenas fica frequentemente bêbado dentro dos limites da terra indígena, a aldeia inicia uma pressão velada sobre o grupo, utilizando vários mecanismos, mas principalmente o conselho materno. O mais comum, todavia, é que a bebedeira ocorra na cidade e se vincule a um grupo de cerca de 5 pessoas.

A cidade possui um duplo valor, o maior e mais funcional é a retroalimentação da aquisição de cachaça através de esmolas. Com poucos reais pode-se adquirir doses e mesmos garrafas, fazendo que a bebedeira não tenha fim, levando a FUNAI ou a SESAI tentarem intermediar o retorno do grupo para a terra indígena. O outro valor é mais estratégico, os guerreiros que bebem em excesso não correm o risco de sofrerem ataques de outros grupos guerreiros e serem mortos. Na cidade *ãyuhũk* (não indígena) a polícia mantém a ordem social, o que por consequência ocasiona a inexistência de conflitos entre indígenas e não indígenas. O outro *ãyuhũk* da cidade é o mais distante, aquele que não faz parte da sociedade Maxakali, não sendo digno de tratamento ou respeito. O mais comum é visualizarmos grupos de indígenas bêbedos jogados nas praças públicas, semelhante a um estado de mendicância.

A outra relação que o uso de bebidas ocasiona se liga diretamente à cosmologia, no qual imprime como valor que a sociabilidade Maxakali tende a ser expressa pela felicidade. Ser alegre é valor que caracteriza intensamente o universo

ritual e da confraria de homens expressa pela *kuxex* (casa ritual). Por outro lado, quem bebe não canta, é tomado de raiva e fica triste (ressaca), evitando o conviver socialmente. Essas características são aquelas que formam o ser *inmõxã*, a personificação maligna carregada de perigo, o contrário de ser Maxakali:

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 *yãmĩyoxop* elaborada por H. Popovich (1976b: 6), pode-se encontrar o *kaxmuk* (cachaça). No mesmo grupo de *yãmiy* encontramos também *inmõxã*, espírito canibal 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”. A cachaça é sempre associada aos “passeios” pela cidade. Quando os Maxakali dizem que vão “passear”, até mesmo funcionários do posto indígena brincam com o duplo sentido atribuído à expressão. A pesquisadora e integrante do CIMI Geralda Soares (1998) transcreve a seguinte fala de um informante maxakali: “Tá bebendo aqui. Mas não tá triste. Tá passeando. E se *tikmũ’ün* ficar *ugãy* ... aí tá bom não. Se ficar alegre, tá bom. Tá passeando.” (VIEIRA, 2009, p. 74).

Este é um valor que compõe o padrão de comportamento masculino, pois se um homem passa pelo *tatakox* (ritual de iniciação masculina) ele passa a pertencer à *kuxex* (casa dos homens/casa ritual) e à religião do *yãmĩy*, sendo, automaticamente, um ser social autônomo. Represálias não ocorrem no plano individual, apenas em reuniões na *kuxex*, sendo raras, pois estão sujeitas a um rápido falseamento. Ou seja, se o pajé bebeu e todos puderam vê-lo bêbado, este não pode dar sermões sobre bebidas.

De forma geral, a bebida não é um problema e não impõe nenhuma falha de personalidade ou de caráter daquele que bebe, pelo contrário, aquele que bebe está se divertindo e se puder compartilhar, melhor ainda. Respeita-se a individualidade e a autonomia de escolhas, as únicas pessoas de quem se aceita receber conselhos são das pessoas mais idosas, os *yãnyã*, geralmente matriarcas ou patriarcas da família extensa.

5.3 O Programa Bolsa Família

O Programa Bolsa Família, marca da gestão do presidente Lula, ocasiona uma progressiva circulação de dinheiro dentro das terras indígenas, possibilitando a circulação de objetos não indígenas, mas também o empoderamento de grupos

marginalizados dentro da aldeia. Já ultrapassado uma década de implementação do programa, o grupo começou a ter acesso em Água Boa e Pradinho, ainda em seu início, em 2003, quando foram cadastradas várias famílias entre as dezenas de grupos que moravam na região.

Em 2008, com a formação da Aldeia Verde e Cachoeirinha, o gerenciamento do benefício foi transferido para o município de Ladainha e Topázio respectivamente⁴⁵. Os moradores de Aldeia Verde não fazem referência a um processo de consulta prévia, tal como pressupõe a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e desconhecem os formulários de cadastramento na base nacional do CadÚnico. Ao que tudo indica, o acesso ao benefício teve como referência uma atitude proativa dos municípios com fins eleitorais e, posteriormente, parte da Funai que, com a sua reestruturação no ano de 2009, passou a priorizar sua atuação na promoção de direitos sociais.

Há de observar, contudo, que em 2008 houve uma ampliação da abrangência do benefício, abarcando todas as famílias de Aldeia Verde e exercendo papel fundamental para a sobrevivência do grupo frente ao deslocamento forçado e à precária vida em acampamentos provisórios, como consequência, após a expulsão da comunidade em 2006, em decorrência de uma guerra. Pode se dizer que a vinculação do PBF com o programa de Segurança Alimentar do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MSD), em parceria com a CONAB, que ofereceram cestas alimentares mensalmente, foram as duas principais políticas que permitiram a fixação e sobrevivência do grupo na região em que ocupam atualmente.

Ocorre que a interlocução com os programas governamentais é majoritariamente intermediada pela Funai, sendo uma relação pautada pelo acesso/manutenção do benefício para os indígenas, o que envolve um diálogo

⁴⁵“O Programa Bolsa Família foi criado em 20 de outubro de 2003, por meio da Medida Provisória nº 132, posteriormente convertida na Lei no 10.386/2004, ficando sua gestão a cargo da Secretaria Nacional de Renda de Cidadania (SENARC), do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Ele se baseia no modelo de transferência de renda condicionada (TRC). As condicionalidades do PBF são em saúde e educação - para receber o benefício, as famílias devem manter seus filhos de 6 a 17 anos na escola e, com relação à saúde, fazer exame pré-natal e acompanhamento nutricional e de saúde da mãe e da criança, além de manter as vacinas em dia - o que lhe dá um caráter intersetorial e exige uma estreita e azeitada articulação federativa, envolvendo diferentes Ministérios, Secretarias de Estado e Secretarias municipais. O cumprimento de condicionalidades é entendido como um compromisso pela garantia de direitos básicos cuja efetivação deve ser compartilhada pelas famílias e pelo poder público. De mesmo modo, que o acesso aos serviços de saúde e de educação é condição fundamental para permitir o rompimento do ciclo da manutenção da condição de pobreza de uma geração a outra.” (VERDUM 2015, p.02)

institucional em vários níveis (cadastro, atualização e carona/transporte para sacar os benefícios), ou seja, atividades que vão além das capacidades administrativas do órgão, na forma da Coordenação Técnica Local de Teófilo Otoni, pois conta com poucos recursos e poucos funcionários.

Basicamente, a atividade que ocorre com maior consistência é o cadastro dos beneficiários para possibilitar o primeiro acesso dos indígenas ao PBF, o que também não é uma tarefa simples, pois a ausência de documentação e o descompasso de informações é um quadro comum na região. Na prática, a atitude da Coordenação Técnica Local de Teófilo Otoni não é diferente da atitude comum a unidades da Funai que prestam serviços a outras terras indígenas, cuja reestruturação reduziu a intervenção direta, criando uma rotina de visitas esparsas às terras indígenas, algo derivado do parco contingente de servidores, mas também da extinção dos antigos postos indígenas.

Em termos de política pública, o que se pressupõe é que o único elemento diferenciador capaz de dar uma especificidade cultural ao PBF é o preenchimento dos formulários, porém os próprios funcionários da Funai desconhecem a existência deles, sendo minimamente conhecido pelos funcionários da Sesai que trabalham com assistência social⁴⁶.

Na prática, a pouca preocupação em compreender a especificidade de circulação de objetos nas aldeias é decorrente de uma atitude colonial de pretensa relativização na qual ponderam que estariam fazendo o papel institucional deles ao facilitar o acesso aos benefícios do Programa, mesmo não atendendo à burocracia legal do estado. Promovendo a não intervenção nos mecanismos tradicionais de circulação dos objetos a nível local, garantem a legitimidade política necessária dos indígenas para se manterem trabalhando junto à comunidade.

Nos períodos em que estive em campo realizando a etnografia que compõe essa tese, ouvia frequentemente boatos sobre a venda das cestas da Funai e sobre cartões retidos nas mercearias locais. Demorou para dimensionar a repercussão que tais práticas teriam no cotidiano da comunidade, pensava se tratar de casos isolados e que não impactavam diretamente no cotidiano e na sustentação material das

⁴⁶ Uma das condicionalidades para acessar o benefício é o peso da criança e a altura estarem em uma situação nutricional adequada, ou seja, mensalmente deveria ter o acompanhamento da equipe de saúde encaminhando relatórios por meio do Sistema de Vigilância Nutricional, porém os profissionais da SESAI são continuamente pressionados para não encaminhar tais relatórios, na medida que poderia acarretar a perda de benefícios para algumas famílias.

famílias.

Não poderia cometer engano maior. Na semana anterior à minha chegada em campo, houve uma série de reportagens do canal de televisão SBT sobre a situação de roubo de cartões que possibilitam o saque do Programa Bolsa Família junto aos Maxakali. Antes mesmo de sair a reportagem, a Procuradora da República responsável pela tutela coletiva judicial dos Maxakali já havia acionado a polícia civil e encontrou indícios de um esquema no qual os funcionários da Funai de Bertópolis retinham os cartões dos indígenas, compravam alguns mantimentos, mas retiravam, em conjunto com o mercado local, um percentual do valor. A investigação encontrou cadernetas de controle, na qual eram registradas uma suposta autorização por parte dos indígenas.

Esta prática persistiu por anos em decorrência da incapacidade da polícia civil que não conseguia dar andamento às investigações, aliado a um preconceito institucionalizado. Com a Polícia Federal (PF) a situação é ainda pior, pois evitam trabalhar com os indígenas pela distância física e cultural, na medida em que a sede da Polícia Federal fica em Governador Valadares, cerca de 300 km da terra indígena de Aldeia Verde. A reportagem vinculada pelo canal de televisão SBT apresentou um quadro crítico, no qual os roubos realizados pelos donos de mercearias se somam a outras formas usuais de violência local.

Na reportagem, aparecem imagens em que vendedores fecham os comércios nas pequenas cidades para negociar com os indígenas de maneira escusa. Vários relatos são apresentados denunciando que os indígenas compram objetos por um preço muito acima do custo que um não indígena compraria. Algumas vezes o valor cobrado pelas mercadorias atinge 500% de diferença. Na cidade de Ladainha⁴⁷, a reportagem teve grande repercussão, sendo que a minha chegada em campo, para a população não indígena local, se apresentou como consequência da reportagem. Rapidamente, atribuíram que estava lá para investigar o ocorrido e prender as pessoas responsáveis pela fraude.

Da mesma forma, em Aldeia Verde, a todo instante os indígenas me procuravam para relatar problemas de acesso ao benefício. Pressionado pelas lideranças, me dirigi ao CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) no

⁴⁷A cidade de Ladainha é a mais próxima da comunidade de Aldeia Verde, se encontrando a cerca de 20km da TI.

município a fim de entender qual era a raiz do problema e como ocorria a dinâmica de cadastramento dos indígenas para acessar o PBF. Meu objetivo era acompanhar a rotina do programa de maneira que percorresse todos os fluxos necessários para cadastrar e receber o benefício, ou seja, da elaboração/reunião de documentos para o cadastramento até a realização de compra nos mercados locais e distribuição/consumo dos objetos na T.I.

Fui recebido pelo funcionário responsável do setor que de imediato afirmou que o problema decorre de uma atitude conivente da lotérica que permitia que determinadas pessoas sacassem os proventos do Bolsa Família de terceiros, sem a identificação da pessoa que portava o cartão do beneficiário. Rapidamente, percebi que o funcionário definia a situação⁴⁸ com base na reportagem, sem esperar mesmo que desenvolvêssemos uma conversa e apresentasse a razão de tê-lo procurado.

No quadro ilustrado pelo funcionário, as pessoas iam aos comércios locais, compravam fiado e deixavam o cartão com a senha para o funcionário do mercado poder sacar mensalmente o benefício. Essa atitude era comum não apenas para os indígenas, mas também para toda a população rural do município, pois o município se localiza em uma região de forte vulnerabilidade social, o que dificulta o deslocamento dos moradores da área rural até a cidade.

Com o tempo, comecei a perceber que o problema era muito maior do que imaginava, pois não se tratava apenas do PBF, mas envolvia toda a definição da relação do dinheiro com o universo *ãyuhũk* (não indígena) e como isso implicava no direcionamento das relações de poder junto à comunidade. Como eram insistentes em me procurar, em um tom de “cidadania” na busca por seus direitos, percebi que o dinheiro era algo deveras importante, bem como alguns objetos.

De forma geral, ao chegar em uma típica casa Maxakali é comum encontrar apenas uma esteira para dormir formada por tábuas suspensas a poucos centímetros do chão, algo próximo a um jirau. Do lado de fora, algumas vezes dentro da casa, uma fogueira aquece do frio noturno e cozinha os alimentos. Em algumas casas se encontram panelas, facões, arcos e flechas e, geralmente, uma pequena muda de roupa reunida por uma corda pendurada. Raramente encontram-se aparelhos

⁴⁸Parto do pressuposto de que as definições de uma situação são construídas de acordo com princípios de organização que determinam os acontecimentos – pelos menos os acontecimentos sociais – e o nosso envolvimento subjectivo neles; quadro (*frame*) é a palavra que uso para me referir àqueles dentre estes acontecimentos básicos que sou capaz de identificar. (GOFFMAN, 2012, p.10-11)

domésticos. Para qualquer antropólogo disposto a “olhar” com atenção, essa perene materialidade ensejaria uma intensa circulação de coisas, possivelmente, fruto de uma relação dadivosa com parentes mais próximos ou de aliança com os inimigos em potencial.

Como já foi dito, o circuito ritual e os mecanismos de parentesco produzem solidariedade, sendo comum toda sorte de deslocamento em um enorme esforço na produção de alimentos coletivos, geralmente consumidos em diferentes fases dos rituais; porém, fora do contexto religioso, a circulação de qualquer objeto é bem limitada. Ao contrário das casas usuais dos Maxakali, nas residências dos indivíduos que possuem algum destaque social, tais como lideranças, professores, agentes de saúde e pajés, encontramos toda sorte de coisas, existindo mesmo várias espécies de aparelhos domésticos.

Com o tempo, verifiquei que a insistência do grupo em conseguir os benefícios ligados ao PBF tinha relação direta com a possibilidade de aquisição e manutenção de algumas espécies de coisas. O uso dos objetos é peculiar, não descartam todos, havendo vários que possuem uso e importância simbólica maior, geralmente cristalizados na forma de cantos (como é o caso do machado, carro ou do avião), ou que se relacionam com a produção de sons e músicas (como é o caso de aparelhos de som, televisão e teclados eletrônicos). Por excelência, ter uma casa de alvenaria e um carro representa uma maior acessão social, sendo um diferencial qualitativo na imagem pública cultivada pelos indígenas, gerando um misto de cobiça, admiração e respeito.

Um exemplo claro desse valor se encontra nos eventos que provocaram a expulsão dos moradores de Aldeia Verde na Terra Indígena de Água Boa. Parte da razão do conflito foi a ascendência material da família de Noêmia que, por ter domínio do português, fez com que os filhos da liderança ocupassem cargos na área de saúde e educação, e por isso contassem com salário fixo, promovendo, inclusive, a construção de casas de alvenaria.

Sueli, professora e filha de Noêmia, relata que a primeira coisa que fizeram logo após o conflito ser deflagrado foi a pilhagem das telhas de sua casa. A maioria das casas tem telhado de palha, o que faz com que a conservação de objetos na casa se torne difícil. Entre os homens, a pressão por ter uma casa apresentável é constante, sendo tarefa masculina construir casas confortáveis, apesar de ser um espaço

essencialmente feminino.

Em razão disso, o benefício do programa Bolsa Família se torna essencial por possibilitar uma renda fixa mensal, algo que permite o endividamento junto ao comércio local para aquisição de materiais de construção. Por conseguinte, nem todos os indígenas gozam de crédito na cidade. Não acessam bancos, logo, o restrito valor do programa só pode ser utilizado para parcelamento de compras se contar com favores de terceiros.

De forma geral, compreendem o PBF como mais uma forma de ajuda ofertada pelo Estado, sem grandes repercussões como política pública. Poucos entendem minimamente a funcionalidade do programa, importando apenas ter acesso ou não, de preferência com os mesmos parâmetros daqueles indígenas que já acessam o benefício. Não compreendem o cálculo do benefício, gerando revolta local, no qual comparam que famílias com 5 crianças em idade escolar podem chegar a receber um valor menor do que aquelas com apenas 2 crianças.

A forma de cadastro não implica uma qualificação, não declaram renda e não preenchem a ficha no sistema do MDS, geralmente, apenas entregam uma declaração da FUNAI com documentos de identificação do grupo. A atualização também é feita de forma artesanal, ou seja, o funcionário do CRAS atualiza apenas quando as pessoas se dirigem ao setor, inexistindo uma rotina de registro e nem a relação do que foi relatado com a realidade. Toda esta ingerência gera erros tais como; crianças cadastradas em famílias diferentes; adultos que não frequentam a escola, mas recebem benefícios; pessoas já falecidas e idosas cadastradas e que recebem o benefício como dependente; pessoas cadastradas duplamente como beneficiária e dependente; crianças que frequentam a escola, mas que não estão cadastradas; crianças cadastradas, mas que nunca foram a escola.

Por conseguinte, tal como ocorre com outros grupos indígenas, desconhecem a condicionalidade do PBF referente a manutenção de frequência escolar. Em Aldeia Verde, a escola funciona de forma essencialmente precária, sendo composta por pequenos núcleos na forma de salas de aulas em que se representam diretamente as famílias extensas. Não seguem calendário escolar e não observam nenhum parâmetro de ordenação. Alguns professores dão aulas eventualmente, outros ficam meses sem comparecer nas escolas. Sem fiscalização e sem a mínima diretriz de orientação, os professores ficam nas mãos de uma chefia ausente que uma vez por

mês frequenta a comunidade na pessoa da inspetora de educação de Teófilo Otoni. Dessa maneira, a quantidade de alunos matriculados é irregular, sendo que poucos professores mantêm uma lista de frequência ou mesmo um registro informal de alunos por turma.

Este sub registro produz uma estatística falha para o Censo Escolar do Ensino Fundamental realizado anualmente pelo INEP (Instituto Nacional de Educação e Pesquisa), não mantendo uma relação próxima com a quantidade de alunos relatados na base de dados do CadÚnico em função da ausência de iniciativa dos professores em manter um levantamento regular da frequência escolar. Dessa forma, como todas as políticas de financiamento escolar se baseiam na quantidade de alunos declaradas no Censo, a quantidade de merenda recebida é irrisória, não suprimindo a demanda diária por refeição dos alunos. A pouca merenda recebida, totalmente industrializada e armazenadas em grandes pacotes de alimentos e distribuída entre os grupos familiares ligados aos professores não chegando a ser preparado pela merendeira. Assim, as aulas, quando ocorrem, se iniciam às 8 horas e finalizam antes das 10 horas.

Da mesma maneira, a questão de aferição de peso/altura como ação de monitoramento adequado para o desenvolvimento das crianças, o controle de vacinação e do pré-natal, mesmo qualquer atenção à saúde materno-infantil é uma realidade distante dos Maxakali e acabam sendo percebidas como uma obrigação, quase como uma punição que pode retirar o benefício caso a assistente social venha cobrar que o grupo execute tais medidas. Os Maxakali de Aldeia Verde se negam a seguir qualquer padrão de exames e coíbem os servidores da saúde que produzem dados, haja vista a significativa quantidade de crianças em estado de desnutrição ou subnutrição na comunidade.

Apesar dos erros de funcionamento da política, é interessante observar como os Maxakali gastam o pouco que recebem. Costumam ir aos supermercados locais, compram arroz, pão, fumo, batata doce, café e açúcar. Poucos tendem a gastar todo o seu dinheiro em apostas na sinuca do Gilberto, mas vários gastam o dinheiro bebendo assiduamente na cidade ou na comunidade. Geralmente, o consumo tende a corresponder a anseios individuais daqueles quem detém a posse do cartão de benefícios, independentemente de qualquer obrigação familiar ou social. Nesse sentido, não há apenas mulheres cadastradas, havendo vários homens que possuem cartões.

É nessa situação que reside boa parte dos conflitos. As lideranças, costumeiramente, argumentam que vários indígenas não podem ficar com o cartão de benefícios, pois “só bebem, vão trazer cachaça para a comunidade e gerar brigas”, o que as “obriga” a manter em suas posses alguns cartões. Como foi apresentado, entre os Maxakali não há submissão a uma chefia, na medida em que todos os adultos se reconhecem como ‘donos de si’. Evitam, com o peso de serem ridicularizados, chamar a atenção de outros adultos, mesmo em situações em que se apresentam amplamente equivocados.

De toda forma, o único espaço público para os eventuais sermões é a *kuxex*, sendo desgastante o pajé exercer esta função fora do *tatakox*. É apenas no ritual que se deve aprender a ser um adulto e como ele deve se portar. A *kuxex* é um local de descontração em que os homens se reúnem para cantar com os *yãmĩyxop*, mas também para fumar, beber, comer e se divertirem com histórias de caças e dos antepassados. As noites na *kuxex* são marcadas pela alegria, e o clima leve em torno da fogueira gera um sentimento de desobrigação total, o que importa é rir, cantar e nada mais. Por consequência, é um local proibido para as mulheres, as quais se apresentam como a ordem social, chamando o homem para os compromissos familiares e para com a aldeia.

5.3 A exploração ilegítima

Desde a saída do grupo de Água Boa, alguns funcionários do DSEI MG/ES se mobilizaram e auxiliaram ativamente a subsistência da comunidade, mantendo uma estreita ligação com as lideranças, algo que persiste até hoje. Um desses funcionários é Manoel⁴⁹, motorista contratado pelo DSEI. Morador de Ladainha, com família em Água Boa, o motorista reproduziu as mesmas práticas de intermediação que ocorria em Santa Helena de Minas e Bertópolis, retendo os cartões de dezenas de Maxakali, dando carona no carro da Sesai para realizarem compras na cidade, ou mesmo utilizando o carro da instituição para transportar alimentos e outros gêneros alimentícios encomendados pelos indígenas.

Acostumados com práticas de tutela, no qual a ‘caridade’ dos *ãyuhũk* (não indígena) é vista quase como uma condição de intermediação para o acesso aos

⁴⁹ Modifiquei o nome original para fins de preservar o grupo e as pessoas envolvidas.

benefícios das políticas públicas, os indígenas veem de forma positiva as atividades de Manoel, apesar de atrair moradores de Aldeia Verde para um ciclo eterno de endividamento. Basicamente, a vinculação dos indígenas ocorre da seguinte forma: um morador de Aldeia Verde solicita uma compra, Manoel faz a compra em dois pequenos mercados em Ladainha e registra em uma caderneta o valor total com sua assinatura e o nome da pessoa. Este papel é a dívida fiada e passa a ser uma referência de controle do mercado. O interessante é que no mercado não se registra o valor do cupom eletrônico, sendo que os valores anotados na caderneta são todos valores redondos, não havendo a discriminação das compras.

O indígena que pediu a compra não sabe ler e não vai aos mercados conferir o valor de sua dívida. O motorista da SESAI retém o cartão da pessoa que fez o pedido e, mensalmente, diz que está pagando a dívida da compra realizada junto ao mercado. O indígena continua a solicitar comida e utensílios do motorista que sempre diz que não pode comprar nada ou realiza pequenas compras, pois afirma que o indígena ainda não quitou a dívida. Assim, o motorista vai administrando a relação e mantendo a dependência do grupo que desconhece o tamanho de sua dívida, mas precisa do pouco que o motorista traz.

O motorista nunca diz o valor total da dívida, mantendo alguns comprovantes de compra no carro da SESAI, caso seja contestado. Assim, mesmo considerando os valores registrados nas cadernetas dos mercados locais, pode-se afirmar que eles vão muito além do que os indígenas recebem, o que provocaria, necessariamente, um parcelamento que é a justificativa para que a dívida se sustente por anos. De toda forma, esse sistema permite que o motorista “gerencie” o cartão do Bolsa Família da maneira que achar mais conveniente, retirando o percentual que preferir para uso próprio.

Como exemplo dessa atuação, o caso de Marcia Maxakali é bem emblemático. Marcia é esposa de Ipê, uma forte liderança na comunidade. Segundo ela, sempre recebeu um valor de R\$ 77 reais do Programa Bolsa Família e Manoel abatia desse valor as compras realizadas no mercado local, alegando o pagamento de algumas roupas que vendeu para Marcia⁵⁰, fazendo com que durante vários meses ela não recebesse nenhum valor oriundo do PBF. Consultando a base de dados do CadÚnico,

⁵⁰ A mulher do motorista possui uma loja de roupas e vai sazonalmente vendê-las na comunidade com o preço praticado na cidade.

verifiquei que Marcia recebia o valor de R\$ 364 reais. Com o desenvolver do trabalho, o motorista ficou sabendo que havia feito perguntas sobre o Bolsa Família de Marcia e então foi me procurar.

Chegou a me apresentar uma nota em que declara que Marcia possui uma dívida de R\$ 287 reais, o que faz com que ela só receba o valor de R\$ 77 reais. Claramente a nota é falsa. O motorista pegou o valor registrado no mercado e acrescentou um gasto em um dia posterior, sabendo que os indígenas não iriam contestar. Basta observar no verso da nota que ela é uma das cópias que o mercado entrega, ele apenas escreveu à caneta o valor para que a dívida somasse o total que Marcia recebe atualmente do PBF. Assim, pensou justificar sua conduta.

Quando esclareci o ocorrido com Ipê, percebi sua revolta e no outro dia o encontrei bêbado xingando o motorista, dizia ele: “Manoel, você é um cachorro, seu cachorro!” Apesar da revolta, mesmo embriagado, entrou no carro com Manoel. No dia posterior, já recuperado da bebedeira, perguntei se ele tinha pego o cartão com Manoel. Envergonhado, ele me respondeu que não. Posteriormente, descobri que ele queria reformar sua casa e contava com o crédito que o motorista poderia fornecer junto à loja de construção.

Pouco tempo depois Manoel me procurou novamente, agora para esclarecer outra situação polêmica. Trata-se do caso de Juca⁵¹ Maxakali. Juca havia me procurado dizendo que Manoel o estava roubando. Segundo ele, Manoel havia financiado materiais de construção e mensalmente Juca afirmava que Manoel retirava R\$ 600 reais do seu cartão desde junho de 2014, sendo que até hoje Manoel alega que ele estava pagando sua dívida. Juca me apresentou a nota demonstrando que teria feito compras no valor de R\$ 4.052 reais.

Sabendo que havia procurado Juca para tratar do assunto, o motorista me abordou e afirmou que a nota que Juca possui é apenas um orçamento, sendo que Juca comprou outros materiais, a nota final que está na loja tem o valor de R\$ 6 mil reais. Fui à loja de compras para conferir se havia alguma nota no valor que Manoel disse ter comprado para Juca e encontrei, de fato, uma nota no valor de R\$ 4.052 reais de uma compra realizada em janeiro de 2015, mas que só começou a ser paga pelo motorista em junho de 2015, no qual haviam efetuado apenas 4 pagamentos. Da mesma forma que fiz com Ipê, esclareci para Juca a situação de exploração que

⁵¹ Modifiquei o nome do indígena com o objetivo de preservar a identidade.

passava. Ao que tudo indica, ele chegou a confrontar o motorista, mas como tinha que adquirir mais material para finalizar sua casa e não contava com crédito direto, não modificou o status da sua relação com ele.

Novamente, após as visitas que fiz a loja de material de construção, o motorista me procurou e mostrou um bolo de notas fiscais que amontoava de forma desordenada no carro. Disse que tem mais de 18 mil de dívidas nos mercados locais e que todo mundo lhe procura para fazer compras: é ele que dá o aval para os indígenas terem crédito na praça e, por consequência, é ele que cobra as dívidas. A fala dele é que todas as casas que foram construídas na aldeia são uma consequência de sua atuação. Ele teria financiado todas, inclusive a casa em que eu estava hospedado.

Disse que é comum os mercadores dividirem o valor das compras e cobrarem uma taxa de 10%. Nos mercados visitados, não consegui avaliar plenamente se havia um percentual pago, o que implica que esse seja um dos percentuais que ele cobra para ser avaliador de crédito⁵². Porém, esse percentual é definitivamente cobrado nas lojas de materiais como uma consequência do parcelamento.

O motorista reforça que vários indígenas possuem dívidas com ele com uma decorrência de compras de roupas realizadas na loja de sua esposa; diz que os mercados o cobram diretamente e afirma que retém muitos cartões de indígenas. Além disso, declara que faz tudo isso por caridade, que o objetivo é ajudar a comunidade. Por fim, afirma que todos os indígenas fazem dívidas e não pagam, que Juca e o povo de Ipê são cachaceiros e que vivem pedindo dinheiro, o que o obriga a ficar com os cartões. Enumerou vários casos em que levou calote e que se não fosse por ele os indígenas de Aldeia Verde estariam “perdidos e passando fome”.

5.4 A legítima exploração da família extensa

Por outro lado, quando comecei a analisar os questionamentos relativos aos

⁵² Ocorre, porém, que deve haver alguma espécie de percentual a ser pago, pois quando conversei com o dono do mercado Wi e com os caixas do mercado Meikel, (os dois mercados que o motorista possui um caderno de dívidas) me afirmaram que o pagamento dos indígenas é incerto, por isso concentram as notas no nome do motorista ou de Capitu. A pergunta que surge, todavia, é se os mercados não gostam de emprestar para os indígenas e mesmo com a intermediação do motorista e de Capitu a quitação das dívidas é incerta, o que faz com que os mercados continuem a trabalhar com tal mecanismo de compras fiadas?

cartões, algumas reclamações chegaram a mim de forma tímida, com pouca projeção, bem diferente do caso relatado da atuação do motorista. Tratava-se de retenção de cartão de pessoas que gostariam de realizar compras. Aos poucos foi surgindo o nome de Elisabeth, filha da principal liderança da comunidade, Noêmia Maxakali.

De fato, todas as vezes que ia à cidade, encontrava Elisabeth em seu carro. Na comunidade, apenas ela, Sueli e Gilmar, também filhos de Noêmia, possuem automóveis. Elisabeth, entretanto, possui uma posição diferenciada, ela “ficou” com a única casa de alvenaria que restou (fora a sede/escola) da compra da antiga fazenda pela Funai. Sua casa possui televisor novo, várias camas e diversos eletrodomésticos, sendo também uma pequena mercearia onde vende para a comunidade variados refrigerantes, armazenados em quatro potentes refrigeradores.

Elisabeth possui uma posição única na relação com o universo *ãyuhũk*, pois tendo boa circulação na cidade e o domínio pleno do português consegue compreender os procedimentos utilizados pelos não indígenas para conseguir dinheiro. Rapidamente, passou a dominar o cadastramento e a atualização de dados para o acesso ao Programa Bolsa Família, o que fez com que concentrasse a rotina de envio de dados para o CRAS, passando a receber no correio os cartões recebidos e a retê-los de acordo com a sua vontade.

De certa forma, diferente de Manoel, que se empenha arduamente para alcançar o convencimento dos indígenas, junto aos seus familiares, Elisabeth age como dona do benefício e simplesmente ameaça aqueles que a contrariam. Da mesma forma, se alguma família tende a contrariar algum preceito normativo da comunidade, como criar situações de violência alcoolizados, ou deixar os bebês em total desamparo, Noêmia argumenta que eles não podem receber o benefício e ameaça tirá-los. Observar-se-á que tirá-los significa reter o cartão. Ao que parece, esse costume é uma consequência da forma que Noêmia utilizou para manter vínculos com as famílias próximas a ela. Como boa parte do protagonismo para conseguir a terra indígena derivou da atuação da família de Noêmia, os benefícios que recebem por políticas públicas universalizantes têm na sua pessoa, ou na de seus filhos, a referência para distribuição. Assim, cestas básicas e cargos na saúde e na educação são objetos de intensa disputa interna.

Parte do problema também alude ao significado do dinheiro. Há um argumento ideológico de que poucos conseguem compreender totalmente os símbolos que

acompanham a relação com o universo *ãyuhũk*, gerando a necessidade de intermediação. Gilberto, irmão de Elisabeth, afirma que ela realiza esse papel para sua família extensa e movimentada mais de R\$ 4 mil reais de compra por mês através dos cartões. É interessante que em contraposição a esta posição, Sueli disse que se isso ocorre é por “bestagem”, afirmando que mesmo quem não consegue enxergar é capaz de realizar os saques dos benefícios, não havendo problemas com a relação de compra utilizando dinheiro.

De toda forma, o número estimado de cartões que Elisabeth retém se aproxima de 80, sendo que tais cartões não correspondem, necessariamente, a 80 famílias. O que ocorre é que como o ajuste das famílias por meio do cadastro foi centralizado por Elisabeth, ela fez o redesenho dos núcleos familiares, da forma que achava mais oportuno, não se importando com as condicionalidades básicas do programa e contando com a omissão do cadastrador.

Assim, homens solteiros com mais de 40 anos recebem o benefício como titular e dependente. Pessoas falecidas ainda se encontram cadastradas. Crianças que nunca frequentaram a escola também estão na relação. Mesmo aposentados sem filhos em idade escolar recebem o benefício. Movimentar essa estrutura e aplicar as condicionalidades do programa, sem dúvida, geraria ônus político e social para a liderança exercida pela família de Noêmia, fazendo com que todos prefiram que o programa continue a funcionar de forma precária.

Apenas a hipótese ventilada de modificação ou recadastramento das famílias já gerou algum nível de transtorno, pois aqueles que estão em situação irregular contraíram dívidas e contam com o benefício para pagá-las. Ocorre que essas dívidas vão além da simples quitação das compras em mercados locais, envolvendo, tal como o grupo de Ipê, empréstimos para melhorias em suas casas intermediadas por Manoel.

5.5 A relação de crédito com Ladainha

Em outro nível, a cidade de Ladainha ainda desconfia da relação com os indígenas, diferente dos moradores mais próximos à terra indígena, cuja circulação e troca é mais intensa. Tanto os moradores das comunidades quilombolas (Igrejinha, Icarí e Curvina), que fazem limite com a terra indígena, quanto regionais de áreas mais distantes, visitam a comunidade e mantêm relações próximas, sendo frequente a

venda/troca de vários objetos.

Porém, quanto mais próximo da cidade de Ladainha, maior é o preconceito presente na relação interétnica. Alguns mantêm certa curiosidade sobre a vida e costume dos indígenas, mas uma boa quantidade de moradores é avessa à própria existência da aldeia. Alusão a conflitos e badernas, algumas vezes até mesmo a roubos, são comuns, porém o que é mais presente é a referência ao alcoolismo.

Como os Maxakali costumam fazer suas andanças durante o dia, concentram sua vida social mais intensa até o entardecer, algo decorrente de proibições expressas em mitos e mesmos hábitos de caça, onde se manifesta a importância de guardar a noite. É comum encontrar indígenas deitados no chão em calçadas se protegendo do sol, em uma situação que lembra a mendicância. Ocorre que Ladainha é uma cidade pequena, com poucos espaços públicos de fluxos, encontrar um grupo indígena bêbado na praça central, rapidamente, atrai a atenção coletiva, sendo quase um evento social.

De toda sorte, afirmam que em Santa Helena de Minas, cidade que possui um passado quase secular de relação com os Maxakali, é mais frequente ocorrer episódios de discriminação. Cassiano relata que recentemente estava na cidade e foi fazer compras em um comércio local. Ao adentrar a loja, os funcionários o abordaram, advertindo que ele 'caboclo' não deveria roubar nada. Cassiano, não conseguia explicar o significado da palavra, mas disse que tinha uma correspondência sonora a um termo depreciativo Maxakali e que se sentiu bastante ofendido.

Assim, observa-se que o comércio ainda resente de estabelecer uma relação de crédito para com o grupo. Afirmam que os indígenas costumam pagar as dívidas, mas aos poucos, apesar de fazerem grandes compras. O interessante, porém, é que o pagamento das dívidas gera um crédito de compra. Assim, se um indígena deve R\$ 500 reais e paga R\$ 200 reais, ele ganha um crédito de compra de R\$ 200 reais, o que faz com que a relação da dívida gere uma preferência de consumo naquele estabelecimento comercial.

Ocorre, todavia, que em alguns momentos o pagamento não está totalmente em acordo com a expectativa dos comerciantes, que passam a pressionar os indígenas. Israel ilustra bem esta situação ao falar de sua mãe que, recentemente, foi fazer feira e o comerciante não quis vender fiado para ela, que de imediato procurou outro local para restabelecer a relação que implica na contração de dívidas, mas

também no acesso às mercadorias. Pagou o comerciante aos poucos e não voltou mais a comprar no lugar em que lhe negaram atendimento. Sueli completou que essa mudança de preferência ocorre quando eles descobrem que tem algo errado, que o comerciante os rouba, utilizando preços abusivos.

É interessante que as tratativas na forma de crédito são várias, inclusive a adesão a financiamentos por empréstimos compulsórios. Dezenas de aposentadas já acionaram tais empréstimos e reclamam que os valores que recebem mensalmente são bastante reduzidos. Algumas das aposentadas entrevistadas demonstram conhecimento sobre a adesão e o que implica em termos de pagamentos o que esses empréstimos sugerem, utilizando-os para os mais variados fins, desde a aquisição de colchões até mesmo para comprar carros. Outras aposentadas dizem que não houve comunicado para conseguir o empréstimo, sendo que algumas instituições financeiras simplesmente cadastraram a sua adesão e renovação de forma automática, sem consultar os indígenas, prorrogando empréstimos por anos a fio.

Porém, na maioria das situações, o empréstimo é intermediado por alguém que visita a comunidade a partir de uma rede de contatos, gerando uma pretensa confiança. É o caso de Totó, que relata ter contraído um empréstimo intermediado por um conhecido da Funai que trabalhava em Água Boa. Segundo relata Sueli, Totó foi ludibriado a contrair um empréstimo de R\$ 2.000 reais, porém, no dia de sacar, o rapaz o deixou no carro e apenas retornou com um pacote de dinheiro em mãos, repassando apenas R\$500 reais a Totó. Na segunda vez, Totó agiu de forma diferente “colou no dinheiro” e não deixou que o rapaz o roubasse:

Disse que tem um rapaz (conhecido na comunidade). Ele falou assim, o Totó vamos fazer empréstimo seu. Ele aceitou, isso lá em Água Boa. Aí *nhãnhã* fez e ele ficou trazendo *nhãnhã*, mas *nhãnhã* entende português, porque *nhãnhã* foi polícia, na época do capitão Pinheiro, *nhãnhã* foi polícia. Aí *nhãnhã* ouviu ele falando pro outro, porque tinha outro: “Não tem dinheiro sim, vou dar um restante pra ele, até que o outro caia, aí se dou duas viagens o dinheiro vai juntando pra mim.” Nessa época eu não tava em Água Boa não, tava aqui em Aldeia Verde. Aí ele chegou e disse que o dinheiro caiu. Aí ele assinou de novo, mas colou nele esse dia. Ele (o rapaz) pegou e socou o dinheiro dele (Totó) em um envelope e socou na pochete que marra na barriga, aí chegou, parou o carro e disse que vou no banheiro. Aí Totó colou nele, e colocou o ouvido lá pra saber se tão mexendo no dinheiro. Aí disse que ele tava mexendo e o dinheiro tava barulhando, o papel e aí disse que pegou e falou assim, o que é tá distribuindo dinheiro aí dentro. Aí quando chegou falou: “Me dá meu dinheiro, quero o meu dinheiro.” Aí ele chegou e entregou o *nhãnhã* o dinheiro, falou que ia entregar, mas ia tirar a vinda de deles na primeira, na segunda e na terceira vez. Aí foi e entregou o resto (do dinheiro).

Ao que tudo indica, a questão da circulação de bens e dinheiro entre os Maxakali é intermediada por mecanismos de acumulação por parte de pessoas que se destacam dentro das famílias extensas, principalmente aquelas que possuem maior compreensão do universo interétnico. Essa acumulação não é absoluta, ocorrendo pequenas distribuições que são percebidas quase como favores daqueles que detém dinheiro e benefícios, algo que permite a manutenção desses mecanismos de concentração.

Assim, a acumulação dentro da família extensa se torna legítima, na medida em que essas pessoas são lideranças que desoneram o grupo ao evitar a lide do contato interétnico, ao mesmo tempo que fortalece alianças entre grupos domésticos, pois caso surja algum conflito a liderança irá dispor todos os guerreiros a favor de quem se submete a essa vinculação. Ou seja, este tipo de relação passa a ser usual e até certa medida esperada, sendo uma das consequências da sociabilidade e de padrões de resolução cultural dos conflitos. É claro que o grupo sente que tais mecanismos não deixam de ocasionar problemas, principalmente quando essa “exploração” passa ser exagerada, retirando toda a possibilidade de compra dos indivíduos.

O maior empecilho, no entanto, se concentra na intermediação de indivíduos não indígenas que, sabendo das limitações de compreensão do grupo dos símbolos locais, do dinheiro e do valor da troca de objetos, utiliza de estratégias abusivas para acumular benefícios. É o caso apresentado por Manoel, que retira variados percentuais das compras realizadas por indígenas em mercados, retém cartão de benefício e o salário dos indígenas como uma suposta garantia de idoneidade junto ao comércio local para honrar empréstimos realizados pelo grupo.

Manoel não cria um vínculo dádivo, não se trata de uma relação de reciprocidade, apenas uma parceria com a qual os indígenas precisam adquirir coisas de não indígenas e se submetem. Apesar de ser um funcionário terceirizado do DSEI, Manoel não acha que deve fazer isso de graça, persuadindo e chantageando, faz com que os indígenas se vinculem cada vez mais a ele. Mesmo as lideranças que mais se destacam lhe devem algum valor em dinheiro, e, assim, consegue manipular toda a comunidade ao fazer com que sua presença seja imprescindível.

Até certa medida, Manoel é um ícone da dificuldade do grupo em lidar com os

não indígenas na cidade, pois os comerciantes não confiam nos Maxakali para realizar parcelamentos mínimos. Como toda interação que envolve dívida é também uma relação social e até certa medida dadivosa, os indígenas contestam a ânsia dos comerciantes em ver suas dívidas pagas, e assim, evitam quitar a relação demonstrando uma consideração aos comerciantes.

De toda forma, a relação histórica de dependência agravada por um território mínimo que decorre da aquisição de uma fazenda, faz com que o grupo necessite de bens externos de forma constante, principalmente alimentícios. Essa necessidade é a razão da tentativa de implementação de dezenas de projetos de desenvolvimento sustentável que ao ignorar as dinâmicas de poder e conflito do grupo acabam falhando. De certa forma, até mesmo uma ação policial que vise coibir os abusos recorrentes da exploração realizada por não indígenas, caso não seja acompanhada de estratégias eficazes para a manutenção da sustentabilidade do grupo, pode levar a criar novos constrangimentos e os próprios indígenas elegerem um novo intermediário não indígena.

5.6 A imagem criativa da materialidade

Creio que um componente do nexos entre objeto, ou coisa, e imaginação no meu próprio pensamento, traria temas não só de mídia e mediação, mas de visualidade, imagem, representação, seja em formas estáticas, tais como as fotografias, seja em movimento, como no cinema. Temos práticas imagéticas muito importantes em que o espectador/observador e o observado/visto encontram-se em uma relação profundamente informada por muitas materialidades, incluindo a materialidade corporificada do espectador e as materialidades corporificadas da imagem. É nessa direção que vejo, ao menos em parte, o futuro do estudo da imaginação como prática social. É a força social da imaginação, produzida como coisa central, material. (APPADURAI, 2010, p. 05).

O ser Maxakali é sinônimo de movimento: a guerra, a caça e a pesca, a busca incessante por descobrir novas regiões e por capturar o novo são expressões de um *ethos* secular. Ao mesmo tempo, a intensificação do contato como consequência de práticas estatais de colonização e pacificação de grupos indígenas, inseridas dentro do modelo de produção expansionista capitalista, provoca uma diferenciação cultural na escala de prestígio entre o grupo a partir da circulação de coisas. Se antes, a posse do *yãmĩy* e dos cantos dotava os indivíduos de maior poder simbólico, o que permitia uma maior reputação e possibilitava o fortalecimento de alianças, hoje a possibilidade

de um uso híbrido de objetos não indígenas cria uma eterna disputa por diferenciação, expressa na multiplicidade de corpos.

Nesse sentido, a metáfora e a obviação são instrumentos conceituais importantes, pois envolvem, necessariamente, a possibilidade de inovação criativa a partir de metáforas individuantes (aquelas que conferem poder), trabalhadas na forma simbólica pelo posicionamento dos atores no conflito, e de metáforas coletivas, que ocorrem através de expressões socializantes e carregam um aspecto moral “ou ético, da cultura, colocando-se em uma relação dialética com o modo factual” (WAGNER, 2010, p.24).

O uso de metáforas está estritamente vinculado às inovações culturais em diversas situações, se aliando diretamente à produção material, conforme apontada na seção anterior, mas dotada de significação a partir de um contexto, ou seja, o ambiente de significados em que se dá a comunicação por meio de expressões mantidas por elementos simbólicos⁵³.

O contexto é constituído a partir da simbolização convencional, mas não pode se reduzir a ele. Assim, aquilo que representa seu caráter coletivizante tende a ser desafiado. Quando um símbolo é usado de forma não convencional, como na forma de metáfora, um novo referente é introduzido com a nova simbolização:

Uma vez que nem significante nem significado pertencem à ordem estabelecida das coisas, o ato de simbolização só pode ser referido a um evento: o ato de invenção no qual a forma e inspiração passar a figurar uma à outra. O resultado não é diferente nas simbolizações que aprendemos ao descobrir um novo rosto ou uma nova situação: um evento manifesta símbolo e referente simultaneamente. (WAGNER, 2010, p.123).

A apreensão de um contexto, e suas relações e interseções é intermediada pela metáfora, não tendo o seu sentido relacional totalmente compreendido. Segundo Wagner, é através do “resíduo” de compreensão dos contextos que ocorre a inovação criativa. Todavia, existem contextos que são dados, constituindo verdadeiras matrizes convencionadas, sentidos como coisas reais, tal como a língua ou a cosmologia.

Ou seja, alguns contextos são sentidos como básicos, primários ou até inatos. São sentidos como realidades objetivas e criam uma ilusão cultural que permite ao

⁵³ Baseia-se em simbolizações convencionais, aquelas que se relacionam entre si no interior de um campo discursivo (matemática, linguagem são exemplos) a potência desta simbolização está em reduzir outros significados, tal como a noção de símbolo de Pierce (1969) invoca.

indivíduo viver em sociedades:

Todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida com uma função da construção de contextos lançados mão da associação contextuais de elementos simbólicos (semióticos). Como toda ação desse tipo-eficaz ou ineficaz, boa ou má “correta” ou “inovação”. A invenção mescla associações contextuais em um produto complexo de um todo que pode ser ilustrado pela construção “metafórica” ou “pragmática” no sentido linguístico. Uma metáfora incorpora uma sequência nova ou inovadora, mas também muda a associação de elementos que reúne ao integrá-los numa expressão distintiva e muitas vezes original. (WAGNER, 2010, p.121.)

Assim, a comunicação só é possível mediante o compartilhamento de associações derivadas de contextos convencionais por aqueles que desejam se comunicar, sendo que as associações compartilhadas servem para relacionar as qualidades significativas da expressão às vidas e às orientações daqueles que se comunicam. Sem esse caráter relacional, essas qualidades significativas, não importando quão sugestivas sejam, não seriam compreendidas ou apreciadas. (WAGNER, 2010, p.117).

Os significados convencionais, coletivos, do homem e de sua sociabilidade podem ser aspectos implícitos ou explícitos da ação humana, e, portanto, da própria invenção, mas estão sempre presentes. Uma ideia central na obra de Durkheim era a de que em toda cultura essa imagem coletiva de homem e da sociabilidade humana compreende o que poderíamos chamar de um campo de moralidade:

É moral, pode-se dizer, tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o homem a contar com outro, a regular seus movimentos por outra coisa que não os impulsos de seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto mais seus laços são numerosos e fortes. (WAGNER, 2010, p.118).

O que se observa entre os Maxakali é que o campo de inovação ocorre por meio de um processo contínuo, cuja intermediação de novos objetos produz novos usos e permite uma flexibilização contextual bastante ampla. Impressiona esse processo criativo no dia a dia da comunidade, em que centenas de objetos se transformam em híbridos para os diferentes usos. Uma tábua, um pano e copos plásticos são modificados e se cria uma sinuca improvisada para as crianças brincarem. Um pedaço de pano é rapidamente transformado em um copo para beber café. Blusas, casacos, camisetas velhas são desfiadas e transformadas em bolsas, garrafas de água vazias se transformam em carrinhos, em facas, em colheres, etc. Ao

atingir o objetivo de uso, o objeto é descartado no espaço da aldeia, podendo ser aproveitado por outras pessoas ou mesmo deixado para encontrar sua decomposição.

Figura 17 - Crianças brincando na sinuca improvisada.



Fonte: Própria (2015)

Logo que cheguei na comunidade, houve um ritual de cura com o *yãmĩyhex* (espírito mulher). O ritual tinha sido solicitado por uma liderança expressiva que patrocinou o banquete coletivo que segue após o ritual. Na ocasião fizeram uma quantidade significativa de comida em grandes panelas, estava presente toda comunidade. Na hora de comer não havia pratos para todos, tendo menos de seis para toda a comunidade composta por cerca de 430 pessoas. Esses seis pratos, eram das escolas e foram adquiridos para consumir a merenda.

Claramente foi um achado no improviso, os pratos não pertenciam a ninguém e surgiram basicamente pela minha estadia na comunidade, afinal, aonde eu iria colocar a minha comida. Os pratos foram distribuídos pelo pajé e todos tinham que comer rapidamente, passando para os próximos que já estavam no aguardo. Com a ansiedade para jantar, várias pessoas foram improvisando diferentes pratos, e mesmo pegando porções de comida com as mãos; assim, a grande maioria conseguiu comer.

Figura 18 - Distribuição de alimentos, ritual *yamïyhex* (espírito mulher).



Fonte: Própria (2015)

Há de se notar que os homens tomam a frente do processo criativo, sendo uma expedição de caça um momento único para observar esse grande repertório. Em uma expedição de caça, os homens observam e testam tudo, cada árvore, cada tronco, cada fruta, tudo é recurso. Sem levar nada, apenas a roupa do corpo e algumas vezes um facão, troncos são derrubados e transformados em enxadas para cavar as tocas de tiús. Uma garrafa pet encontrada ao longo do rio, se transforma em uma jarra de suco, na qual se mistura grande quantidade de açúcar para dar energia ao longo da expedição de caça. Consumido o suco, a garrafa é cortada e transformada em uma espécie de armadilha para peixes pequenos que servirão como isca para os anzóis durante a pesca. Um saco de estopa encontrando na rua é desfiado e realinhado, produzindo cordas para os arcos e para as baladeiras. Tudo se usa e tudo se transforma.

Figura 19 - Armadilha de peixes pequenos.



Fonte: Própria (2015)

A mesma inovação criativa também ocorre no círculo ritual. Apesar de haver um repertório de cantos constantes e transmitido por gerações, a representação do *yãmĩy* (espírito) é sempre inovadora e inesperada. Não se sabe como se apresentará no ritual. Pode ser que esteja todo oculto em barro, pode ser que esteja todo pintado de jenipapo e coberto de folhas de banana, ou pode ser que apenas tenha seu rosto escondido em trapo de pano; desde que esteja oculto, sua representação é totalmente

livre.⁵⁴ Experimentando símbolos, pintam o corpo livremente, sem padrão algum. O que importa é marcar a diferença e se destacarem com a melhor inovação na apresentação da transformação do corpo.

Figura 20 - Crianças improvisando um tambor para a primeira comemoração do dia da independência do Brasil.



Fonte: Própria (2015)

Da mesma forma, a inovação é a marca da performance do *yãmĩy*. Dificilmente, um *yãmĩy* se comporta como outro, quase como um espetáculo teatral em que a surpresa está no desenvolvimento inesperado do enredo, a imprevisibilidade do *yãmĩy* é o que o torna selvagem, perigoso e ao mesmo tempo mágico e fascinante.

⁵⁴ A liberdade que me refiro é na possibilidade de compor a indumentária dos *yãmĩyxop*, no qual dentro de variações predicativas de cada *yãmĩy*, pode-se usar qualquer material. Por exemplo, para representar as penas arrancadas de *Putuxop* (povo espírito papagaio) no qual predomina a tonalidade branca, pode-se pintar com cinzas, colocar uma camiseta totalmente branca, usar sacos plásticos...

Figura 21 - Preparação para um ritual do *yãmĩxop* na kuxex.



Fonte: Própria (2015)

A capacidade de invenção Maxakali é a expressão mais emblemática do seu devir, perpassa todas as relações, todos os objetos, todas as coisas e cria um intenso jogo de reconstrução identitária, refazendo toda a prática social, mas interferindo diretamente na reconstrução de mitos.

Entre o vasto compêndio de mitos que compõem a cosmologia Maxakali, pode-se dividir em três ordens principais de finalidade para a formação de contexto convencional no qual se baseia a moralidade Maxakali e cria os valores presentes em grande parte das resoluções de conflitos. Trata-se do polo mitológico propositivo que fornece o padrão de conduta ideal, ou seja, os mitos relacionados ao *monãyxop* (antepassados), o polo oposto em que se encontra os tabus e proibições, caracterizando as condutas não toleradas socialmente, ou seja, os mitos vinculados ao *inmoxã* (espírito maléfico) e os mitos que falam do devir guerreiro, do encontro com diversidade e da necessidade de diferenciação ritual entre homens e mulheres, os mitos ligados ao *yãmĩxop* (povos espíritos).

5.7. A cosmologia do ser moral Maxakali

Ao longo desta seção apresento aspectos da cosmologia Maxakali, naquilo que

tangencia a formação da moralidade do grupo, entendido como um corpo simbólico de mitos capaz de constituir valores estruturais no universo interacional da sociabilidade corriqueira Maxakali. Cabe enfatizar que esta seção não pretende ser exaustiva, mas apenas demarcar os principais eixos de mitos que os mais velhos e pajés relataram durante a etnografia. É necessário evidenciar o esplêndido trabalho de Tugny (2011), que gravou e traduziu dezenas de cantos e mitos, compondo o maior acervo já registrado entre os Maxakali.

Registro ainda uma necessária diferenciação entre os cantos e mitos.⁵⁵ Conforme aponta Maxakali (2011, p. 39), existe um nível “não etiológico” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 276) no qual os conteúdos dos cantos não são estruturados por uma relação de causa e efeito, não mantendo nenhuma funcionalidade sequencial uns em relação aos outros, sendo alguns apenas a construção de imagens narrativas condensadas, diferente do que ocorre em um mito:

As formas narrativas ou discursivas- a “narração” strictu sensu de um mito ou um discurso político – em contraposição à poesia dos cantos mostram por sua vez estruturas muito mais lineares. Numa narrativa mítica, os conteúdos são objetificados, organizados por meio de uma linearidade; uma ordenação precisa dos eventos, uma descrição razoavelmente autossuficiente dos episódios etc. Além disto, o “antigamente” mítico não indica apenas uma distância cronologia importante, estabelecendo uma distância qualitativa com o presente. É impossível que o “antigamente” mítico tenha sido presenciado de forma direta pelo enunciador ou indireta através de uma cadeia de transmissão cujos sujeitos são identificados de forma precisa (MAXAKALI, 2011, p.40).

Se o canto tem como interlocutor os outros homens e ocorre no tempo presente, os mitos são estruturados como histórias do passado possuindo sua linearidade em um tempo mítico. Observo que a diferenciação realizada sobre três corpos de mitos ao longo dessa tese não faz uma diferenciação de como é estruturada a narrativa e nem de quais povos espíritos ou antepassados participam, mas enfatiza sua análise no conteúdo que constrói a significação de um campo moral diferenciado.

Assim, a maior parte das narrativas dos mitos envolve os *mõnãyxop* (antepassado); contudo, se o mito tratar de um encontro ou da relação com algum povo espírito, considero como um mito de *yãmĩyxop* (povo espírito). Se o mito tratar especificamente sobre a relação com o *inmoxã* (ente maléfico), considero como mito

⁵⁵ Observo que trato de canto e não de rito, basicamente, por estar interessado no conteúdo simbólico das narrativas, mas do que a força ou *performace* ilocucionária dos cantos.

de *inmoxã*. Porém, se o mito tem como foco a conduta dos antepassados, os colocando como sujeitos, trato como mito relacionado aos *mõnãyxop* (antepassado). A princípio apresento alguns mitos relacionados ao *inmoxã*, em seguida aponto os mitos relacionados aos *yamĩyxop*.

Mito 1 – *Inomxã* (m1i)

Aonde um casal morava, plantaram mandioca. Um dia arrancaram e ralaram, mas já era tarde e o marido deixou mandioca para ralar e foi dormir. A mulher continuou trabalhando e não foi dormir junto ao marido. Na aldeia apareceu um *inmoxã* que foi na casa do marido e o matou. Arrancou a cabeça dele e a levou para o mato, depois de devorar sua cabeça continuou bebendo o sangue do chão.

Chegando em casa, a mulher encontrou o corpo do marido e entendeu que havia sido morto por *inmoxã*. Então teve a ideia de pegar um *tuhut* (cesta de umbaúba) e amarrar o corpo do marido dentro. Espalhou o sangue do marido para fazer um rastro até onde o corpo estava. Pendurou o corpo do marido e pegou uma vara pontuda. *Inmoxã* veio beber o sangue, e encontrou o corpo. Quando *inmoxã* abriu a boca para beber o sangue do corpo, a mulher enfiou uma vara pontuda em sua boca, o matando.

Assim, enterrou o marido, e queimou o *inmoxã* junto com a casa dela, mudando-se para outra comunidade⁵⁶.

Mito 2 – *Inmoxã* (m2i)

Mõnãyxop mudou para a comunidade, fez roça e tinha muitas plantações, banana da terra, melancias, mamão, batata doce, inhame... tinha tudo. Deixou tudo para trás e se mudou. Um dia chegou um *mõnãyxop* e foi cortar o pé de banana. De repente um *inmoxã* saiu gritando e não deixou carregar. Voltou sem nada e disse para a aldeia que tinha um *inmoxã* lá e que não deixava ele pegar nada. Aí foram vários homens e tentaram de novo, mas *inmoxã* gritou, e todo mundo viu que era verdade.

Mõnãyxop voltou para a aldeia e escolheu dois rapazes (cunhados) e fizeram uma cama de madeira em cima da lagoa. Deixaram os dois rapazes lá, dia e noite, e

⁵⁶ Narrado em português por Pinheiro Maxakali.

um dia eles encantaram. Cresceram e já saíram pintado de vermelho da cama, por serem encantados. *Mõnãyxop* os levou aonde havia encontrado o *inmoxã*. Foram para ao lado do *minmãñ* e chamaram uma vez, duas vezes. O *inmoxã* veio e os viu pintados de vermelho com urucu. Então *inmoxã* falou: “É a religião dos meus pais!” Saiu correndo e trouxe banana. Os meninos assobiaram de novo e *inmoxã* trouxe carne. Assobiaram de novo e trouxe melancia, mandioca, abacaxi, até cansar e deitar. Eles assobiaram e *inmoxã* não aguentava mais. Então eles foram e pegaram o arco e flecha e mataram o *inmoxã*.

Voltaram cantando para a aldeia e chegando *mõnãyxop* soube que eles haviam matado *inmoxã*. Os dois *yãmĩyxop* ficaram na aldeia e quando os homens foram caçar levaram eles. Quando encontraram uma caça, os *mõnãyxop* não conseguiram pegar, apenas os *yãmĩyxop* que eram rápidos o suficiente e pegavam as caças rapidamente. *Mõnãyxop* então disse que eles iriam pegar a caça para eles. Um dia saíram para caçar novamente e encontraram o porco caititu e os *yãmĩyxop* correram atrás dele, mas um cipó bateu no pescoço dele, só que não era um cipó e sim um capim navalha que acabou cortando a cabeça dele.

Os homens encontraram o pescoço cortado e resolveram tratar o outro *yãmĩyxop* com bolsa de umbaúba e água quente para tirar o encantamento da pele e, assim, o *yãmĩyxop* deixou de ser encantado⁵⁷.

Mito 3 - *Inmoxã* (m3i)

Há muito tempo atrás, as mulheres de uma aldeia foram encontradas mortas, da mesma forma que o novilho encontrado em Água Boa⁵⁸. Foram tantas mulheres mortas que o povo começou a achar estranho. Dentre todos da comunidade, havia um homem que andava com o comportamento muito suspeito, pois ele desaparecia várias horas do dia. Um dia, o cunhado, irmão de sua esposa, teve sua mulher morta, e aí ele desconfiou desse homem. Pediu para a sua irmã observá-lo. Nesse intervalo, nenhuma das mulheres saíram mais de suas casas. Logo, ele também não saiu, o que o deixou com fome. Um dia, sua mulher, seguindo o pedido do irmão, fingiu que

⁵⁷ Narrado em português por Pinheiro Maxakali.

⁵⁸ A história do *inmoxã* foi contada em razão de encontrarem novilhos com um buraco no peito e seu interior vazio. Foram três novilhos encontrados em Água Boa. A notícia se espalhou rapidamente e as hipóteses explicativas também. Esse mito representa a explicação do caso a partir da ótica do pajé Mamei.

havia ido dormir. Ele a chamou e ela não respondeu, chamou novamente e ela não respondeu. Depois de um tempo ela desceu para observar o que ele estava fazendo e o viu tirar duas facas dos ossos que marcam uma elevação no fim do antebraço e lambe-las. Ele costumava seduzir suas vítimas, sugerindo que ia transar com elas, no momento que elas deitavam, ele as matava com essas facas. Ela fingiu que havia acordado e chamou o marido, disse que ia ao banheiro. Correu, foi na casa do irmão, e falou que ele tinha razão, o marido dela havia se tornado um *inmoxã*. Ele reuniu os homens da aldeia e correram para pegar o *inmoxã*. Conseguiram prendê-lo, quebraram sua coluna e o mataram.⁵⁹

Mito 4 (m4i)

Um homem deu a cabeça de *Kutakuk* (larva do bambu) para outro comer. Aí ele já queria virar doido, estava andando igual bicho. Comeu com a cabeça. Ele tinha duas mulheres igual bicho. Comeu com a cabeça e cantou cantos só de bichos. Virou bicho. O pessoal o amarrou. *Tatakox* veio tentar tirar o bicho, mas não conseguiu. Acabou o pinto dele, virou mulher. Boca, nariz, tudo mudou. Ele pedia: “M., põem mel de fumo no meu olho!” Dormia lá em cima, perto do telhado, forrado de terra. Foi mudando, mudando. Dizia: “Pega água limpinha pra mim lá onde *ãpihi* [garça, grande, preta] canta. Pega água limpinha pra mim”. Chegou a *kuxex* e deitou. Uma das suas mulheres dormiu e roncou. A outra não dormiu, desconfiou. Passou o tempo. Os índios desistiram. Passou a capivara, cercaram. Um índio falou para os *yãmĩyxop*. O pajé dividiu: um grupo fica olhando o doente e outro vai caçar capivara. Passava uma índia com um barrigão e ele dizia: “que vontade de comer menininho novinho!”. Depois que mataram capivara, para testá-lo, levaram sangue cozido. Ele virou a cara. Nem olhou. Levaram fígado cru. Ele avançou e comeu tudo. As mulheres todas choraram. Pajé foi, pediu os *yãmĩyxop*, que o amarraram bem amarrado, levaram para o córrego e mataram enforcado⁶⁰.

⁵⁹ Narrado em português por Mamei Maxakali.

⁶⁰ Narrado em português por Sueli Maxakali (TUGNY, 2011, p.117)

Os quatro mitos representam as consequências de lidar com as quebras rituais, basicamente o tabu de sangue e do resguardo durante a gravidez. Todos eles apresentam as características perigosas daqueles classificados como *inmoxã*, ou seja, adultos de ambos os sexos, crianças e animais que se transformam no ente maligno. Seu aparecimento pode ser aleatório, como no m1i, ou ser um processo de transformação progressivo, conforme aponta o m4i.

Claramente, o que marca a natureza do *inmoxã* é o desequilíbrio societário. Como o m3i e m4i apontam, a ausência de comensalidade de padrões humanos é um forte indício. Como bem lembra Lévi-Strauss (2004), é pelo cozimento que se constrói valores culturais, sendo o oposto da natureza, em que se come cru. O *inmoxã* não só come cru, mas também se alimenta do próprio homem.

Além disso, a característica mais marcante do *inmoxã* é um comportamento não social, marcado pelo isolamento e tristeza, o oposto de estar feliz (*hiptop*), objetivo incessante de busca masculina e feminina. É por essa razão que a depressão é um dos estados mais preocupantes entre os Maxakali e que exige um esforço coletivo de cura. Observo ainda que eles não classificam a depressão com uma doença de branco, como a pneumonia, diarreia ou dor de cabeça, no qual os medicamentos não indígenas conseguem resolver⁶¹. Ao contrário, dizem que é uma doença da alma e que o ritual tem maior potencial de sucesso, o que não impede a utilização de antidepressivos ou consultas terapêuticas como alternativas de tratamento.

O mito m1i também apresenta outra característica marcante: a ausência de trocas, a propriedade excessiva e egocentrada em algo que claramente não pertence a ele e que não terá nenhum uso. Porém permite observar que o ser *inmoxã*, não significa uma total ausência de valores; o *inmoxã* humano dialoga, compartilha a cosmologia e o ritual, mantendo mesmo alguns papéis sociais como ser marido em um casamento, conforme aponta o m3i. Esta característica faz com que qualquer pessoa possa ser *inmoxã*, o que mantém um controle social contínuo de condutas, principalmente pelas mulheres. Ao mesmo tempo, a tristeza, a letargia e a frustração por projetos não concretizados é uma reação a esse fluxo incessante de atividades e

⁶¹ É interessante que a busca por remédios no posto de saúde indígena, localizado dentro da comunidade, é frenética. A todo momento encontra-se algum grupo de indígenas na frente do posto de saúde, sendo um local que não faz o mínimo esforço para manter uma interlocução cultural. O uso de medicamentos é tão frequente que eles mesmo se diagnosticam e exigem os medicamentos. Assim, é comum encontrar indígenas que mal sabem falar português exigirem novalgina, paracetamol, dorflex, etc.

demandas, como também o alcoolismo. Quando o estado depressivo ou a frustração se torna irreversível, é comum a tentativa de suicídio. Em campo, pude presenciar pelo menos seis relatos.

De outra forma, os mitos apresentam uma das características mais marcantes do *monaxop* e que é a mais valorizada pelos heróis míticos: a astuciosidade. Ou seja, no mito m1i, em que a mulher monta uma armadilha para matar o *innoxã* que havia assassinado seu marido, ou como no mito m2i em que os irmãos fingem ser *yãmĩxop* para cansar o *innoxã* e assim matá-lo mais facilmente, ou como no mito m3i em que a mulher engana o marido para conhecer sua verdadeira natureza, astuto é aquele que em uma situação adversa usa a criatividade para superar os perigos.

Mito 1 - *Yãmĩxop koatkuphi* (povo espírito da mandioca)

Há muito tempo um homem morava na aldeia. Todos moravam juntos, mas depois de um ano ou dois, os outros homens fizeram reunião para sair e ir morar em outro lugar. Escolheram lugar para morar e saíram. Foram todos. Deixaram as casas vazias. Mas ficou o homem e sua mulher, sozinhos. O homem falou: “Eu não vou sair daqui, eu vou ficar”. Os outros foram morar em outro lugar. O homem ficou sozinho com a mulher. Eles não tinham filhos. No outro dia foi ao mato caçar alguma coisa. Encontrou uma árvore que tem frutas. Ele chegou lá e viu que os bichos comeram as frutas. Havia sementes, frutas maduras caídas. Ele então pensou assim: “Aqui tem frutas, todos os bichos comem. Vou fazer armadilha”. Ele mandou sua esposa fazer uma linha para amarrar e pegar o bicho. Não era armadilha de pau. Era armadilha de pegar algum pássaro. Ele deixou a armadilha armada, terminou e foi até a casa dele.

No outro dia de manhã cedo, ele saiu para olhar e pegar e viu. A armadilha pegou o gavião. Ele viu a armadilha que pegou o gavião e falou: “Armadilha não pode pegar gavião, gavião não anda no chão”. Mas tinha sido a religião que fez aquilo para ele. Religião pegou o gavião, amarrou no pescoço a armadilha dele e deixou lá para ele pegar. O homem ficou pensando alguma coisa. “Armadilha não pega gavião”...

Era a religião que chama *koatkuphi* que fez aquilo para ele. Era para encontrar homem. *Koatkuphi* não existia antes. Tinha *Putuxop*, *Mõgmõka*, *Po'op*. Então *koatkuphi* veio e deixou gavião na armadilha para encontrar o homem e marcar um dia em que iria à aldeia dele. O *koatkuphi* deixou o gavião e ficou escondido na árvore

que estava perto. O homem veio pegar o gavião e também sabia que iria acontecer alguma coisa. Quando abaixou para pegar o gavião já sabia que atrás da árvore havia alguma coisa. Ele se levantou e viu o *koatkuphi* atrás da árvore. Ele pensou que *koatkuphi* iria matá-lo e falou: “Você não vai me matar?” Mas *koatkuphi* falou: “Eu não vou matar você”. *koatkuphi* queria ir ficar com ele na aldeia. O homem não conhecia *koatkuphi* e ficou com medo. O *koatkuphi* falou para ele levar o gavião, comer e ficar esperando na casa de religião. Ele mostrou o gavião para a esposa e contou tudo a ela.

De tardinha o homem pegou o fogo e foi até a casa de religião. Os outros homens já tinham ido todos morar em outro lugar. Ele ficou sozinho lá, sem *yãmĩyxop*. Juntou lenha e acendeu. *koatkuphi* tinha falado para o homem esperá-lo na casa de religião. Ele foi e esperou. Ficou olhando na estrada, olhando para lá, mas *koatkuphi* estava vindo por baixo da terra. Ele olhava para lá e ia escurecendo e *koatkuphi* saiu perto dele, espalhando a fogueira dele, saindo debaixo da terra. Cada *koatkuphi* saiu gritando, assoviando. Um saiu e falou assim: rêc, o outro assoviando, o outro saiu e ficou gritando assim: uôôôôô, o outro saiu e ficou gritando também: ôôôôô. Até saírem todos. Descansaram e depois cantaram. De noite, escurecendo, cantaram as músicas deles até 9 horas, 9 e meia, e pararam.

Aquele homem então ficou amigo do *koatkuphi*. Ficou sendo seu dono. De madrugada *koatkuphi* cantava de novo. De três até cinco horas. Aí eles saíram, os *koatkuphi* saíram sem falar nada para o dono dele. Eles são bons de flecha. Jogam flecha e acertam. Saíram cedo e voltaram, eu acho que em cinco minutos. Não demoraram. Acharam um beija-flor e trouxeram gritando. Chegaram e entregaram para o seu dono. Saíram de novo e trouxeram macaco, trouxeram para dar ao dono dele.

Os *koatkuphi* mataram muitos bichos e o dono deles ficou sozinho. Então *koatkuphi* perguntou: “Você mora sozinho? Onde estão seus parentes?”. O homem contou que eles foram embora e *koatkuphi* mandaram que ele fosse chamar os outros para voltarem à aldeia. O homem foi e chamou. Contou que *koatkuphi* chamaram os outros. Contou para o povo. Um homem falou que não conhecia o nome do *koatkuphi*. E disse: “Se nós voltarmos para lá, os *koatkuphi* vão nos matar”. Mas aquele que já os conhecia explicou: “Não, eles matam algum bicho e entregam para nós comermos”. Mas os outros não foram. Ficaram com medo. Voltou sozinho para sua aldeia.

De tardinha os outros vieram até a sua aldeia. Trouxeram os filhos, as crianças. Chegaram e falaram para os filhos não conversarem, ficar calados. Deixaram todas suas coisas em suas casas e foram na casa de religião olhar *koatkuphi*. Foram. Chegaram na casa de religião. Todos os *koatkuphi* estavam lá dentro. Estavam deitados. Eles chegaram e olharam *koatkuphi*. Era quase de noite e os *koatkuphi* estavam começando a cantar. Todos então foram voltando para suas antigas casas. *koatkuphi* cantaram até 9 horas e pararam e cada um escolheu um homem para ficar sendo seu dono. Escolhiam os homens para dizer quem iria com quem. Escolheram e na madrugada cantaram novamente. Cada homem escutou e foi para a casa de religião. Iam sair todos para caçar. *koatkuphi* saíram para caçar. E cada um saía com o dono que escolheu. E cada um matava algum bicho e entregava para seu dono.

Foram todos, *koatkuphi* e os homens. Aí *koatkuphi* achou um macaco maior, com rabo. Achou lá no mato em cima da árvore e matou com a flecha. Acertou o macaco, acertou no olho. O macaco caiu, mas o rabo dele ficou enrolado no pau. Ficou lá em cima da árvore pendurado. O *koatkuphi* falou para o dono dele subir e tirar o macaco e ensinou: “Você vai subir e tirar o macaco e deixar ele cair. Mas você não olha o macaco caindo. Se você olhar eu vou acertar flecha e matar você”. Aí o homem subiu, chegou lá e tirou e jogou o macaco para cair no chão. Ele jogou e olhou o macaco caindo. O *koatkuphi* acertou flecha nele. O homem morreu e caiu também. *Koatkuphi* matou. Tirou cipó e amarrou as pernas e jogou nas costas. Pegou o macaco e jogou também e foi embora para a aldeia. E foi chegando gritando. Chegou no meio da aldeia e veio chorando. Estava chorando porque matou seu próprio dono.

Chegou na casa de religião e distribuiu seu dono para os outros *koatkuphi*. Distribuiu os pedaços e comeu o dono dele. Aí o pai do homem que *koatkuphi* matou e as mulheres ficaram com medo. Ele não chorou na aldeia. Saiu para a roça dele, chegou lá e chorou. Os dois choraram, o pai e a mãe.

Depois que pararam de chorar foram para casa deles. Mas o irmão do homem que *koatkuphi* matou ficou muito zangado, com raiva. Não foi na casa de religião, nenhum dia. Ficou quieto na casa dele. Então, *koatkuphi* marcou o dia de ir embora, porque já estava na hora de ir embora. Aí aquele irmão estava com muita raiva do *koatkuphi*. E o pai e a mãe estavam chorando com saudade do filho. Os *koatkuphi* estavam limpando flechas, se pintando, se arrumando para ir embora.

Os outros índios levavam comida para os *koatkuphi* comerem e irem embora.

Mas aquele irmão não mandou comida. Ele sabia que *koatkuphi* iria embora. Ele foi na casa de religião e não entrou, não ficou no meio da religião. Não sentava. Ficava em pé, porque estava muito bravo com *koatkuphi*. Aí ele disse ao *koatkuphi* assim (quando *koatkuphi* vai embora, ele joga flechas no passarinho): “Ah, vocês estão arrumando as flechas todas. Podem arrumar tudo e na hora que forem embora, não joguem nos pássaros, joguem todas as flechas em mim. Eu vou subir em cima da casa e ficar em pé. Se vocês não jogarem em mim eu venho aqui na casa de religião e vou matar vocês todos”.

Os *koatkuphi* então se pintaram e arrumaram tudo, arrumaram as flechas estragadas. Estava chegando a hora deles embora. O irmão sabia que ele iria embora. *koatkuphi* começaram a cantar o canto de quando vão embora. Pararam o canto, já iam embora. O irmão então saiu e subiu em cima de sua casa. Estava na hora do *koatkuphi* jogar flecha em algum pássaro. O irmão subiu lá em cima e ficou em pé. Todo pintado. Aí *koatkuphi* olharam e todos pegaram flechas de uma vez só. Todas as flechas foram juntas e acertaram. Jogaram três vezes as flechas. O homem ficou em pé. Não caiu. Depois que jogaram as flechas, os *koatkuphi* entraram de novo na terra de onde vieram saindo.

O homem ficou em pé depois que o *koatkuphi* foi embora. Acho que ficou dois minutos, três minutos. Morreu, caiu junto com as flechas e ficou deitado em cima da casa dele. Os outros subiram e tiraram ele de lá. Deixaram no chão. Ficaram todos chorando. Essa história é do *koatkuphi* e do ancestral. Ela aconteceu. Toninho contou. Quando as crianças crescerem nós contaremos a elas e elas contarão aos seus filhos e irão passando⁶².

Yãmĩxop Putuxop (povo espírito papagaio)

Uma mulher teve 3 filhos. Um deles era mais encantado (*yãy xamêâh*). Tinha uma mancha vermelha na testa. Os três andavam juntos. Aí foram caçar *hamkûnînây*, chororó. Caçaram, trouxeram e jogaram para a mãe: - “Mãe, cozinha para religião cantar e comer”. Aí foram caçar mais. Aí caçaram *kuxxux*, pomba. Jogaram de novo para a mãe cozinha e religião comer. Continuaram a caçar. Caçaram *Paxot*, macuco. Aí, foram para outro lugar. Lá, a mãe chorou e disse: - “É lá que mataram nossos tios,

⁶² (TUGNY et al., 2009, p. 428-432)

nossos pais, nossos avós.”. Eles fizeram que não foram. Deram a volta e chegaram lá. A mãe havia dito que quando iam buscar carantiga havia um bicho, *untunok*, minhoca grande branca, debaixo do chão que chupava o sangue e matava todos eles. *Putuxop* preparou a flecha esperando ele sobre o chão. Mas veio de dentro da terra e matou o irmão. O mais velho conseguiu fazer o mais novo viver de novo. Matou a minhoca e perguntou para a mãe: - “É esse bicho tão pequeno que matou nosso pai?”. A mãe disse que não, que era outro, era o pai deles. O irmão mandou o mais novo ir buscar, deram para ela cozinhar para religião. Aí mudaram de novo para o lugar anterior. Lá a mãe chorou de novo. Perguntaram. Era lacraia que matava todos. Viram um monte de quatis que vinham gritando com a lacraia que vinha atrás. O *Putuxop* matou um por um. O dono contou e viu que faltava o macho que *Putuxop* escondeu. Lacraia ia e voltava, perguntava: - “Chegou?”. *Putuxop*: - “Não”. Depois de muitas vezes pediu para mostrarem: - “Está faltando o macho de cabelo empinado”. *Putuxop* limpou o rabo, jogou o quati no chão e bateu na testa da Lacraia. Na estrada veio matando aquele pequeno *Kutexxook*. Levaram para a mãe dizendo: - “Ô mãe, é esse aqui que está matando nossos tios?”. - “Não é outro”. Foram, pegaram e cozinham. Aí mudaram novamente. Ela chorou de novo. Pediu para não irem porque o camaleão vinha tocando antas. O papagaio matou, tirou os pedaços e sentou-se em cima da cabeça da anta. Camaleão chegou e contou os pedaços. Viu que a cabeça estava lá, estava suado, mas não perguntou onde estava a cabeça. Quando ele foi pegar a cabeça, o papagaio jogou a cabeça nele e ele morreu. Levou o camaleão e camaleõezinhos – e não trouxe a anta não, deixou. Perguntou à mãe: - “É esse aqui?”. Ela disse que não, pois o que matava era igual gente mesmo. *Putuxop* continuava andando, mudando. A mãe chegou no novo local e chorou novamente. *Xoktut*. Mesma coisa: rodearam e foram para lá. Papagaio começou a quebrar coquinhos para atrair *xoktut*, que ao ouvir o barulho da terra veio. Aí, o *Putuxop* irmão que tem o sinal vermelho na testa pediu para matar desta vez. O irmão deixou e disse: - “Você não pode errar, senão é ele que vai te matar.” Errou. A pedra voltou e bateu na sua testa. É por isto que tem o sinal vermelho. O irmão mais velho foi, pegou a mesma pedra e matou *xoktut* e fez o irmão reviver porque era encantado. Deixou o *xoktut* e levou o menor para a mãe, que disse para o outro. Pegaram e levaram para a mãe cozinhar. Mudaram-se. A mãe voltou a chorar: - “Eles vão lá para vingar a morte do tio, dos avós, do pai. Quando nossos avós irem pegar mel e sucuri engolia eles.” Eles entraram em

outro lugar e saíram lá para se vingar. Estavam lá tirando mel. A sucuri os cercou. O irmão mais novo queria fugir, mas estavam cercados. Aí o *Putuxop* mais velho pegou a ponta da flecha e fez cócegas nele para sair. Foram apalpando até descobrir onde bate o coração. Flechou e saiu correndo porque a sucuri foi derrubando pau. Quando viram que morreu tiraram um pedaço dela e um pedaço de rabo. Mataram primeiro o filhote. Comeram o pai....

Saíram de novo e chegaram lá e a mãe chorou de novo. A mãe contou que *koipxeka* (tamanduá) matava os *yãyãs*. Eles deram a volta para se vingar. Foram perguntando cada pau e ele caía por qualquer coisa, se vento derrubava. Até chegarem na Peroba que disse: -“Qualquer vento me quebra”. Lá na frente perguntaram *mimxaxkup* e depois para *mihikup*. *Mihikup* disse: “eu não quebro não. Sou muito forte. Aí, ele subiu lá, pisou e fez com que a árvore fincasse mais na terra. Ele ficou lá em cima. Chegou o tamanduá que veio derrubando o pai e chegou onde estava *Putuxop*. Entrou debaixo tentando derrubar. Cansou-se de entrar e sair. Deitou-se. O *Putuxop* desceu do pau e o matou. Comeram lá mesmo. Dormiram lá e saíram. Aí, mudaram-se novamente. A mãe chegou naquele lugar e chorou. Preá. “Vamos fazer casa boa e tampar os buracos todos porque os preás entram dentro e matam a gente”. Deixaram um buraco só. Ficou lá e matou todos e jogou para a mãe. Cozinhou para *Yãmĩyxop* e foi para outro lugar onde que era território do antepassado. A mãe chorou novamente. A mãe falou do morcego que chupava o sangue dos parentes. Eles fizeram casa mas deixaram um buraco. Os morcegos chegavam e eles matavam. Jogou um para a mãe que ainda não estava bem morto. Ele mordeu a mãe e ela morreu. O *Putuxop* a fez reviver. Ela virou *Xunim xetut*. Foram e chegaram onde tinham garças (*mãkak*). Estavam do outro lado do rio grande. – “ô meu irmão, estica seu pescoço para meus irmãos passarem!”. As garças esticaram e fizeram como que uma ponte. O mais velho desconfiou e deixou os irmãos irem para vigiar caso a garça fizesse alguma traição. Ao atravessarem chegaram onde estavam *Puxap*, patos. Eram todos *Yãmĩyxop Putuxop*. Chegaram lá e *Putuxop*, que era muito sabido despertou inveja. Os patos queriam matar ele. Deram uma panela de barro grande e fizeram filhotes de gíria, *taktap* para comerem. Quando viu o tacho cheio de *taktap*, *Putuxop* pediu para a mãe fazer milho verdadeiro mandou seus irmãos irem buscar. A mãe fez e mandou. Aí, os patos colocaram espertos dentro do rio e deslizavam na água para o *Putuxop* não desconfiar. Aí, *Putuxop* foi perto. O pato falou: - “*Putuxop*, vamos

banhar!”. *Putuxop* sabia que tinha esperto. O pato deu a volta e veio para empurrar. O *Putuxop* desviou, pegou flecha e vazou em um bico do pato. Por isto eles têm o bico furado. Saíram de lá e chegaram nos *Mõgmõgka*. Eram também *Yãmĩyxop*. Foram caçar de novo *Xapu xe’e*, Caititu. Trouxeram Caititu. Não tinha fogo e aí *Putuxop* disse ao irmão: - “O gavião da casa branca não é valente. Pede um tição para ele. Não vão na casa daquele que tem sinal vermelho na cara.” O irmão foi direto na casa errada. O *Mõgmõgka* de sinal vermelho correu atrás dele jogou tição na cara del. Ele chegou chorando. O mais velho, que ficou com raiva, fez flechas com pontas redondas para quebrar a panela dos *Mõgmõgka*. Havia uma roda deles em volta de uma grande panela cheia de Caititus. O *Putuxop* chegou e se pôs na posição que o permitia atirar as flechas para quebrar a panela. Os Caititus saíram da panela e *Putuxop* os fez reviver. O irmão já havia prevenido os irmãos que sentassem sobre os Caititus que tinham matado, pois quando os demais revivessem, aqueles também o fariam e tentariam fugir. Foram, mudaram e foram viver no meio da samambaia. Lá, os *Mõgmõgka* puseram fogo na *kunixox* para cercar eles. *Putuxop* tinha algo que fazia o fogo apagar. Aí o *mõgmõgka* virou *kuptap* e foi comer os que havia queimado. *Kuptap* já sabia que os *Yãmĩyxop* fazia coisa errada dentro da samambaia. Sentou na cabeça de um que havia sido prevenido que não podia mexer. O *Kuptap* furou a testa do pequeno e *Putuxop* matou todos eles. Viraram papagaios e voaram⁶³.

Mito Mõgmõgka

Um antepassado foi buscar mel na floresta. Ele tirava os favos de mel e os colocava dentro de um trançado de bambu. Quando separava todo o material, encontrou um menino deitado no meio do mel, era um filho de abelha (*puk* abelha, *kutok* filho). O antepassado cortou algumas folhas de bananeira e as estendeu sobre o chão para colocar o *pukkutok* sobre elas. Assim que acabou de coletar o mel, ele enrolou a criança nas folhas e a levou para a sua esposa cuidar. Ao chegar à aldeia, disse a ela: “amamente o menino para vermos como ele ficará ao crescer”. A esposa amamentou o menino-abelha, limpou-o e cuidou dele como se fosse seu filho. Então, o menino-abelha cresceu, cresceu, até tornar-se rapaz. Num dia, o antepassado que o encontrou foi procurar mel. Antes de partir, o filho da abelha, (*pukutok*) o interpela:

⁶³ História narrada por Noêmia e Mamei e traduzida por Suely e Maisa. (RIBEIRO, 2007, p.193)

“yãyã, eu irei com você”. Ele responde: “não, você não irá, o caminho é muito denso, sujo, cheio de árvores, fique”. No entanto, o menino estava decidido: “não, eu irei assim mesmo”. O *xuyã* não objeta e partem juntos em direção à floresta. Lá, o *xuyã* segue a trilha e o menino penetra no interior da mata densa para procurar abelha. Este último rodeava, procurava, até que encontrou uma colmeia: *hĩm, hĩm, hĩm*; assoviou o menino chamando o seu *xuyã*.

Pouco tempo depois ele aparece e interpela o menino: “o que foi?”. Quando o *xuyã* olha para cima percebe que estava embaixo de uma colmeia. O menino-abelha a corta e ela cai ao lado dos pés do *xuyã*. Ao descer da árvore, o menino começa a separar os filhotinhos de abelha do mel. Ele senta ao chão e coloca os favos de mel que estão cobertos de filhotes sobre as duas pernas para, logo em seguida, comê-los até se sentir saciado. O que sobrou, o *xuyã* coloca num saco e leva à aldeia para repartir entre os seus parentes. Ao chegar lá, narra o ocorrido e diz: “agora teremos mel sempre que quisermos”. Um outro personagem (pertencente à mesma aldeia), que olhava com raiva toda aquela abundância de mel, resolveu guiar o filho de abelha (*pukutok*) numa nova coleta de mel. Já na floresta, os dois dispersam-se, e o menino-abelha começa a cortar as colmeias que encontra para, posteriormente, separar os filhotinhos e comê-los com mel. No entanto, aquele que os acompanha, escondido, come alguns dos filhotinhos das colmeias que o menino-abelha separava sem permitir que ele percebesse.

Quando o menino-abelha terminou de coletar o mel chamou o novo companheiro para comer mel. Novamente, ele colocou os favos de mel sobre as pernas, porém, dessa vez não conseguiu encher as duas pernas como gostaria. Ao perceber, disse: “está faltando” e empurrou os favos de mel que estavam sobre as suas pernas com muita raiva e desgosto. Ele pegou o mel que restava, suas flechas e foi-se embora correndo depressa. O companheiro gritou, gritou: “venha para comermos mel juntos”, e foi atrás gritando. Ele corria pela floresta atrás do menino-abelha, gritando, gritando, mas nada adiantava. Quando retornou para a sua casa o *xuyã* do *puktok* disse ao companheiro: “você comeu o que ele gostava de comer por isso ele nos abandonou, você o atormentou e ele ficou com raiva, eu não comia nenhum filhotinho, agora ele ficará com uma esposa do grupo dele”. Desesperado, o *xuyã* resolveu partir novamente para a floresta na tentativa de encontrar o menino-abelha. Dessa vez ele contou com o auxílio de dois pássaros: martim pescador e o

kunãgtot. O primeiro saiu atrás do menino abelha, gritou, gritou e gritou, mas não conseguiu segurá-lo. O segundo saiu correndo para dentro da floresta, porém, ele não desistiu tão rápido quanto o primeiro, conseguiu abraçar o menino-abelha ficando de pernas abertas e chamou o *xuyã*: “venha, eu o peguei”.

Neste momento, o corpo do menino abelha começou a transformar-se em árvore e, por isso, a asa do pássaro *kunãgtot* teve que abrir-se até que não agüentou mais, gritou “aaaaaaahh” e soltou o menino. Os braços e os dedos do menino começaram a se transformar em galhos, e seu corpo num imenso tronco de árvore. Passou-se um tempo a árvore começou a dar frutas que de tão maduras caíam no chão. A paca, o zabelê e o macuco comiam desses frutos. Todos misturados banquetevavam aqueles frutos caídos ao chão. Num dia, um antepassado viu o resto de comida deixado por aqueles bichos e resolveu deixar ali uma armadilha. No dia seguinte, retornou, viu que tinha sido capturado um pequeno mamífero, tirou-o, recolocou a armadilha e distribuiu a carne para os seus familiares. Após esse episódio a armadilha capturou um zabelê, porém como o antepassado não retornou logo para tirá-lo de lá, ele permaneceu preso durante três dias e foi devorado por vermes, o que atestava o seu estado de podridão.

Porém, mesmo diante de tal condição, o antepassado lavou a carne, limpou-a e enrolou-a em folhas de bananeira e, no meio do caminho, moqueou-a. Ao chegar em casa, desenrolou a carne e os seus filhos ficaram extremamente desejosos de comer aquela iguaria. Uns diziam: “pai me dá um pedaço”, outros reclamavam “pai cadê o meu pedaço”. O antepassado nega a carne aos seus filhos e ao mesmo tempo a ingere sem levar em conta o seu estado de podridão. Imediatamente, sua boca cerrou-se, não conseguia mais falar. Os pajés da aldeia reuniram-se e cantaram para o índio que não conseguia mais falar. Contudo, isso não surtiu o efeito esperado e o índio resolveu subir no telhado de sua casa e lá permaneceu em pé durante toda a noite. Porém, no meio da madrugada, um homem entrou na casa do herói em busca de uma aventura sexual com sua esposa. Quando se aproximou, ela tentou afastá-lo dizendo: “Os outros nos verão transando, todos verão, todos verão.” Não havia amanhecido, a noite era bastante escura. No entanto, o herói estava *xameãhok* (espiritizado) e percebia tudo o que ocorria embaixo de seus pés. O sedutor continuou a investir na sua aventura sexual até que a mulher cedeu. Após terminarem a relação sexual, o sedutor partiu e atravessou o pátio da aldeia. O herói, que até então não

havia dito nada, proferiu o canto:

haa yaaahii haaaii
tem alguém sujando minha cama
tem alguém sujando minha cama
yaaa miax yaaa miax

O sedutor que então se aproximava de sua casa “malandramente” respondeu: “Acho que foi parente do lado de lá.” O herói continuou a cantar ininterruptamente, então seus braços começaram a virar asas, do seu corpo saíram penas e ele começou a assoviar *xõg, xõg, xõg*. Havia se transformado no *mõgmõka xeka* (gavião grande). Ele abaixava, levantava e começava a movimentar as enormes asas nas quais seus braços se transformaram. Elas produziam um forte som: *mok, mok, mok*. Chegou alguém e gritou: “que tanto de penas!!”. E os parentes saíram e vieram todos embaixo dele. Juntaram muitos índios debaixo dele, ele cantou novamente: “vou-me embora com saudades” e sobrevoou a aldeia. Ia de uma ponta à outra. Vários *puknõg* (não parentes) tentaram agarrá-lo, mas ninguém conseguia. Até que o cunhado verdadeiro (*tõãÿã xe’ẽnãg*) foi atrás do gavião que estava pousado no galho de uma árvore. Quando ele se aproximou, o gavião começou a se baixar para alçar vôo, porém, o cunhado pediu para ele ficar quieto: “Não voa não, senão os outros índios me humilham. Fique quieto aí sentado.” Então o gavião se abaixou, o seu cunhado pegou-o pela canela e o levou para o meio do pátio, e ele começou a gritar *xim xim xim*, como fazem os gaviões quando são capturados.

Quando o colocou no chão, vários *tikmũ’ũn* se reuniram em torno dele e retiraram todas as suas penas para voltar a ter corpo de gente, porém, ele morreu. “Morreu e de seu corpo surgiu o gavião grande. Surgiu o gavião grande e surgiu todo o povo-espíritogavião-grande. E eles cantaram com os *yãmĩyxop* os cantos do gavião-espírito. Esse gavião *yãmĩyxop* canta. Seu nome é *mõgmõka*. E se transformou também nesse *mõgmõka*”. “Antes não havia *mõgmõka*, mas o *mõnãyxop* se fez transformar. E surgiu o gavião grande e o pequeno. Muitos gaviões pequenos e muitos gaviões grandes, gaviões-reais. E gavião-carrapateiro e gavião-de-pescoço-vermelho, e os gaviões-caboclo-grandes. E surgiu o gavião-carijó, e surgiu o gavião-preto, a harpia. Saíram muitos. E agora há muitos na mata. Saíram gaviões grandes da

transformação do *mõnãyxop*. Surgiram os gaviões-de-penacho, e de todas imagens saíram. Quiriquiri, caburé, acauã – ele também é gavião. O gavião é *yãmĩyxop*-gavião.

E seus cantos se chamam *mõgmõka*, *yãmĩyxop mõgmõka*. *Mõgmõka* é o responsável, o chefe grande, e toma conta dos outros. O *yãmĩyxop mõgmõka* vem na casa de religião e aí todos os outros vêm atrás dele. Aqueles outros vêm juntos. E fazem a festa. Todos vêm fazer juntos a festa. Todos seus parentes entram junto com ele na casa de religião. E veêm os seus parentes tangarazinhos. Vêm junto com eles fazer a festa. E suas mães, as mulheres da aldeia, lhes dão comida. E suas mães lhes dão comida. Quando a comida termina, eles se vão e todo o mundo toma conta deles. Tomam conta de todos os gaviões-*yãmĩyxop*. Tem aquele que se chama tangarazinho. Cada um tem um nome, cada um. Mas *Mõgmõka* é quem toma conta de todos. Os outros vêm atrás para ajudar na festa. Eles comem a comida dada pelas mães e quando acaba, vão embora...⁶⁴

Tal como o *inmoxã*, o povo espírito (*yãmĩyxop*), denominado *koatkuphi*, deriva do encontro com a natureza, seu mito trata do encontro com o outro mais distante e diferente, ao mesmo tempo místico e fascinante. Sua potência de caça impressiona, uma capacidade além de qualquer outro povo encontrado que carrega em si também a ameaça. No mito, a todo momento, os Maxakali possuem medo de morrer, de sofrer um ataque caso não faça o que o *koatkuphi* deseja. Apesar de trazerem o canto e a sociedade, pois possibilitam o retorno para uma aldeia já abandonada, os *koatkuphi* não fazem parte da sociabilidade, sua força mítica superior só realiza aquilo que deseja, não sendo passível de vingança. Porém, mesmo diante da impossibilidade de se vingar contra uma força superior, para o ser Maxakali o sentimento de vingança persiste e leva o filho que teve o pai morto a tentar matar os *koatkuphi*, sendo fatalmente morto por eles.

Da mesma forma ocorre com os *Putuxop*, que apesar de serem encantados, buscam incessantemente a vingança. Matam todos aqueles que foram inimigos de seus antepassados, representados por diferentes povos animais. A narrativa os coloca como sujeitos, ao invés de falar deles, narram como se fossem antepassados dos

⁶⁴ História narrada por Mamei e traduzida por Isael (CAMPELO, 2009, p. 28)

Maxakali, são eles que brigam, matam e se mudam. Como *yãmĩy*, seus poderes como encantados os permite ser bem-sucedidos, mesmo contra outros povos espíritos, e assassinam e canibalizam todos eles, acabando assim com o círculo de vendetas.

Uma característica que se destaca em todos os mitos, mas se torna mais evidente no mito do *Putuxop*, é a capacidade dele de criar artimanhas para escapar de perigos e reverter a situação. A criatividade é uma marca do devir guerreiro, a partir do qual se safar dos perigos com inteligência é uma das características mais marcantes da sociabilidade. Não se trata apenas de vingar as ofensas cometidas por inimigos aos familiares, mas também de prever o perigo, como se safar da cilada do pato.

No mito do *mõgmõgka* a correlação aponta para o tipo de afinidade que pode suplantar a espiritização e mesmo ocasionar a entrega, a ponto de se deixar matar. É o que acontece quando todos tentam capturar o homem que se tornou espírito gavião e assim fugiu. Apenas o primo-cunhado, confiando que esse não iria deixar humilhá-lo caso falhasse em capturá-lo, aproveitou de sua amizade para prendê-lo e assim, o entregar para a aldeia matá-lo, formando de seu corpo, o povo espírito gavião.

Em todos os mitos, pode-se notar histórias que atestam condutas sociais válidas, ou seja, valores que formam o ser Maxakali. A vingança e o conflito são cruciais no encontro com outras coletividades, o que lembra o perigo do outro e fornece substrato para a razão de existir tal valor como mecanismo de disputa e guerra. Porém, o valor formativo é a afinidade familiar que constrói alianças, sendo a marca da relação primo-cunhado, a partir da iniciação dos grupos de idade. Por fim, não basta apenas haver alianças, essas tendem a ser estratégicas a ponto de beneficiar de forma astuta aquele que se envolve no conflito, evitando e prevendo ameaça.

Há de se notar também que os povos espíritos são a marca da relação dos homens com a sociedade a partir da cosmologia. O *koatkuphi*, como também o *mõgmõgka* e *putuxop*, são os rituais, e a *kuxex*, os homens. “Quando caçamos, todos somos *yãmĩy*, mas quando voltamos para a aldeia viramos *tihik*. O *yãmĩy* é que traz a caça, ele está sempre, ele somos nós, mas não é a mulher” (Rogério Maxakali). A mulher não pode saber os segredos do *yãmĩy*, na medida em que se ela identificar um *yãmĩy*, ele pode se vingar e matar. Acrescenta Rogério: “Antigamente, os *yãmĩyxop* da mandioca matavam muitas mulheres e hoje ele está mais calmo. Os pajés explicaram que ele não precisa mais matar as mulheres, que elas são as mães e é por isso que

os *yãmĩy* oferecem comida para as mães depois da caça”.

Observa-se claramente que a divisão de gênero que opera em toda a estrutura social dos Maxakali é sancionada miticamente. Os homens conseguem controlar as potências hostis da natureza através de um pacto secreto com os povos espíritos no qual as mulheres não podem ter a menor pista do funcionamento, sobre pena de morte. É interessante que esse terror é imputado na mais tenra idade. Quando *koatkuphi* volta da caça ele grita até todas as mulheres entrarem em suas casas e assim ele poder andar na aldeia. Nenhuma mulher pode olhar para ele; as crianças são levadas para suas mães para dentro da casa aos gritos de medo.

Por outro lado, as referências que caracterizam a conduta dos antepassados são sempre marcadas por valores positivos ligados à generosidade e solidariedade. O pajé Totó se lembra do seu pai como um divisor de águas. Ele seria o antepassado que conseguiu unificar várias famílias que brigavam de maneira constante, formando a primeira grande aldeia em Água Boa. Foi nessa época que se intensificou o contato com a SPI, levando o grupo a usar roupas doadas pela igreja.

Até certa medida, os valores ligados à solidariedade dos antepassados também se conectam a uma leitura dos valores cristãos, conforme aponta Vieira (2006, p. 189), o que estende a noção de parentesco e pela noção de irmandade, remetendo também ao ser humano universal das instituições estatais:

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. 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 *'äyuhuk* ou de *tikmu'un*, os Maxakali sempre respondiam que era “dos dois, de *'äyuhuk* e de *tikmu'un* também”. Totó deu a seguinte tradução para um canto executado por Daldina: “ele se chama *Jesus*, *Jesus* é *xape*, todos nós irmãos, *'äyuhuk* e *tikmu'un*, sangue de *Jesus*, nós todos parentes.

Ainda nos primeiros anos de contato mais intenso, F. Popovich (1988, p.15) lembra que a 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”. Apesar de haver divergências sobre a criação dos homens, ora derivados da cinza de *inmoxã*, ora a mesma origem dos *tihik*, todos concordam que a maior diferença está ligada ao mito que *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 a flecha.⁶⁵

Por essa razão, 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, conforme aponta a dissertação de Vieira.

Até certa medida, fazer o que é certo, tal como recomenda os antepassados, não quebrando os tabus rituais, principalmente os de sangue e o resguardo de gravidez, mantendo a solidariedade para os parentes e o ritual, e provocando a vingança e a guerra contra o inimigo sempre pilhando produtos industrializados, políticas públicas, e mesmo pessoas *ãyuhũk*, resume a noção de bem viver entre os Maxakali, ou seja, o estado de *hiptop* (o contrário de ficar doente). Assim se alcança a tão almejada alegria, o eterno movimento que traduz o ser Maxakali.

⁶⁵ A explicação da origem dos homens brancos encontra semelhanças em várias etnias. Entre os Jê-Timbira, destaca-se o trabalho de Da Matta (1970, p.79) no qual analisa o mito da origem do homem branco (Auké) e do Fogo: “O mito de Auké, por outro lado, é um relato de como o homem branco apareceu, como os índios relacionaram-se a êle e porque os Timbira dependem da sociedade brasileira. Este mito é, pois, uma tentativa de explicação para o mundo que se transformou e colocou os índios numa situação crítica em termos de sua sobrevivência enquanto grupo. O mito de Auké, portanto, sistematiza não só relações sociais e valores inerentes à sociedade Timbira, mas procura igualmente captar o que há de fundamental no caráter do homem branco e nas relações que foram estabelecidas entre índios e a sociedade nacional.” O autor conclui sua análise entendendo o mito de Auké com o antimito por sair da estrutura de complementariedade e reciprocidade e inserir um valor de hierarquia e desordem que dota o universo simbólico de dinamismo.

6 DINÂMICAS DO CONFLITO

6.1 O estado permanente de guerra

A primeira grande definição antropológica sobre a relação política dos Maxakali, no ambiente interétnico, é que a etnia seguiria uma caracterização clássica dos grupos ameríndios como uma sociedade contra o Estado, tal como formulada por Clastres (2014, 2012). Nesta seção busco debater a guerra como fenômeno social e sua repercussão dentro da esfera política da comunidade.

Ainda na década de 1960, F. Popovich (1980) comenta:

É interessante notar que, durante os vinte anos que tivemos contato com esse povo, não conseguimos descobrir a palavra para "chefe". Parece desconhecemos até o próprio conceito que o termo expressa. Talvez antigamente a tribo possuísse esse tipo de líder, mas sob a pressão de aculturação forçada, este tenha sido substituído por uma pessoa indicada pelo governo. Isso é possível, embora na nossa opinião não seja provável. O grupo é independente demais para se render de modo tão fácil. Parece mais provável que os Maxakali nunca dispuseram de tal tipo de liderança, mas que os oficiais da sociedade dominante impuseram-no ao povo, a fim de governá-lo com mais facilidade, como também de lhe suprir o que aos oficiais parecia uma deficiência cultural. (POPOVICH, F., 1980, p.22)

A premissa básica de categorização a partir do conceito de Clastres se daria pela recusa histórica dos Maxakali em se submeterem ao jugo colonial, entendido como um corpo sociotécnico que promove a dissolução de signos identitários, o que levaria o grupo a caminhar para um processo de assimilação. A tese defendida por vários antropólogos que pesquisaram os Maxakali é que haveria uma forte agência coletiva que impeliria o grupo a se opor contra a centralização estatal, algo impulsionado pelas guerras constantes, tendo como complemento perspectivo a caça. Tal ideia baseia-se, amplamente, na tese em que não haveria totalidade histórica Maxakali em decorrência do processo formativo das aldeias:

José Silveira de Souza começou a trabalhar no Posto Engenheiro Mariano de Oliveira pouco depois de sua fundação entre os Maxakali. Foi um dos poucos funcionários que aprendeu a língua e afirma que, durante a primeira metade deste século, alguns pequenos grupos tribais foram forçados a se unirem, visto que foram cercados pelo mundo de fora (RIBEIRO 1977, p.97). Ele acredita que os remanescentes dos grupos lingüisticamente relacionados, entre eles os Manaxó, os Malali, bem como os Maxakali, eram basicamente hostis. Nos meados da segunda e terceira décadas, todos esses grupos viram-se obrigados a se retirar para a parte superior do Rio Itanhaém, na fronteira entre os Estados de Minas Gerais e a Bahia. Aparentemente, alguns

maxakali nunca saíram da região, e a eles se juntaram outras tribos vadias que procuravam escapar da iminente extinção. Segundo Silveira de Souza, os Maxakali sempre terão brigas entre si por causa da incompatibilidade desses grupos. Qualquer que seja a extensão desse problema, é certo que a facilidade com que se mudam de uma parte da reserva para outra serve para diminuir os conflitos. (POPOVICH, F., 1980, p.15)

Ao longo de sua tese de doutorado, Ribeiro (2008) reforça essa hipótese explicativa baseando-se na obra de Paraíso (1998). A ideia do autor é que o aspecto formativo do grupo mantém uma estrita relação com o circuito ritual do *yãmĩyxop*, algo que permite a reciprocidade entre diferentes povos, mesmo invisíveis, sendo, junto com o parentesco, um filtro classificatório que fornece estabilidade da etnia, conforme trabalhado por Alvarez (1992). Porém, haveria um movimento relacional que produziria desequilíbrios ativos, apresentados na forma de linhas de fuga e sendo expresso pela guerra como uma consequência da relação histórica constitutiva das aldeias:

Os registros sobre os aldeamentos indígenas sempre mencionam a existência de mais de um “povo” vivendo junto aos Maxakali. Paraíso credita essas denominações aos nomes dos grupos rituais pertencentes às pessoas aldeadas em comum e não a uma real multiplicidade de povos. Essas impressões decorreriam da peculiar forma de organização social dos tikmũ’ün, pois “no caso Maxakali, [os grupos rituais] confundem-se com as unidades políticas mais abrangentes – as pequenas aldeias em que vive uma família extensa em torno do seu líder, que acumula funções religiosas e rituais (PARAÍSO, 1998, p.284). (In RIBEIRO, 2008, p.35)

Na abordagem dos autores, há uma continuidade entre a guerra e a relação com povos que convivem na mesma esfera social, possibilitando uma correspondência imediata entre a unidade política e ritual. Assim, os conflitos que surgem tendem a manter relação direta com disputas entre grupos étnicos, um subproduto das contradições históricas que nunca tendem a ser plenamente resolvidas.

Basicamente, esse mesmo histórico de disputa explicitado pelos autores é o que marca a dissociação para com o universo não indígena, sendo os ‘brancos’ uma continuidade da categoria “outro”, apenas mudando a gradação para um outro mais distante, no qual se deve evitar as relações pelo potencial descontrole da violência atrelada à sua imagem. O outro não indígena distante é expresso pelo termo *ãyuhuk* (não indígena):

Os Tikmũ'ũn afirmam que os brancos surgiram dos espíritos canibais ãmõxa. Conta o mito que antigamente um dilúvio inundou toda a floresta e apenas um Mõnãyxop sobreviveu abrigado no tronco oco de uma árvore. Quando a água finalmente cessou, o homem preso e faminto foi socorrido pelo demiurgo Topa, que percorria a mata sob a forma de um besouro. Após resgatá-lo, Topa o alimentou e o ajudou a procurar uma mulher. O homem encontrou finalmente um veado fêmea, com quem copulou e teve vários filhos. Assim surgiram os Tikmũ'ũn. Já os brancos surgiram dos ãmõxa. Têm os corpos peludos como os deles. Topa ofereceu o rifle aos Tikmũ'ũn, mas como eles não souberam manuseá-lo, acabou levando a arma de fogo aos brancos, e deixando os primeiros de posse do arco e flecha. Além disso, os brancos - atualmente chamados ãyuhuk - são também frequentemente associados às onças (hãmgãy): “uma vez questionei porque, em determinados momentos de rituais, a onça é também o homem branco. Disseram-me que eles não esperam, não conversam. ‘O branco pega logo o revólver, assim como a onça não espera’” (TUGNY, 2008, p.5).

A mesma perspectiva é corroborada por Ribeiro Junior (2015):

Os Yãmĩyxop, como vimos, podem ser ferozes, matadores e canibais, mas em seus encontros com os Mõnãyxop na mata interessavam-nos, sobretudo, conhecer suas aldeias, ser recebidos em seus kuxex, caçar, cantar e dançar com os Tikmũ'ũn. “Eu não vou matar você”, dizia Kotkuphi, revelando que sua intenção era ser recebido na aldeia dos Mõnãyxop. “Venha pra nossa casa de cantos comer bastante bananas! ”, convidava o Mõnãyxop, por sua vez, ao Xũnĩm que encontrara no bananal, curioso para conhecer o repertório daquele povo. Com os ãmõxa, brancos e onças, entretanto, as coisas se passam de outro modo. Não há “espera”, troca, diplomacia ou aliança possível. Ou pelo menos é essa a imagem que prevalece na relação com esta difícil categoria de seres. Os brancos somos, assim, os “maus aliados por excelência”, gente com quem não se troca cantos, comida ou casamentos, mas que mata, rouba e escraviza gente⁶⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2000 apud RIBEIRO JUNIOR, 2015, p.106).

Dessa forma, se contrapondo a Godelier (1981)⁶⁷ que reforça o papel do parentesco como elemento de fomentação de unidade, Ribeiro acrescenta que o *yãmĩyxop* seria a instituição que provocaria a estabilidade do grupo e também a unidade, criando forte oposição pela ideia de *inmoxã* (*espírito maligno*), logo de

⁶⁶No entanto, o autor enfatiza que *inmoxã* também se refere a uma potência transformacional que demonstra a instabilidade da própria condição humana, na medida em que o *tikmũ'ũn* podem tornar-se *inmoxã*.

⁶⁷Não basta que uma instituição – as relações de parentesco, por exemplo – assuma várias funções para que desempenhe papel dominante no seio de uma sociedade e “integre” todos os níveis da organização social, todas as suas “partes” como diriam os funcionalistas. É necessário, além disso, que estas relações de parentesco (ou qual outro tipo de relações sociais) funcionem como relação de produção e sobre os produtos de seu trabalho. Exatamente porque funcionam como relações de produção, é que regularizam o conjunto de atividades político-religiosas e servem igualmente de esquema ideológico no interior da prática simbólica (GODELIER, 1981, p.110).

ãyuhũk (não índio) e *hãmgãÿ* (onça), o que esvaziaria a tese de que haveria uma estrita relação entre parentesco e esfera de produção.

A implicação desta postura é possibilitar uma análise tão centrada e consistente quanto uma explicação marxista sobre os processos de produção dos Maxakali, tal como realizada por Rubinger (1980), ignorando seu devir histórico.

Ocorre que o isolamento analítico de uma instituição, como o sistema cosmológico baseado no *yãmĩÿxop*, fornece pistas sobre o que o grupo considera importante e possibilita pensar seus devires, porém não é suficiente para entender os mecanismos de conflitos e seus equacionamentos éticos.

Minha hipótese é que no presente caso, a articulação entre estes elementos não se dá pelo parentesco e sim por mecanismos sócio-políticos que assumem uma consistência no sistema cosmológico-ritual dos *yãmĩÿxop*. Estes não são importantes por serem multi-funcionais, mas são, ao contrário, multi-funcionais por serem determinantes. Importa explicar como esta forma de determinação se processa.

Assim, foi essa capacidade de alterar os pressupostos mais ou menos distantes de cada um dos grupos “originários” que possibilitou a aliança entre eles e a conseqüente formação da atual configuração social conhecida pelo etnônimo Maxakali. Provavelmente houve, tanto a articulação de grupos aparentados sócio-culturalmente, quanto a aliança entre os mais distantes-entre os quais se incluem algum contingente da sociedade colonial. – Não há, portanto, nenhuma pureza na origem, como apontado por Michel Foucault.

No entanto, se não havia uma entidade social englobante como origem de ações concretas os conflitos e descompassos entre os grupos que formaram os Maxakali deixam de ser efeitos indesejados para assumir a condição de algo imanente ao processo de construção deste povo. Assim que se tome os conflitos como uma forma de ajuste nas negociações responsáveis pela formação das alianças, quer se tome as dispersões como uma modalidade inerente ao fazer político, o dissenso deixa de ser percebido como um problema a ser resolvido para assumir a condição de ser aspecto normal à vida social. (RIBEIRO, 2008, p. 57)

A tese defendida pelo autor é melhor desenvolvida em Alvarez (1992), acrescentando, porém, um tratamento aos problemas da circulação/acumulação de coisas. A autora defende que é o circuito ritual, principalmente aquele relacionado ao rito do *komãÿxop* (ritual dos compadres) é que formaria a pessoa social do grupo, como também elencaria as famílias extensas em que poderia haver solidariedade, principalmente na circulação de comida.

Seguindo essa lógica, a autora explica que:

A reciprocidade das trocas de bens apresenta-se esgarçada nas relações entre afins/consanguíneos, ou seja, de um lado, entre parentes haveria quase uma partilha de bens, enquanto entre afins não consaguinizados haveria, no limite, uma forma de pilhagem velada ou declarada. (ÁLVARES, 1992, p. 36)

O polêmico trecho acima acaba perdendo parte do seu potencial explicativo para a presente pesquisa por não analisar mais profundamente a circulação de objetos, guardando apenas como parâmetro a construção do outro como potencial inimigo, sendo que a própria autora teria sofrido uma forma velada de pilhagem, antes de fazer parte do circuito ritual e ser “afinizada”⁶⁸.

Ambas as versões interpretativas, a primeira, baseada na instabilidade histórica do grupo que o leva a optar ser contra o Estado, e a segunda, na ênfase estreita ao circuito ritual do *komãy* como valor ideológico que promove a unidade política e de reciprocidade, acabam por ser limitadas, pois apresentam pouca repercussão etnográfica, sendo parte de uma hipótese pré estruturada que explica a tese de preservação cultural do grupo e da resistência da etnia em não ser assimilado ou mestiçado.

A maior parte das pesquisas tratam essas duas teses como premissas, o que permite um sistema coerente e fechado de explicação antropológica, e mesmo autores como Tugny e Ribeiro Junior, que se recusam a dar explicações totalizantes sobre o grupo e complexificam o sistema social, usam as referidas teses para justificar o desprezo na relação com o universo *ãyuhũk*. Trata-se, de reforçar uma percepção de resistência interétnica do grupo atribuída a sua esfera cosmológica de forma a justificar a riqueza de seus cantos. Mais uma vez, por meio apenas de interpretações de movimentos históricos, fundando na tese de uma sociedade contra o Estado é que se legitima o desprezo do contato interétnico:

Se por um lado parte importante da sociedade nacional observa as cisões entre grupos e aldeias como “conflitos”, sinais de “desordem social” e fonte de preocupação, reside nesta atividade uma recusa ativa ao perigo sempre constante de serem assimilados por alguma espécie de síntese, ou pelo discurso da miscigenação, ou ainda pela força de algum chefe que os tome como um grupo homogêneo. Ao contrário, a guerra é produção de dissenso, de disparidade como algo constitutivo dos sujeitos e das sociedades. Mantendo o desequilíbrio permanente como estrutura do socius, ela constrói

⁶⁸ “Imediatamente após a minha chegada, foram-me solicitados inúmeros presentes como demonstração das minhas boas intenções para com o grupo. Contudo o que ocorreu não foi propriamente uma “troca de presentes” expressando o desejo de estabelecer relações amistosas. Em troca dos presentes dados recebia sempre mais e mais pedidos de forma cada vez mais agressiva. Estes pedidos não passavam, na verdade, de uma forma velada de pilhagem, por vezes nem tão velada assim. Na condição de “estranha” me estava reservado, inevitavelmente, a identificação imediata dentro da categoria de “inimiga”. Ao menos uma inimiga em potencial que não caberia nenhuma forma de reciprocidade.” (ALVAREZ, 1992, p.11).

outras estéticas narrativas: aquelas da multiplicação, da diferenciação localizada e contínua. A guerra aparece aqui e também na atualidade destes povos como uma cartografia, um movimento sobre o território, uma forma de recuperar pontos nevrálgicos de uma geografia ancestral. Neste contexto, cantar é eminentemente uma atividade guerreira (TUGNY & JAMAL JUNIOR, 2015, p.166).

Dessa forma, busca-se, cada vez mais, trabalhar com a interpretação da predação canibal dos povos espíritos como um subproduto do *ethos* guerreiro, sendo que o fazer parte da sociedade é o que possibilita o processo de humanização dos povos espíritos que ocorreria através do ritual. Observo trecho abaixo ilustra bem essa interpretação, deslocando a importância do sistema interno de resolução de conflitos, principalmente do ciclo de vendetas e do alter ego coletivo expresso pelas mulheres.

Pareceu-nos que esta potência feroz, tirana e arbitrária com que estes povos-espíritos trataram os Tikmũ'ũn podia ser pensada em analogia com uma certa estrutura presente nas suas relações com o homem branco: o provimento da caça na supressão do confronto guerreiro com os bichos, o interdito aos seus conhecimentos, a tirania e, por fim, a reação suicida daquele que sofreu e não se conformou com a violência. Neste caso, o kotkuphi assumiria a função do homem branco enquanto um potencial e absoluto predador: kuphi é também a fibra interna da mandioca, aquilo que não é comestível. Durante nossos estudos com os Tikmũ'ũn, fomos levados a pensar sobre as repetidas guerras entre grupos familiares, os homicídios ocorridos entre parentes muito próximos, muitas vezes atribuídos ao consumo elevado de bebidas alcoólicas fortes. A estreita relação dos cantos com a percepção do corpo, da doença e da cura, fez com que por vezes alguma interlocução acontecesse entre nossos trabalhos e segmentos da FUNASA, (hoje SESAI, Secretaria de saúde indígena), o órgão da administração pública encarregado da assistência à saúde dos povos indígenas. Embora os Tikmũ'ũn encenem grande violência em situações de conflitos, principalmente relacionados à FUNASA, causando medo a muitos que trabalham com eles, segundo nossas primeiras pesquisas junto aos postos indígenas da FUNAI e por meio de relatos de antigos funcionários dessa instituição, não se tem conhecimento de mais que um homicídio cometido por um Tikmũ'ũn contra um homem branco. Ao contrário, embora sem os dados numéricos, a maior frequência de assassinatos ocorre entre maridos e esposas e entre filhos e pais. **Isto nos leva a pensar que há entre eles, de fato, certo risco, sempre presente, de suicídio étnico, no qual se repete alguma cena, indizível, não simbolizada, onde a tirania de atos cometidos pelos regionais tenha paralisado um tempo, recorrente, traumático, hipnótico. Assim os vemos, mesmo antes de beber, como em um estado hipnótico, aptos a tais encenações.** (TUGNY & JAMAL JUNIOR, 2015, p.172)

A fim de consolidar a explicação da negação explícita aos perigos que acompanha a relação sistemática com universo não indígena, a autora traz um exemplo de aversão simbólica, no qual alude a figura do *ãyuhuk* (não indígena) como derivado *inmõxa*, de maneira a pautar uma não relação. O *inmõxa*, tal como já foi explicitado, é anteposto à divindade, ligando se a ele todo o círculo de proibição do

grupo; assim, toda quebra de tabus rituais tem que ser evitada pelo risco de se tornar *ĩnmõxa*. Para manter coerência argumentativa, o exercício do canto não indígena tende a ser esvaziada. É claro que o canto ritual tem um peso diferenciado da música corriqueira, na medida em que se relaciona diretamente com o sagrado. No entanto, isso não nega eventuais analogias interpretativas, nem diminui, portanto, a sua importância, ao contrário do que enfatiza a fala abaixo⁶⁹:

Assim, se *kotkuphi* é um povo-espírito, ao mesmo tempo um complexo ritualístico e mitológico de grande impacto e força, ele não representa, ou atua como o *ãyuhuk*. Mesmo porque, como dizem os narradores, não há troca possível com estes *ãyuhuk*. Ainda não foi possível amansar sua braveza, pois ao contrário dos *kotkuphi*, os *ãyuhuk* não aceitaram seus alimentos. A mais importante sinalização da possibilidade de troca, ou de engajamento em algum vínculo e aproximação é justamente o labor acústico. Os *kotkuphi*, ainda que muito bravos, ainda que lembrando esta tirania original, trazem cantos aos povos *Tikmũ'ũn*. Cantam com eles na casa de religião e recebem os alimentos das mulheres das aldeias. Os *ãyuhuk* possuem sua música, é bem certo. Os homens mais velhos escutam em seus antigos rádios portáteis alguns cantores românticos e os jovens se mobilizam em bandas de *forró* e *arrocha*, comprando teclados e grandes caixas de som. No entanto, o que parece surpreendente é que os *Tikmũ'ũn* não situam os cantos dos seus complexos míticos e ritualísticos como pertencendo à mesma classe ontológica que os cantos dos *ãyuhuk*. Se, como dissemos acima, os cantos dos *Putuxop*, dos *Kotkuphi* e de todo um panteão de povos aliados dos *Tikmũ'ũn* são denominados “*kutex*”, trazendo, o radical “*ku*”, que além de formar palavras como *kutet* e *kuxap* (cozimento e fogo), também forma *kuxex*, o nome da casa dos cantos, ou “*casa de religião*” como glosam os *Tikmũ'ũn*, estas músicas dos *ãyuhuk* são apenas “*CD*”, ou “*forró*”, ou *kaxyãhã* (*kax* = som/ *yãhã*= provocar, podendo ser contraído para *kãyãhã*) que corresponde também ao termo utilizado para “ligar um aparelho” ou tocar um instrumento. *Kãyãhã* é um atributo do *ãyuhuk*, assim como o são seus cabelos enrolados. É comum os desenhos destes não indígenas os apresentarem tocando a sanfona, bebendo cachaça, ou escrevendo em um papel. Esta música não aparece aqui como um bem a ser trocado ou capturado na guerra canibal ou no encontro comensal. Não aparece tampouco como parte deste sistema de vigilância guerreira que evocamos acima, onde os *Tikmũ'ũn* proferem com estes povos cantores os nomes das coisas, mantendo-as vivas, promovendo a multiplicação e o dissenso. Não providenciam, como fazem os cantos *Putuxop*, esta construção densa da pessoa que acumula as subjetividades, e se torna mais espiritada, mais apta ao devir, à transformação.

Se há, portanto, uma posição mais bem identificada com os *ãyuhuk* em todo esse contexto de guerra e predação que vimos descrevendo é a de *ĩnmõxa*, que também diz respeito aos processos de construção da pessoa. Um deles é o cuidado com o corpo após a morte. *Ĩnmõxa* é uma pessoa que não se transformou em *yãmĩy*, espírito, ou – se é que podemos dizer – em canto. Saído de dentro da terra, sua pele amolecida torna-se dura, impenetrável, ao entrar em contato com o sol. Suas mãos transformaram-se em facas com as quais matam inclusive os parentes mais próximos. Há ainda outros fatores que ocasionam a transformação de um corpo em *ĩnmõxa*, como, por exemplo, a quebra de regimes alimentares, como o resguardo que deve ser praticado

⁶⁹ Em Aldeia Verde há uma banda de *Maxakali* que toca músicas em sua língua, mas tocam com frequência músicas para *ãyuhunk* (não indígenas) em português. Promovem frequentemente shows locais, assumindo um prestígio diferenciado na aldeia, gerando disputas internas entre os jovens.

pelos pais de uma criança recém-nascida, bem como anteriormente ao nascimento, períodos cuja duração pode variar. Além disso, expedições perigosas de pesca e colheita de mel – que de alguma forma podem estar vinculadas a uma predação desmedida e à relação em si mesma com outros povos donos dessas coisas – também podem culminar com a transformação da pessoa em ãnmõxa: “Não canta, não dança, não vive em aldeias. Suas mãos cortantes não recebem e não trocam” (TUGNY 2013, p. 60).

Posição semelhante é adotada por Vieira (2006), no qual acrescenta o mito do dilúvio, como momento elucidativo capaz de apontar a ruptura entre os homens e os Maxakali, baseado na obra de H. Popovich:

A essa primeira disjunção, segue-se uma outra: entre Maxakali e Brancos. H. Popovich (1976a) analisa uma série de mitos, 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 a sua escolha entre o arco ou a espingarda.” (VIEIRA, 2006, p.34).

A autora ainda cita H. Popovich (1976a, p.10):

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

Em outra ocasião, o autor cita a falta de comensalidade dos não índios como a razão de não casarem:

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 (POPOVICH, H, 1976a, p.26).

Na prática, o grupo nunca esteve em estado de isolamento; sempre houve trocas que constituíram a matriz da circulação de forças e o pêndulo dos conflitos internos; mais do que pessoas iguais, a ação discursiva dos Maxakali tende a considerar de forma instrumental o universo não indígena. A ideia é simples: buscam-se alianças para promover o fortalecimento do capital simbólico dos indivíduos. Seguindo um princípio de astuciosidade, algo reforçado cosmologicamente e que

possui um reflexo na instrumentalização da cidadania pelas famílias extensas, o grupo tende a “inventar” o contato de maneira a manter uma relação de transformação cósmica que potencialize suas disjunções internas.

O que a etnografia aponta é a necessidade de aprofundar a proposição interpretativa na qual a produção de saberes e sensibilidades jurídicas assumem destaque, sendo que os conflitos não possuem um papel restrito, mas estão presentes em todas as relações. Ou seja, sinteticamente, não há uma distinção fundamental na natureza do *tikmũ'ũn* e dos *ãyuhũk* que ensejaria duas ontologias diferentes; trata-se do mesmo universo em que pessoa e coisas são percebidas de forma semelhante, e o que as difere é agencialidade que carregam em diferentes contextos, envolvendo sua circulação e potencializando devires.

Essa distinção é importante, pois envolve necessariamente tratar as coisas a partir de um substrato cultural e cosmológico próprio e ordenado de forma a refletir a organização social do grupo e seus desejos. Portanto, o que se observa é que todo o recurso que pode possibilitar alguma diferenciação na circulação de objetos tende a ser absorvido, primeiramente, na sua unidade familiar de origem, depois no grupo doméstico e, por fim, na aldeia.

É dessa forma que se vincula a imagem de *ãyuhũk*, tanto atualmente, quanto historicamente. Ou seja, o não índio se diferencia pelo seu potencial de agência e tende a ser afinizado por meio de alianças, que, em alguma medida, geram algum comprometimento com o grupo doméstico. Esse mecanismo, ao que parece, deriva do histórico de contato, no qual houve inúmeras tentativas de ‘domesticação’ do grupo étnico, utilizando a força estatal como parâmetro, mas também de um sentimento coletivo ligado à materialidade das coisas e um senso prático construído sobre um substrato cosmológico, demonstrado, essencialmente, através da instrumentalização de instituições não indígenas historicamente:

Parece que os antigos chefes de posto foram muito astutos, pois descobriram quem eram os homens mais influentes da sociedade antes de indicarem alguém como chefe. Conseguiram, de algum modo, comunicar com o grupo monolíngüe. Anos mais tarde, os oficiais dos governos seguintes queriam somente contar com alguém que transmitisse suas ordens aos subordinados da sociedade, e, para isso, era primordial que a pessoa escolhida para ser “capitão” fosse um tanto bilíngüe. Em troca de serviços prestados ao agente do posto, esse “capitão” recebia certos favores especiais tais como uma casa de taipa, um cavalo e talvez um pouco de comida. Adolfo nunca teve de trabalhar nas roças para sobreviver, como outros faziam. Ele sabia como conseguir favores políticos como qualquer político do interior. Entretanto,

mais de uma vez, ele foi acusado de praticar magia negra, e por pouco escapou com vida. (POPOVICH, F., 1980, p.23).

É interessante notar que a autora, ainda na década de 70, quando desenvolveu sua pesquisa, não havia notado o potencial relacional dessa diferenciação dos indígenas que formam alianças com não indígenas. Sua pesquisa, apesar de se concentrar em desenvolver aspectos da organização social do grupo, tendo uma breve descrição sobre a impossibilidade de chefia entre os Maxakali, não focou nos mecanismos de distribuição e concentração de objetos e poder, nem nas implicações que tal mecanismo tem sobre as disputas e resoluções de conflito:

Em 1959 o chefe do posto em exercício nos apresentou Adolfo, um homem musculoso, com cerca de 30 anos. O chefe do posto explicou que Adolfo era o "capitão" dos Maxakali, o que este confirmou com toda solenidade. Ele era casado com uma moça neobrasileira, filha de um intruso da reserva, e era o indivíduo mais bilíngüe que encontramos. Porém, não passou muito tempo para percebermos que ele não tinha prestígio dentro da tribo da qual era representante e que não tinha voz ativa nos assuntos internos. Sua avó paterna foi uma cativa ou uma refugiada da terrível tribo botocudo (conhecida historicamente como inimiga mortal dos Maxakali), e seu pai foi morto por ter praticado feitiçaria. Alguns homens se surpreenderam ao descobrir que Adolfo era chamado de "capitão", e perguntaram: "Quem lhe contou que ele é o capitão?" Procurei recompor-me diante da pergunta inesperada e gaguejei: "O chefe do posto me contou, e Adolfo confirmou isso." Os homens entreolharam-se e riram. Um deles acrescentou: "Se Adolfo confirmou isso, então deve ser a verdade." E ambos saíram dali rindo. (POPOVICH, F., 1980, p.23).

O que, no entanto, é fascinante, é que o próprio Adolfo, que a autora descreve acima, se tornou a pessoa de referência durante anos para o contato interétnico, concentrando poder e recursos mais do que qualquer outro grupo doméstico. De fato, a autora tinha razão em argumentar que não se trata de um líder, um único cacique entre o grupo. Adolfo não tinha influência entre os demais, mas a intensificação do poder do grupo doméstico de Adolfo é o que deu e dá a tônica das disputas passadas e das que ocorrem atualmente.

Para avaliar o impacto de alianças com os *ãyuhũk* têm sobre a etnia basta avaliar que a família extensa que ainda exerce domínio sobre a distribuição de recursos e que mobiliza o contato com o Estado é formada pelos descendentes de Adolfo em Água Boa, sendo Maria Diva, vereadora local e filha de Adolfo, sua principal representante. Tal como Adolfo, Maria Diva não se destaca por dominar o universo ritual como uma mãe de espíritos, como uma anciã que domina o conhecimento mítico;

ao contrário, ela não possui um repertório forte de cantos e, tal como o pai, é constantemente satirizada pelo grupo. No entanto, é a que guarda maior capilaridade com a sociedade envolvente, possuindo também a maior possibilidade de mobilizar aliados em uma situação conflituosa.

Em termos práticos, essa observação não teria nenhuma implicação se a concentração de poder entre os grupos domésticos fosse harmoniosa, ou mesmo equilibrada pelo mecanismo de guerra. O que ocorre, no entanto, é uma constante disputa em que os atores sociais utilizam diversas artimanhas para conquistar recursos para o seu grupo doméstico, principalmente por meio da violência. Não basta Maria Diva ser vereadora, em uma disputa ela tem que conseguir aliados internos e potencializar suas alianças com os *ãyuhũk* a fim de demonstrar sua força. A mesma interpretação é dada por Vieira (2008, p. 69):

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, *yuãyã* – 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. Alvarez (1992) afirma a existência de duas estratégias diversas na 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, 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.

A observação da autora é precisa em apontar o paradoxo da relação entre o universo masculino e feminino e sua repercussão no mecanismo de guerra e na construção de lideranças. A primeira observação que sugere é que a sociedade Maxakali é uma sociedade essencialmente guerreira, o que significa que todos os homens são guerreiros em potencial, pois o estado de guerra é permanente; logo, todos os homens podem ser mobilizados para um empreendimento de vida ou morte.

A guerra é também uma razão de reforço para a confraria de homens que forma a *kuxex*. Com ela, gera-se um movimento que mobiliza o grupo com maior intensidade do que as expedições de caça e as cerimônias do *yamĩyxõp*, pois trata-se da

manutenção do *ethos* guerreiro, cujo exercício traz prestígio individual para o guerreiro exaltado por canções e histórias.

Em um dia de campo, após uma longa caçada, retornava a pé para a comunidade acompanhado por um conhecido guerreiro. Na oportunidade, era a primeira caçada que enfrentava e não conhecia de fato todas as pessoas da aldeia Verde. Interessado em explorar os mecanismos de guerra, perguntei sobre o episódio de formação da atual aldeia, produto de uma guerra que ocorreu na terra indígena de Água Boa.

Com riqueza de detalhes me contou sobre o episódio, como foram as armadilhas que enfrentou e como se livrou de cada uma conseguindo eliminar seus inimigos. No final, tentava contabilizar o total de mortes que ele declarava ser autor, ou seja, aproximadamente uma dúzia, apenas no evento citado. Já conhecendo os mecanismos de vingança coletiva, perguntei se ele ainda gostaria de voltar para Água Boa, tendo em vista o alto risco de ser morto.

Sem a menor dúvida me respondeu de pronto: “É claro!!! Voltaria amanhã, mesmo que tivesse que viver como vivia, dormindo três horas por noite com medo de tocaia a todo momento, sempre andando armado.” Perguntei: “Mas vale a pena tanto risco?” Ele me respondeu: “Vale, lá é movimentado, tem emoção a todo instante, além do que a maioria das mulheres aqui é prima (irmã classificatória), lá tem muita mulher.” O interessante é que o guerreiro que me relatou suas aventuras já está no quinto casamento, possuindo cerca de uma dúzia de filhos, e isto tendo 32 anos.

A dimensão do exercício da guerra é a expressão do ser homem na sociedade e se liga à capacidade de guerrear, ou mesmo de exercer a violência contra aqueles que atrapalham o projeto coletivo de sua família. Lembro que uma vez, conversando com um homem que recentemente havia se tornando avô, com seus 30 e poucos anos, ele disse:

Quando eu era jovem, andava com uma seta de flecha, uma faca de madeira escondida na bermuda. Naquela época, eu só pensava em matar alguém, estava pronto para brigar a todo momento.

Este passado a que se refere é antes do primeiro casamento, solteiro e ainda longe da vida adulta. A mesma postura era atribuída aos pequenos desafetos, no qual sempre surgiam boatos sobre ameaças de morte que ressoavam por toda a comunidade.

É comum jovens de distintas famílias extensas ameaçarem de morte os guerreiros mais velhos e que mais se destacam. Alguns desses episódios acompanham a bebedeira eventual, no qual à espreita de uma oportunidade pode vir a ocorrer atentados.

De certa forma, a busca por reconhecimento e prestígio dos mais jovens movimenta a máquina da guerra, sendo comum que conflitos localizados se transformem em eventos de grandes proporções, devido aos vínculos de parentesco e a socialização por grupos de idade. Conseqüentemente, os mais velhos também ressentem a idade. Não conseguir guerrear ou caçar é algo que os deixa tristes, podendo levar à doença ou mesmo ao suicídio.

Não ser capaz de exercer o *ethos* guerreiro equivale a certo fim social. Ser guerreiro e estar em busca de façanhas é uma tarefa que fatalmente tende a levar à morte, mas não ser guerreiro corresponde a não ser homem, o que por consequência contribui para a centralização do poder. Isto porque o guerreiro promove a divisão social do poder, ao mesmo tempo em que almeja o prestígio e se destaca como classe privilegiada, mesmo tendendo a viver à sombra de uma morte eminente em conflito:

Mas por que é assim? É porque o guerreiro poderia trazer o infortúnio à sociedade, nela introduzindo o germe da divisão, tornando-se órgão separado do poder. Eis o mecanismo de defesa que a sociedade primitiva instala para afastar o risco do qual o guerreiro, como tal, é portador: a vida do corpo social indiviso em troca da morte do guerreiro. Aqui se explicita o texto da lei tribal: a sociedade primitiva é, em seu ser, sociedade-para-a-guerra; ela é ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, sociedade contra o guerreiro. (CLASTRES, 2011, p. 307).

É interessante notar que em sociedades como a dos Maxakali, onde a guerra é um dos elementos constitutivos da sociedade, os homens possuem total liberdade de ação e cada empreendimento é calculado com uma enorme lucidez política, conforme será demonstrado na conclusão.

Não existe uma restrição em exercer o *ethos* guerreiro associado à autonomia masculina; no entanto, conforme demonstrado no capítulo anterior, são as mulheres que canalizam e direcionam a força guerreira, elencando inimigos e construindo o foco de ressentimentos, fator crucial para mobilização coletiva. Basicamente, o acúmulo de histórias que tendem a ser sentidas como desrespeito à honra pelos homens é lembrado continuamente pelas mulheres em contextos que possibilitam o agenciamento de sua força guerreira.

Se os homens vivem para exercer a guerra, as mulheres são as que constroem em um campo de possibilidades e canalizam racionalmente a intencionalidade coletiva. A guerra não é contra todos, mas contra aqueles com quem se mantém uma relação contínua de infrações cuja forma de reparação final é a morte. É por isso que se torna complexo visualizar a relação de causa e efeito que acompanha a guerra e mesmo os conflitos reparativos a nível familiar. As causas e interpretações são muitas quando se trata de pequenos conflitos, algo que é elevado exponencialmente quando irrompe uma guerra.

Logo, a interpretação que essa tese assume sobre o papel das mulheres entre os Maxakali é mais ampla que a adotada por Clastres sobre as sociedades guerreiras. Para o autor:

A feminidade é a maternidade, primeiro como função biológica, mas sobretudo como controle sociológico exercido sobre a produção de filhos: depende exclusivamente das mulheres ter ou não ter filhos. E é isto que assegura o controle das mulheres sobre a sociedade. Em outras palavras, revela-se aqui uma proximidade imediata entre vida e feminidade, de modo que a mulher é, em seu ser, ser-para-a-vida. Com isso se evidencia, na sociedade primitiva, a diferença entre homem e mulher: como guerreiro, o homem é ser-para-a-morte; como mãe, a mulher é ser-para-a-vida. (CLASTRES, 2011, p.309)

Conforme apontando no capítulo anterior, as mulheres assumem outro dualismo: além de senhoras da vida, em contraposição aos homens - senhores da morte, as mulheres são as senhoras da cultura, e os homens se concentram no encontro com a natureza, na medida em que a guerra é sempre externa e imprevisível, e esse encontro perigoso com o outro é uma metáfora direta sobre a caça.

De certa forma, a guerra entre os Maxakali não pode ser explicada pelas hipóteses apontadas por Clastres (2004, p. 85), o qual refuta a teoria explicativa naturalista, economicista e a hipótese que relativiza as trocas. Para o autor, a guerra não pode ser explicada como uma repetição do instinto de caçador, nem a partir da escassez material de uma sociedade, na qual a guerra viria a suprir as necessidades enfrentadas, e tampouco pelas falhas de reciprocidade nas trocas corriqueiras, mas sim como um produto da reação à tentativa de homogeneização coletiva que tende a unificar a diferença. Dessa forma, a guerra é a expressão da intencionalidade coletiva de um devir que nega ser assimilado e homogeneizado como não indígena pela sociedade envolvente.

É interessante que a colonização homogeneizante não é uma consequência direta do etnocentrismo, produto da divisão entre as esferas de sociabilidade e mesmo de humanidade que marca a distinção entre os indígenas e não indígenas. Clastres (2004) entende o etnocentrismo como uma propriedade formal de toda formação cultural:

Toda cultura opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros, que participam da humanidade apenas em grau menor. O discurso que as sociedades primitivas fazem sobre si mesmas, discurso condensado nos nomes que elas se dão, é portanto, etnocêntrico de uma ponta à outra: afirmação da superioridade de sua existência cultural, recusa de reconhecer os outros como iguais. O etnocentrismo aparece então como a coisa do mundo mais bem distribuída e, desse ponto de vista pelo menos, a cultura do Ocidente não se distingue das outras. Convém mesmo, aprofundando um pouco mais a análise, pensar o etnocentrismo como uma propriedade formal de toda formação cultural, como imanente à própria cultura. Pertence à essência da cultura ser etnocêntrica, na medida exata em que toda cultura se considera como a cultura por excelência. Em outras palavras, a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico (CLASTRES, 2004, p.86).

Tal noção, nos leva a caminhar junto com a conclusão do autor, para quem, se o etnocentrismo se atrela a todas as culturas, apenas as culturas ocidentais são, no entanto, etnocidas⁷⁰.

Assim, pode-se pensar que o etnocídio praticado para com as outras culturas nada mais é do que a consequência de um mecanismo interno, ou seja, a própria formação do estado trabalha incessantemente através de uma máquina de homogeneização cultural que tritura a diferença de poder para concentrar na forma do poder coercitivo. O que se busca é anular a máquina da guerra pela cessão da violência legítima, pela constituição de instituições que permitem a manutenção de um contrato social, sendo toda tentativa de diferenciação reprimida.

Se o etnocentrismo é um pressuposto válido para a cultura ocidental, avaliação semelhante pode ser feita para com os Maxakali, ou seja, a guerra não seria um fenômeno externo, mas uma consequência das disputas internas, no qual o outro é simplesmente aquele que não pertence à família extensa. Nesse sentido, a única

⁷⁰ “O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida”. (CLASTRES, 2004, p.83)

unidade política do grupo que tende a ter uma solidariedade plena é a família nuclear, praticando uma gradativa indiferença para aqueles que se distanciam dela. Não entendo que isso significa um respeito à diferença, mas o pressuposto em que o grupo pode agir de forma agressiva, exercer seu *ethos* de guerra, sem praticar um etnocídio, expressando-se como linhas de fuga da força centrípeta homogenizadora que reduz a alteridade na busca do Um.

Na análise de Clastres, o etnocídio não é um elemento único da formação estatal que marca o ocidente moderno; houve impérios históricos que também foram etnocidas, e o que nos diferencia é a capacidade de utilização do aparelho estatal de forma ilimitada, algo que se liga diretamente ao regime de produção econômico. O capitalismo não encontra fronteiras para sua expansão e por isso não pode deixar inertes sociedades que “abandonam o mundo à sua tranquila improdutividade originária”.

A não exploração do meio em que vivem é entendida como desperdício, no qual riquezas em ouro, diferentes minérios, gás, madeira, criação bovina não se comparam a alguns selvagens não cristãos. Como isso se liga aos Maxakali? São centenas de indígenas que estão em uma área com praticamente nenhuma riqueza natural, mas que resistem com a persistência de seu modo de vida. Ou seja, está posto um desafio ideológico, quase herege em relação à sagrada forma de viver dos não ocidentais, o que explica que as frentes mais expressivas de colonização que o grupo sofreu derivem do contato religioso. Assim, o aparelho estatal etnocida se impõe através de instituições e carrega consigo objetos, dinheiro e pessoas, enfim, coisas que passam a serem relidas pela intensa sociabilidade Maxakali.

O que se pode perceber ao longo da pesquisa é que a guerra é uma consequência direta dos mecanismos de reparação dos conflitos que respondem a tensões estruturais fruto das regras de parentesco, mas que também são operacionalizados através da cartografia que o parentesco imprime, possuindo uma correlação direta com tentativas de dispersão de poder dos grupos que assumem maior destaque no acesso às “coisas”. Isso tudo inserido em uma intencionalidade coletiva que tende a manter a posição cultural do indivíduo preservada, ou seja, uma reação a amarras que a sociabilidade não indígena poderia provocar domesticando o comportamento dos Maxakali.

Assim, a guerra é mais do que uma luta contra as forças unificadoras do estado, ou mesmo a atualização de uma força controlada, uma espécie de predação ontológica que visa promover a coexistência da multiplicidade, deslocada para a relação com os *yãmĩyxop* através de práticas rituais; ela mesma é um mecanismo pulsante e vivo, no qual se forma toda sociabilidade Maxakali.

A questão que surge é qual a razão de existência e manutenção das forças centrípetas que marca a normatização da sensibilidade jurídica Maxakali, tendo em vista que o grupo está imerso em uma situação de contato há mais de um século, passando por intervenções de várias instituições não indígenas. Não se trata de um grupo ameríndio clássico, no qual a floresta isola as diferentes famílias e permite a formação de unidades políticas autônomas e de um constante estranhamento dos outros grupos. Ao que tudo indica, a concepção de pessoa Maxakali e suas ideologias morais é que norteia o devir coletivo, a unidade política é um subproduto dessa percepção, cuja formação se liga diretamente à relação com o meio e a construção dessa perene materialidade.

6.2 O jogo dos conflitos

Primeiro Evento: A guerra de 2004

Toda disputa tem como parâmetro a possibilidade de violência⁷¹. De uma briga doméstica, fruto da tensão estrutural entre genro e nora, até uma discussão entre mulher e marido podem acarretar em morte, exigindo a reparação pela família do falecido.

Este mecanismo era antigamente equacionado através do equilíbrio, e a justiça teria como referência uma retribuição igual, o que fazia com que não houvesse brigas prolongadas, pois entregavam os parentes para a vingança a fim de equilibrar o dano sofrido pela reparação de sangue:

⁷¹ Percebo a violência entre os Maxakali com um conjunto de fatores interacionais que são dimensionados de forma performática a fim de conquistar capital simbólico em torno do agressor. Dessa forma, a violência implica em uma graduação, quanto maior a capacidade de agressão física, maior será a demanda para que faça parte de círculos de siblings e de participar de alianças entre aldeias. Essa dimensão, todavia, não exclui o componente da agressão moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 2008), como gatilho de justificativa da agressão, sendo expresso na forma de desconsideração e ressentimento.

Para exemplificar, remeto para a origem do conflito em 2004 entre os moradores do Pradinho: o sobrinho de Guigui, de nome Cotia, foi assassinado por alguém ligado ao grupo de Rafael. Guigui demandou que entregassem o assassino e tudo ficaria em paz, ao que Rafael teria respondido: “por acaso vocês acham que meu sobrinho é cachorro? Ele não é cachorro não! Não o entregarei para ser morto por vocês!”. Tal sentença deixou Guigui indignado e ele bradava a todo tempo “e o meu sobrinho, ele é cachorro? Ele também não é cachorro não. Cachorro são vocês que devem morrer todos!” Com isso, ele e os seus armaram-se e partiram em direção a Rafael para dizimar seu grupo. (RIBEIRO, 2008, p.16)

Rafael fugiu para Água Boa, onde a situação não era diferente. O grupo de Noêmia havia decidido retomar parte da terra que fazendeiros ocupavam e que isolava a área de Água Boa e Pradinho. Noêmia possuía um grupo consolidado e forte que entrou em embate com outro grupo que possuía vínculos diretos com os fazendeiros. Este mesmo grupo já havia assumido protagonismo no círculo de vingança, matado Jupi, irmão de Noêmia. No mesmo período, Pará havia matado a pauladas sua esposa, irmã do pajé, vinculado ao grupo de Noêmia. Este último não havia conseguido encontrar Pará, perdendo-o posteriormente, o que agravou ainda mais a tensão, pois a família da esposa de Pará não o perdoou, juntando-se aos grupos de descontentes com a posição de Noêmia e que encontrava apoio nos fazendeiros locais⁷².

Essa é a versão apresentada pelos moradores de Aldeia Verde. Por outro lado, La Casas (2004, p. 1-2) estava trabalhando com os Maxakali na época e relata outros acontecimentos, ao que tudo indica, a partir da posição das lideranças de Água Boa:

No dia 02 de maio de 2004, domingo, dia de feira neste município, após o retorno de um grupo de indígenas de Santa Helena de Minas até a localidade de Água Boa, após consumirem bebidas de alto teor alcoólico, Alfredo Maxakali, um senhor de 77 anos, residente na aldeia do Bueno, foi assassinado com pauladas na cabeça. Três crianças Maxakali viram a agressão acontecendo e relataram os fatos a seus parentes. Um jovem do grupo da Noêmia Maxakali, chamado José Carlos Maxakali, foi acusado de ter assassinado este senhor. O exame de corpo delito confirma a suspeita de assassinato do Alfredo, sendo diagnosticada como causa mortis (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde 10ª Revisão - CID-10): traumatismo craniano

⁷²Tal constatação já havia sido evidenciada por Vieira (2006, p. 77): “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. 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”.

encefálico, com afundamento da região orbital.

Na segunda-feira, dia 03 de maio, parte do grupo de parentes e aliados da família do Alfredo estava na cidade de Santa Helena de Minas com o objetivo de receber o seu corpo que havia sido levado para a IML de Teófilo Otoni. Alguns dos parentes do falecido que esperavam o corpo no Pólo Base de Santa Helena de Minas estavam consumindo bebida alcoólica e provavelmente devem ter levado tal produto para a Terra Indígena. De acordo com alguns relatos, no momento em que o caminhão chegou na terra indígena levando o corpo para ser enterrado, diversos homens estavam armados e foram buscar vingança antes mesmo de enterrar Alfredo. De fato, um processo de vingança foi estabelecido, que culminou com os assassinatos de Jupi Maxakali e Valtair Maxakali, sendo que Badu Maxakali ficou ferido neste evento.

Em 2006, mais tensões explodiram, quando os dois grupos antagônicos ao grupo de Noêmia se reuniram e partiram para o confronto direto. O grupo de Noêmia conseguiu evitar mais baixas, apesar de terem falecido cerca de 10 pessoas. As razões dos ressentimentos contra o grupo de Noêmia eram variadas, mas muitas se ligavam à distribuição de recursos. Todos os filhos e genros de Noêmia são professores ou agentes de saúde, dominam o português e prosperaram materialmente. Os outros grupos, diretamente, disputavam cargos públicos, como também o apoio dos fazendeiros locais. Como consequência do conflito, saquearam as casas do grupo de Noêmia que acabou sendo expulso, vindo formar a Aldeia Verde. Da mesma forma, o grupo de Rafael acabou recebendo uma terra e formando a Aldeia Cachoeirinha. Noêmia valeu-se de sua capacidade de interlocução com a sociedade não indígena para alcançar a aquisição de terra para as famílias expulsas:

Demorou pra gente conseguir aqui, foi lá entrando para o mês de janeiro. O pessoal da FUNAI falou assim: “Se vocês não conseguir terra, o dinheiro vai voltar.” Deixa dinheiro voltar, eu não vou mais procurar terra não, cansei. Aí que Máisa pegou e falou: “Não mãe, pode deixar eu vou lá ver.” Aí que ela pegou e veio pra cá e encontrou terra aqui. Aí ela falou: “Mãe a gente tem que ficar com essa terra se não vão mandar a gente voltar”. Aí a gente ficou. Não tem água, não tem rio, não tem lugar pra plantar, nós conseguimos e pagou e mudou pra cá, em 2007. Nós ficamos em Água Boa até 2005 e 2006 a gente ficou na fazenda, 2006 mãe e o Vitalino morreu e nós veio embora em 2007. Eles falaram em janeiro, não vai não porque não tem recurso, tem que alugar um ônibus pra ir. Eu falei que ia ligar para Ailton Krenak, assessor de Aécio Neves, aí eu liguei. Falei: “Não passa pra Nagib não”, Nagib é meio traidor. Passa para o Aécio Neves, ele conversou, conversou e falou que tinha que conversar com o prefeito primeiro. Aí eu falei, não foi o prefeito que deu terra pra nós. Foi o governo que comprou, não tem nada a ver com prefeito. Falei com Ailton Krenak que falou com o Aécio Neves e ele liberou dois ônibus, aí tinha espaço para colocar cesta básica, veio cheio de cesta e chegou até em Sucanga, e deixou a gente lá. Aí eu vi com Maisa e Totó na frente. Veronildo foi e subiu pra casa lá e aí todo mundo foi fazendo as casas. Aí colocou o pessoal e veio carregando no caminhão até 3 horas da manhã. Veronildo, meu sobrinho, que veio de lá e foi colocando o povo. A única que acompanhou nós foi Sirmaria e Sirlane, eu vim mais Maisa. Aí veio primeiro Veronildo. Aí

Sirlane deitou no cimento e passou mal no outro dia, Veronildo levou ela para Valadares. (Noemia Maxakali).

Em Aldeia Verde, no circuito feminino, constantemente se lembram do conflito com pesar. As mulheres choram os parentes mortos, tendo grande ressentimento dos assassinos e impedindo qualquer relação mais duradora com/contra os parentes que lá ficaram. Noêmia, de forma absoluta, diz que nunca mais volta para Água Boa e todo o seu grupo doméstico segue sua resolução.

Do lado masculino, porém, a percepção é diferente. Água Boa ainda tem muita mulher para casar, diferente de Aldeia Verde, em que a maioria das mulheres casáveis compõe a família extensa. A possibilidade de agressões ainda é constante, gerando grande receio, pois dizem que ninguém dormiria à noite com medo de serem atacados, mas que mesmo assim ainda valeria a pena voltar. A movimentação ocasionada pela maior quantidade de grupos, as festas constantes e a maior proximidade com a cidade são um dos grandes atrativos.

Para os homens, o evento que ocorreu não tem forte significado sentimental, ao contrário: é a possibilidade de se vangloriar pela manutenção do *ethos* guerreiro e reafirmar seu potencial agressivo. Sazonalmente, em campo, alguém rememorava o evento, o que sempre envolvia uma história sobre como mataram os inimigos. É interessante notar, que tais histórias eram acompanhadas de um nível de incoerência, mas sempre envolvia a reparação de alguma violência sofrida pelo grupo.

Devido a esta multivocalidade, que também é expressa no universo feminino, é muito difícil afirmar quais foram os fatores que justificam a guerra ocorrida e mesmo o que seria reparação ou o que seria agressão, já que o círculo de vendetas se perde na história das famílias.

Segundo Evento: A agressão contra Evelise

Depois de uma série de acontecimentos intensos, acompanhados de uma noite inteira de cantos com *yãmĩyhex* (espírito mulher) para curar Noêmia, que havia passado mal no dia anterior, voltei para a casa de Isael, onde estava hospedado. De repente fui chamado, às pressas para retornar à parte central da aldeia. De imediato pensei que havia acontecido mais um confronto com os fazendeiros locais.

Sueli, atordoada e andando rápido, me guiava para uma casa, quando percebi um grupo de homens reunidos, os mesmos que há minutos estavam comigo na *kuxex* (casa de ritual) discutindo aspectos do meu *tataxox*⁷³. A expressão era séria, as mulheres se aglomeravam na porta da casa de Evelise e os homens, com facões e pedaços de pau, me observavam, um pouco mais distantes. Ao entrar na casa de Evelise, a surpresa: a indígena albina estava sangrando muito, com um corte enorme na cabeça.

A cena era das mais assustadoras, o corte parecia profundo e ela tremia abalada com o sangue que pingava em todo o seu vestido rosa que agora se tornara vermelho. Imediatamente, tentei procurar ajuda para deslocá-la para o hospital mais próximo, mas já haviam ligado para Dé, motorista do DSEI para buscá-la. Percebi que não queriam que eu viabilizasse ajuda, a minha participação no drama era apenas para acionar a polícia a fim de levar o agressor.

Quando parei e respirei, me dei conta da complexidade da situação. Entendi que os homens que se aglomeravam próximo da casa de Evelise e acompanhavam todas as ações eram mais que espectadores, todos estavam prontos para o combate. Busquei o telefone mais próximo, que infelizmente era o da casa de Gilberto, e tentei ligar para a polícia militar, mas não tive retorno. De imediato consegui ligar para o celular da Procuradora da República em Teófilo Otoni, que começou a se movimentar. Depois de superado o alvoroço inicial, comecei o trabalho antropológico de destrinchar o ocorrido.

A casa de Evelise ficava muito próxima da casa de Gustavo, dentro do semicírculo da aldeia, sabia que ela era filha dele, sendo parente de Noêmia, e por isso havia um grande aglomerado na casa de Noêmia. Comecei as entrevistas por lá. Rapidamente Noemia e suas filhas começaram a falar sobre a agressão sofrida por Evelise, que era frágil, albina, e que a situação toda era de uma violência injustificada. Atribuía a querela ao povo de Topázio (Aldeia Cachoerinha) que viera recentemente morar na aldeia, há cerca de dois anos. Elas diziam que eles não eram família, apenas um bocado de encenqueiros e que o agressor sequer estava bêbado.

Comecei, então, a desenhar um diagrama de parentesco para entender as posições das pessoas relatadas, pois percebia que a versão da agressão estava

⁷³ Ritual de iniciação masculino que envolve a separação do grupo doméstico de origem e o isolamento do rapaz na *kuxex* a fim de aprender os cantos do *yaminxop*.

essencialmente vinculada ao conflito entre famílias extensas, envolvendo uma sobrinha de Evelise, filha de Mazinho. O que me falavam não fazia sentido, as mulheres balbuciavam aspectos da agressão sem minimamente complexificar as motivações ou mesmo descrever o ocorrido. Afirmavam apenas que o rapaz era agressivo, violento e assumiam de forma absoluta o lado da vítima mulher.

Depois de ter esboçado aspectos iniciais do acontecimento, recebi um telefonema da Procuradora afirmando que haviam conseguido que a polícia militar de Teófilo Otoni fosse à terra indígena. Em seguida, o motorista do DSEI chegou e foi levar Evelise ao hospital. Atendi o telefonema na casa de Gilberto e depois fui conversar mais detidamente com ele. Na versão de Gilberto, a vítima era a culpada, uma louca desequilibrada e ciumenta que teria ido 'atazanar' a vida do agressor em função de uma mentira injustificada sobre a violência do padrasto para com sua sobrinha, provocando toda a situação.

Saí para buscar uma terceira versão dos fatos e encontrei os familiares da vítima alterados e segurando o facão, só queriam saber se o rapaz seria preso, sendo que essa era a única forma de satisfazer a necessidade de reparação. Esperavam ansiosos, acreditando que a polícia não chegaria, já que essa seria a primeira vez que a polícia militar iria entrar em terra indígena.

Dias antes, em função de outros conflitos, havia percebido que a polícia era um fator de temor entre os Maxakali, e apesar da lentidão e inoperância, se assustavam bastante com a ideia de serem presos. Tanto é que a demanda por reparação, nesse caso, a morte: a reparação que só viria com o sangue derramado do agressor, se encontraria plenamente satisfeita caso ele fosse preso.

Procurei mais versões para observar as multivocalidades. Ao que tudo indicava, Evelise foi à casa de Deodaldo buscar sua sobrinha que, segundo ela, estava sofrendo maus tratos pelo padrasto. Nesse momento, Deoldado teria pegado um pau e acertado a cabeça de Evelise. Com o sangue jorrando, o pai de Evelise e seus irmãos foram para cima de Deodaldo que se refugiou na sua cabana. Nesse momento, Gilberto e sua esposa Dedela permaneceram na porta de entrada da cabana de Deoldado com facões, dizendo que iriam "cortar" o primeiro que passasse.

A situação tensa foi dissipada em minutos, e esse foi o momento que me chamaram para que acionasse a polícia. O interessante é que o agressor não estava preso em sua cabana, não havia ninguém vigiando a porta, estava apenas acuado

pelos grupos que observavam à distância. Depois percebi que todos esperavam que ele fugisse, pois assim poderiam persegui-lo e matá-lo.

Conversando e construindo as versões, comecei a analisar melhor o papel de Gilberto. Na versão inicial de seus relatos, ele não assumia nenhum papel nos conflitos, apesar de ter tomado o lado do acusado, pois Deodaldo é irmão de sua atual esposa, o que posicionava Gilberto contra a família de sua mãe. Gilberto chegou inclusive a xingar Jupira, filha de sua irmã, que no momento do conflito foi ajudar Evelise. Ele disse: “Vou cortar a canela dela e de todo mundo se encostarem no Deodaldo.”

Após algum tempo, descobri outra versão da história: Evelise havia pegado sua sobrinha e a levado para sua casa, em seguida Dedela e Gilberto pegaram a criança novamente, e levaram para a casa do pai. Evelise voltou para a casa de Gilberto, onde brigou com Dedela e conseguiu se desvencilhar, descendo para a casa de Deodaldo. Já na entrada da casa de Deodaldo, Nãozinho, irmão de Evelise, foi apoiá-la e chutou a comida de Deodaldo. Este pegou um pau e jogou contra Nãozinho que desviou e acertou Evelise.

O irônico é que essa última versão surgiu depois que o agressor foi preso, e Gilberto conseguiu convencer sua mãe, Noêmia, que o agressor era inocente, sendo uma vítima do temperamento de Evelise. Esta mudança de figuração era contestada por Sueli, que constantemente dizia que ele era violento e que deveria ser punido, para servir de exemplo para toda a comunidade que não se pode agredir as mulheres. Reforçou várias vezes que o problema também era Gilberto que, como professor, não deveria ter colocado mais lenha na fogueira, ameaçando a todos.

Gilberto, depois de ter protegido o rapaz ao impedir a entrada dos homens que buscavam reparação, começou a criar versões sobre o ocorrido a fim de imputar algum dano ao grupo de Gustavo. Mazinho, pai de Macinha, objeto da briga, foi acusado de ameaçar colocar fogo na casa. O interessante é a insistência de Gilberto, que com essa acusação queria acionar a justiça de toda forma, a fim de processar o rapaz para que ele voltasse para a cadeia e perdesse o benefício da liberdade condicional, pois Mazinho foi um dos poucos da comunidade que já foi preso. O interessante é que Mazinho é primo de Sueli e também primo de Gilberto, o que fez com que ela fosse à cadeia visitá-lo. Segundo ela, ele foi preso injustamente, estava

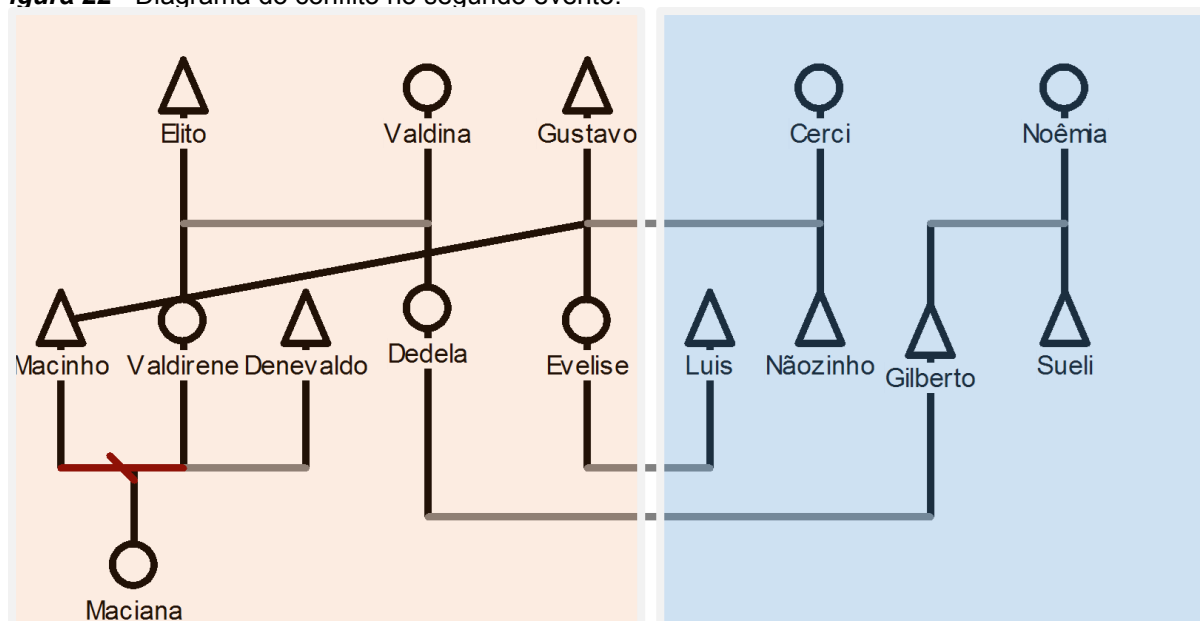
na cidade um dia acompanhado de um grupo de *tihik* (índios) e um deles tentou estuprar uma criança, o rapaz fugiu e deixou que a culpa recaísse sobre Mazinho.

Depois de horas, quando eu era interpelado pela família de Gustavo para saber por que a polícia ainda não havia chegado, pois se a polícia demorasse mais, eles colocariam fogo na cabana em que Deodaldo estava, finalmente apareceram dois carros de polícia. Fui com eles na casa de Deodaldo que estava esperando sentado, chorando. A prisão não deixou de ser algo triste, comovendo quem assistiu, ocorreu sem nenhuma violência policial. A princípio, Deodaldo pegaria alguns dias de prisão, apenas para apaziguar o ânimo da família de Gustavo e depois seria transferido para Pradinho, onde poderia recomeçar sua vida.

Depois de muita discussão sobre o acontecimento, começou a cair a noite e Sueli e Isael foram fazer a tradicional visita noturna à mãe de Sueli, Noêmia, que mora do lado da casa de Gilberto. Optei por não ir, pois pensei que elas ficariam mais à vontade para conversar sem a minha presença. Para a minha surpresa, Sueli e Isael voltaram agitados, me chamaram para conversar e estavam convencidos que a culpada de tudo era Evelise, e que o rapaz que foi preso sempre foi gente boa e não merecia passar pelo que passou.

O diagrama de parentesco abaixo ilustra as relações familiares envolvidas no conflito, sendo que a cor laranja indica a origem da família extensa em Topázio, na terra indígena Cachoerinha, cuja origem é Pradinho, e o grupo azul é da maior família extensa em Aldeia Verde, que tem sua origem em Água Boa:

Figura 22 - Diagrama do conflito no segundo evento.



Fonte: Própria (2015)

Terceiro Evento: a disputa pelo cargo de professor indígena

Ao cair da noite, Erismar e sua esposa apareceram na casa de Sueli. Achei interessante, pois Erismar não tinha um vínculo direto com Sueli, e mantinha uma relação maior com o grupo de Isael. Esta relação, no entanto, não implicava em visitas, algo comumente destinado à família extensa. Rapidamente, percebi, que, na verdade, ele queria me ver para discutir aspectos da educação. Erismar, indignado, dizia que seus filhos e todos do seu grupo de sua mãe estudavam com Rominho, mas esse não dava aula há cerca de seis meses, prejudicando sua família e toda comunidade.

Segundo ele, havia mais de 20 crianças sem aula, e Rominho era tido como um dos pais mais relapsos. Apesar de ter uma família bem extensa, ser professor e contar com o auxílio do Bolsa Família, tem vários filhos desnutridos, e é comum encontra-lo e a sua mulher bêbados durante a semana.

Erismar, por ser mais responsável que Rominho, falou que ele é que deveria assumir o cargo. Sueli, como liderança, disse que tinha dado apoio para Rominho, mas que ele não havia cumprido o prometido, continuando a beber de forma descontrolada e não mantendo nenhuma preocupação com a escola⁷⁴.

⁷⁴ De fato, durante todo período que estive em campo, a família extensa de Ipê era um das que mais

Na mesma situação encontrava-se Tavinho, possuidor de uma das maiores famílias nucleares, e também não dava aulas. Tavinho é irmão de Isael, e pertence à família extensa de Delcida, sendo, constantemente, alvo de ressentimentos coletivos. Sueli e Noêmia referem-se a ele como inimigo, pois o mesmo participou da morte do irmão de Noêmia, Jupi, no confronto que ocorreu em 2004. Bêbado, protagonizou recentemente uma atitude de agressão contra sua esposa, quebrando seus dedos em várias partes e provocando uma fratura exposta.

A situação era bastante interessante, Sueli e sua mãe conseguiam mobilizar fortemente sua família extensa, mas claramente não possuíam ingerência sobre as demais famílias, fazendo com que suas opiniões não chegassem a gerar algum constrangimento contra os professores que não davam aula, apesar de reconhecidamente Isael ser cotado e tido como futuro diretor.

Por outro lado, essa situação irregular era amplamente conhecida pela comunidade, além da própria inspetora de educação, que deveria fiscalizar o trabalho dos professores. Com o passar dos dias, percebi que a escola funcionava de maneira bastante informal: não havia merenda escolar e os dias de aula dependiam da disposição dos professores em ensinar. A inspetora não tem protagonismo nessa relação, por ser um cargo político, não se indis põe com os professores, que também são lideranças.

Outro exemplo dessa problemática relação envolve o filho de Ipê, que recebe salário como merendeiro e nunca trabalhou como tal. Os confrontos abertos são evitados, mas as pressões dos argumentos, tal como a necessidade de reparação, as agressões, são amadurecidas nos bastidores das relações. Além disso, boa parte do controle político, da circulação e reprodução de informações se dá pelo universo feminino, sendo que os homens apenas intervêm quando o conflito está posto ou na forma de reserva potencial de violência, capaz de gerar as alianças.

Entendendo melhor os dimensionamentos da sensibilidade jurídica do grupo, comecei a falar sobre como poderíamos arrumar a escola para garantir alguns itens básicos como merenda escolar, material didático, além de aulas regulares. Logo a conversa se encaminhou para a contratação de novos professores. Isael e Sueli

bebiam, com frequência, encontrava familiares desses grupos jogados na estrada que dá acesso à comunidade.

viam com frequência e Isael tem pretensões políticas, falando, inclusive que estava pensando em desistir de ser professor.

Para Isael, Cassiano, seu filho, assumiria naturalmente o seu lugar. Com base na fala de Erismar, sugeri que a criação de regras de contratação poderia eliminar um tratamento preferencial às famílias extensas, contando com professores que quisessem trabalhar e tivessem vocação para o ofício, na medida em que poderia punir com demissão os professores que não davam aula. Todos concordaram prontamente. Por fim, expliquei que se fosse para colocar o filho dele como professor, isso não seria uma forma de tratar a situação de maneira igual, sendo o contrário do estabelecimento de regras.

Depois de alguns minutos de debate com Sueli, quando já conversávamos sobre outros tópicos, Isael fala que não pode sair, pois caso desistisse, a família poderia passar por necessidades - o que é corroborado imediatamente por Sueli. É interessante notar que apesar de ser professor efetivo, Isael é pesquisador da UFMG em um projeto chamado Trilha de Saberes e possui grande conhecimento sobre o funcionamento do universo *āyuhŭk*, facilitando a manutenção de uma posição estratégica frente aos problemas do contato interétnico.

6.3 A cartografia do parentesco

Os três eventos acima, apesar de aparentemente diferentes, demonstram o mesmo equacionamento, qual seja: a interpretação de qualquer evento que gera disputa passa, em primeiro lugar, pela ótica de caracterização do grupo doméstico, para, posteriormente, no caso de guerra, ou de conflitos entre grupos, ser negociado externamente com outras famílias extensa. Esse movimento pauta as alianças e envolve um equacionamento de forças baseado no capital simbólico que os homens, ou algumas mulheres notáveis, conseguem alcançar, tendo como parâmetro a distribuição/concentração de recursos através do contágio com o universo *āyuhŭk*.

Este viés é bastante interessante, pois evidencia quais posições os grupos poderão assumir nos conflitos, seja através de uma disputa doméstica, de uma disputa para saber quem será o novo professor, ou mesmo de uma guerra, como no primeiro evento. Nesse sentido, uma das marcas do primeiro evento é sua caracterização temporal como produto de um acúmulo de dívidas de sangue, que funciona através de um mecanismo de vendeta. O interessante é perceber que este circuito possui uma

iminência histórica ressurgindo em cada novo evento violento, ou a cada novo interesse posto em jogo.

O mesmo ocorre no segundo evento, tendo como pano de fundo certa oposição histórica entre Água Boa e Pradinho. Este círculo de vendetas é o que dá a tônica das alianças entre as famílias extensas, como também das disputas por recursos. Se um grupo possui mais professores, mais agentes de saúde, mais pessoas que trabalham vinculadas ao governo, este grupo tende a ser desafiado, de uma forma aberta ou velada.

O único fator que impede diretamente que tais conflitos surjam a todo o momento não é a religião *yãmĩyxop*, como sugere a literatura, mas o equacionamento de forças vinculadas aos homens que tomariam partido das famílias extensas, caso o conflito surja. Ou seja, o que se pondera é quem ganharia a disputa, caso se tornasse uma guerra, e quem poderia vencer. Assim, toda desavença pode se transformar em um conflito de acordo com a capacidade de criar interpretações coletivas mobilizadoras, desde que o grupo agredido visualize um forte potencial de sobrepujar mesmo que parcialmente o grupo do agressor.

É dessa forma que se explica a multivocalidade das disputas, como ficou claro no segundo evento. Nota-se que essa multivocalidade não funciona de forma isolada; existe um apelo ideológico à justiça que dá maior ênfase ao papel de vítima – como pode ser percebido pela interpetação da Sueli, no qual faz alusão a condição do sofrimento passado por Evelise – mas que passa a ser a menor referência interpretativa, vinculando-se mais às condições relacionadas à intencionalidade das pessoas envolvidas na disputa – como justifica a própria Sueli, a intenção de Nãozinho não era acertar Evelise, foi um acidente. Se estiverem *kaxmuk* (bêbado), se foi provocado, se a violência deriva de uma retaliação, se a vítima estava agindo com violência ou usura, se a vítima é mulher, tudo isso permite a oscilação de posições dos grupos na busca por uma interpretação final do ocorrido, a fim de haver ou não reparação.

Nessa busca por primazia interpretativa, sem dúvida os valores atribuídos às pessoas e coisas são o peso que faz a balança da justiça pender para um lado ou outro. Essa situação é bem clara pela dimensão do insulto que implica em uma desvalorização ou mesmo negação da identidade do agredido, conforme relatado nos três eventos, mas caracterizado de forma mais plena no primeiro, no qual o conflito

emerge da desconsideração que acompanha caracterizar o outro indigno de reparação, ou seja, se assemelhar a cachorro⁷⁵. Nesse sentido, acrescenta L. Roberto Cardoso de Oliveira:

A dimensão do reconhecimento reflete uma percepção de agressão associada à qualidade do elo (ou da relação) social, estabelecido entre as partes. Isto é, a inadequação da relação ou elo proposto é tomada como uma ofensa, e as instâncias de tratamento desigual ou diferenciado percebidas como inaceitáveis devem suscitar demandas de reparação por falta de reconhecimento ou desconsideração. Deste modo, parte do material já colhido nas etapas anteriores de pesquisa sugere que este tipo de ofensa é frequentemente vivido como uma situação de humilhação (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 2009, p.11).

Em outro artigo (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 1999) o autor desenvolve melhor tal perspectiva ao avaliar o insulto na dimensão de agressão vinculada a um fato moral, tal como demonstrado na fenomenologia do fato moral de Stawson (1974). Através do argumento do autor, entende-se o ressentimento como produto da percepção de agressão a um direito ético-moral que merece reparação, algo que, portanto, se vincula à necessidade de justiça, derivando mais de uma ênfase no plano das atitudes e intenções do que no plano das ações. A referência ao sentimento do agredido provoca o reconhecimento da indignação moral, gerando uma identificação através dos sentimentos compartilhados. Estes acabam por objetivar ações coletivas de reparação, possuindo grande potencial de mobilização através dos rituais.

Contudo, ocorre que tal ênfase também produz a possibilidade temporal de manipulação dos fatos. Uma ofensa que hoje pode ser equacionada de forma a não gerar uma dívida coletiva, com o passar do tempo pode ser relida e questionada, com base nas atitudes das partes, como também dos interesses coletivos. Dessa forma, não haveria agressão plenamente reparada, contribuindo para a manutenção do vínculo societário entre os grupos, como também de estratégias de manipulação amplas a fim de legitimar violências na forma de guerra.⁷⁶

⁷⁵No primeiro evento a apelação para a condição de pessoa, no qual Rafael diz que seu sobrinho não é cachorro. No segundo evento na ponderação sobre a reparação que o grupo de Gustavo queria pelo sangue derramado de sua filha. No terceiro evento a ofensa coletiva, no qual pelo fato do grupo de Erismar ser menor, este pode receber uma educação pior, tendo um professor beberrão como responsável.

⁷⁶As agressões, sem dúvida, possuem um aspecto dádioso, tal como trabalhado por Godelier (2001), no qual poderia ser dimensionado como o vínculo negativo, algo inerente da contradição entre *gift/poison* comum a situações de dívida.

Em campo, pude observar dezenas de conflitos, e o que percebi é que havia um enorme esforço coletivo na disputa por interpretação pública dos eventos, sendo que “acusadores e defensores” se degladiavam constantemente pela primazia de suas interpretações. Houve conflitos em que cerca de seis versões surgiam para o mesmo fato.

Claramente, apesar de não ser objeto da maior parte da literatura dedicada aos Maxakali, conforme foi demonstrado na primeira seção, todo o conflito tende a ser tratado por uma tensão estrutural derivada da formação do grupo, ou do devir guerreiro, sintetizada pela noção de sociedade contra o estado, conforme trabalhado ao longo da tese. Podemos dizer que existe um intenso e complexo mecanismo de resolução de conflitos, o que poderia ser entendido, como uma diferente sensibilidade jurídica, conforme apresentado por Geertz (2006).

Ocorre que com a ampliação do acesso a políticas públicas, com a consolidação da saúde indígena e com a construção de escolas, como também da crescente atuação policial e mesmo da minha presença como perito em antropologia do Ministério Público Federal, o grupo passa a participar da sensibilidade jurídica formada pela tradição brasileira, o que não deixa de gerar grandes paradoxos para o equacionamento da justiça, como também para o acesso à cidadania.

Cabe, porém, enfatizar uma diferença substancial na articulação entre as duas sensibilidades, na medida em que a sensibilidade jurídica *tikmũ'ũn* está inserida no corpo, faz parte do *ethos* guerreiro e é uma expressão da socialização dos grupos. Já a sensibilidade jurídica *ayhuk* é externa, tende a ser apreendida como um corpo de regras formalizadas por uma lei:

Assim, troca e guerra estão mesmo relacionadas, mas nesse plano a precedência sociológica e analítica é desta (da guerra), e não daquela. A troca é condição necessária à continuidade da guerra, não a guerra de todos contra todos, mas aos designados inimigos, que requer para sua consecução a realização de alianças, por meio de intercâmbios, também não generalizados, porque finitos tanto no que diz respeito à sua extensão aos diversos grupos quanto no que concerne à sua continuidade no tempo. A inconstância é um traço do caráter do guerreiro selvagem. Clastres pensa a guerra em sua positividade. Nesse sentido, a violência não é um desarranjo ou desordem, mas um modo de ordenação do social.

Mas ao considerá-la um universal da sociedade primitiva, não confere a ela um caráter transcendente, que lançaria os selvagens em um estado de natureza. Pensar a violência como ser da sociedade primitiva implica uma concepção imanente da ordem, no sentido da regularidade e no sentido da lei. Para Clastres, a guerra é o dispositivo regular com que uma sociedade primitiva mantém sua autonomia, sua diferença perante todas as outras à sua volta. Essa diferenciação para fora deve corresponder a uma indivisão interna,

no que concerne à estratificação do poder – mas não uma indiferenciação no que concerne às potencialidades ou aos desejos. (MARQUES, 2011, p.652)

O apelo à ordem criada e sancionada pela lei, no universo não indígena, está atrelada ao pressuposto que existiria uma igualdade de tratamento, o que implicaria em uma igualdade formal. Esta pretensão constrói-se como valor universal, e independente da vontade dos indivíduos, todos estão sujeitos a tais instituições. Este paradoxo é observado por L. Cardoso de Oliveira, que atenta para os questionamentos da cidadania, na qual a convivência de duas éticas, uma de caráter universal e outra de caráter particular, geraria tensões e confusões para o equacionamento de tratamento no Brasil:

Contudo, talvez a principal contribuição de Da Matta para o argumento aqui desenvolvido seja a ideia de que a noção de cidadania brasileira engendraria desvios para cima e para baixo. Isto é, enquanto a experiência no mundo da rua refletiria um estado de subcidadania, a experiência cotidiana no universo da casa e da família refletiria uma situação de supercidadania (DA MATTA, 1991, p. 100). Embora concorde com Neves (1994, p. 262 e 269-70) que a dicotomia subcidadão/ sobrecidadão talvez seja mais apropriada para indicar o acesso diferencial a privilégios “no mundo da rua”, os quais estariam quase totalmente restritos à minoria de cidadãos sobreintegrados na sociedade brasileira, o equacionamento proposto por DaMatta tem a vantagem de chamar a atenção para a motivação cultural preferencial em relação à obtenção de privilégios, e que também orientaria a prática social dos cidadãos subintegrados na terminologia de Neves.

Como observei em outro lugar, tal quadro indica que, mesmo que não discordemos das considerações de Neves, “a sujeição a deveres, num caso, [estaria] sendo compensada [simbolicamente] pelo acesso a privilégios no outro” (CARDOSO DE OLIVEIRA, L. 1992, p. 4). Sugerindo então, que a articulação da lógica da casa com a lógica da rua tinha como consequência “a nossa tendência de transformar direitos em privilégios através de uma orientação sistemática em direção à privatização do espaço público”, e a motivação para inverter, sempre que possível, a condição de subcidadania em relação à qual nos sentimos ameaçados quando nos expomos ao arbítrio das leis impessoais, transformando-a em seu oposto. Penso que essa situação seria um bom exemplo de desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade, nos quais a falta de respeito aos direitos do indivíduo ou do cidadão comum é contrastada com a propensão ao favorecimento daquelas pessoas que se mostram especialmente dignas de consideração. Ou seja, uma situação na qual se tem pouca justiça no acesso aos direitos, mas sobra solidariedade, ainda que excessivamente circunscrita e bem localizada, na consideração da pessoa do cidadão que merece reconhecimento, sugerindo inclusive uma concepção de dignidade fortemente contaminada pela perspectiva da honra, nos termos indicados por Taylor. (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 1995, p.4).

Assim, em termos de parâmetros para o acesso à cidadania e a forma que ela pode ser acionada, a orientação é que as instituições sejam utilizadas para possibilitar

a punição, como visto no terceiro evento, ou fortalece privilégios, como no segundo evento. O apelo ao local se sobrepõe ao universal, pacificando/domesticando a sensibilidade jurídica do universo branco, como é usualmente percebido pela literatura na lide cosmológico e para com os objetos (ALBERT; RAMOS, 2002).

Nesse sentido, a ambiguidade das relações com o universo não indígena tende a ser absorvida por uma lógica simples, os *ãyuhũk* que se relacionam com os indígenas em posição de conflito são aqueles que não são alvo de relações sociais valorizadas e significativas, compondo um outro distante e quase ritual, tal como a *hãmgay* (onça) ou *inmoxã* (espírito maléfico). Porém, aqueles que se relacionam como coisa, ou seja, algo dotado de agencialidade, inserido e domesticado dentro de uma família extensa, se inserem necessariamente na lógica de disputa e alianças que marcam o devir *tikmũ'ũn*, se tornando valiosos aliados ou perigosos inimigos.

Por fim, é interessante notar que a divisão que a cultura não indígena sugere sobre os reinos da lei como independentes e capazes de fornecer uma base moral são variações de uma base religiosa que sugere uma moralidade e um corpo de conduta social. A mesma variação pode ser observada na duologia ente *inmoxã* e *monãyxop*, sedimentada pela relação com o *yãmĩyxop*, e capaz de criar uma relação de oposição entre o bem agir e o mal agir. O fluxo entre esferas é que forma a moralidade e por consequência o sistema de reparação. Fornecer uma explicação para os conflitos que isola os campos, em sistemas simbólicos autônomos é cada vez mais usar uma prática comum à ciência ocidental, para os Maxakali tudo está correlacionado para evitar a unidade homogeneizadora, capaz de diluir a diferença.

As observações de Durkheim (1996) relevam que tanto a religião como o sistema de lei derivam de uma obediência à moralidade instituída capaz de gerar a autoridade, sendo que o xamanismo sugere o oposto, uma fragmentação progressiva. Ao contrário de utilizar a lei para manter o monopólio legítimo da força, ela fragmenta o seu poder, o que para os Maxakali permite o mesmo raciocínio em relação à percepção do nosso sistema jurídico não indígena, possibilitando o uso estratégico, tal como coisa ou recurso. A responsabilidade coletiva acaba por incidir apenas na falha da não realização dos devires, não existe culpa.

Porém, a formalização da sensibilidade jurídica não indígena é um problema complexo. A lei não indígena é essencialmente escrita e gera uma necessidade de deslocamento e deferimento a instituições impositivas e distantes, gerando a pouca

procura pelos Maxakali. Em campo, a situação é inversa, como antropólogo e não indígena sou gerador direto das demandas. Nada é formalizado, mas toda tratativa pessoal de avaliação dos problemas que chegavam ao antropólogo geravam uma enorme pressão para encontrar uma solução.

Por outro lado, para aqueles que sabem escrever, possuem um salário e capacidade de locomoção para a cidade, se posicionam de forma diferenciada no sistema de reparação de conflitos Maxakali, concentrando poder e alianças, o que pode possibilitar a exploração de parentes, com é o caso da relação de acúmulo de cartões do Programa Bolsa Família. Isso não significa que aqueles não se submetem a essa exploração a entendem como justas, mas respeitam a escolha de quem se submete à exploração produzida por esse desequilíbrio.

Assim, por mais que a lei e a religião sejam percebidas como sagradas e externas para os não indígenas, as regras cosmológicas compartilhadas são parte dos Maxakali e compõem o indivíduo. Logo o risco é maior, a quebra pode transformar o indivíduo em *inmoxã* e assim exigir o seu sacrifício, sua morte. A quebra de regras cosmológicas é uma quebra da humanidade, compondo a justificativa moral que explica muitos conflitos.

6.4 O estado da coisa e a justiça em transição

A partir da existência de um modo de guerra, que teria seu contraponto sociológico originário nas alianças históricas, sedimentadas pela cosmologia através do circuito de ritual dos *yãmĩyxop*, ocorre um movimento de diferenciação do que seria “nós” e o “outro”. Esta distinção implicaria a referência a que Alvarez (1992) relata como pilhagem velada ou declarada das coisas do outro, algo bem usual na relação com os *ãyuhũk* e que, a partir da escala de graduação da distância cultural de Outro, é aquele mais distante e exótico.

Tal percepção, todavia, tende a ser mais complexa do que relatado pela autora e envolve, necessariamente, a construção da relação com os objetos, tendo um contraposto nas demandas por cidadania que se relacionam diretamente ao acúmulo e circulação de coisas:

Leonardo: Rogério, me diz uma coisa, como funciona essa história de *koxuk* (alma)?

Rogério Maxakali: É que é assim, quando a gente caça a gente nunca tá sozinho, sempre estamos acompanhados. Primeiro tem o nosso espírito o *koxuk*, depois tem você e os *yãmíyxop* e por fim os *kokex* (cachorro). Então tem vez que você pode achar que tá sozinho, mas tem 4 coisas com você.

Leonardo: Coisas? Porquê coisas?

Rogério Maxakali: Por que nós somos coisas, tudo é coisa *mĩmmãtix* (floresta), animal, a gente... Isso mesmo, você é coisa.

A fala de Rogério é interessante, pois claramente não distingue conceitos analíticos como natureza e cultura. Trata-se de entender as coisas, não como algo que promova uma diferenciação cultural e ontológica, mas como algo que é essencial e produz efeito tanto quanto os humanos⁷⁷:

Todos os animais e seres humanos (índios ou Brancos, parentes ou inimigos) possuem *koxuk* (alma, espírito). 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. Quando morre a *koxuk* passa a ser chamar *yãmiiy*. (VIEIRA, 2006, p. 27).

Essa transmissão da *koxuk* como um princípio em trânsito está presente como uma espécie de bom equacionamento das relações societárias, na medida em que deixar parte da *koxuk* implica em doença. Geralmente, essa repartição da *koxuk* é acompanhada de sonhos em lugares ou situações que envolvam a diferença. Essa situação foi bem ilustrada pelo ritual direcionado à filha de Maysa, Tãmia. Na semana anterior, antes de relatar o mal-estar que sentia, representado pela ausência de ânimo e falta de vontade de se relacionar, acompanhado de dores de cabeça, Tãmia havia ido para o Rio de Janeiro, o que não tardou o diagnóstico do pajé que considerava que sua alma havia sido dividida, parte dela havia ficado no mar de Copacabana. O trecho abaixo retirado do caderno de campo ilustra o acontecido:

O sonho com ritual acabou gerando a necessidade de cura, mobilizando a comunidade durante o dia todo para preparar o ritual.

⁷⁷“A solução surge no mesmo momento em que o artefato das culturas se dissolve. Todas as naturezas-culturas são similares por construírem ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não-humanos. Nenhuma delas vive em um mundo de signos ou de símbolos arbitrariamente impostos a uma natureza exterior que apenas nos reconhecemos. Nenhuma delas, e sobretudo não a nossa, vive em um mundo de coisas. Todas distribuem aqui o que recebera uma carga de símbolos e aquilo que não recebera (CLAVERIE, 1990). Se existe uma coisa que todos fazemos da mesma forma é construir ao mesmo tempo nossos coletivos humanos e os não-humanos que os cercam. Alguns mobilizam, para construir seu coletivo, ancestrais, leões, estrelas fixas e sangue coagulado dos sacrifícios; para construir os nossos, nos mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia” (LATOURET, 1994, p.104).

Basicamente, cozinha-se comidas durante o dia, na casa da mãe da mulher que está doente e, logo depois, realiza-se o ritual. O ritual começa com uma grande comensalidade, no qual se forma um círculo, em que várias comidas são postas no chão. Ao redor do pequeno círculo se faz um maior no todas as pessoas presentes se alimentam da comida que está aglomerada no chão. Forma-se espécie de janta, um prato com arroz, macarrão e frango, também oferecem suco e café.

Durante o momento em que todos se alimentam a mulher-paciente está na cabeceira do círculo, deitada com uma pessoa segurando sua cabeça. Todos comem, mas primeiro os pajés e a aqueles homens que vão cantar, o que significa que o mal que está ocasionando a doença é distribuído pela comunidade, fazendo com que a dor desapareça. Em seguida, os homens se reúnem no círculo inferior, toda comida é retirada e começam a entoar cantos. Cantam uma série de sete extensos cantos, cada um relacionando com o tipo de mal-estar e sonho diagnosticado pelo pajé. Durante todo o canto as mulheres não participam e ficam concentradas a esquerda da paciente. As crianças brincam no espaço como se nada tivesse acontecido.

Após a entoação de cantos, as mulheres se retiram, diminui-se a iluminação e começa uma espécie de algazarra, no qual os homens parecem se ofender coletivamente, ao mesmo tempo devido à ausência de luz, criam-se vultos, dando a entender que está tendo um confronto espiritual, no qual não dá para saber o que é humano e o que é espiritual. Depois de aproximadamente 30 minutos nessa situação, as luzes são acessas novamente e as mulheres voltam. Pela última vez os homens saem coletivamente levando a comida que estava sobre a mesa para a casa de canto, nesse momento não pude ir, um momento para iniciado, em seguida os pratos de comida retornam e os homens passam a noite cantando. Por fim, a paciente levanta com o olhar mais leve e retorna para sua casa.

Até certa medida o ritual guarda alguns elementos bem interessantes de serem analisados. O primeiro é a interposição entre a eficácia da medicina tradicional e a eficácia mágica. Várias pessoas diagnosticavam os problemas de Tâmia, ora podia ser depressão, segundo Sueli, ora podia ser pressão baixa, segundo a Maisa e Elisabete. Aliado a esses fatores havia um componente espiritual, pois a doente sonhou com o ritual. O ritual em si envolve uma grande mobilização coletiva, toda a comunidade se reúne e se esforça por participar, apenas não vi a presença da mulher albina, mas todos os seus filhos lá estavam presentes. Os novos integrantes da comunidade vindos de Topázio também participaram. Em certa medida, as fases rituais de Genep estavam presentes. Acredito, porém, que a maior importância se dá com a comida, fator presente do começo até o final do ritual. Todos comem, achei interessante que não foram os pajés que puxaram os cantos, envolvendo pessoas novas que formavam o círculo. Totó e Mamei acompanhavam em uma distância próxima, quase avaliando os novos e pretensos candidatos a serem pajés.

A abrangência do conceito de *koxuk* é aplicada àqueles que têm vida, porém sua repartição pode ocorrer em objetos, ou mesmo a sua apreensão, tal como os *yãmiy*. Essa é uma das razões porque tendem a queimar os objetos e a casa das pessoas em caso de falecimento, para evitar atrair a *koxuk* do morto. Essa espécie de contágio é significativa e explica bastante sobre a contenção/cessão de objetos. De forma geral, o objeto é uma extensão do ser, o que ao mesmo tempo pode ser compreendido com uma amarra, pois se o que marca o ser Maxakali é estar em fluxo, a maior parte dos objetos fica situado no âmbito doméstico, já que não se carrega

objetos para caçar, pescar ou praticar o ritual. O que explica o valor sobre a perene materialidade.

Porém, como foi demonstrado, existe uma gama de objetos que mantém um valor diferencial que se ligam ao seu fim, e por isso a fala de Rogério acima é tão significativa. Tudo é coisa, mas as coisas só se agregam para um projeto, uma intenção, um devir, uma caça ou uma guerra. Nesse sentido, o conteúdo de uma coisa, passa a ser menos relevante do que seu uso relacional, sendo importante a escolha de agenciar ou não agenciar coletivos a partir de situações interacionais, de acordo com ponderações individuais.

O pressuposto é que não haveria uma distinção clara em redes sociotécnicas tradicionais (*tihik*) e redes sociotécnicas ocidentais (*ãyuhũk*). É interessante notar que por parte do Estado essa distinção é fundamental, pois mantendo a diferenciação do universo *tihik* se sustenta uma suposta superioridade técnica, o que justifica a falta de necessidade para implementar políticas públicas diferenciadas. A partir do entendimento mútuo residual, relatado na seção anterior, o Estado teria mais autonomia para afirmar o que o grupo precisa ou não, e nesse sentido, uma comunicação de meso esfera é predominante, fazendo referência ao valor ideológico de preservação cultural, mas se expressando por meio de uma tutela moderna, ancorado em uma atitude assistencialista.

O interessante que no outro polo, o regime de circulação das coisas já está definido: um objeto ou quase-objeto tem sua intencionalidade⁷⁸ inserida no contexto de disputa, sendo resignificado e utilizado de forma criativa. Inventam-se e reinventam-se os objetos, as pessoas, as coisas e o contato interétnico, algo expresso pela imagética dos objetos, conforme relatado no capítulo anterior. Seguindo a mesma lógica, todo e qualquer serviço e política pública é percebido e apropriado de

⁷⁸Ação intencional, ou intencionalidade, talvez não sejam propriedades de objetos; contudo, também não são propriedades de humanos. São propriedades de instituições, de aparatos, daquilo que Foucault chama de dispositivos (DELEUZE, 1996, p.225). Dessa forma, a intencionalidade, logo também a moralidade dos objetos, já estaria inserida através dos dispositivos que a compõe. Um desses dispositivos, na perspectiva deleuziana, é a máquina abstrata que produz Rostos, moralidades e constrói subjetividades. Esta máquina abstrata é formada por dois componentes, o "muro branco" e o "buraco negro". O primeiro seria, o campo da significação no qual se insere os signos e codificações, o segundo seria aonde se aloja a consciência, as paixões e redundâncias (DELEUZE, 1996, p.31). A máquina abstrata opera pela reunião destes dois elementos e se constrói por meio de dezenas de agenciamentos que são construídos culturalmente e buscam uma uniformidade, são estas maquinações que produzem o controle social e funciona, por meio da tentativa de homogeneização, uma incansável busca por anular o que é diferente e tentar alcançar assim, o Rosto genérico.

forma diferenciada. Essa inversão criativa tem referência imediata a um valor cultural reproduzido e sedimentando através de todas as estórias contadas que envolvem *mõñãyxop*, *yãmĩyxop* e *inmoxã* e que represento pela ideia de astuciosidade⁷⁹.

Astuciosidade pode ser entendida como valor prático que se consolidaria em redes sociotécnicas híbridas, no qual quanto mais esperto o indígena for para conseguir seus objetivos, mais ele seria admirado socialmente. Ocorre que a validação dessa astuciosidade ocorreria pelo sucesso dos mecanismos usados, o que provocaria uma contínua reprodução social de técnicas bem-sucedidas e uma busca incessante por inovação, algo também comum à ação estratégica utilizada nos conflitos, como visto na seção anterior:

Desse modo, não há um tradicionalismo intransigente por parte dos tikmu'um, mas justamente o inverso: a capacidade ativa de alterações dos preceitos autóctones, mediante a incorporação de novos elementos e a reordenação daqueles que lhe são próprios. No que se refere à sua economia, talvez seja importante assinalar que nenhuma atividade tomada isoladamente pode ser colocada como a base exclusiva de sua subsistência. (RIBEIRO, 2008, p.48)

O coletivo híbrido *tikmũ'ün/ãyuhũk* é o local ideal para expressão desse valor, pois engendra maior circulação do dinheiro e de políticas públicas. O dinheiro é por excelência a forma mais criativa de uso, pois permite qualquer transformação de objetos. O problema evidente é a sua limitação, logo, a astuciosidade surge como consequência e se confunde com a cidadania.

Essa noção explicaria o sentimento de pilhagem que Alvarez sentiu, como também todo o mecanismo de disputa que implica em uma concentração de objetos. Dessa forma, astuto é aquele que consegue ludibriar o dono da cantina, comprar fiado e nunca pagar. Astuto é aquele que consegue pressionar um funcionário do DSEI para pagar um financiamento de um carro em seu nome, chantageando o funcionário com uma ameaça de demissão. Astuto é pedir dinheiro emprestado para o mascate e fugir quando ele vai à aldeia cobrar. Astuto é mesmo aquele que consegue conversar com

⁷⁹ Devido a minha afinidade com o circuito ritual do grupo, pude gravar um extenso repertório de estórias e mitos, a maior parte contatadas por Totó, o pajé mais antigo da comunidade. Em todos os mitos, de uma forma ou de outra, se evidenciava o astuciosidade do herói, seja por uma armadilha diferenciada, por enganar os seres míticos através da imitação de algum animal, ou mesmo de mentiras explícitas ou veladas.

todos sobre a necessidade de empreender uma guerra, sabotando e matando o potencial adversário ou inimigo, mesmo antes da batalha⁸⁰.

Ocorre que ser astuto com instituições de práticas universalizantes, como educação e saúde, tem seu preço, pois implica em um controle externo que retroalimenta a ausência de políticas públicas de qualidade. Assim, um professor pode não dar aula e não ser demitido, pois pressionaria a inspetora de educação, que é um cargo de chefia conseguido politicamente. Porém, administrativamente, por parte do Estado, não faz sentido dar mais material escolar ou merenda para a escola se não está tendo aula.

A via da demanda e a busca pela astuciosidade só encontra limites se tiver alguma forma de contenção. Se o professor souber que será demitido e que não haverá ninguém para sustentá-lo politicamente, certamente ele irá dar aula. Ocorre, no entanto, que as instituições tutelares como a Funai e Sesai nunca buscaram entender a esfera política, distribuindo os recursos da forma parcial, sem nenhum compromisso com a totalidade dos grupos⁸¹.

A consequência prática é que os Maxakali não assumem compromisso diante do Estado, não assumindo deveres, mas inflacionando a demanda de benefícios para a sua família extensa. A referência a uma cidadania como igualdade não se mostra importante para o grupo. Apesar disso, existem crescentes contatos entre a sensibilidade jurídica *tikmũ'ũn* e a dos *ãyuhũk*, sendo ocasional o uso da justiça desterritorializada dos *ãyuhũk*, conforme exemplificado pelo segundo evento:

⁸⁰Figueroa (2001, p. 21) comenta: O intervalo entre um nascimento e outro, entre os filhos de uma mesma mulher, é muito curto e tende a aumentar paradoxalmente, com as políticas de “inclusão social” do governo (em suas diversas expressões: “auxílio maternidade, bolsa renda, bolsa alimentação, bolsa escola). Esta questão merece a atenção e o aprofundamento responsável por parte dos setores que executam essas políticas. O dinheiro em quantidade importante é um incentivo para os índios irem e permanecerem nas cidades, com toda a família. O álcool ocupa lugar preferencial do consumo em ambiente urbano. A antropóloga Myriam Álvares associa esse comportamento com a forma tradicional de administrar o excesso. As famílias que desejam evitar o regime de partilha de alimentos que vigora na vida em comunidade, permanecia nas suas roças até dar conta de consumir o excesso de produtos (de melancias, por exemplo). No novo regime monetarizado, a cidade, como crescente provedora de alimentos têm a posição da antiga roça.

⁸¹A desigualdade na distribuição de recursos, por meio da concentração em indivíduos, lembra a tese trabalhada por César Gordon (2008) em relação aos kayapó, no qual a acumulação de mercadorias se ligava diretamente ao universo estético do grupo leva a uma inflação ritual ocasionando impacto social e simbólico e possibilitando faccionalismo entre os grupos, sendo que o discurso político de manipulação simbólica desses objetos só se sustenta pelo discurso ritual xamânico, algo que irradia de forma mais ou menos intensa na atitude do homem médio em negar este discurso, ou apenas utilizá-lo, na medida que permite acesso a benefícios.

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. 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 os índios descontentes são constantes na área indígena. Os Maxakali tentam controlar todas as ações de médicos e enfermeiros, repreendendo-os fisicamente, se necessário. (VIEIRA, 2009 p.78).

Assim, conforme tratado ao longo do capítulo 5, os Maxakali podem ser considerados uma sociedade contra o Estado, ou seja, buscam a manutenção do *ethos* guerreiro, tendo um sistema de reparação organizado de forma descentralizada, em que cada pessoa é juiz e algoz, de acordo com a sua capacidade de agenciar os coletivos para fazer valer seus desejos de reparação. Logo, entram em contradição expressiva com sensibilidade jurídica do Estado, apresentada por um corpo de leis, cujo monopólio da força é sancionando a um grupo. Esta percepção entra em confronto entre a própria existência do ser homem entre os Maxakali, ou seja, deixar de exercer a violência, mas, ao mesmo tempo, reconhecem que aqueles que exercem a violência pelo Estado possuem uma rede sociotécnica muito mais eficiente do que eles. A possibilidade do uso de armas, ou mesmo o aparato que os acompanha, como carros ou prisões, os coloca em um nível diferenciado entre guerreiros locais. Assim, não deixam de usar isso a favor deles, reinventam a lei, a justiça e o Estado, e continuam sendo Maxakali.

7 CONCLUSÃO

Quando iniciei a pesquisa de elaboração da tese fui guiado por uma pergunta: a língua e a religião do Maxakali os isolavam do convívio interétnico e por consequência das instituições não indígenas? No fim das contas, a etnografia me levou a um caminho totalmente distinto, refletindo sobre o parentesco, a economia, a política e a cosmologia. Me enquadrei, instintivamente, no paradoxo apresentado por Schneider (1984, p.181):

The quartet of kinship, economics, politics, and religion as institutions, domains, rubrics, or the building blocks of society or culture has been part of anthropology since its beginnings [...] The four distinct terms imply four distinct sorts of "things". This implies that each of these institutions constitutes a bounded unit. There is the further implication that each such bounded unit constitutes a system of some sort. Indeed, statements about "the economic system," "the kinship system," etc... abound. As "bounded" and as "system", it is implied that one can allocate concrete "pieces " or "parts " to one or another of these units, and that the institutions are to some degree concrete entities. Hence they can act as the "building blocks" of the society or culture.

Não busquei apresentar o quarteto como sistemas isolados, mas como instituições fluídas capazes de construir sociabilidade e dar a tônica dos conflitos. Cheguei à conclusão que a simples constatação que o grupo mantém uma dinâmica de oposição ao Estado pela negação de relação com os *ãyuhũk* ou pelas forças históricas centrípetas que sugerem com que os Maxakali sejam um mosaico de grupos distintos - formado, alguma das vezes, por grupos inimigos - se mostra insuficiente para explicar a produção de lideranças locais, a origem das disputas e como operam os mecanismos de resoluções de conflito, cujo o pano de fundo é a concentração de objetos acionada em uma lógica prática. O mesmo pode ser dito sobre a extensão perspectivista da tese da ausência de sociabilidade com o universo *ãyhunk*, interpretado como predação ontológica concretizada no circuito religioso do *yãmĩyxop*, algo ritualizado pela caça do gado dos fazendeiros locais.

Os objetos, pessoas, dinheiro são tidos como coisas, e a possibilidade de utilização dessas dentro de um plano definido de ação que busque trazer prestígio para a pessoa ou para a família extensa é o que importa. Esta tensão de projetos permite diversas utilizações das coisas, desde alianças complexas com pesquisadores e políticos até mesmo a construção de diversos mecanismos de caça e pesca a partir de sucatas. A importância do objeto só é definida pelo seu uso. Dessa

forma, não existiria objeto sagrado que não pudesse ser trocado ou dispensado. Mesmo *yãmĩy* (espírito) ou *koxux* (alma) são coisas. O primeiro compõe uma importância cosmológica essencial, na qual os homens e mulheres despendem uma dedicação constante, compondo o que é mais sagrado para os Maxakali, o que poderia levar a pensar que não haveria troca e muito menos monetarização desses seres. Ao contrário, os antigos relatam uma situação ímpar, na qual um antigo pajé de Água Boa vendeu seus *yãmĩy* para um chefe do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), há quase um século atrás.

Hoje os *yãmĩy* parecem estar ilhados, sobre a aura de proteção do Museu de Juiz de Fora, que nega acesso público aos próprios Maxakali. Curioso sobre o assunto, perguntei para um interlocutor qual seria a consequência disso. Basicamente os *yãmĩy* demandam um culto, sentem falta dos Maxakali e os procuram. A ausência de prestação religiosa gera doenças e mau agouro sobre a terra indígena, levando mesmo a outros pajés agirem contra o pajé que realizou a venda, fazendo “coisa ruim” que o levou à morte. A forma correta de se desfazer das responsabilidades ligadas a um *yãmĩy* é o pajé doar para um membro da família, conforme foi o caso de Januária, referente ao *yãmĩy* da falecida filha de um pajé:

Ele falou que já tá velho, ele deu pra Januária um que era para a filha dele, pra Januária. Ele falou pra ela: “Esse *yãmĩy* vai ficar agora para você” Começou a chorar são, porque tava são. “Porque sua tia morreu, mas tem você que vai substituir ela agora.” Aí ela aceitou, porque a Januária já vem da família deles, já é da família deles. Da parte do pai é deles. Aí pegou e dá comida pra eles.

Assim, tudo estaria sujeito a ser englobado por devires individuais, mesmo o mais sagrado pode ser trocado, vendido ou negociado. É essa agencialidade dos homens e das mulheres sobre as coisas que cria o fluxo e o movimento incessantemente da sociedade em um vetor direcionado para a guerra e inovação, o que não deixa de gerar conflito entre as diferentes linhas de fuga e devires individuais.

O conflito compõe a tônica de negação da centralização e da homogeneidade que marca o Estado *ãyuhũk*, preservando a diferença como um valor de grande potência, e contribuindo para a formação dos dispositivos de equacionamento político da sensibilidade jurídica *tikmũ’ün*. Em contextos de disputa e no dia a dia mais ordinário, a possibilidade de agressão deriva de relações dentro da esfera doméstica, definido pelas relações de parentesco e sancionados pelo casamento. Na prática

haveria um apelo à generosidade e solidariedade, mas estas estariam restritas aos familiares, aqueles que são os parentes verdadeiros, fazendo com que surja o desprezo e a agressão como recusa à relação com o Outro.

Esta recusa é fundamental para a constituição da sociedade, sendo manifesta através da máquina da guerra, ou seja, um dispositivo presente de hostilidade que tende a diluir a centralização do poder pela manutenção de uma individualidade que preserva o *ethos* guerreiro. A disposição para guerra é um valor cosmológico do contato com o outro, algo presente na predação ontológica nas caças diárias, e que tende a conservar a sua divisão, mas também é formada por mecanismos sociais de reparação:

A guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva. Surpreendente paradoxo: por um lado, a guerra permite à comunidade primitiva perseverar em seu ser indiviso; por outro, revela-se como o fundamento possível da divisão em Senhores e Súditos. A sociedade primitiva como tal obedece a uma lógica da indivisão, a guerra tende a substituí-la por uma lógica da divisão. Nisto se percebe que a sociedade primitiva de modo algum está protegida contra o conflito dinâmico, a inovação social ou, para dizer tudo, a contradição interna: conflito entre o desejo social do grupo (manter o corpo social como totalidade una) e o desejo individual do guerreiro (todos os meios são bons para aumentar a glória), contradição entre duas lógicas opostas, uma devendo triunfar por exclusão radical da outra. Ou a lógica sociológica prevalece para abolir o guerreiro, ou a lógica guerreira impõe-se para destruir a sociedade como corpo indiviso. Não há caminho intermediário” (CLASTRES, 2011, p.298).

Logo, a guerra como ordenador normativo, orientado pela cartografia do parentesco, é a diferenciação e a reação contra o devir da cultura ocidental, a manutenção de um *ethos* guerreiro que dispersa a unidade e estabelece a divisão como o principal fator de constituição da identidade *tihik* (índio). Ocorre, no entanto, que a guerra nada mais é do que a ampliação dos mecanismos de reparação internos, que amplifica conflitos mal resolvidos na esfera intrafamiliar.

Nesse sentido, a guerra é a principal instituição formativa de uma sensibilidade jurídica, baseada na vendeta que ocasiona uma reação reparadora e que busca sempre a diferença, reagindo contra a centralização das disputas, ocasionando a morte e a pilhagem do inimigo. Porém, encontra-se vinculada essencialmente à cartografia do parentesco, sendo validada pelo sistema normativo que orienta as condutas através da cosmologia. Releva-se, todavia, que é na circulação e manutenção de Coisas que se potencializa a razão das disputas, ao mesmo tempo em que eleva a qualidade dos conflitos.

Assim, tanto ao nível mais corriqueiro do conflito local, quanto na utilização de instituições não indígenas que operam por meio de políticas públicas, a relação tende a ser diretamente marcada pelo valor traduzido na noção de astuciosidade, o que faz referência direta a uma criatividade, sem ignorar, contudo, o senso prático que valida as práticas culturais e permite a sustentação das famílias extensas ⁸². A implicação de tal noção, na esfera da cidadania, é de um déficit, cuja referência a uma sensibilidade jurídica ocidental que busca a igualdade é menor do que a possibilidade de utilização estratégica de um indivíduo, evidenciando uma cidadania em fluxo, no qual se cria um pêndulo que aponta para o universalismo como uma consequência da relação com o Estado, mas sendo domesticado pela intencionalidade Maxakali.

O que se destaca é que a tentativa de centralização do poder, tendo como parâmetro a possibilidade de visualizar as implicações práticas da potência criativa inserida nas relações entre os *tikmũ'ũn* e dos *ãyuhũk*, ocasionadas pelas políticas públicas ou o encontro de sensibilidades jurídicas distintas, não podem ser compreendidas apenas pela reciprocidade dadivosa, que não deixa de existir na esfera do ritual, mas, ao contrário, a ausência de reciprocidade compõe a natureza societária e marca o devir capaz de resguardar o ser Maxakali.

Assim, o ser Maxakali é composto de uma intencionalidade guerreira sancionada e controlada socialmente, mas também é manifestação individual de projetos e escolhas, no qual o indivíduo traça seu caminho. Pela força centrípeta da intencionalidade guerreira é que se classifica o valor das propriedades. Ter, possuir, só faz sentido quando se vincula ao corpo e potencializa esse devir. Um guerreiro, um pajé, ou uma senhora sábia podem não ter nenhum objeto, mas nem por isso deixam de possuir grande prestígio. É uma sociedade voltada para o ser, e não para o ter.

⁸² As preferências efetivas se determinam na relação entre o espaço das possibilidades e das impossibilidades oferecidas e o sistema de disposição, qualquer mudança do espaço das possibilidades acaba determinando uma mudança das preferências subordinadas à lógica. Assim a teoria da prática invoca que os objetos dos conhecimentos são construídos e não passivamente registrados e que o princípio desta construção é o sistema das disposições estruturadas e estruturantes que se constitui na prática e que sempre é orientado dentro dos fluxos que compõem a realidade social. É a prática o objetivo "[...] um sistema de esquemas geradores e organizadores objetivamente coerentes, que funciona no estado prático como um princípio de seleção muitas vezes impreciso, mas sistemático, não tem nem o rigor, nem a constância que caracterizam a lógica, capaz de deduzir a ação racional dos princípios explícitos e explicitamente controlados e sistematizados de uma axiomática (e que também seriam os seus casos ela fosse deduzida do modelo construído para explicá-la). É por isso que ela se revela uma espécie de unidade de estilo que, embora seja imediatamente perceptível, não possui nada da coerência escrita e sem surpresa dos produtos combinados de um plano" (BORDIEU 2009, p.171).

Por isso é difícil de falar de retribuição civil, o valor da posse é irrisório, como valor do objeto é relacional, tê-lo ou não em determinado momento só se justifica dentro de um plano individual que está posto em movimento, logo o objeto deixa de ter importância diante de um novo devir. Dessa forma, coisas como o *yãmĩy*, cantos e mesmo os documentos que pertencem ao universo não indígena, são percebidos como seres que também possuem uma história e um valor independente do seu uso (talvez pela inovação dos múltiplos usos inventivos).

Dessa forma, todos os objetos, como todos os seres e mesmo a alma, são perenes e só mantêm seu valor pela apropriação imagética de condição individual do ser, ou seja, de sua escolha intencional de usá-lo. Assim, o uso de um teclado para produzir cantos, o uso de chuteiras para vencer no futebol, o uso da câmera para criar um filme, tudo isso potencializa o prestígio pessoal e diferencia o usuário dos demais. Porém, todo esse processo não deixa de produzir uma angústia, a condição do ser é estar em fluxo, é sempre buscar conquistas, prestígios, é superar e sobrepujar o outro de forma incessante, tendo a guerra como a manifestação final de catarse de ressentimentos que provoca a mudança social.

Ao escolher ser e nunca estar, cria-se uma responsabilidade angustiante entre os homens. Seus projetos e seu movimento tende a ser constante, uma eterna luta por uma sociabilidade ativa no qual não pode haver descanso. É por isso que ser homem é não parar em casas, não dormir, sempre caçar, sempre cantar, sempre lutar. A angústia é uma variação da ausência de concretude desse projeto de ser, ou seja, algo inalcançável, mas que toda a sociedade compele o indivíduo a buscar.

Esse valor é projetado por toda sociedade: o ser homem é a expressão disso, porém são as mulheres que avaliam e impelem a manutenção desse tipo ser. Se por um lado o homem busca e representa a fome incessante de inovação e do encontro, por sua vez múltiplo, realizado cosmologicamente pelo ritual que envolve múltiplos povos espíritos, seja na caça ou na guerra, por outro lado, a mulher busca tornar tangível, construir a sociabilidade da aldeia e assim domesticar as potências, criar a unidade e assim contextualizar o cenário das disputas masculinas. A tensão entre homem e a mulher é o motor da intencionalidade guerreira, do devir *tikmũ'ũn*, que foge para encontrar o cosmo ou a natureza, mas sempre retorna: sem a aldeia, sem a mulher, não existe vida, não existe sociedade.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. 'Writing against Culture', in FOX, R. G. (ed.). **Recapturing Anthropology. Working in the Present**. Santa Fé: School of American Research Press, 1991.

ALBERT, Bruce. Ethnographic Situation and Ethnic Movements Notes on post-Malinowskian fieldwork. **Critique of Anthropology**. London, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.

ÁLVAREZ, Miryam. **“Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali”**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1992.

AMARAL, Alencar Miranda et al. **Topa e a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

AMORIM, P. M. Acamponesamento e Proletarização Indígenas do Nordeste Brasileiro. **Boletim do Museu do Índio**. Antropologia. Rio de Janeiro, nº 2, Mai. 1975.

APPADURAI, Arjun. Entrevista com Arjun Appadurai. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 45, p. 187-198, Jun. 2010

APEL, Karl; CONILL, Jesús; CORTINA, Adela. La «distinción» diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de «mediación» entre ambas. **Teorema: Revista Internacional de Filosofía**, v. 15, n. 1/2, p. 95-114, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O Senso Prático**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos estudos CEBRAP**, v. 21, p. 133-157, 1988.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Ritual e cosmologia maxakali**: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos gaviões e os humanos. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. **Direitos humanos e cidadania no Brasil**: algumas reflexões preliminares. *Série Antropologia*, 122. Brasília: Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia, 1992.

_____. **Entre o justo e o Solidário**. Os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA (*). Brasília:, Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia, 1995.

_____. Existe violência sem agressão moral?. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 23, n. 67, p. 136, 2008.

_____. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 53, n. 2, p. 451-473, jul-dez, 2010.

_____. **Dois pequenos ensaios sobre cultura, política e demandas de reconhecimento no Quebec**. Série Antropologia, v. 250. Brasília: Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia, 1999.

_____. **Ensaio antropológico sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.

_____. **Fairness and communication in small claims courts**. PHD, Harvard University Press, Michigan, 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. Unesp, 2006.

_____. **Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna**. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro, 2002.

_____. O Índio na Consciência Nacional. In: _____. **A Sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p.65-74.

_____. Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica. In: _____. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 83-98.

_____. Identidade Étnica, Identificação e Manipulação. In: _____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1978, p. 1-31

_____. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968

CARDOSO, Thiago Mota. Malhas cartográficas técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. **Anais da ReACTReunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 1, n. 1, 2014.

CLASTRES, Pierre. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Editora Cosac Naify, 2014

_____. Arqueologia da violência. In: _____. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004

CORREIA, Cláudio de Souza. Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no Estado do Acre. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 2009.

DA MATTA, Roberto. Cidadania: A questão da cidadania num universo relacional. In _____. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1991

DELEUZE, Gilles. **Mil platôs-vol. 5**. São Paulo: Editora 34, 1996

DESCOLA, Philippe. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. **Revue française de science politique**. v. 38, n. 5, p. 818-827, outubro 1988.

FIGUEROA, A. Levantamento antropológico da situação do povo maxakali e do funcionamento dos serviços de atenção à saúde. **DSEI Minas/Espírito Santo. Relatório**. 2001

GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro Amazonas. In: _____. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 257-271.

_____. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In: _____. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra,

1979. p. 126-134.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: _____. **O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 249-356.

GODELIER, Maurice. **Antropologia**. Organização de Edgard de Assis Carvalho. Tradução de Evaldo Sintoni et al. São Paulo: Ática, 1981.

_____. O legado de Mauss. In: _____. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 19-162

GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012

GORDON, Cesar. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

HARLEY, Brian. A nova história da cartografia. **O Correio da Unesco**, v. 19, n. 8, p. 4-9, 1991.

_____. Deconstructing the map. **Cartographica**. v. 26, n. 2, p. 1-20, 1989

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. London and New York: Routledge, 2011.

KEESING, Roger M. **Kin Group and Social Structure**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEE, Jo; INGOLD, Tim. Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing. **Locating the field: Space, place and context in anthropology**, v. 42, p. 67-85, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude et al. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **O cru e o cozido**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**. v. 54, n. 2, p. 601-646, jul-dez., 2011.

MAXAKALI, Toninho; ROSSE, Eduardo Pires. **Kômãyxop–cantos xamânicos maxakali/tíkmũ'ün**. Rio de Janeiro: Funai/Museu do Índio, 2011.

MARQUES, Ana Claudia. Cartografias da ordem e da violência. Entre a guerra ameríndia e as "brigas de família" sertanejas. **Revista de Antropologia**. v.54, n. 2 p. 647-675, jul-dez. 2011.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e Criadores: A Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins**. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1967.

MURDOCK, P. **Social Structure**. New York: The Macmillan Company, 1947.

NASCIMENTO, Neli Ferreira do. **A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

NEVES, M. Entre subintegração e sobreintegração: a cidadania inexistente. **Dados**, v. 37, n. 2, p. 253-276, 1994

NIMUENDAJÚ, Curt. **Índios Maxakali. Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas**. Introdução Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **Índios Machacarí**. *Revista de Antropologia*. v. 6, n. 1, p.53-61, jun. 1958.

OLIVEIRA, João Pacheco. Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA JUNIOR, A. N. Faccionalismo Xukuru-Kariri e a Atuação da FUNAI. In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio. **Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros**. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2000.

PARAÍSO, M.H.B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni. Povos indígenas diferenciados ou Subgrupos de uma mesma Nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, n.4, p. 173-187, 1994

_____. **O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998

PENA, João Luiz. Os índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. **Revista de Estudos e Pesquisas (Fundação Nacional do Índio)**, v. 2, p. 99-121, 2005.

PIRES, Eduardo. **A explosão de Xunim. 2006/2007**. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia) - Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis. 2007. XIII, 145p

POPOVICH, Frances. **Maxakali Kinship Terminology**. Brasília: Summer Institute of Linguistics. 1965

_____. **Maxakali Connectives**. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics. 1976

_____. **The social organization of the Maxakali**. Dissertação (Mestrado). University of Texas at Arlington, 1980

_____. **Social power and ritual power in Maxakali society**. Tese (doutorado). Fuller Theological seminary, 1988

_____. **A revitalização dos rituais: uma forma de resistência Maxakali**. In: 18ª Reunião Brasileira de Antropologia, 12-15/ 04/ 92, Belo Horizonte, MG, 1992.

POPOVICH, Harold. Large gramatical units and space-time setting in Maxakali language. **Atas do simpósio sobre a biótica amazônica**, v. 2, 1967, p. 195-199.

_____. **The Sun and the Moon, a Maxakali text**. Edição Especial Trabalhos linguísticos realizados no Brasil. Summer Institute of Linguistics. 1971

_____. **Maxakalí myths on cultural distinctions and Maxakalí sense of inferiority to the national Brazilian culture**. Summer Institute of Linguistics. 1976a

_____. **Maxakali Supernaturalism**. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics. 1976b

_____. **Maxakali phonemes**. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics. 1976c

PRICE, D. Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambikwara nomadismo. **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**. v. 134, n.1 p.149-161, 1978.

_____. Nambikwara leadership Nambiquara geopolitical organization. **American Ethnologist**. v. 8, n.4, p.1-24, 1981

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Univ of Wisconsin Press, 1998.

_____. **Povos Indígenas e a recusa da mercadoria**. Série Antropologia, Brasília: DAN/UnB, 2014

REGO, André Gondim do. Uma aldeia diferenciada: conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 2.ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

RIBEIRO JÚNIOR, Roberto. **A Errática tikmũ'ũn maxakali: imagens da guerra contra o Estado**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2015

RIBEIRO, R. Guerra e paz entre os Maxakali. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008

ROUANET, S. Ética e antropologia. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 4, n.10, p. 111-150, Dec.1990.

RUBINGER, Marcos de Magalhães. O desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali (contatos, compulsões e mudanças sofridas pelo grupo). **Revista do Museu Paulista**, vol. XIV, p. 233-261, 1963

RUBINGER, Marcos Magalhães; AMORIM, Maria Stella de; MARCATO, Maria Stella de. **Índios Maxakali: resistência ou morte**. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

SANTOS, Fernando (Ed.). **The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood**. University of Arizona Press, 2009.

SCHNEIDER, David Murray. **A Critique of the Study of Kinship**. University of Michigan Press, 1984.

SOUZA, Marcela Coelho de. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Editora da UNICAMP, 2006.

STRAWSON, P. Freedom and Resentment. In: **Freedom and Resentment, and Other Essays**. Londres: Methuen & CO LTD, 1974, p. 1-25.

TUGNY, Rosângela. **Mõgmõka yõg kutex xi ãgtux. Cantos e histórias do gavião-espírito**. Narradores, escritores e ilustradores tikmũ'ün da Terra Indígena de Água Boa. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editora, 2009.

_____. Reverberações entre cantos e corpos na escrita Tikmũ'ün. **Trans: Transcultural Music Review. Revista Transcultural de Música**, n. 15, p. 18, 2011.

_____. Um fio para o ãnmõxã: aproximações de uma estética maxakali. In: I Colóquio de Etnomusicologia da UNESPAR/FAP: Etnomusicologia, Universidade e Políticas do Comum. **ANAIS**, p. 58, 2013.

TUGNY, Rosângela Pereira de; JAMAL JÚNIOR, José Ricardo. Guerra, predação e alianças no sistema acústico. **Revista Vórtex** (Dossiê Som e/ou Música Violência e Resistência – Org.: GUAZINA, Laize), Curitiba, v.3, n.2, 2015.

TYLOR, Charles. **Multiculturalism and “the politics of recognition”**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1992.

VIEIRA, Marina Guimarães. Virando Inmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 1, n. 2, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 401-456.

_____. O problema da afinidade na Amzônia. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2002b. p. 87-180.

_____. Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. In: BECQUELIN, A.M. and MOLINIÉ, A. (eds). **Mémoire de la tradition**. Nanterre: Société d'Ethnologie. p. 365-431

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000.

WOOD, Denis. The Anthropology of cartography. In: ROBERTS, L. (ed.). **Mapping culture: practice, performance**. New York: Palgrave MacMillan, 2012, p. 280-303.

_____. The fine line between mapping and mapmaking. **Cartographica**. v. 30, n.4, p.50-60, 1993.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: CosaNaify, 2010.

WOORTMANN, Ellen F. O sítio camponês. **Anuário Antropológico**, v. 81, p. 164-203, 1983.

GLOSSÁRIO

Āyuhŭk: não indígena (branco)

Hãmgăy: onça

Hăpxep: pátio

Imkoeka: tipo de Yãmĩy

Inmoxã: espírito maligno

‘lymagnãg: tipo de Kotkuphi

Kohot: mandioca

Kokex: cachorro

Koktix: espírito-mico-leão-dourado

Kõmăy: par cerimonial (em português, talvez diríamos compadre e comadre)

Kõmăyxop: nome do ritual realizados entre os compadres/comadres

Kotkuphi: espírito associado à figura de um herói tribal. Remete também àquele fio que fica no meio da mandioca.

Koxut: espírito-tatu

Kuxex: casa dos homens ou casa de religião

Mĩmănãm: pau de religião

Mĩmăt: mato

Mĩmtut: aldeia

Mõgmõka: espírito-gavião

Putuxop: espírito-papagaio

Puxõ’õy: espírito-minhoca

Tatakox: lagarto de taquara

Tihik: nós (índios)

Tikmũ’ũn: nós, índios verdadeiros

Xuîxnãg: arroz

Xukakah: frango

Xũnĩm: espírito-morcego

yãmĩy: espírito

Yãmĩy: tipo de yãmĩy

Yãmĩyhex: espírito-mulher

yãmĩyxop: grupo de yãmĩy ou ritual.

ANEXO A - A Ortografia da Língua Maxakali (Por Carlo Sandro de Oliveira Campos⁸³)

A escrita adotada atualmente pelos índios Maxakalí foi criada por um casal de missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) Harold e Frances Popovich entre os anos de 1960 e 1970 com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para a língua Maxakalí. A escrita foi baseada na análise fonêmica da língua proposta por Gudschinsky, Popovich e Popovich (1971)². Com o surgimento de programas de educação indígena, o uso da escrita Maxakalí passou a ser fomentado e divulgado por meio de publicações de jornais e livros produzidos pelos próprios índios. Desde a sua criação, a escrita foi levemente ajustada pelos Maxakalí, que procuram manter um padrão único de escrita com base em regras fonológicas, conferindo à escrita status de ortografia. O que define a escolha de professores Maxakalí, por exemplo, na comunidade é, entre outras coisas, o domínio que o candidato mostra ter sobre o uso da ortografia da língua.

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

Fonemas e grafemas da língua

Consoantes orais	Fonemas	/k/	/p/	/t/	/c/	/h/	/ʔ/
	Grafemas	<k>	<p>	<t>	<x>	<h>	<‘>
Consoantes nasais	Fonemas	/m/	/n/	/ŋ/	/ɲ/		
	Grafemas	<m>	<n>	<g>	<y>		
Vogais orais	Fonemas	/a/	/e/	/i/	/o/	/u/	
	Grafemas	<a>	<e>	<i>	<o>	<u>	
Vogais nasais	Fonemas	/ã/	/ẽ/	/ĩ/	/õ/	/ũ/	
	Grafemas	<ã>	<ẽ>	<ĩ>	<õ>	<ũ>	

⁸³ Publicado em TUGNY, 2009a, p. 485 e TUGNY, 2009b, p. 505

Chave de pronúncia da escrita Maxakalí

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

A - como a em pata

Ã – como ã em lâ

E – Como e em mesmo ou e como em pé.

Ê – Como en em pente.

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

Õ – Como om em bomba, em sílaba tônica, ou un em mundo em sílaba átona.

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

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

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

No início de sílaba

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

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

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

P – Como o som do p em português .

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

K – Como o som do k em português.

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

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

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

No final de sílaba

No final da sílaba, as consoantes são pronunciadas quase sempre como vogais. T e N representam a vogal A. As sílabas tot e kōn, por exemplo, são pronunciadas como toa e kōã. X e Y representam a vogal I. Sílabas como nox e mẽy são pronunciadas com dôi e meim. K, G, P e M representam a vogal U. Sílabas como kok, nōg, xop e nãm, por exemplo, são pronunciadas como kou, nõu, tchou e não.

O x no final de sílabas corresponde a uma semivogal i, como em vai, mas a vogal i corresponde a um hiato, como em aí. Assim, max pronuncia-se báí, mas mai pronuncia-se baí. O ditongo ãy é pronunciado, aproximadamente, como ãi, como em nãiy e mẽiy, pronunciadas como nãe e mẽe.

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

ANEXO B - Resumo da história de Putuxop narrada por Toninho, traduzida por Rafael, transcrita por Ana Alvarenga⁸⁴

Primeiro, o Rafael contou que os antepassados, os Mõnãyxop, moravam dentro do mato. A terra eera grande e não havia brancos. Os Mõnãyxop moravam uns 2 ou 3 messes num lugar e depois se reuniam para discutir onde iriam se mudar. Aí ele começa a contar que, um dia, os Mõnãyxop encontraram dois Puytuxop que moraam no mato e os levaram para morar com eles. E conta que a mãe dos Putuxop estava chorando, lembrando que o marido tinha morrido.

Aí começa a história do Putuxop.

A mãe do Putuxop dizia a seus filhos para não sair, não ir pra “lá”, porque lá aconteceu alguma coisa com o marido e tem alguma coisa esperando. Essa coisa matou o marido e estava esperando. Então, se os filhos Putuxop fosse lá, o mesmo lhes aconteceria. Mas um dos filhos queira ir até esse lugar. Para isso, disse á mãe que estava indo a um outro lugar, fez um grande desnvio e chegou inde queria, levando consgo seu irmão. Quando chegou, o Putuxop viu eu o bicho matou seu pai (esse bicho era uma centopeia) estava correndo atrás de um quati, querendo mata-lo.

O Putuxop ficou quieto, escutando o bicho que estava atrás do quati. O putuxop ficou esperando, cortando pau, esperando para matar o quati que chegaria antes do bicho. Quanto o quati chegou, o Putuxop o matou e ficou esperando o bicho que inh alogo átras. Ao chegar, o bicho falou com o Putuxop: ocê matou o quanti. Mas antes, o Putuxop tinha matado um quati macho e escondido. Ao que ver que o quati morto era uma fêmea, o bicho perguntou para o Putuxop onde estava o macho grande. O Putuxo então pediu que o irmão trouxesse o quati macho e deixase ali. Foi então quando o Putuxop matou o bicho.

Neste momento, o Rafael contou que havia uma versão da centopeia quer abicho eoutra que era igual gente. E quem matou o pai do Putuxop era sua versão gente.

Voltando à história, o Putuxop matou o bicho e o escondeu perto de sua casa. Mostrou para mãe o bicho pequento, perguntando para ela ser era ele quem tinha matado o pai. A mãe disse que o que matou o pai era o que parecia gente (e que estava escondido pelo Putuxo). Ele então pediu ao irmão para trazer o que parecia

⁸⁴ Cf. RIBEIRO, 2009, p.197

gente. A mãe o reconheceu e disse: vamos cozinhar ele. Cozinhou os pedaços na panela de barro. Enquanto os bichos estavam no gogo. Putuxop ficou cantando e contando a história que matou esses bichos. Quando ficou pronto, tirou do fogo, parou de cantar e comeu o bicho que matou o pai.

É assim o canto do Putuxop. Cada canto conta a história do Putuxo matando. Por exemplo, da anta que ele também matou. Canta ainda a história da cobra. Cada letra conta a história do Putuxo matando.

ANEXO C – Outra narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006⁸⁵

Tinham duas mulheres e dois homens que viviam fora da aldeia. Cada uma era casada com o irmão da outra. As mulheres viraram bicho. Os homens resolveram ir escondidos. Mas as mulheres já era bicho, Inmõxa, e sentiram o cheiro deles. Resolveram mata-los. Elas trocaram: cada uma matou o próprio irmão. Sentia vergonha do esposo e mandou a outra matar. Eles já sabiam que elas queriam mata-los. Um deles era mais sabido. Eles punham a rede. A rede se enchia de peixes. Elas devoravam tudo e forama. Quando sentiam o cheiro dele. Ele subiu no coqueiro. Era pau de chuva, que ficava perto da casda deles mesmos. Kukumnãg. (Eu acho que esse pau era encantado também: se os índios batem esse pau, a chuva desce). Eles fizeram algo como umas conchas para ralar mandioca.

Ela voou para matar o índio. A concha bateu nela e matou ela. A outra foi, destampou e matou o irmão. Seu esposo estava sentando no coqueiro. Os pernilongos começaram a morder ele e ele começou a bater. Ela o avisou lá em cima e disse: “desce, desce daí!”. Mostrava o seu seixo, se oferecia, mas queria mata-lo. Ele disse: “não.Sobe você!”. Ela perguntou: “Como você subiu?” Ele disse: “Eu subi com a bunda para cima”. Aí ela o fez e ela a flechou na bunda. Ela caiu de cabeça para baixo. Quando desceu, viu que do seu amigo só sobrou a cabeça. Inmõxa havia comido todo o corpo dele. Aí, ele pegou a cabeça do cunhado para enterrar. Quando foi enterrar, a cabeça não aceitava, pulava pra fora. O cunhado perguntou: “Por quê vou levar usa cabeça?” e deixou a cabeça e buscou um pau para mata-la. Quando pegou o pau, não conseguia, por que a cabeçapulava. Pulava para o pau não pegar. O amigo jogou a cabeça lá no mato. Mas a cabeça insistia: “Me leva, me leva”. Ele respondia: “Não, não vou levar”. Aí ele jogou a cabeça. Ela foi atrás dele. Terminou dizendo: “Ah! Eu vou leva-la ver o que ela está querendo”.

Aí, ele chegou lá e jacu estava lá no pau. A cabeça disse: “me joga, me joga!”. A cabeça matou o jacu. O vivo pegou o jacu e a cabeça quis ir. Dormiram. Quando o vivo arrotava, a cabelava o imitava. Depois que ele arrotou, tomou água. A cabeça dizia: “kaxou ata! (quero água também)”. Ele deu-lhe água, mas vazava porque era pedacinho de cabelava. Aí viram um tatu e a cabeça disse: “me joga, me joga”. Ele bateu

⁸⁵ Cf. RIBEIRO, 2006, p.199.

no casco do tatu (acho que era tatupeba). A tatu entrou no buraco e vazou la no outro lado da terra. Aí, nesse outro lado, tinha outro povo – Mõgmõka, Putuxop. A cabeça foi atrás. O tatu engarranchada la no galho. Aí, outro povo (Tihik) não viu. Só o Amamap (mãe da lua) viu. Era religião. Era Tihik. Amamap disse: “Tem um trem pendurado lá, quem vai tirar?”. Tem um passáro, yamninkanãg que foi lá e tiou. Aí, ele foi lá e perguntou. Tinha um pajé mais inteligente que mandou pegar um Xoxxuk kup (xuk kuixkup) (tem este pau ainda lá, sai um líquido dele).

Yãmĩyxop soprou e ele ficou normal. Mas ele não ficou da mesma altura não. Ficou baixinho. Aí ele já conversava e disse que tinha saudades do povo dele. O pajé disse: “você veio por aqui e agora vai por aqui. Era por outro lugar. E o canto era assim..... Aí ele foi. O Yãmĩyxop chefe falou “vai por aqui”. Ele foi. O amigo dele o esperava chorando e o encontrou.

APÊNDICE A – Árvore Geneológica da Família de Noêmia Maxakali

