

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Rodrigo Barbosa Ribeiro

Guerra e paz entre os Maxakali:

devir histórico e violência como substrato da pertença

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**SÃO PAULO
2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Rodrigo Barbosa Ribeiro

Guerra e paz entre os Maxakali:
devir histórico e violência como substrato da pertença

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais – Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Profª Doutora Lucia Helena Vittali Rangel.

**SÃO PAULO
2008**

BANCA EXAMINADORA

À Santi,
com amor e carinho,
para a pessoa mais importante de minha vida

AGRADECIMENTOS

Como em qualquer outro trabalho, este somente pôde ser realizado em virtude da colaboração de muitas pessoas. Tentarei me ater àqueles que apoiaram mais diretamente, pedindo desculpas antecipadamente a quem não for mencionado por esquecimento e/ou negligência. Deste modo, agradeço:

- Aos Maxakali pela forma atenciosa, paciente e delicada com que me acolheram. Sou grato em particular aos moradores do Pradinho, entre os quais passei a quase totalidade do meu trabalho de campo. Saúdo a todos através dos nomes de Manuel Damásio e sua mulher Arnalda, Guigui, Doutor Silva, Toninho, Vitorino, Pauleno, Israel e seu filho Marquinhos, Dozinho, Antônio Bento e Wilson Pataxó;
- À equipe Maxakali do CIMI-Leste, tanto as pessoas que passaram como as que lá estão – em especial ao Lutimar, à Gilce, ao Markus e ao Nilson. Foram eles quem me apresentaram os Maxakali e foi com eles quem discuti e aprendi muito do que escrevi nesta tese;
- À minha orientadora, Lúcia Helena Vittali Rangel, pelo apoio constante nas diversas fases desta pesquisa e durante as tormentas institucionais que se abateram sobre a PUC. Mas, sobretudo, por sua compreensão aos aspectos não-acadêmicos que incidira sobre meu trabalho;
- À Rosângela Pereira de Tugny, pela generosidade e desprendimento extremos no debate sobre as condições de vida dos Maxakali, por me permitir o acesso aos materiais ainda inéditos de sua pesquisa, bem como por aceitar tomar parte da banca examinadora desta tese;
- Aos Professores Sérgio Augusto Domingues e Edgard de Assis Carvalho, por colaborarem ao longo várias etapas de minha formação, desde o diálogo responsável pela formulação da teoria, até o auxílio para o texto adquirir este formato final, por conta de suas indicações valiosas no exame de qualificação;
- Aos professores Carmem Junqueira, Rinaldo Arruda e Cláudia Netto do Valle por aceitarem fazer parte da banca avaliadora desta tese;
- À Senilde Alcântara Guanaes, que aceitou fazer a revisão deste trabalho sob condições bastante inadequadas;
- À Luiz André Brito, pela prontidão em verter o resumo para o inglês;
- À Comissão de Pesquisa e Extensão do CEPE, que através de seu Programa de Capacitação Docente me concedeu as horas-pesquisa necessárias para a redação desta tese;
- Aos colegas do Departamento de antropologia da PUC-SP, por permitirem a dedicação necessária a esta pesquisa;

- À minha mãe Cilene e minha irmã Geysa, por tudo o que representam para mim. Saibam que esta conquista também é de vocês!
- Aos amigos que estiveram comigo ao longo desta caminhada, desde o início de meu percurso acadêmico até hoje. Saúdo a todos através dos nomes de Malu – que ainda leu gentilmente uma das primeiras versões deste texto –, Bebete, Terry, Rogerinho e Gis, Guedes, Jairo e Karina, Marcelo “Sonho” **in memoriam**, Roney, Andréia Pântano, Grá e Dilão, Re e Adriano e tantos outros que seria impossível enumerar;
- Por fim, agradeço à minha mulher Santi, não só por ser ela quem esteve mais diretamente ligada a cada aspecto de minha trajetória, como por se manter ao meu lado nas coisas boas e ruins que ocorreram. Espero poder compartilhar contigo as outras conquistas que acontecerem tanto na minha vida como sua.

RESUMO

Esta tese trata do devir histórico e da violência entre o povo Maxakali, cuja língua é classificada como pertencente ao tronco lingüístico Macro-Gê. Até pouco tempo atrás, todos os Maxakali viviam juntos na T. I. Maxakali, situada nos municípios de Bertópolis e Santa Helena de Minas, ambos na fronteira do Estado de Minas Gerais com a Bahia. No entanto, entre 2003 e 2005 eclodiu um violento conflito englobando a quase totalidade deste povo, tendo por conseqüências o assassinato recíproco de várias pessoas e a expulsão de parte da população do território comum. Tal quadro chamou a atenção para a necessidade de compreender o lugar do conflito na vida social deste povo, associando as formas extremas de violência às demais manifestações destrutivas que emergem em sua vida social. Com este objetivo em mente, fiz incursões de campo entre 2004 e 2007 e consultei uma bibliografia que me permitisse construir uma abordagem sobre o fenômeno. Ao término da pesquisa pude constatar que a vida social Maxakali dispõe de processos constitutivos através da instauração de mecanismos de modificação, os quais podem assumir por vezes feições bastante violentas. Assim, observa-se que há tanto as guerras públicas, como os conflitos menores do cotidiano (como, por exemplo, as rixas domésticas), dispõem de práticas capazes de reformular boa parte do repertório cultural, mediante a articulação deste mecanismo no sistema simbólico construído pelos mitos e ritos deste povo. Assim, os aspectos caros a um tipo de antropologia que privilegia as permanências históricas – projetando estes valores nas sociedades concretas analisadas por eles, mesmo quando tudo parece indicar o inverso –, não dá conta de interpretar o complexo e multifacetado horizonte sócio-plítico dos Maxakali. Para dimensionar minimamente este universo, foi preciso propor uma abordagem aberta e plural, que incorpore efetivamente em suas análises os fenômenos contraditórios e fugidios da vida social, sem reduzi-los a algum tipo de explicação redutora.

Palavras-chave: devir histórico, violência, relações sociais, Povo Maxakali

ABSTRACT

This doctoral thesis analyses historical transformation and violence among the Maxakali people, whose language is classified as belonging to the branch of the Macro-Gê language family. Not too long ago, the Maxakalis used to live together in T I. Maxakali, situated in Bertópolis and Santa Helena de Minas, municipal districts located in the boundary between the state of Minas Gerais and the state of Bahia. Nevertheless, between 2003 and 2005 a violent conflict happened and, as a result, many people were murdered and part of the population was expelled from the territory. This scenario grabbed the attention to the necessity of understanding how the Maxakali people make this conflict part of their social life, associating the extreme forms of violence to some of the destructive manifestations which emerge from their social life. Attached to this objective, I carried out fieldwork between 2004 and 2007. Furthermore, I did a bibliographic research that could make me develop an approach to this phenomenon. By the end of this research, it is my conviction that the Maxakali people's social life disposes of constitutive processes through the instauration of mechanisms of modification, which can assume some violent features. Thus, it is observed that both public wars and quotidian conflicts (such as, domestic conflicts) dispose of practices able to reformulate great part of Maxakali culture against the articulation of this mechanism in the symbolic system built by their myths and rituals. Thus, the aspects related to a certain type of anthropology, which privileges historical permanencies – projecting these values in the concrete society analysed by them, even when everything indicates the inverse – are not able to analyse the complex multifaceted sociopolitical horizon of the Maxakalis people. In order to measure this universe carefully, we needed to propose an approach open and plural, which could incorporate effectively controversial phenomena into the analyses, without reducing the explanation of these phenomena.

Key-words: historical transformation, violence, social relationship, Maxakali people

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A PRODUÇÃO DO POVO MAXAKALI.....	18
1.1. <i>Exemplo de recusa da história: a abordagem sobre o parentesco.....</i>	19
1.2. <i>Totalidade social reificada e sua superação.....</i>	28
1.2.1. <i>Consistência social imanente às relações sociais Tikmũ'ũn.....</i>	34
1.2.2. <i>Refutação ao reducionismo sócio-econômico: as inovações atuais.....</i>	42
1.3. <i>Unidade múltipla e multiplicidade una.....</i>	53
1.4. <i>Os yãmĩyxop e a questão da determinação social.....</i>	60
1.4.1. <i>Articulação social mediada pela kuxex.....</i>	62
1.4.2. <i>Devir e segredo.....</i>	73
2. DE POVO TIKMŨ'ŨN À REORDENAÇÃO MAXAKALI.....	81
2.1. <i>A construção do etnônimo Maxakali: visão do processo a partir dos relatos de cronistas e viajantes.....</i>	82
2.2. <i>A articulação do socius Tikmũ'ũn segundo a perspectiva antropológica.....</i>	86
2.3. <i>Colonização, disputa territorial e alianças.....</i>	87
2.3.1. <i>A violência e a conquista dos sertões.....</i>	91
2.3.2. <i>Proximidades e disjunções entre os Tikmũ'ũn, os Borun e os colonizadores.....</i>	96
3. O MITO DE PUTUXOP: DESLOCAMENTOS E VIOLÊNCIA.....	101
3.1. <i>Guerra e estratégia.....</i>	119
3.2. <i>Xunin: o limiar entre a aliança e o conflito.....</i>	127
3.3. <i>As formas das relações entre os aliados yãmĩyxop.....</i>	131
4. SOBRE AS FORMAS DE AGENCIAMENTO ENTRE OS MAXAKALI.....	140
4.1. <i>Conhecimento formal x determinantes histórico-sociais.....</i>	140
4.2. <i>A guerra e a caça: da descontinuidade de seus agenciamentos.....</i>	164
4.3. <i>Caça, conhecimento, guerra e devir.....</i>	168

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
BIBLIOGRAFIA.....	179
APÊNDICE	187
<i>APÊNDICE A – Croqui representando a “Aldeia de Guigui”, sem escala.....</i>	<i>187</i>
ANEXOS.....	188
<i>ANEXO A – Mapa do território histórico do povo tikmũ’ũn.....</i>	<i>188</i>
<i>ANEXO B – Tabela com a localização das aldeias e aldeamentos Maxakali conhecidos entre os séculos XVIII e XX.....</i>	<i>189</i>
<i>ANEXO C – Mito de Koatkuphi – versão narrada por Toninho Maxakali e traduzida por Rafael Maxakali em outubro de 2003.....</i>	<i>190</i>
<i>ANEXO D – Versão de referência do mito de Putuxop, narrada por Noêmia e Mamed e traduzida por Suely e Maisa em março de 2007 na aldeia de Ladainha.....</i>	<i>193</i>
<i>ANEXO E – Resumo da história do Putuxop narrada por Toninho, traduzida por Rafael, transcrita por Ana Alvarenga.....</i>	<i>195</i>
<i>ANEXO F – Rafael traduz a história do Putuxop.....</i>	<i>196</i>
<i>ANEXO G – Suely conta história do Putuxo, em junho de 2006.....</i>	<i>197</i>
<i>ANEXO H – Narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006 – O mais íntimo pode se tornar o Inmõxa.....</i>	<i>199</i>
<i>ANEXO I – Outra narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006.....</i>	<i>199</i>

ÍNDICE DE FIGURAS

<u>Ilustração 1: Mapa com a localização da T. I. Maxakali</u>	<u>12</u>
<u>Ilustração 2: Tabela com distribuição populacional da T. I. Maxakali conforme Pólo Base</u>	<u>13</u>
<u>Ilustração 3: Tabela sobre as origens dos Cantos</u>	<u>35</u>
<u>Ilustração 4: Tabela comparativa entre a designação colonial dos povos autóctones e o nome dos grupos rituais Tikmũ'ün.....</u>	<u>36</u>
<u>Ilustração 5: Desenho representando os koitxekanix</u>	<u>41</u>
<u>Ilustração 6: Fotografia de Roça Maxakali.....</u>	<u>48</u>
<u>Ilustração 7: Fotografia de festa de forró, no Pradinho.....</u>	<u>50</u>
<u>Ilustração 8: Vista do palanque durante o dia.....</u>	<u>51</u>
<u>Ilustração 9: Croqui representando os grupos residenciais Maxakali.....</u>	<u>61</u>
<u>Ilustração 10: Fotografia do corte de cabelo durante Komäyxop</u>	<u>65</u>
<u>Ilustração 11: Croqui representando o fluxo de Yämy nos cantos e nos feitiços.....</u>	<u>71</u>
<u>Ilustração 12: Fotografia da entrega de comida durante um yämĩyxop.....</u>	<u>77</u>
<u>Ilustração 13: Representação ficcional da guerra de conquista</u>	<u>92</u>
<u>Ilustração 14: Tabela contendo um quadro sinóptico sobre o mito de Putuxop</u>	<u>101</u>
<u>Ilustração 15: Gravura retratando o modelo de construção de casas dos Tikmũ'ün (Pataxó), durante a colonização</u>	<u>125</u>

INTRODUÇÃO

Esta tese trata da questão da formação dos vínculos sociais mediante processos ambivalentes e violentos no povo Maxakali atual, cuja autodesignação é **Tikmũ'ün**. A Terra Indígena (T. I.) Maxakali situa-se nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, ambos pertencentes ao Estado de Minas Gerais, na fronteira com a Bahia. Este território, por sua vez, dispõe de uma divisão, decorrente do processo de homologação da T. I. pelo Estado Nacional brasileiro ao longo do século passado, que levou à formação de duas glebas descontínuas, reunificadas no ano de 2000. Os dois núcleos de povoamento existentes na T. I. ficam às margens de dois pequenos cursos d'água tributários do rio Umuranas, que por sua vez é afluente do rio Itanhém, de onde retiraram seus respectivos nomes, sendo um, o da Água Boa, e outro, o do Pradinho. Essa distinção territorial expressa outras diferenças internas aos membros desses grupos, que passa pelas divergências em relação à suas respectivas trajetórias ante o colonizador, bem como pelas alianças firmadas internamente entre os grupos políticos de cada um desses núcleos.

Ilustração 1:
Mapa com a localização da T. I. Maxakali



Entre os anos de 2004 e 2006 eclodiu um sério conflito envolvendo várias unidades políticas pertencentes tanto ao núcleo da Água boa, quanto ao do Pradinho. Em consequência disso, dois grupos familiares/políticos dos Maxakali foram expulsos da T. I., contando com cerca de 270 pessoas àquela época. Há poucos meses, o maior desses grupos foi realojado numa fazenda adquirida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no município de Ladainha, nas proximidades de Teófilo Otoni-MG. Sob a liderança de Nomeia Maxakali foi implantada a “Aldeia Verde”, num território de 552 hectares que dispõe de animal de caça e água em abundância, sendo habitado por 60 famílias com uma população aproximada de 200 pessoas. O outro grupo, liderado por Rafael Maxakali, foi inicialmente deslocado para a T. I. Krenak, situada em Resplendor-MG e depois

para uma fazenda situada no município de Campanário-MG, tão logo a FUNAI providenciou uma Reserva Indígena (R. I.) para Noêmia e os seus. Desde o início de meados de janeiro, no entanto, a situação do pessoal de Rafael foi regularizada, e atualmente eles habitam numa reserva indígena na mesma região. Vale notar que mesmo esta distância não amainou plenamente os ânimos do pessoal do Pradinho e os locais mais distantes da T. I., teoricamente “neutros”, são comumente interpretados como um território do inimigo, ou ao menos são tomados como espaços potencialmente perigosos, que se deve evitar para impedir qualquer chance de revide por parte do grupo expulso da T. I.. Os órgãos indigenistas, e a Fundação Nacional de Saúde FUNASA em especial, têm encontrado muita dificuldade para contornar esse estado de animosidade latente e negociar uma atuação sem se envolver nesse faccionalismo.

Ilustração 2:
Tabela com distribuição populacional da T. I. Maxakali conforme Pólo Base

Pólo Base	Total de Aldeias	Total de Residências	Total de Famílias	Total de Pessoas	Total Masculino	Total Feminino
ÁGUA BOA	19	87	126	635	315	320
PRADINHO	17	72	111	521	274	237
TOTAL	36	159	237	1156	589	557

Fonte: SIASI/Criado : 13/02/2004 - 14, p.18, p.45 e 14, p.20, p.09¹

Segundo dados da (FUNASA) de 2004, anteriores à cisão, os Maxakali contam com uma população de 1156 indivíduos (vide ilustração 2), distribuídos em grupos residentes ao longo dos dois núcleos habitacionais. O principal mecanismo de aglomeração e ocupação dos espaços físicos assenta-se nas relações de parentesco dos seus habitantes. Como tais relações são passivas de manipulação e engendramentos de toda sorte, dão um contorno bastante variável aos moradores dos grupos residenciais e da localização de suas casas.

Para além desse acontecimento dramático, os **Tikmũ'ün** enfrentam uma série de conflitos e problemas cotidianos. A questão principal desta tese foi tratar essa série de fenômenos como elementos ligados às demais manifestações da vida social, ainda que sua associação não assuma uma feição bem definida e coesa, formando um todo social coerente e autocentrado. Assim, considero que não se deva tratar as variantes isoladamente, mas, ao contrário, é necessário relacionar cada manifestação empírica dessa natureza à situação mais ampla a que está associada – quando for este o caso, evidentemente. Desta maneira, meu objetivo nesta tese consistiu em tratar os devires violentos que perpassam a vida social, explicando-os em conjunto com os aspectos mais abordados do povo Maxakali, relativos à vida ritual e o parentesco, bem como à sua história junto ao colonizador.

¹ Mantive a classificação original dos dados.

Boa parte das análises menciona a existência de um circuito de movimentos ligados à vida mitológica-cerimonial; dessa maneira, meu esforço aqui foi abordar a ligação destes fenômenos com os aspectos disruptivos presentes entre os processos sociais Maxakali, tentando apontar a existência de um processo mais amplo de devir como o fundamento dessas manifestações particulares. Assim, tanto os circuitos de circulação de **yāmīy** estudados por Myriam Alavares (1992), como as violências cotidianas intrafamiliares – associadas ou não ao uso de bebidas alcoólicas (**kaimok**) – foram tomadas como a manifestação particular de um processo social mais amplo.

Infelizmente, não consegui delinear todos os detalhes inerentes à manifestação desse movimento mais global. A despeito disso, foi possível verificar que este tipo de devir violento se inscreve ao longo de aspectos que antes eram tratados sob signo exclusivo da paz. Assim, a mitologia, os rituais religiosos e cotidianos, as relações entre os grupos de parentes, enfim, a maior parte das relações sociais dos **Tikmū'ūn** apresenta-se impregnada por um movimento que fraciona e associa as pessoas, muitas das vezes se utilizando da violência como meio de expressão.

Caso se aceite esta perspectiva, o tratamento usualmente dispensado aos problemas decorrentes da situação atual dos Maxakali têm de mudar. Não se pode mais ficar exclusivamente lamentando a perda de elementos tradicionais de sua existência, postulando que toda a todos instante as forças dissociativas ameaçariam a reprodução autônoma deste povo. Como todo levantamento demográfico aponta, os Maxakali apresentam um crescimento vegetativo vertiginoso e dispõem de acesso a outros recursos para ao menos minorar as carências sócio-ambientais provenientes da submissão ao jugo colonial há mais de dois séculos e meio. Se eles não apresentam uma abundância material nos termos em que estamos acostumados a perceber, isso pode se dever mais aos erros da análise do que à um objetivo que este povo almeje alcançar nos termos em que nossas sociedades ocidentais os colocam (SAHLINS, 1978).

Pelo menos 80% da cobertura florestal original da T. I. Maxakali foi devastada, havendo atualmente apenas capim em seu lugar. A subsistência desse povo é obtida principalmente através dos auxílios remunerados oferecidos pelo Estado Nacional brasileiro (aposentadorias, pensões, remuneração de programas estatais, etc.), complementados por uma agricultura implementada com mão-de-obra familiar. Os víveres obtidos são redistribuídos segundo um mecanismo, cujo princípio norteador associado às relações de parentesco – as quais, por sua vez, costumam ser mais amplas e se estender para além dos componentes das famílias elementares.

A manipulação do dinheiro (**tayūmak**) implica que o acesso à boa parte dos víveres é obtido através das mercadorias, nos estabelecimentos comerciais situados nos arredores da T. I.. Com isso, estabeleceu-se um circuito de idas e vindas constantes às cidades, acarretando alguns novos problemas para os membros desse povo. O principal deles é a ausência de uma atividade econômica

que garanta a autonomia do grupo, isto é, através da qual eles dispunham do controle dos principais elementos responsáveis pela reprodução, tanto material quanto de suas relações sociais. Sem aprofundar aqui o truísmo de que **nenhuma sociedade se reproduz isoladamente das demais**, pretendo apontar a dificuldade crônica de uma parcela significativa da população em ter o acesso constante a uma ou mais fontes de proteína, excetuando-se os assalariados e seus parentes próximos, que podem comprar carne e outros víveres na cidade.

A **caça** não apresenta um impacto econômico tão significativo como outrora, devido à diminuição das espécies animais na área, ocasionada pelo desmatamento. Entretanto, essa condição não impede a realização de expedições diárias atrás de capivaras e outros animais menores, como tatus e preás. Essas atividades têm uma dupla justificativa, pois diminuem as despesas decorrentes do consumo de carne nas cidades, além de propiciar uma atualização do conhecimento acerca dos seres vivos que habitam o território comum.

Quanto à **pesca**, o pequeno volume dos rios (e de peixes nos mesmos) não permite uma exploração expressiva da atividade. Eventualmente são organizadas expedições fora da T. I., em trechos onde o rio Umburanas torna-se mais caudaloso e com maior quantidade de peixes. Nessas ocasiões, uma parte dos peixes é destinada ao consumo enquanto o excedente pode ser comercializado para adquirir outras mercadorias.

A FUNAI dispõe de dois Postos Indígenas (P. I.) na T. I., um situado no núcleo de Água Boa e outro no Pradinho. Quanto aos dois grupos expulsos da T. I., eles recebem acompanhamento institucional através de pessoal deslocado para as novas áreas em que estão alojados atualmente.

Já a FUNASA dispõe de um Pólo Base no município de Machacalis-MG, mantendo duas equipes de atendimento a cada uma das áreas, através de convênios para a contratação dessas equipes. Assim, há uma equipe atuando em Água Boa, através de convênio para contratação de pessoal, firmado com a Organização Não Governamental (ONG) Missão Kaiowá, e outra trabalhando no Pradinho, por intermédio de outro convênio, firmado com a prefeitura municipal de Bertópolis-MG. Vale notar que os funcionários de carreira da FUNASA estão alocados no pólo base em Machacalis, ocupando-se prioritariamente da logística e do trabalho burocrático de suporte das equipes de campo, enquanto os demais (motoristas, enfermeiros e médicos) são recrutados através de contratos de prestação de serviço, com tempo e vencimentos estabelecidos previamente e, conseqüentemente, sem acesso à todos os direitos trabalhistas.

Já o Estado de Minas Gerais, através de uma atuação conjunta de sua Secretaria de Educação com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mantém um programa de educação diferenciada, alfabetizando os Maxakali em seu próprio idioma. Para tanto, foram contratados (pela secretaria) e treinados (pela UFMG) alguns integrantes do povo Maxakali, cujo trabalho é ensinar a

língua escrita às crianças e jovens através de uma série de cartilhas e materiais que eles mesmos ajudaram a confeccionar. Por conta do valor da remuneração – é o maior salário já obtido pelos Maxakali – e das constantes viagens às cidades (Belo Horizonte em especial) que o trabalho proporciona, os professores são portadores de muito prestígio, provocando rivalidades com as formas tradicionais de consideração reconhecidas pelos indivíduos, tais como a chefia e os cuidados dispensados à religião.

Além desses órgãos federais e estaduais, as prefeituras municipais de Bertópolis e de Santa Helena de Minas são responsáveis por alguns serviços; tais como: a conservação das estradas que cortam a T. I., ligando-a aos municípios do entorno; a complementação dos serviços de saúde nos hospitais e ambulatórios da região, etc. No entanto, esses órgãos públicos mantêm uma relação instável com os Maxakali, indo desde a aproximação intensa e ostentatória – em especial durante o período eleitoral, pois o contingente de eleitores indígenas é bastante relevante na região – até a rejeição extrema, o que leva a concluir que esta instabilidade em relação aos Maxakali está em conformidade com a proximidade das eleições.

Por último, há que se destacar a ação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) órgão assessor da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a instância dirigente da Igreja Católica no Brasil. A despeito de sua vinculação com uma religião específica, a marca da atuação dessa instituição não é o trabalho evangelizador de conversão, mas o apoio às lutas e reivindicações dos povos indígenas. Deste modo, sua atuação sempre procurou apoiar a luta Maxakali pela unificação de seu território, além da denúncia das violências cometidas contra eles. Após a unificação da T. I., a equipe de missionários do CIMI somou às denúncias e combates às violências sofridas por esse povo, um trabalho que visa a recuperação ambiental da T. I.

Estive com o povo Maxakali em 5 ocasiões, distribuídas ao longo de curtas estadias entre os meses de janeiro e fevereiro dos anos de 2004, 2005 e 2006; depois estive no mês de julho de 2006 e, por fim, em janeiro e fevereiro de 2007. O idioma Maxakali é classificado junto ao tronco lingüístico macro-jê, da família Maxakali. Por conta de um conjunto de fatores – sendo a descontinuidade de meu contato com o povo o principal deles – não aprendi a língua falada pelos Maxakali, de modo que este trabalho não apresenta um grande aprofundamento em termos das categorias e instituições autóctones. O que aprendi sobre esse povo se deu a partir de um contexto parcial e fragmentário, mediante um diálogo feito em língua portuguesa, o segundo idioma da população interlocutora.

Quanto aos acontecimentos e circunstâncias ocorridos fora do meu período de trabalho de campo, mantive-me a par dos mesmos por conta do contato com algumas pessoas e instituições mencionadas acima, com destaque para a equipe Maxakali do CIMI e para a FUNASA, com a qual comecei a fazer um trabalho conjunto de pesquisa-ação no ano de 2007 – diga-se de passagem, até o

momento nenhuma destas iniciativas se mostrou capaz de alterar o curso global dos acontecimentos. Através da conversa com estas equipes, pude me dar conta de outras dimensões que não estavam na ordem do dia para mim.

Ademais, durante este trabalho com a FUNASA tomei contato com o trabalho da professora de musicologia pela UFMG, Rosângela Pereira de Tugny que muito generosamente cedeu o resultado de seu trabalho. Através dos diálogos e trocas de experiências que se sucederam, pude conhecer um pouco mais e melhor a vida religiosa dos Maxakali. Tive acesso aos cantos sagrados e a versões mais completas de sua mitologia, os quais foram transcritos e traduzidos pelos membros desse povo, com auxílio de Tugny.

Embora com todas as limitações na coleta do material, acredito dispor de uma contribuição para a compreensão de algumas questões que incidem sobre a condição atual desse povo. Construí essas impressões com base na minha experiência empírica acumulada no contato direto com o povo, entremeando as análises de minhas notas de campo e da leitura e crítica dos textos etnográficos e históricos sobre o povo Maxakali. Talvez não seja a metodologia de análise mais eficaz, mas permitiu-me acompanhar o desenrolar de alguns processos de maior duração, tais como ciclos de vingança, disputas políticas das mais variadas ordens, etc. Com isso pude também retificar vários erros de obtidos numa primeira impressão, após confrontar minhas primeiras interpretações com as situações e pessoas que foram dialogando comigo, nas diversas idas e vindas a campo. Certamente, pude criar outros tantos erros, mas eles fazem parte do processo natural de produção do conhecimento e poderão ser revogados depois, de preferência pela própria ação dos Maxakali.

Pretendo demonstrar como um histórico e um cotidiano marcado pela violência compuseram um tipo específico de interação social. Identifiquei as marcas desse processo tanto na feição interna assumida pelas relações sociais do povo Maxakali, quanto àquelas estabelecidas hoje e há quase três séculos com o colonizador. Violência que justifica, atualmente, uma série de intervenções coloniais realizadas sob o pretexto de “salvação” das pessoas pertencentes ao povo Maxakali.

Esta tese tem quatro capítulos. No primeiro procurei fazer uma recuperação dos principais temas de pesquisa e obras já desenvolvidos junto aos povo **Timū’ün**, articulando-os com a questão do devir violento. No segundo procurei apresentar o perfil das relações históricas estabelecidas entre os povos autóctones e a colonização. No terceiro fiz uma exegese do mito de **Putuxop**, um dos grupos de espíritos-xamãs-cantores deste povo, cujas relações simbólicas com os demais seres são um importante indicativo do lugar da violência na constituição de um devir interno ao grupo. Por último, tentei cotejar uma discussão teórica do lugar da violência na antropologia, e no pós-estruturalismo em especial, com o perfil deste fenômeno junto aos Maxakali.

1. A PRODUÇÃO DO POVO MAXAKALI

No início da pesquisa que resultou nesta tese, deparei-me com uma concepção fechada sobre a sociedade, segundo a qual, os Maxakali disporiam de um conjunto definido de características distintivas em relação aos demais povos, formando uma entidade única, coerente e auto-determinada desde sempre. Boa parte das análises feitas sobre este povo conforma-se com essa posição analítica, desde os cronistas de viagem até os etnólogos contemporâneos, passando pelos agentes coloniais e indigenistas. Deste modo, haveria um povo identificado pelo etnônimo **Maxakali**, cuja vida dependeria de um conjunto fixo de fatores, através dos quais uma mesma sociedade seria articulada desde tempos imemoriais.

Em decorrência do pressuposto acima, são identificados como aspectos definidores da sociedade Maxakali: um **sistema de parentesco** organizando os casamentos e as condutas recíprocas entre parentes; uma maneira de obter a **subsistência**, fundada na caça e na coleta, complementadas por uma agricultura sempre caracterizada como incipiente; uma **organização mitológica-ritual** responsável pela sistematização e transmissão dos conhecimentos sobre o mundo, bem como pela coesão entre as pessoas. Por fim, tais características teriam dotado este povo de uma **vida nômade**, em seus primórdios, a qual ele se esforçaria para manter, mesmo contra todos os pontos atualmente desfavoráveis a este estilo de vida.

À primeira vista não há objeção alguma a essa abordagem, na medida em que todos os povos apresentam características distintivas em relação a outras coletividades congêneres². Desse modo, caberia à pesquisa antropológica reconstituir o encadeamento entre os dados empíricos, apresentando as peculiaridades referentes a uma coletividade específica, articulando essa construção em relação ao conhecimento mais amplo sobre o homem. No entanto, há ao menos duas conseqüências imprevistas e problemáticas da aplicação desta concepção nos estudos dedicados aos Maxakali: de um lado, os traços culturais deste povo são tomados como o produto de um ente social anterior e superior às unidades constitutivas; por outro lado, este ser social seria refratário à mudança, evitando qualquer menor alteração em algum dos elementos do sistema.

² Tal postura é compartilhada por Claude Lévi-Strauss, para quem a cultura é “todo conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos” (Lévi-Strauss, 1985, p. 335). Nesta passagem, bastante ilustrativa do tipo de abordagem do autor, as relações distintivas entre os povos são privilegiadas em detrimento dos conteúdos. Por conseguinte, não haveria uma substância imanente a cada cultura particular, mas tão somente afastamentos e proximidades relativos às demais, num jogo onde não somente a separação entre os destinos individuais produz diferença, mas também os contatos, como podemos observar em suas palavras: “ao lado das diferenças causadas pelo isolamento, há aquelas igualmente importantes, devidas à proximidade: desejo de opor-se, de distinguir-se, de ser ele próprio.” (Lévi-Strauss, 1970, p. 236)

No que tange a este último ponto, as pesquisas normalmente apresentam qualquer mudança como uma perda extremamente danosa à cultura Maxakali, e ainda, como algo que os membros deste povo evitariam a todo custo. Mesmo quando aponta-se para a ocorrência de transformações nas formas de vida deste povo, elas são colocadas como fruto de uma pressão excepcional face ao risco de desaparecimento. Em outros termos, toma-se as relações sociais como imutáveis, mesmo quando se afirma o contrário. Qualquer tentativa de explicar a existência atual remete aos **fatores que variam pouco**, ou mesmo àqueles que se mantiveram iguais a si mesmos ao longo do tempo, em detrimento das alterações que irrompem na vida social, reiteradamente associados aos riscos de sobrevivência da coletividade.

1.1. Exemplo de recusa da história: a abordagem sobre o parentesco

Cito como exemplo de aversão ao caráter histórico, a posição adotada pela missionária da SIL (Summer Institute of Linguistics), Frances Blok Popovich, uma das poucas pesquisadoras que aprendeu a língua Maxakali ao longo de seus mais de trinta anos de trabalho, sempre em companhia de seu marido Harold Popovich. A autora realizou um estudo sobre a organização social Maxakali, tomando-a como expressão das relações instauradas pelo parentesco. Todavia, para além desse objetivo declarado, há um esforço implícito em sua análise, qual seja: a descoberta dos fatores que mantiveram viva a sociedade Maxakali³. Popovich formula este intento nos seguintes termos: “O estudo da organização social dos Maxakali é um [estudo] que mostra a luta desesperada pela sobrevivência desse povo há mais de um século.” (POPOVICH, 1980, p. 12).

Por conseguinte, seria mais preciso afirmar que a autora focou os esforços de sobrevivência dos Maxakali, dando ênfase especial para a contribuição das relações de parentesco para esta questão. Aliás, ao longo das 51 páginas da dissertação de Popovich, a palavra “sobrevivência” é mencionada 10 vezes, sempre evocando a alteração de algum aspecto da vida em decorrência da necessidade de readaptá-lo a novos parâmetros sócio-culturais. Dessa maneira, no que se refere à moradia “os Maxakali estão à procura de novos meios de sobrevivência, e neste século, seus padrões residenciais estão sofrendo grandes modificações.” (POPOVICH, F., 1980, p. 21); também haveria a tentativa consciente de produzir um crescimento populacional, pois “para a sobrevivência dos Maxakali,

³ Vale assinalar que ela não está sozinha nesta busca e outros autores formulam a mesma questão de modo distinto. Assim, nas palavras de Neli Ferreira do Nascimento: “a existência dos Maxakali nos intrigava muito. Por que tantos grupos desapareceram e somente os Maxakali sobreviveram? **O que eles possuíam de tão especial**, ou quais foram os fatos que permitiram a sobrevivência deles?” (FERREIRA DO NASCIMENTO, 1984, p. 6, grifo meu). Marcos Magalhães Rubinger engrossa o coro e procura apontar a razão dos Maxakali serem “os derradeiros representantes de tribos possuidoras de sistemas sociais segmentados e localizados próximos à faixa litorânea do Brasil” (RUBINGER, 1980, p. 11).

é necessário o índice de natalidade ser maior que o de mortalidade. Nas conversas com as mulheres Maxakali, deduzimos o valor de ter muitos filhos na sua cultura” (POPOVICH, F. 1980, p. 26), segundo a autora, até mesmo a relação entre as gerações seria influenciada por esta condição, dado que “para assegurar a sobrevivência do povo maxakali, às gerações mais novas são dadas todo o apoio possível.” (POPOVICH, F., 1980, p. 36)

Enfim, as indicações acima aparentemente apontam que o fator determinante da sobrevivência seria a adaptação às alterações históricas ocasionadas pela situação colonial. No entanto parece não ser esse o caso pois, ainda segundo Popovich, a mudança social estaria ligada às condições excepcionais a que foi submetida a vida social deste povo e não ao funcionamento normal das sociedades, pois:

quando o ser humano passa por necessidades extremas, o seu pensamento não se estende além da sua própria sobrevivência biológica. Quando a estrutura social existente não consegue satisfazer as necessidades da sociedade, há uma tendência em modificar aquela estrutura. Devemos levar em consideração tanto a mudança como a continuidade do sistema. [...] Para qualquer sociedade, uma mudança cultural é, sem dúvida, dramática, e as forças que resistem às mudanças fazem o possível para preservar o equilíbrio do grupo. (POPOVICH, F., 1980, p. 43)

Desta maneira, para Popovich as mudanças só irromperiam em situações extremas e sempre com um caráter traumático. Em contrapartida, o elemento central às sociedades seria a busca pelo estabelecimento de um ponto de equilíbrio nas relações sociais. Aparentemente, só em casos excepcionais, as transformações auxiliariam neste intento, o que se refletiria no fato das mudanças serem indesejadas pelas pessoas.

Assim, o primeiro aspecto (e mais importante) da mudança seria o surgimento de aspectos dissociativos na vida social, provocando efeitos que precisariam ser reparados sob o risco de extinção do povo. Decorreria daí uma outra onda de transformações, agora com caráter positivo, pois estas visariam reconstituir o equilíbrio perdido. O ideal seria a estabilização das condições de vida, assim que fosse atingida uma condição equilibrada. No entanto, para Popovich o caso dos Maxakali é mais complexo e o risco de desagregação seria perene. A desagregação só não seria consolidada, caso houvesse alguns aspectos que não teriam sido alterados, ou que mudaram pouco e puderam se adaptar às novas condições; permitindo assim um reequilíbrio parcial nos modos de vida social. Dentre estes elementos o **sistema de parentesco** e a **religião** merecem destaque, dado que:

Os Maxakali estabeleceram como seu alvo propositado a sobrevivência étnica. Em muito, sua sociedade está se desintegrando. Os jovens, em particular, irritam-se com as restrições impostas à sua antiga liberdade e invadem, com muito prazer, as propriedades dos neobrasileiros, derrubando roças e roubando animais domésticos. O estilo de vida sedentário, a eles imposto, leva muitos indivíduos a escaparem em períodos de bebedeira. Porém, **o sistema de parentesco maxakali continua a dar equilíbrio e flexibilidade para dar continuação à sua sociedade. Outro fator**

importante de estabilidade é a religião tradicional. [...] Esta pesquisa não tem como propósito discutir assuntos como mito e ritual, no entanto, a religião tem providenciado estabilidade e continuidade, dando significado à existência dos indivíduos dessa tribo. Nessa cultura, a religião [é atributo [...] masculino [exclusivo] e, portanto, separa os homens das mulheres. É uma responsabilidade de todos os homens iniciados, sendo também uma força unificadora em toda a sociedade. (POPOVICH, 1980, p. 48, 47, grifo meu)

Como podemos observar na citação acima, toda manifestação violenta é imputada às mudanças de padrões impostas pela colonização, e nunca a algum componente dissociativo interno às relações sociais autóctones. Por conseguinte, Popovich postula que os Maxakali sobreviveram **apesar** das mudanças e não por conta delas. O que leva a crer, que para ela o funcionamento “normal” das sociedades não seria caracterizado pelas mudanças, e que apenas fatores exteriores à vida social poderia introduzir elementos de ruptura e transformação, tidos sempre como problemáticos.

No entanto, é possível acreditar em uma outra versão para os fatos, mesmo aceitando que houve a pressão de vários fatores indesejados por parte dos Maxakali, postulo que sua sociedade disponha de um devir histórico interno, havendo várias manifestações disruptivas imanentes às suas relações sociais. Nesse sentido, ao menos uma parcela dos desequilíbrios que incidem sobre eles devem ser atribuídos ao funcionamento normal de sua sociedade, como ocorreria a qualquer outro grupo social. É evidente que existem forças estabilizadoras em ação nas relações sociais. No entanto, as modificações que incidem sobre elas e levam à redefinição das formas de vida devem ser tomadas como produto normal da reprodução social. Como já apontara Claude Lévi-Strauss, caso as relações formais, próprias aos sistemas sociais, não recebessem influências externas (leia-se *históricas*), o sistema simbólico “funcionaria indefinidamente, e a estrutura social conservaria um caráter estático. Não é este o caso, entretanto.” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 351-2). Assim, nenhuma sociedade está fora da história e é através de seu devir que deve-se apreender o sentido de suas relações sociais.

A despeito dessas objeções, a pesquisa de Popovich apresenta resultados efetivos que cabe discutir aqui, ainda que rapidamente. Por questões de ordem prática seu levantamento se ateve às relações de parentesco e todos os 110 casamentos vigentes durante a sua pesquisa foram estudados minuciosamente⁴. A partir desses dados, a pesquisadora descobriu os termos de referência aplicados tanto para o ego masculino como para o feminino, bem como a classificação das pessoas efetuada por essas designações.

⁴ Segundo a autora: “O meu papel, como mulher dentro da comunidade, possibilitou um melhor aprendizado de certos fenômenos culturais, ao passo que, em outros assuntos, o acesso foi relativamente mais difícil. A mulher maxakali não fala sobre assunto íntimos com facilidade, muito menos quando é interrogada. Ela não fala sobre sexo nem religião. Essa situação, aliada ao meu interesse natural, fizeram com que a minha pesquisa recaísse mais sobre assuntos de parentesco e casamento, e não sobre idéias religiosas, para as quais meu marido, como homem, tinha acesso natural.” (POPOVICH, 1980, p. 7)

Com base em alguns princípios⁵, cada pessoa enquadraria às demais em três grandes categorias: os **Xape e'e** ou “parente verdadeiro” – entre os quais estão os pais, avós, irmãos, filhos e netos; os **Xape max** ou “parente bom”, que incluem: “os pais e siblings do mesmo sexo dos avós do ego, a tia materna, o tio paterno, e os filhos de cada – os primos paralelos, os filhos dos primos paralelos, os netos dos siblings classificatórios do mesmo sexo do ego, e os filhos dos siblings do ego” (POPOVICH, F., 1980, p. 30). Por último, os **Xepe hãptox hã**, englobando os demais parentes e os afins potenciais – “tio materno, tia paterna, primos cruzados e filhos de siblings do ego do sexo oposto” (POPOVICH, F., 1980, p. 30). Vale notar que estas categorias não seriam absolutamente rígidas e haveria margem para alguma interpretação pessoal e/ou manipulação. Em especial, os **xape hãptox hã** podem se confundir com os **xape max** ou com os **puknõg**, os não-parentes.

Segundo a autora o enlace ideal envolveria não-parentes Maxakali⁶. No entanto, os indivíduos que se enquadram nessa categoria são encontrados entre os primos cruzados matrilineares, formando seu modelo de casamento preferencial – isto é, entre parentes consangüíneos afinizados. Popovich apenas afirma que os Maxakali não consentem o casamento entre parentes patrilineares, sem esboçar uma explicação para o fato⁷. Caso essa regra tenha realmente existido em algum momento, talvez a interdição decorresse das regras de residência vigentes anteriormente, já que a patrilocalidade foi

⁵ Explicitados da seguinte forma por Popovich: “I. Distinguem-se todos os parentes, em termos da terminologia, através do sexo de alter. II. Distinguem-se todos os parentes da geração do ego, e todos os parentes colaterais das gerações descendentes conforme o sexo do ego. III. O sexo dos parentes intermediários distingue os parentes paralelo dos parentes cruzados. IV. Não há termos específicos para designar os afins. O parentesco advindo através do casamento enquadra-se na categoria de parentes cruzados, dando a entender que o casamento entre primos cruzados matrilineares é o ideal. V. Distingue-se a geração do alter através da terminologia. Os termos de parentesco da categoria de avós e netos referem-se a todos os parentes afastados por duas ou mais gerações do ego. Referem-se também aos parentes de outras gerações por um dos dois 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 parentes cruzados correspondentes à primeira geração, a partir do ego. B. **2º princípio**: Não há distinção de termos entre a geração do ego e uma geração afastada do ego quando se trata da prima cruzada patrilateral do ego masculino: elas são classificadas do mesmo modo que os parentes cruzados do sexo feminino mais velhos que elas, e os parentes masculinos, do mesmo modo que parentes cruzados mais novos que eles.” (POPOVICH, 1980, p. 30-1).

⁶ Em suas palavras: “No que diz respeito à geração mais velha, a regra mais importante é que o Maxakali não pode se casar com um parente (**xape**), mas deve escolher um parceiro dentre aqueles que ele define como “não-parentes” (**puknõg**).” No entanto, o limite externo desses enlaces é o grupo de pessoas reconhecidas atualmente como Maxakali, como se vê em Popovich: “Outra regra muito importante é que os Maxakali não podem se casar com neobrasileiros (**äyuhuk**). Na verdade, há realmente poucos casamentos com pessoas não-maxakali. Uma das razões é o fato de os neobrasileiros considerarem o casamento com um índio como uma descida no escalão social, e o orgulho dos Maxakali não os permite se desfazerem de sua auto-imagem para aceitar a humilhação a eles atribuída pela sociedade dominante. Outra razão é o desprezo dos Maxakali para com aqueles que não são verdadeiros Maxakali (**tikmũ'ün yĩnmũn**). Os filhos mestiços, resultados de uma união dessa natureza, não são totalmente aceitos por nenhum dos grupos; as mulheres mestiças enfrentam muitos problemas em contrair um casamento.” (POPOVICH, 1980, p. 46)

⁷ Segundo 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 contraírem esse tipo de matrimônio.” (POPOVICH, 1980, p. 40)

apontada como preponderante outrora, com a residência contínua provocando uma consangüinização dos afins patrilineares⁸.

No entanto, interessa-me sobretudo a explicação de Popovich sobre o descompasso identificado por ela entre a forma de casamento preferencial e os enlaces efetivos. Para a autora este aspecto está associado às modificações compulsórias introduzidas pela colonização, pois esse acontecimento teria impedido a manutenção das formas autóctones de casamento. Por conseguinte:

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)

Para Frances Popovich, a alteração das regras de casamento somente se explica por conta da situação de extinção eminente que se apresentava diante deste povo – a qual, diga-se de passagem, ainda não teriam desaparecido por completo quando da redação de sua dissertação de mestrado⁹. Assim, as regras tradicionais teriam sido postas de lado e uma maleabilidade do sistema teria aparecido como consequência da situação de luta desesperada pela sobrevivência, pois:

Parece, que as regras de casamento não são tão rígidas que não podem ser adaptadas ao desejo de um casal. Embora a rigor não se aprovelem os casamentos com as primas cruzadas patrilateral, parece que toleram alguns vínculos próximos patrilineais quando a ligação com o lado materno está em ordem. Entre os 89 casos anteriormente mencionados, que fazem parte dos nossos dados, observaram-se diversos casamentos cujos cônjuges, embora não "parentes" pela linha matrilinear, possuíam estreitos vínculos patrilineais. 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 incestuosos, mas, por motivos de conveniência, fez-se uma simples reinterpretação das regras referentes ao casamento. . (POPOVICH, 1980, p. 41-2, 46, grifos meus)

⁸ Sobre as regras de residência ela afirma que “pode-se dizer que o padrão predominante tem sido o sistema de residência patrilinear. Hoje, porém, outros fatores, tais como maiores grupos para maior solidariedade, parecem ser mais importantes para os indivíduos de **Mikak Kakak**, em Pradinho. O sistema de ‘residência ambilocal’ permite aos casais escolherem o lugar mais vantajoso para morar. E, atualmente, essa parece a tendência a ser seguida.” (POPOVICH, 1980, p. 21). Já sobre a consangüinização de afins, conferir a posição de Myriam Álvares, a qual atribui uma amplitude reduzida deste processo entre os parentes cruzados quando de sua pesquisa: “em poucos casos, quando estes parentes possuem uma convivência muito próxima, compartilhando casa ou morando no mesmo grupo por muito tempo, passam a trata-se como consangüíneos.” (ALVARES, 1992, p. 69)

⁹ Em suas palavras: “Entre o transcorrer da segunda e quarta década deste século, os Maxakali foram forçados a redefinir a fragmentação da sua estrutura social. As florestas desapareceram e, com elas, a caça. Eles foram expulsos a tiros por violação de propriedade a qual sempre consideraram como sua. Cerca de 75% da tribo foi dizimada por epidemias, **o que os deixou diante de uma extinção inevitável.** [...] Além disso, **o grupo teve pouco tempo para se adaptar ao ataque violento de uma sociedade industrializada e expansionista. O acelerado ritmo de mudança torna-o sempre mal equilibrado.**” (POPOVICH, 1980, p. 45, 46, grifo meu)

Enfim, a mudança no padrão dos casamentos teria decorrido de uma situação extraordinária, pois em condições normais o sistema tenderia a não apresentar estas “anomalias”. Mesmo que tal consideração se assemelhe à formulada por Lévi-Strauss (Cf. pp. 13 acima), ambas apresentam direções inversas. Enquanto Popovich imagina que a reprodução social deveria se basear na imutabilidade, Lévi-Strauss postula que a tendência do sistema de ser refratário à mudanças nunca se realizaria concretamente. Se há alguns princípios que permitem um equilíbrio entre as forças, não se deve deduzir daí um fechamento absoluto da estrutura. Ao contrário, o próprio Lévi-Strauss apresenta, que é pela ação do devir que as recomposições estruturais são feitas, à moda do trabalho do *bricoleur* (Cf. capítulo 4, adiante).

Esta convicção sobre o caráter pernicioso da mudança decorre da concepção de sociedade formulada por Popovich. Embora a autora aponte para a existência de vários grupos e povos distintos na origem dos Maxakali contemporâneos, ela nunca aborda este povo como uma multiplicidade viva e pulsante, mas sim como uma totalidade una, estável e ensimesmada desde sempre. Desta maneira, a formação dos Maxakali atuais só é indicada para explicar uma possível fonte de desequilíbrio interno à sua atual estrutura social. Na opinião da autora, seria melhor que cada coletividade fosse apartada das demais, visando que elas construíssem uma vivência marcada pela paz e concórdia **isoladamente**. Assim, no início do século XX, havia “cerca de 1.000 [pessoas], **divididos em quatro grupos distintos** na época em que um certo Joaquim Fagundes, que se auto-denominava amansador dos índios, vendeu muitas terras indígenas. [...] Com isso, os Maxakali perderam o seu meio tradicional de subsistência” (POPOVICH, 1980, p. 13, grifo meu) e se viram forçados a se tornarem uma única unidade social. Esta aliança compulsória seria a responsável pela eclosão dos conflitos de tempos em tempos, o que seria reforçado pelo relato de um indigenista que dominava a língua e dispunha de larga experiência junto a esse povo, como vê-se a seguir:

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 [XX], alguns pequenos grupos tribais foram forçados a se unirem, visto que foram cercados pelo mundo de fora. Ele acredita que os remanescentes dos grupos lingüisticamente relacionados, entre eles os Monaxó, 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**. (POPOVICH, 1980, P. 15, grifo meu)

Chegamos portanto, ao outro ponto de acordo entre as abordagens reducionistas. Se elas postulam a existência de algo contrário à mudança, tal ponto se deveria à ação de uma totalidade

social, antecedente e superior que as unidades nas quais ela se encarna. Esta totalidade auto-referenciada evitaria as mudanças, impelindo suas partes constitutivas ao imobilismo social. Assim, mesmo a refutação de alguns aspectos encontrados no trabalho de Popovich, incorre no mesmo erro por partilharem esse pressuposto. Tomemos como exemplo o trabalho de Myrian Martins Álvares, que refuta a posição de Popovich e afirma que não haveria nenhuma distinção entre as duas parentelas e a bilateralidade seria plena para fins de casamento. Por conseguinte, a categoria de cônjuge prescrito, englobaria os primos cruzados bilaterais de segundo grau (ALVARES, 1992, p. 73) pela afinização dos seguintes parentes: “**ukto’âyã** ‘primo’ ou ‘cunhado’, **yâyã** ‘avô’ ou ‘sogra’ e **ugnix** ‘neto’ ou ‘genro’ e seus correspondentes femininos, respectivamente: **ukto’âkux**, prima ou cunhada, **xukux** ‘avó’ ou ‘sogra’ e **dixix** ‘neta’ ou ‘nora’.” (ALVARES, 1992, p. 64). Para além desses casos, existiria a possibilidade de afinizar outras categorias de parentes, como é possível notar em suas palavras:

Os Maxakali costumam realizar com freqüência casamentos com parentes de outras categorias mais próximas classificadas como parentes próximos **max**. As formas mais comuns são o casamento com irmãos classificatórios, ou seja, com primos paralelos. Outra forma freqüente é o casamento com a filha da irmã, principalmente das filhas das irmãs classificatórias. Mas ocorre também o casamento com a filha da irmã verdadeira. [...] Em todos estes casos os parentes mais próximos dos conjugues são transformados terminologicamente, para as categorias correspondentes. Os pais são transformados em **yâyã** e **xukux** “sogra” e “sogra” e os irmãos em cunhados. O restante dos parentes não são modificados. (ALVARES, 1992, p. 75)

De modo que, há um sentido nesta forma de associação, pois a introdução da interdição de um grau na definição do casamento preferencial ainda implica na troca direta entre os parceiros envolvidos, isto é, entre as famílias que trocam os cônjuges. Dessa maneira, o fato a ser destacado seria a garantia da reciprocidade matrimonial entre os aliados e não a regra em si, que postula a reciprocidade na geração descendente para os filhos dos primos cruzados. Tal interpretação recebe o apoio da forma assumida pelo **rito matrimonial**. Presenciei um casamento em janeiro de 2005. Logo pela manhã e após tomar o desjejum, mantive algumas conversas informais com o grupo formado, majoritariamente por homens, que iria presenciar o ato, seguindo-os na seqüência rumo à aldeia de Bom Jesus “de Milton”, onde o rito ocorreu.

Chegando lá, fomos direto para a casa do vereador Milton, após o que, ele e Guigui seguiram para um canto reservado visando ter uma conversa privada. Em seguida, todos os homens foram para fora da casa, ao ar livre, onde puderam se acomodar. Trouxeram quatro vigas de madeira, destas que são utilizadas para fazer a armação das casas, e formaram um quadrado com elas, o qual foi utilizado como bancos para as pessoas se sentarem. Depois um homem veio com uma enxada para limpar o local da reunião, retirando e enterrando sujeira e pedra que estavam ali, no meio do quadrilátero. As pessoas presentes foram se ajeitando como puderam: como os bancos não foram suficientes para

todos, alguns tiveram de sentar-se direto no chão ou sobre os tornozelos, restando ainda, aqueles que ficaram de pé.

Sem que houvesse nenhum aviso especial, algum tipo de “pompa e circunstância”, o rito começou, consistindo numa série de discursos longos, infundáveis e repetitivos, abordando sempre o mesmo ponto: aconselhar os noivos sobre o comportamento ético a ser seguido (ser trabalhador, não ser preguiçoso, não ficar andando a toa por aí, ser estudioso, etc.) e exortar ao cumprimento da regra de retribuição da noiva ofertada, isso o mais rapidamente possível e, aproximadamente, nos seguintes termos: “mulher casa em Água Boa e o pessoal de lá tem trazer outra para casar aqui e rápido!”. A expressão usada para instar os presentes à reciprocidade foi “trocar marido”. Pelo que pude entender, o conteúdo dos discursos também tocava em assuntos do cotidiano, como atualizar as notícias do dia, por exemplo, em algum momento falaram do Presidente Lula, de um deputado de nome Jesus que remeteu uma carta para Guigui (cujo panfleto passou de mão em mão), etc. Ademais, testemunhei várias menções à “comunidade” e ao “governo” e, se não me engano, era a auto-afirmação de que em Pradinho tem governo, isto é, respeita-se as regras necessárias para viver junto e “organizado”, ao contrário de Água Boa pelo visto, tanto que quando alguém falava de lá, apontava naquela direção e dizia: **kimök**, “ruim”.

Várias pessoas discursaram, mas os principais oradores foram Guigui e Milton, com destaque para o primeiro. Além deles, lembro de ver Vitorino e Jojô discursando, mas houveram mais; contudo, não anotei a relação completa dos oradores. Havia uma homogeneidade quase total entre as falas proferidas: todos repetiam os mesmos ideais, as mesmas expressões gerais sobre reciprocidade e os esforços para uma boa vida em comum. Ainda assim, determinados recursos de retórica faziam alguns discursos agradarem mais do que outros. Guigui, em especial, conseguia fazer com que as pessoas ficassem embevecidas com suas palavras. Sua explanação provocava freqüentes alaridos, alguns manifestavam sua aprovação com assentimentos veementes de cabeça, outros proferiam falas simultâneas em voz mais baixa, reproduzindo o sentido de sua explanação, e houve até mesmo casos de ovações, feitos na base de palmas, estalos de dedo e risos a plenos pulmões. Mas, outros oradores também conseguiam obter um resultado semelhante na audiência, embora com menos freqüência. Depois de passar a manhã inteira assim, Jojô apareceu com um fardo contendo 3 refrigerantes de 2 litros e algumas canecas e copos. Antes de servir chamou Guigui de lado e falou-lhe algo. Após todos se servirem, estava concluído o casamento.

Parece, portanto, que o ideal de produzir a reciprocidade entre os parceiros envolvidos na troca matrimonial é o aspecto mais importante dos casamentos entre os Maxakali. Certamente tal noção não lhes é exclusiva, mas explica uma parte de suas feições. Em especial esta noção contextualiza um dado fornecido por Myriam Álvares, para quem:

Apesar do casamento ser concebido como uma relação entre estranhos, ou parentes distantes, parece haver para os Maxakali uma **estratégia de manter as relações de alianças o mais próximo possível**. Isto é, entre grupos que possuíam relações anteriores e isto inclui os parentes. Procura-se manter as alianças anteriores. Os Maxakali justificam este procedimento dizendo que as pessoas já estaria acostumadas umas com as outras. Parece haver, portanto, uma tentativa de se repetir alianças que foram bem sucedidas em preferência a se iniciar novas alianças. (ALVARES, 1992, p. 76, grifo meu)

Há muito é sabido, que o casamento é uma maneira de estabelecer um circuito de reciprocidade¹⁰, resta saber que tipo de circunstâncias estão associadas a este tipo de aliança no interior das relações sociais Maxakali. Em primeiro lugar, é preciso dimensionar os elementos envolvidos. Como, a mulher trocada em matrimônio não é simplesmente um sinal de hospitalidade ou um presente precioso mas, segundo as palavras do próprio Lévi-Strauss, “o presente supremo, entre aqueles que podem ser obtidos somente na forma de dons recíprocos.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 105), é de esperar-se que essa dádiva implique em contra prestações capazes de sedimentar uma sólida aliança política. Deste modo, se há um ponto que une minha análise às precedentes, é o fato de ter sido necessário uma “normalização” na relação entre grupos hostis. Tal circunstância, provavelmente, levou à produção de um novo padrão de casamentos, como apontado pelos outros autores, sem que estivesse apoiado numa entidade social preexistente e firmemente arraigada. A primeira criação deste processo colonial foi a própria coletividade conhecida pelo etnônimo Maxakali e vigente ainda hoje. De modo que, não poderia haver a alteração da regra matrimonial deste povo, pois ele ainda sequer existia enquanto tal.

Assim, é mais provável que as atuais regras expressem o produto fluído das circunstâncias que incidem sobre a vida deste “povo novo”, sem apresentar-se como um dilema trágico e de difícil solução. Se por ventura havia uma norma única, anterior e comum a todos os grupos autóctones envolvidos neste processo, ela só pôde fazer-se presente nas novas condições, como um dos elementos rearticulado pelo devir que produziu os Maxakali e que encetou sua própria normatização. Aliás, este processo não se encerrou e nem se encerrará de maneira definitiva, de modo que o descompasso entre as formas de casamento preferencial indicadas acima, apenas indicam o caráter histórico das normas criadas por este povo.

¹⁰ Como apontou Claude Lévi-Strauss: “Os primitivos só conhecem dois meios de classificar os grupos estranhos: ou são ‘bons’ ou são ‘maus’. Mas a tradução ingênua dos termos indígenas não nos deve iludir. Um grupo ‘bom’ é aquele ao qual, sem discutir, concede-se hospitalidade, aquele para o qual nos despojamos dos bens mais preciosos, ao passo que o grupo ‘mau’ é aquele do qual se espera e ao qual se promete, na primeira ocasião, o sofrimento ou a morte.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 100)

1.2. Totalidade social reificada e sua superação

Tendo por base o exposto acima, o maior erro não foi propriamente a abordagem sobre a história, mas consistiu na definição da “coerência” imanente ao povo designado pelo etnônimo Maxakali. De acordo com Curt Nimuendaju (1982), a palavra Maxakali é usada para se referir a um povo desde 1734, embora esse termo seja completamente alheio aos mesmos¹¹. Outros autores atentaram para essa questão sem retirar daí nenhuma consequência adicional. Tal é o caso do trabalho de Frances Popovich, para quem:

a origem do termo "maxakali" é desconhecida. Não surgiu do próprio povo, pois nem conseguem pronunciá-lo com facilidade. Segundo Nimuendajú, o termo que usavam para designar a si próprios era "Monacó bm" . É bem possível que ele estivesse se referindo ao termo para "antepassado" **mōnāyxop**. O termo usado para auto-designação é **tikmū'ūn** que é também um coletivo – "nós". (POPOVICH, 1980, p. 12)

Ora, na medida em que este termo nada diz às pessoas denotadas por ele, é no mínimo temerário, tomá-lo como algo firmemente arraigado em mecanismos sociais perenes e constantes. A questão não se restringe a uma imprecisão terminológica, bastando descobrir qual seria a correta auto-designação deste povo para reparar esse erro, ou pelo menos, identificar aquela que se adequaria melhor à sua condição atual. Na origem desse imbróglio há algo muito mais profundo, fundado na **incompreensão das modalidades de formação da pertença** desse povo. De acordo com as abordagens reducionistas, uma coletividade somente reproduziria-se mediante ação de uma totalidade prévia e superior às suas unidades constitutivas. De resto, seria a ação deste construto que incutiria a repetição de um mesmo conjunto de elementos em suas partes constitutivas.

Desta maneira, buscou-se sempre descobrir como o povo em questão manteve-se ao longo do tempo, reproduzindo-se mediante a manutenção de um conjunto fixo e finito de características; às quais seriam formadas pelas suas atividades **econômicas** (a caça-coleta); **políticas** (a chefatura, baseada no exercício do poder que não exerceria-se em detrimento da sociedade); **parentais** (uma terminologia e uma regra de casamento preferencial) e **simbólicas** (os mitos e ritos). Estas unidades sociais somente seriam inteligíveis quando tomadas em si mesmas ou em referência a esta totalidade exterior, pois os elementos listados acima se apoiariam reciprocamente em cada grupo em particular;

¹¹ Sobre as designações aplicadas a esse povo, Nimuendajú diz o seguinte: “O nome é mencionado pela primeira vez por Silva Guimarães em 1734 na forma de Machacari. Navarro de Campos (1808) escreve Maxacuri. Ayres Cazal: Machacaris, Saint-Hilaire: Machaculis, o Príncipe von Neuwied: Machacalis e Machacaris, Pohl: Machacalis, da mesma forma Teófilo Ottoni e Martius: Machacaris. Este último dá como sinônimos também Majacaris, Majacalis e Machacarys. Os vizinhos neobrasileiros não conhecem nenhum nome particular para a tribo em questão” (NIMUNEDAJÚ, 1982, p. 210)

supondo com que o povo conhecido como Maxakali tivesse vivido, paralelamente, a outros povos rigidamente definidos e apartados entre si, espalhados por territórios específicos a cada sociedade.

No entanto, a formação da pertença não precisa se instaurar mediante a ação de uma instituição totalizante ante os indivíduos e grupos que a compõem. O presente caso consistiria de uma união que “realiza-se por aderência e por oposição, por fricção, como no fabrico dos tecidos e de cestos.” (MAUSS, 2001, p. 344), para aplicar a feliz expressão criada por Marcel Mauss. Por conseguinte, há que considerar-se a existência de uma miríade de grupos e unidades sociais, partilhando vários aspectos sócio-culturais e formando um mesmo povo. Tal coletividade nunca apresentaria-se como algo “pronto” e claramente delimitado, mas faria-se presente nas interações, associações e dissensos, envolvendo os grupos de alguma maneira ligados a ela. A especificidade desta forma de pertença estaria presente nos modos fluidos de formação das coalizões e das rupturas entre as unidades, as quais nunca perderiam sua relativa autonomia perante as demais. Não seriam suas similitudes culturais que os aproximariam, mas sim, as colisões produzidas a partir desses termos. Assim, de todos os aspectos culturais próximos entre si, desde os idiomas próximos até a origem comum, os mecanismos mais significativos seriam as formas simultaneamente sociais, simbólicas e políticas de **produção e a quebra de alianças** entre essas unidades.

Dessa maneira, as modalidades de pertença deste povo não estariam baseadas em algum tipo de instituição social englobante e preexistente, cuja ação resultaria nas características compartilhadas em cada um de seus grupos sociais particulares. Ao contrário, a proximidade e a distância recíproca entre as unidades seriam o **efeito contingente** desse mecanismo, **simultaneamente associativo e conflitivo**. Por princípio, as alianças poderiam ser compostas, dissolvidas e refeitas de muitas maneiras, envolvendo prioritária, **mas não exclusivamente**, os grupos com uma base cultural compartilhada. Tendo isso em vista, as menções acerca do povo Maxakali e das várias “tribos” aparentadas a ele (os Maconi, Malali, Cumanoxó, etc.), decorreriam de um erro de perspectiva, de uma incompreensão da consistência interna ao processo de formação da pertença.

Os Maxakali contemporâneos nunca dispuseram de uma unidade e totalidade social pré-definidas, e sua composição atual conta com um bom número de grupos sociais constitutivos, cada qual se comportando perante os demais como sendo absolutamente independente e apartado. Vale notar que sequer há necessidade de manter o número original de parceiros envolvidos na criação do atual povo Maxakali, pois algumas unidades podem ter se fundido a outras e outros tantos grupos podem ter sido criados e extintos sem que tenha-se percebido. De modo que a cartografia exata das unidades passadas e atuais é bastante imprecisa. É possível apenas imaginar que os grupos rituais que existem atualmente expressem de alguma maneira a consistência dos grupos imanentes à atual sociedade Maxakali. Unidade e multiplicidade convivem nos arranjos deste povo, mesmo quando a

fissão ou o desaparecimento parecem certos. Aliás, a emergência de conflitos, os quais são normalmente evocados como a materialização do risco de desaparecimento deste povo, não pode ser interpretada sob um viés exclusivamente negativo. Na maior parte das vezes, esta dimensão pode ser a expressão de um estilo de fazer política no qual as coalizões são feitas para caducarem.

Infelizmente, as análises não privilegiaram este aspecto contrastivo e conflituoso do povo Maxakali, preferindo enfocá-los como um ente social supostamente anterior e auto-centrado. Tome-se como exemplo dessa abordagem a análise de Marcos Magalhães Rubinger (1980), para quem a sobrevivência dos Maxakali decorreria diretamente do perfil assumido pela ocupação colonial dos territórios dos povos autóctones. Segundo ele, duas frentes coloniais distintas tomaram contato com os povos autóctones no Estado de Minas Gerais, as quais teriam condicionado o perfil assumido pelas relações interétnicas¹²: de um lado, teria existido uma frente **extrativo-mineradora**, situada na área do alto Jequitinhonha e rio Pardo; e de outro, teria havido uma outra forma de ocupação colonial no médio Jequitinhonha, primeiramente caracterizada pela prática de uma **extração insipiente de elementos naturais** (poaia, madeiras e peles, principalmente), assumindo depois uma **feição pastoril**, com lavouras reduzidas. Cada uma dessas frentes disporia de características distintas, responsáveis pela sobrevivência ou a extinção dos povos indígenas por elas aglutinados.

Segundo Rubinger, a **frente extrativo-mineradora** teria atraído um grande contingente populacional, cuja busca desenfreada por pedras e metais preciosos levou uma multidão a percorrer todos os cursos de água existentes. Como nem todos os colonos puderam enriquecer por intermédio das atividades extrativas, muitos dentre eles teriam se instalado nas áreas “devolutas” ao redor dos principais centros mineradores, estabelecendo uma densa ocupação territorial baseada em pequenas propriedades. Esses minifúndios produziram gêneros alimentícios destinados ao consumo próprio, e seu excedente teria por destino os habitantes das cidades e povoados que surgiam no bojo da

¹² Rubinger se baseou nos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, para quem o enfoque das análises deveria recair sobre as relações entre os membros das sociedades autóctones e da sociedade nacional. Assim, Cardoso de Oliveira diz que “a sociedade tribal mantém relações de oposição com a sociedade envolvente (nacional ou colonial), relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas **contraditórias**, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valem do termo **fricção** interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato. [...] Em segundo lugar, assentada a idéia básica de oposição entre a ordem tribal e a ordem nacional, cumpriria ao investigador determinar aquelas dimensões da realidade social que, uma vez descritas e analisadas, melhor explicariam a dinâmica do contato interétnico. [...] O que fizemos foi penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente: o poder na esfera tribal, tradicional, e como ele é transfigurado quando a sociedade indígena se insere numa outra, maior, mais poderosa, que lhe tira (em princípio parcial e, depois totalmente) sua autonomia.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 46, 47, 48). Se, de um lado, tal posição teórica introduziu uma dimensão política ao debate sobre as relações coloniais; de outro lado simplificou em demasia as posições recíprocas de cada um dos elementos envolvidos nessas interações. Assim, os povos autóctones são reduzidos a meras “vítimas” de uma violência exterior sobre a qual eles não têm nenhuma ingerência. Se há efetivamente um quadro de violência sistemática e dirigida, por outro lado, existem alternativas estratégicas construídas por parte dos povos autóctones. De minha parte, prefiro enfatizar este aspecto da situação.

expansão da fronteira mineradora. Desta maneira, a ocupação da terra teria sido geral, espalhando-se por todos os espaços “disponíveis”, seja para a mineração, seja para a produção agrícola.

Em decorrência do perfil dessa frente colonizadora, aos povos autóctones teriam restado poucas alternativas, resultando na extinção em massa dos mesmos¹³. A maioria dos componentes dessas sociedades teria perecido nos confrontos instaurados pela posse do território, sendo que os sobreviventes não dispuseram de um contingente populacional, denso o bastante, para reproduzir os elementos de sua organização social, e tampouco, para reter um território vasto em função de sua subsistência. Deste modo, aqueles que restaram foram individualmente incorporados à sociedade colonial: primeiro através dos aldeamentos oficiais, cujo fim proclamado era a conversão dos “primitivos habitantes do Brasil” à vida “civilizada”; já os homens desgarrados foram forçados a compor a mão-de-obra escrava, tanto para a produção extrativa, como para as atividades agrícolas; quanto às mulheres, elas foram aprisionadas para servirem de esposas para os colonos, haja visto o desequilíbrio na composição dos gêneros nesta frente colonial, majoritariamente masculina.

Já a **ocupação colonial do médio Jequitinhonha** teria apresentado outros contornos: as propriedades fundiárias seriam grandes e com baixa densidade demográfica, sendo que as atividades econômicas só recentemente se assentaram na ocupação permanente do solo. Com isso, as cidades tardaram a se desenvolver e as pressões por terra foram menores, causando uma menor tensão contra os povos autóctones, como observa-se nas palavras de Rubinger:

Na área do Médio Jequitinhonha as penetrações se fizeram posteriormente e em condições econômicas outras. A princípio foram até episódicas. Área de matas e não de descampados como a anterior, de baixa densidade demográfica, e onde os sesmeiros ou latifundiários não conheciam os confins das suas próprias terras, ela favorecia a sobrevivência de grupos tribais. Depois, a sua característica **pastoril** [que se estende até os dias atuais] e, só em condições excepcionais, exploradora-vegetal, dava margem a uma maior elasticidade nos processos de sobrevivência com o gentio, inclusive de aliança com alguns grupos como meio de sobreviver às agressões dos “ferozes” Botocudos. Mas era uma aliança em que a tribo operava como um todo e não como acontecia na área do Alto Jequitinhonha, onde se praticava a destrabalização para suprir o desequilíbrio de sexo da frente mineradora, para trabalho escravo e para incorporação dos indígenas aos quartéis, fatos que levaram implícita a perda da identidade social e cultural indígena. (RUBINGER, 1980, p. 25)

Dessa maneira, teria sido uma situação excepcional que teria consentido que o povo Maxakali se aclimatasse paulatinamente às novas condições, permitindo que seu sistema social se alterasse

¹³ Nas palavras de Rubinger: “Na área do Alto Jequitinhonha vimos os índios colocados diante de uma economia extrativo-mineral com grande necessidade de mão-de-obra escrava e de desajolar os grupos estabelecidos nas zonas de ocorrência mineral. Ressaltamos uma maior densidade populacional, bem como grande aglomeração de pequenas propriedades constituindo maior número de núcleos urbanos. Sabe-se que um segmento nestas condições é bastante heterogêneo, depredatório, e bastante agressivo em face das ambições de riqueza.” (RUBINGER, 1980, p. 25).

pouco e que a sociedade pudesse se manter como uma coletividade autônoma, una e dinâmica, a despeito das enormes dificuldades reprodutivas que seus membros vivenciam até hoje. A manutenção da **condição tribal**, segundo expressão do autor, decorreria da sustentação do seu sistema de parentesco, da sua própria vida simbólica, e principalmente, da retenção de sua estrutura econômica (RUBINGER, 1980, p. 27-8). Assim, “os maxakali foram capazes de formular seu sistema econômico e mesmo transformá-lo ante as pressões sobre seu território, e foram ‘mais felizes’ que os outros índios de Minas no encontro de uma nova direção” (RUBINGER, 1980, p. 27).

Aparentemente, não encontramos maiores problemas na análise. Todavia, suas limitações tornam-se explícitas quando as condições excepcionais, apontadas acima, teriam sido revogadas no início do século XX. A partir do momento em que normalizaram-se as relações com a frente colonial, os Maxakali teriam sido expostos a vários fatores dissociativos frente aos seus parâmetros autóctones de vida, em especial ao seu nomadismo. Assim:

A despeito de que esta mobilidade possa ser explicada em grande parte pelas pressões das frentes colonizadoras, não resta dúvida de que os Maxakali constituíram um povo “caçador-coletor” e, por conseguinte, nômade, mesmo que esse nomadismo tenha sido do tipo “restrito”. [...] Porém, os índios de hoje já não são mais os de ontem, e essa sociedade só persistiu porque seus aspectos funcionais pesaram mais que os disfuncionais no processo da compulsão a que foram submetidos. **Adotaram a agricultura**; não conseguiram entretanto ser pastores por razões que ainda não estão bem explicadas, pois o S.P.I. sempre lhes apresentou espécimes de gado **vacum**, a que sempre comeram, trocaram ou venderam. Mas, aceitando a noção de excedentes econômicos passaram a colocar seus produtos agrícolas nas feiras neobrasileiras. **Doravante, deverão caminhar para a estratificação social e o individualismo.** (RUBINGER, 1980, p. 29, grifo meu).

Para Rubinger as alterações que incidem sobre a existência dos Maxakali conduzem necessariamente à sua descaracterização étnica. Segundo ele, existe uma hierarquia entre os fatores responsáveis pela reprodução social e o problema seria que as alterações teriam incidido sobre o ponto determinante da vida social, qual seja na **infra-estrutura econômica**: “vê-se, por conseguinte, que a economia Maxakali sofreu transformações, primeiramente imputáveis a fatores ecológicos e bióticos, depois ao processo de contato com os brancos. [...] É evidente que as transformações infra-estruturais afetaram os outros setores da realidade social.” (RUBINGER, 1980, p. 28). Desta maneira, o contato com o colonizador levaria necessariamente à diminuição, quantitativa e qualitativa, do território disponível para as perambulações nômades, produzindo uma sedentarização, seguida da adoção da agricultura. Este conjunto de fatores conduziria à aproximação automática dos Maxakali junto ao colonizador, mediante a adoção de todos os aspectos de sua existência. Ou melhor, haveria uma pequena diferença destes efeitos por conta das distinções entre as formas de vida que levavam os habitantes das duas glebas que formam a atual T. I. Maxakali. Assim, o território de Água Boa:

do ponto de vista etnológico apresenta uma população que há algum tempo **“deixou de ser tribal”**, pois já foi **descaracterizada pela estrutura sócio-econômica do Posto e de fora dele**, embora se mantenha fortemente indígena pelos laços de parentesco e outras relações com os índios do Pradinho. Chamados a participar de nossa economia mercantil, os índios de Água Boa desorganizaram mais depressa seu sistema tradicional de provimento da subsistência, quebrando-se inclusive os antigos núcleos de cooperação e aumentando cada vez mais sua dependência, **agora individual** [grifo meu], em relação aos agentes da sociedade nacional. Em Água Boa o antigo sistema de controle social caminha para a desmoralização e o grupo, obliterados os padrões tradicionais, marcha para a dissociação. (RUBINGER, 1980, p. 30-1, grifo meu)

Se a autonomia poderia manter-se apenas numa situação de uma determinação econômica autônoma, a qual seria responsável pela preservação intacta do conjunto de formas originais de existência, teria de haver algum exemplo etnográfico que sustentasse essa posição. Rubinger encontrou-o na vida dos habitantes do Pradinho, pois muito embora este autor indique a existência de um mesmo conjunto de fatores incidindo entre os habitantes das duas áreas, haveria um esforço maior da parte do pessoal do Pradinho para manter uma **vida tribal**. Não há nenhum dado aparente que explique essa menor exposição às pressões coloniais, a não ser a vontade deste grupo, a qual resultaria na manutenção de uma maior **pureza social**, como nota-se em suas palavras:

Por sua vez, a aldeia do Pradinho, embora se preste também a este tipo de estudo [do contato], dentro de um critério de representatividade, presta-se a uma verificação, em profundidade, do parentesco, da organização social e da cisão intergrupar. **Do ponto de vista tradicional, a aldeia Pradinho é a que melhor representa o universo Maxakali**, pois, até o momento, sofreu menos compulsão que a de Água Boa, principalmente no que diz respeito à cultura material. **E se Pradinho não é o que se poderia conceituar como uma “aldeia Maxakali típica” – porque difícil é descobrir, em tais circunstâncias, o que é típico – pelo menos ela representa o que se pode constatar como mais tradicional no universo Maxakali, sem por isso estar isenta dos processos de mudança que vem sofrendo todo o grupo indígena.**

Em suma, ambas as aldeias mudaram muito, apesar de Pradinho procurar fugir ao contato para reorganizar sua vida nas velhas bases, o que já é impraticável; Água Boa, em contato diário de 120 neobrasileiros que residem na reserva do Posto, tem impedido que esta reorganização se efetive a contento daqueles indígenas. Além disso, as aldeias não poderiam ficar imunes às compulsões da população adventícia (de fora) das reservas, responsável pelas mudanças operadas recentemente na área, dentre as quais a já falada fragmentação do latifúndio é a mais importante, além das transformações drásticas na paisagem, que levaram os índios a adotar uma nova forma de provimento da subsistência. Paralelamente ao pastoreio, a agricultura neobrasileira tem crescido de modo ponderável e, ávida de mão-de-obra, passou a recrutá-la também entre os indígenas. (RUBINGER, 1980, p. 31, grifos meus)

Entre os pontos expostos acima, há pelo menos dois deles de difícil elucidação para a análise de Rubinger: primeiro, ele não encontra meios para explicar o motivo pelo qual os Maxakali recusam sistematicamente a adoção da pecuária; de outra parte, ele não consegue tornar inteligível o porquê de

uma configuração concreta supostamente ser **mais tribal** do que outra, dado que ambas sofreram alterações profundas encetadas por um mesmo processo econômico-colonial.

Ambas respostas podem ser encontradas num mesmo ponto. Para Rubinger os Maxakali não dispõem mais dos meios necessários à manutenção de suas características próprias, por conta da modificação no perfil assumido pelas suas relações produtivas. A eles somente restaria se **aproximar necessariamente** do estilo de vida capitalista, por ser a única alternativa econômica que apresenta-se diante deles. O que não ocorreu ao autor, é que talvez não houvesse um povo unitário e coeso a ser mantido ao longo das interpéries coloniais, mediante a reprodução do mesmo repertório de técnicas e práticas, mesmo as econômicas. Em outras palavras, é preciso tomar a organização social deste povo como o produto efetivo de uma história rica e plural. Desta maneira, antes de formular uma resposta para as insuficiências analíticas presentes no trabalho de Rubinger, seria importante apresentar alguns dados sobre este povo em questão.

1.2.1. Consistência social imanente às relações sociais Tikmũ'ün

Segundo informações dos próprios Maxakali, seus antepassados imediatos vieram dos mais variados lugares (vide Ilustração 3), com cada patriarca trazendo consigo um grupo de pessoas e seus respectivos cantos sagrados. Provavelmente, nem todos conheciam-se de antemão e para cimentar o acordo eles passaram a casar-se entre si. No entanto, cada pessoa também dispunha de cantos e **trocaram cantos também**, formando a atual configuração histórica conhecida pelo etnônimo Maxakali. O termo **yãmīxop** designa simultaneamente os rituais religiosos, as entidades que cantam nos rituais religiosos e os grupos de espíritos (**yãmīy**) cantantes que visitam a **kuxex** (casa de religião). A própria forma de classificação e de transmissão desses cantos e espíritos num grupo específico decorreria do perfil pelo qual se formou esta aliança.

Ilustração 3:
Tabela sobre as origens dos Cantos

Localidade de Origem	Nome do antepassado	Nome do descendente*	Canto que trouxe
Vereda (BA)	Justino	Guigui (avô mat.), Pinheiro (avô pat.).	Putuxop
	Herculano	Milton Vereador (Pai).	
	Manuel Resende	Américo (Pai).	Putuxop e Tatakox
Almenara (MG)	Capitãozinho		Môgmôgka
	Mikael	Totó (pai), Noêmia (avô mat.), Pinheiro.	
	Justino	Guigui (avô mat.), Pinheiro (avô pat.).	Putuxop
Jiribá	Antoninho	Zé Antonino (pai), Toninho (avô).	Xunin
Rubim (MG)	Damásio	Guigui (pai).	
Araçoaí (MG)	Cascorado	Dozinho (pai).	Xunin e Tatakox
Itamarajú (BA)	Antônio Maria	Marinho (pai).	
	Justino	Guigui (avô mat.), Pinheiro (avô pat.).	Putuxop

* Entre parêntesis o grau de parentesco em relação ao antepassado.

através do estabelecimento da **reciprocidade**, pode-se estabelecer uma ligação positiva entre os humanos e os **yãmïyxop**. De modo que a própria noção de devir está na base da relação com estes seres e com o conhecimento sobre o cosmo decorrente desta ligação. De modo que a feição atual do mundo não foi dada de uma vez por todas, mas foi e continua sendo construída paulatinamente, através da interação com os espíritos-cantores.

Nesse sentido, Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998) postula que o termo **Maxakali** seria uma forma de “denominação genérica de vários subgrupos aliados e aldeados conjuntamente.” (1998, p. 283), isto é, seria uma referência imputada pelo colonizador a parcelas de um mesmo povo que foram submetidos conjuntamente à sua autoridade. 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. Essa impressão decorreria 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.” (1998, p. 284). Para fins desse texto, darei preferência ao termo **Tikmũ’ün**, embora não deixe de usar a nomenclatura oficial Maxakali. Paraíso organiza uma tabela comparando as várias denominações coloniais, com os subgrupos rituais existentes no povo Maxakali contemporâneo (Ilustração 4).

Tal aspecto pode ser depreendido do próprio modo pelo qual os Maxakali teriam tomado ciência dos **yãmïyxop**. De fato, estes entes não seriam conhecidos desde sempre, mas teriam normalizado as relações com os humanos num passado distante. O primeiro contato com os **yãmïyxop**, por sua vez, quase sempre é descrito como sendo problemático, pois eles seriam desconhecidos e em alguns casos potencialmente perigosos. Somente após a normalização da relação,

Ilustração 4:
Tabela comparativa entre a designação colonial
dos povos autóctones e o nome dos grupos
rituais Tikmũ'ün

Grupo indígena	Grupo ritual	Tradução
Monoxó	Monãxop	Ancestrais – os que vão e voltam
Maxakali	MãyÃYây	Jacaré
Malali	Mãipe	Jacaré pequeno
Pataxó	Putuxop	Papagaio
Kutaxó	Kutapax xop	Abelha
Kutatoí	Kuatatex	Tatu
Kumanaxó	KumãñãYxop	Grupo de heroínas tribais
Makoni	ManaYtuka	Veado pequeno

Fonte: PARAÍSO (1998, p. 284).

Atualmente há nove grupos de **yãmĩyxop**, identificados pelos nomes dos seres que seriam os mais poderosos em cada uma dessas categorias. Como nota-se na figura três, é provável que houvessem outros **yãmĩyxop** ao longo da história, ligados a outras coletividades, as quais não lograram fazer parte da coalizão formadora dos atuais Maxakali. Seis deles são ligados a espíritos animais: **Putuxox** (espírito do Papagaio), **Mõgmõgka** (espírito do Gavião),

Xunin (Morcego), **Amãxux** (Anta), **Tatakox** (espírito da Lagarta), **Po'op** (Macaco); e outros três são ligados diretamente a outros tipos de seres: **Koatkuphi** (o fio não comestível da mandioca), **Yãmĩy/Yãmĩyhex** (espíritos ancestrais humanos masculinos e femininos, respectivamente) e **Kõmãyxop** (ritual ligado à amizade formal, ou seja, das pessoas que se tratam reciprocamente pelo termo **komãy**). Há ainda uma variação do **Xunin**, denominada de **Hebex** (um animal ainda não identificado na língua portuguesa), que ocorre quando o ritual do **Xunin** é feito durante a noite.

Somente alguns dos grupos de espírito acima retiveram seu **mĩmãñãm**, isto é, um mastro de religião, também conhecido por **yãmĩyxop kop**, “pau de religião”, sendo eles: **Xunin**, **Mõgmõgka** e **Yãmĩy/Yãmĩyhex**. Ele é afixado defronte a **kuxex** e quando o mastro estraga ou quando é chegado o momento de mudar de **yãmĩyxop**, o **mĩmãñãm** é trocado. É feito um **yãmĩyxop** para erguê-lo e para retirá-lo, sempre ligado ao espírito representado pelo seu mastro. Para retirá-lo do pátio, como em todo ritual, faz-se comida para ser distribuída, só que nestas ocasiões ele serve de lenha, sendo simbolicamente “devorado” junto com o alimento servido pelas mulheres no cerimonial. Por exemplo, no caso do **Yãmĩyhex kop**, o “mastro de religião dos Espíritos femininos” é cortado em pedaços, sendo que cada trecho listrado da sua pintura é destinado a uma das mulheres que o carregou, isto é, cada pedaço vai para o grupo familiar cujo canto está representado na ornamentação. Após isso, a mulher leva-o para casa e o pendura no interior da casa por um tempo; depois usa-o como lenha quando está fazendo comida para seus familiares, quando a devoração simbólica se completa. A pintura do **mĩmãñãm** não muda nunca, sendo que cada uma delas está associada a um **yãmĩyxop** específico.

Cada um desses grupos tem um número variável de **yãmĩyxop** no seu interior com suas canções correspondentes, sendo que suas letras são de domínio público; impressiona ver como

qualquer criança, com cerca de 10 anos, é capaz de acompanhar a recitação feita nos rituais sem titubear. Acerca do aspecto formal das canções, há um grupo delas – ou de introduções a algumas dentre elas – compostas de “palavras vazias”, isto é, de sons melódicos, sem nenhum significado associado. A maioria, todavia, apresenta letras com significação, sendo que boa parte do conteúdo consiste na narração, por um **yāmīy**, de algum acontecimento concreto, ou mesmo, sobre o comportamento de algum dos seres que habitam o mundo (homem incluso).

Os cantos que compõem cada grupo são tidos como definitivamente dados e imutáveis, pois teriam sido recebidos de uma maneira fixa por parte dos próprios espíritos cantores. Na prática, no entanto, existe a possibilidade de mudança e renovação. Estas alterações só podem se tornar inteligíveis se referidas ao passado; decorre daí que mesmo os cantos novos sejam compreendidos como sendo histórias de antigamente. Assim, os Maxakali dispõem de canções que versam sobre temas bem atuais, como os vôos dos aviões e as bebedeiras nas cidades, mas que teriam sido contados pelos **yāmīyxop** desde tempos imemoriais, portanto, desde antes do contato com estas realidades empíricas.

Os temas abordados variam bastante, indo desde os hábitos dos animais que viviam junto aos **mōnāyxop** (antepassados) na floresta (**mīrmāti xexka**, isto é, na “mata grande”), até o comportamento de homens e mulheres alcoolizados quando de suas idas às cidades, passando pelas situações excepcionais vividas por heróis culturais. Em geral, os cantos versam sobre algum acontecimento ou experiência vivida por um **yāmīyxop**. O narrador pode ser o ente que dá nome ao grupo de cantos, ou as demais criaturas que lhe são associadas, segundo a classificação vigente entre os Maxakali – por exemplo, os cantos entoados pelos **Puxap** (Pato) são classificados como um subgrupo do **yāmīyxop Putuxop**. Há casos em que os cantos são narrados por seres que se metamorfoseiam em outros – por exemplo, quando o Gavião se transforma em **Xakuxux** (Urubu) no mito de **Putuxop**, narrando algo de sua perspectiva. E, por último, existem os cantos nos quais um ser narra os acontecimentos na perspectiva de um outro, como no canto a seguir:

Kokex āgtux (Koktix – macaco-prego) - Gigi yōg (Guigui é o dono do canto)

Yᵐ, yᵐ¹⁴ kuyōg te yōg īymīy

kuyōg te yōg īymīy

Yᵐ, yᵐ ‘ā yōg te yōg īymīy

‘ā yōg te yōg īymīy

Yᵐ, yᵐ pamak te yōg īymīy

pamak te yōg īymīy

Yᵐ, yᵐ kāyā te yōg īymīy

kāyā te yōg īymīy

Yᵐ, yᵐ topa xaknuk yānā mōh

Topa xaknuk yānā mōh

¹⁴ **ūjj kutik nāg**, conversa pequena, corresponde à voz anasalada do macaco.

Y̆, y̆

História do cachorro

Yê, yê, quati me matou
 Quati me matou
 Yê, yê, macaco me matou,
 Macaco me matou,
 Yê, yê, armadilha me matou,
 Armadilha me matou,
 Yê, yê, cobra me matou,
 Cobra me matou,
 Yê, yê, e agora estou conversando com Tupã
 e agora estou conversando com Tupã
 Yê, yê.

O narrador do canto acima é **Koktix**, o espírito do Macaco-Prego, o qual conta, em primeira pessoa, a história do cachorro. Os primeiros versos descrevem como o cachorro perseguia vários animais que acabaram “virando o jogo” e matando-o. Assim o cachorro perseguiu primeiro o Quati e depois o Macaco, mas foram estes últimos que o comeram. Em seguida, há menção a outras duas formas de morte: uma por ter caído numa armadilha e outra em decorrência de picada de cobra. Por fim, o macaco teria ido para o céu, encontrado Tupã e conversado com ele. Infelizmente não disponho de indicações mais profundas sobre o sentido desta narrativa. Talvez este canto simplesmente faça menção à companhia que os cachorros fazem quando das caçadas, e da coragem e impetuosidade que manifestam nestas ocasiões; algo que, por sua vez, pode levar a um risco maior e à morte, consequentemente.

Como pode-se observar, a compreensão plena do conteúdo da canção somente é obtida pela exegese de sua letra e seu cotejamento com a **história de antigamente**, isto é, com seu mito relacionado. Como a recitação dos mitos normalmente é feita nas casas, com os chefes de famílias narrando estes fatos para seus familiares, constata-se uma complementaridade entre o discurso público e o privado, sendo que o domínio de um não pode ser obtido sem o exercício do outro.

Cada ritual apresenta seqüências específicas de cantos e nem todos dispõem de danças e evoluções no pátio (**hãpxep**). Mas há alguns princípios comuns a eles: todos começam por um chamado feito pelos humanos, na forma de assovios e silvos, para que um **yãmîy** específico venha visitá-los na **kuxex**. Sempre vem um de cada vez, respeitando um calendário anual, mas também em conformidade com as vontades e necessidades individuais. Durante estes ritos é mobilizada boa parte do grupo local: os homens ficam na **kuxex**, seu espaço exclusivo, uma vez que eles são tidos como os senhores do sagrado; são eles que entoam os cantos em uníssono e preparam os meninos mais jovens para encarnar o **yãmîyxop**, isto quando o ritual dispõe de danças e evoluções no pátio situado defronte a **kuxex**.

Cada canto pertence a uma pessoa específica e só pode ser entoado nos rituais mediante sua presença e/ou sua autorização expressa, sendo que cada canção foi legada por um **yāmīxop** a um humano. Vale lembrar, que quando a pessoa morre transforma-se em **yāmīy**, podendo manter um vínculo saudável com seus descendentes pela freqüência na **kuxex**, mediante a resposta ao chamado feito pelas pessoas para as quais ele legou seus cantos, ou pela aparição em sonhos. Em si, este último tipo de aparição não é nem positivo nem negativo, variando em conformidade com a disposição do **yāmīy**. Quando se estabelece uma **ligação positiva**, o **yāmīy** pode ensinar um canto para o ente humano, o qual será repetido pela pessoa na **kuxex** em companhia de outros homens, dos demais **yāmīxoptak** (literalmente os “pais” da religião), isto é, os homens que freqüentam a **kuxex** e emprestam suas vozes aos **yāmīy** que freqüentam esta casa. Os cantos não são criados com constância, havendo um repertório fixo que é passado de geração em geração, normalmente ainda em vida¹⁵. Como todas as pessoas dispõem de cantos pessoais, a esmagadora maioria dos cantos lhes foi dada por um parente próximo ou um aliado.

Certa vez, durante uma conversa com um informante habitual, perguntei-lhe como ele adquiriu seus cantos. Ele me disse que havia sido seu pai quem os dera a ele. Perguntei a sobre como aprender os cantos através dos sonhos e se ele já havia tido alguma experiência deste tipo, ao que ele sorriu e disse que só os **yāyā** (tradução literal “avó”; termo usado para falar das pessoas mais velhas) é quem conseguiam isso. Daí que me dei conta de que somente pelo contato contínuo e prolongado permitiria o contato onírico com os **yāmīy**, de modo a tornar esta experiência positiva, retirando aí um canto xamânico. Isso explicaria alguns outros processos. Através de uma conversa com a musicóloga Rosângela Pereira de Tugny fiquei sabendo que alguns dos cantos tratavam de acontecimentos específicos, algumas vezes com localização histórico-geográfica precisa. Como exemplo disso ela mencionou um caso presente no grupo ritual **Xunin**, no qual há um canto descrevendo a queda de uma capivara de uma cachoeira próxima à T. I. Maxakali. Reproduzo abaixo o canto:

Kuxakuk (“Capivara”) – Yīymet yōg (Gilberto)

hax yaa
 hax yaoah, iiah
 hax yak haa
 ‘ūgputixixop, ‘ūgputixixop
 kuniih xex’ōm
 kuktopa xoptu

¹⁵ Certa vez, durante uma conversa com um informante habitual, perguntei-lhe como ele adquiriu seus cantos. Ele me disse que havia sido seu pai quem os dera. Perguntei-lhe sobre a informação de aprender cantos no sonho e se ele já havia tido alguma experiência deste tipo, ao que ele sorriu e disse que só os **jājā** (tradução literal “avó”; termo usado para falar das pessoas mais velhas) é quem conseguiam isso. Daí que dei-me conta de que somente pelo treino contínuo e prolongado é possível aprender a sonhar com os cantos xamânicos – sonhar com propósito, tal como o caso do aprendizado xamânico de Carlos Castanheda, o qual chegou a partilhar intencionalmente um sonho junto com outra neófito, depois de muito treino, evidentemente.

yāytomā, yāy kuyōnā
 ‘ūgputixixop, ‘ūgputixixop
 heaihooah hux huux

Kuxakuk
 hax yaa
 hax yaoah, iiah
 hax yak haa
 meu sobrinho, meu sobrinho,
 eu vi a capivara
 rolando pela cachoeira alta
 ela está toda machucada
 heaihooah hux huux

Kuxakuk - Yīymet yōg (Gilberto)

hax yaa
 hax iiah
 hoa ‘oia
 hax yak, ah
 Kuktopa xop tu, yāytomā nānū
 Kuktopa xop tu, yāytomā nānū
 īyxatxekanix, īyxatxekanix
 ximōy īyyūmi
 [...]
 ximōy īy yāymīy yūmi
 yāy kuyānōā, xitupothāyūm
 xitupothāyūm
 heaihooah huxhuux

Kuxakuk
 hax yaa
 hax iiah
 hoa ‘oia
 hax yak, ah
 Eu estava caçando
 e vi ela lá rolando cachoeira abaixo
 encontrei ela morta
 nossa! sentei e chorei
 coitada! sentei e chorei
 heaihooah huxhuux

Segundo explicaram os Maxakali, este canto narra uma experiência pessoal que Damásio, o pai de Guigui e de Manuel Damásio teve durante uma expedição de caça. Segundo seu relato, quando ele se aproximava da dita cachoeira ele testemunhou a queda da capivara, que morreu em seguida. Durante aquela noite o **yāmīy Kuxakuk** (“Espírito da Capivara”) o teria visitado em sonho e lhe ensinado a música. Mais tarde, durante a noite seguinte ao sonho, Damásio teria mostrado aos demais a música, que foi prontamente associada ao grupo ritual **Xunin**, o qual engloba muitos seres aquáticos – inclusive, há outros cantos neste grupo ritual fazendo referência à Capivara.

Há grupos de **yãmĩyxop** que dispõem de uma forma mais livre para sua reelaboração, provavelmente por conta deste intercâmbio e desta reelaboração histórica que deu origem aos Maxakali; enquanto outros são transmitidos e executados em condições bem específicas, ficando restritos a um ramo parental. Segundo pude apurar, este seria o caso do **Komãyxop** em especial. A pertença englobante “Maxakali” não encobre a multiplicidade que a originou, e as origens e trajetórias de alguns grupos desse povo, evocam claramente uma pertença diferente da atual. Mais ainda, ela seria expressão do próprio devir histórico imanente à vida do povo múltiplo reunido sob o etnônimo Maxakali.

Ilustração 5:
Desenho representando os koitxekanix



Vejamos um exemplo concreto, sumariado no caso de Cascorado, pai de Dozinho, um dos habitantes do Pradinho com quem convivi. É de conhecimento público entre os Maxakali atuais que Cascorado seria originário do povo **koitxekanix**, que eles traduzem como “Caboclo d’Água” (vide Ilustração 5).

Segundo narrativa pública aos Maxakali atuais:

Cascorado [...] foi preso em uma jequi e por isto rejeitado pelo seu povo. Desceu até o Umbrana, onde se casou com **Kux xe’e**, Maricota, aliando-se com os Maxakali. O Rio Umbrana era muito cheio de **koitxekanix**. O pessoal pedia a Cascorado para chamá-los. Ele ia até lá, porque era o dono deles. Havia sido rejeitado, mas permanecia o dono deles junto aos Maxakali. Cascorado conversava com eles com a voz diferente. Só ele mesmo sabia. A religião imita este canto dizendo: – “Juntem-se todos aqui!”. **Koitxekanix** traziam muitas coisas para os Maxakali: traziam cigarro de dentro d’água e o fogo não apagava. Traziam fartas comidas – pato cozido, peixes grandes, machados, panelas de barro. Uma vez trouxe muitos colares. Uma mulher roubou, mas quando ele se foi, levou de volta. Tudo o que Cascorado precisava ia pedir ao filho **koitxekanix**. Certa vez, foram vários Maxakali assistir às trocas. Eles vieram, mas algumas mulheres ficaram cochichando e rindo. Elas falaram baixinho, mas ele ouviu. Um deles tirou facão e o outro tirou revólver. Finalmente, disseram a Cascorado que quando quisesse as coisas deles, que viesse só. (TUGNY, 2007a, p. 12-3)

Ainda hoje, Dozinho é conhecido como **koitxekanix**, mesmo que na carteira de identidade fornecida pela FUNAI seu nome seja “Dozinho Maxakali”. Mais especificamente, muito antes de eu vir

a saber dessa história, Dozinho sempre se portou como um **tihik**, um Maxakali pertencente a um grupo local específico, conhecido como “aldeia de Guigui”. No entanto, sua origem e pertença, divergente em relação aos demais, é evocada com naturalidade por ele ou por qualquer outra pessoa. Ele é simultaneamente Maxakali e **koitxekanix**.

Além disso, há alguns temas históricos ecoando nesta narrativa. Segundo várias fontes históricas, alguns grupos autóctones identificados como pertencentes ao povo Maxakali serviram de canoeiros no rio Jequitinhonha, região de origem de Cascorado e do seu povo. Talvez provenha daí a condição de intermediário das mercadorias, expressa no mito acima como um atributo dos **koitxekanix**: o povo das águas. Ademais, há um outro tema recorrente, que é ação da mulher, sempre tida como a responsável pelo afastamento de uma fonte segura de bens. Vê-se, portanto, que há uma “multiplicidade” na origem, assim como atualmente, entre os povos Maxakali. Falta, contudo, identificar como se dá a articulação desta multiplicidade, o que farei um pouco adiante, pois ainda há alguns elementos a serem descritos.

Porém, no momento, tenho como me reportar às causas e fatores envolvidos na impossibilidade explicativa decorrente da análise de Rubinger, tentando esboçar uma alternativa analítica. Relembro que ele não conseguia explicar o motivo pelo qual a pecuária era, e ainda hoje é, sistematicamente evitada pelos Maxakali, já que para ele esta coletividade tenderia a aproximar seus padrões de vida aos vigentes na sociedade capitalista de seu entorno. De outra parte, ele não teria como explicar porque uma parte deste povo conseguiria reter suas características originais, ao passo que a outra parcela estaria “destribilizada”.

1.2.2. Refutação ao reducionismo sócio-econômico: as inovações atuais

Por outro lado, segundo Rubinger, os **Tikmũ’ũn** estariam num ritmo de mudança da base econômica de sua sociedade, adotando a agricultura em detrimento da caça e coleta. No entanto, segundo os Maxakali, **a agricultura sempre fez parte de seu repertório econômico**, só que ela era marginal em relação às demais atividades produtivas. Segundo vários relatos de campo, seus antepassados (**mõnãxup**) sempre teriam apreciado as atividades agrícolas, mas nunca teriam feito grandes roças como as atuais, por conta da dificuldade encontrada em derrubar as matas, dado os instrumentos de pedra polida de que dispunham. Um trabalho dessa natureza seria muito custoso, e como eles baseavam somente uma parte de sua subsistência nestas atividades, não haveria a necessidade de buscar aprimorar os instrumentos e/ou plantar, ao custo de grande esforço, lavouras maiores. Hoje, não apenas possuem instrumentos mais eficientes (feitos de metal), como o capim é bem mais fácil de ser removido do que as árvores de grande porte de outrora. Tal condição, permitiu-

lhes alterar o lugar da agricultura em seu sistema social, sem que isso representasse grande problema. Vários deles manifestaram grande orgulho da dimensão atual de suas roças, através das quais podiam alimentar os seus.

Como fundamento produtivo exclusivo, diante das condições atuais de existência, as técnicas predatórias autóctones são insuficientes para garantir a reprodução plena deste povo e os próprios Maxakali têm consciência disso. Deste modo, é preciso tomar sua atual base econômica, tal como ela é: fruto de uma alteração com base num modelo precedente. Nesta nova condição há espaço para a caça, concebida como algo mais que um mero mecanismo econômico. Das várias vezes em que estive em campo, somente uma vez presenciei uma expedição de caça bem sucedida. Mais exatamente, foi no dia 27 de julho de 2006.

Estava na rede pensando em novas questões para importunar meus cordiais anfitriões, quando vejo um grupo de homens indo caçar capivaras. É desnecessário repetir que o território da T. I. Maxakali está devastado há muito e todos os textos são recorrentes em afirmar que os membros desse povo continuam a percorrer cotidianamente o capim, ou mais exatamente as tabocas e alagados ao redor do leito do rio, atrás de capivaras e outras presas. Obviamente, esta atividade tem pouco impacto na esfera da reprodução econômica da sociedade. Então, por que a insistência nessa busca? Por que “perder tempo” numa ação que não trará resultado? Foi nessa ocasião que descobri concretamente algumas respostas a essas perguntas.

Era o terceiro dia seguido que via a cena do grupo de homens, portando vergalhões de ferro pontiagudos e acompanhados de alguns cachorros, encaminhavam-se para os locais onde habitam as capivaras. No entanto, nas outras ocasiões não tinha motivado-me a acompanhá-los, sem que houvesse um motivo específico para isso. Talvez achasse que sair para caçar em cima de capim não fosse a coisa mais extraordinária do mundo, mas enganei-me redondamente.

Ao alcançar o grupo aproximei-me de Zé Mineiro, perguntando sobre a origem dos vergalhões pontiagudos de ferro, cada qual com cerca de 3 a 4 metros de comprimento. Ele informou-me que eles são retirados das sobras de construções, preferencialmente as situadas na sede do Posto Indígena da FUNAI. As pontas são feitas atirando o vergalhão no fogo e dando forma à sua ponta à base de marteladas.

Estava muito animado com o fim do tédio, até que comecei a suspeitar que havia caído numa “cilada”. Paramos na estrada, antes de entrar no caminho de pedestres que conduz à beirada do rio. Vitorino, um dos caçadores mais assíduos, apontou animado para o local onde o grupo de caçadores quase capturou duas capivaras no dia anterior: tratava-se de uma ilha repleta de bananeiras, bem no meio do charco. Vi aqueles cachorros esqueléticos e machucados e comecei a acreditar firmemente que era a caça que provocava tais marcas em seus corpos. Tão logo nos colocamos a caminho, um pavor

pueril tomou conta de mim. Lembrei-me de uma música, recolhida no sertão da Bahia pelo historiador Fábio Paz, cujo trecho diz o seguinte: “é que no lageado tem cobra braba, não é minha velha/ me morde e fica pior, aí deu sodade”, nesse momento tive certeza de que toparia com uma. Fiquei perguntando insistentemente a todos: “aqui tem cobra?”, “já viram cobra por aqui?”, ao que os **tihik** respondiam calmamente: “Topá já tirou elas daqui.”, ou então: “Topá ajuda e não deixa elas morderem não”, o tipo de afirmação que só reforçou a certeza de meu fim.

No entanto, nem sei bem por que razão, segui adiante. Chegando na beira do alagado, outro mau presságio: Wilson recomendou-me que colocasse minha pochete em volta do pescoço. “No pescoço?!” sim, era isso mesmo. Além disso, logo percebi que seria impossível andar de chinelos, visto que havia muita água, lama e vegetação, e que esta composição faria arrebentar as tiras do chinelo rapidamente. Para mim foi muito difícil manter o equilíbrio, pois o “chão” consiste num emaranhado vegetal que paira sobre a água: onde, ora a vegetação é espessa e rasteira (altura dos joelhos), tomando menos árdua a tarefa de locomover-se “sobre as águas”; ora a vegetação era muito alta e pouco densa, com cerca de três metros a três metros e meio, o que dificultava a caminhada. Era necessário então, tombá-la e distribuir o peso do corpo, pois se ele ficasse concentrado num só ponto afundaria. É relativamente fácil imaginar-me lá - “andando” desajeitadamente, enroscando em tudo, e tentando, em vão, olhar para cada detalhe onde pisava para evitar um infortúnio (cobras e afins), ao mesmo tempo em que temia ser deixado para trás, ou melhor ser deixado **muito para trás** pelos ágeis **tihik**.

Havia pontos em que podia-se acompanhar o curso d’água, com cerca de um metro e meio de profundidade e entre dois a quatro metros de largura. Suas beiras tinham muito limo ao fundo e uma vegetação, na qual eu enroscava, quando tentava passar rapidamente para o outro lado. Toda as vezes que entrava na vegetação alta, tinha uma sensação de claustrofobia: não via nada para além da pessoa à minha frente, ficando sem nenhum referencial geográfico. Meu pavor foi crescendo tanto, que aos poucos fui abandonando as precauções iniciais. Parecia-me que andávamos a ermo, zigue-zagueando cegamente pelo terreno, e que somente o um milagre traria uma capivara até nós. Enquanto isso, os caçadores pareciam tranqüilos. Vitorino mesmo, ao atravessarmos um rio, brincou comigo: “Ai, delícia!”, o que virou o mote das brincadeiras no restante do dia e nos demais que se seguiram.

Muitas vezes não conseguia seguir o rastro deixado pelos **tihik** (quando a vegetação era rasteira, por exemplo). Em outras ocasiões havia uma “avenida” aberta pelo corpo deles, quando a vegetação alta era tombada pelos braços, pernas e facões que eles portavam. Mas mesmo nesses casos ficava para trás, pois eles criavam esses caminhos muito rapidamente, enquanto proferiam gritos ruidosos e incitavam os cães a irem ao encalço da presa. Os **kukex** (cachorros) são de grande valia:

parecem estar em todos os lugares, latindo, correndo, nadando com grande voracidade. Tínhamos três no nosso grupo: um branco com pintas pretas, que aparentava mais calma e pertencia a Israel; havia um preto, pequeno e um outro marrom, o maior e mais machucado deles, este tinha um corte na cabeça ainda semi-aberto. Esses **kukex** foram incansáveis até o fim da caçada.

Aos poucos fui acalmando-me e parei de procurar cobras e bichos ameaçadores. Aliás, isso deu-se quando pisei num espinho e gritei de modo desproporcional, foi quando dei-me conta do ridículo dessa cena. Quando atingimos terra firme, do outro lado do rio Umburanas, já estava completamente calmo e havia recobrado o senso de direção; o **Mikax xau** ajudou-me muito nisso, bem como as caixas d'água na beira da estrada. Só não entendia porque nos afastávamos da outra margem, caminhando na direção da sede do posto.

Minha perplexidade só aumentou quando atearam fogo no mato seco e se postaram parados sobre o barranco vendo o fogo avançar sobre a vegetação seca ao redor do rio. Estava cansado, querendo ir para casa e aquele tipo de coisa parecia-me uma perda de tempo. Para meu engano, foi justamente aí que tudo passou a ficar interessante. Embora voltasse a olhar cada centímetro que pisava e patinasse muito com o contato de meus pés molhados, a terra e meu chinelo, percebi que os **tihik** sabiam exatamente onde estavam pisando. Pareceu-me que cada centímetro ali já havia sido percorrido uma infinidade de vezes. Comecei a perceber a existência de insetos, de rastro de animais pequenos e de tocas no chão (de tatu e aves). Passeamos um pouco pelos arredores, sempre de olho no fogo e no rio. Nesse trajeto encontraram alguns pés de cana-de-açúcar, que foram colhidos, descascados e chupados por todos. Cogitaram até ir atrás de outros rastros de animais, mas desistiram e voltaram para seguir a capivara. Só então dei-me conta de que o capim também contém vida, com intenção e força de expressão próprias, e que os Maxakali dialogavam com ele há algum tempo. Por isso o capim também não pode/deve acabar: ele é um território pulsante, como o **mīrmāti xeka** (a floresta) ou o rio.

Quando contornamos o fogo e voltamos para a água, percebi uma infinidade de formas de vida, onde antes não distinguia nada além de água e dois tipos de vegetação, uma alta e outra rasteira. Havia vários tipos de relva, de pequenos arbustos rasteiros, algumas variedades de plantas aquáticas e outras tantas de peixes. Percebi, finalmente, que os **tihik** atuavam conforme um plano: haviam feito uma barreira de fogo para afugentar as capivaras, contornaram-na e formaram uma outra linha - de pessoas barulhentas e ruidosas - para afugentá-las numa determinada direção.

No início da manhã eu havia visto os dejetos da capivara e o local no qual elas dormem, mas tudo parecia-me como que plantado pelo acaso. Às vezes, parecia até que estávamos seguindo um espectro, uma entidade "fantasmagórica", que deixava pistas de sua passagem jogadas ao acaso. De repente, após todo o processo descrito acima, pude ver a capivara tentando escapar ao cerco,

mergulhando submersa num braço d'água que estava à minha frente e indo em direção a vazante do rio. Quer dizer, num primeiro momento não a vi por inteira, mas somente as bolhas de ar que soltavam-se à medida que ela respirava, logo depois ela pôs seu focinho para fora da água e puxou uma nova lufada de ar, seguindo adiante. Após essa visão, um **tihik** deu o alerta e uma operação de cerco se intensificou. Olhos fixos na água e na direção em que ela foi. Observei várias pessoas reunidas perto de uma formação vegetal; todos, junto com a agitação provocada pelos cachorros, tentavam tirá-la de um esconderijo em que ela havia refugiado-se.

Após esta agitação, houve um momento de grande pasmeira. Várias pessoas paradas, sol na cabeça e nada na barriga, sem nenhuma ação. Não entendi o que acontecia, até que alguém deu o alarme: estava acabado, tinham terminado de matá-la! Rumei na direção de onde tinha vindo o grito e vi umas quatro ou cinco pessoas com suas respectivas lanças afundadas num mesmo ponto da água. Não havia nenhum movimento vindo de lá e cheguei a suspeitar que estivessem armando alguma “troça”, tamanha era a calma reinante. Até que Bruno começou a cortar as plantas aquáticas que encobriam a visão do fundo do leito do rio. Logo após, retiraram de dentro da água uma capivara absolutamente inerte, com seus pêlos vermelhos e um olhar também inerte. Os cachorros imediatamente dirigiram-se até o local, o preto e o marrom tentavam a todo custo arrancar um bocado de sua carne, mas só conseguiram dilacerar suas orelhas, embora mordessem tudo: boca, coxas, barriga, costas. Ninguém tentou impedi-los, ao contrário, todos observavam a cena calmamente.

Finalmente resolveram tirá-la dali. Primeiro, Wilson tentou arrastá-la mas não conseguiu suportar o seu peso. Teve de ser ajudado por um menino menor, que a arrastava pelas patas traseiras, mas também não foram longe. Foi preciso suspendê-la e jogá-la nos ombros de Bruno, que a carregou até uma margem seca do rio. No caminho percebi que os vergalhões de aço tinham perfurado suas costas, causando um ferimento pelo qual escorria sangue nas costas de Bruno e por todo o caminho. No outro dia, quando tive algo que classifico como uma reação alérgica na pele das pernas, por conta do contato com o mato talvez, Manuel Damásio garantiu-me que era, na verdade, resultado do contato com o sangue da capivara, e acrescentou que, caso eu tivesse seguido por outro trajeto não teria acontecido nada. Ele tranqüilizou-me e disse que aquilo não era nada grave e que na próxima caçada eu já não teria essa reação novamente.

Ainda sobre a caçada, atravessar um curso d'água mais profundo foi uma operação particularmente complicada, mas que foi realizada com sucesso. Ao atingir a margem, vi um tronco de madeira que costumava ser utilizado pelos **tihik** em tempos outrora – provavelmente um tronco onde as **ũnhex** lavavam as roupas. A capivara havia sido arremessada no chão e alguns desejavam trinchá-la ali mesmo. Israel convenceu-os a subir até os escombros da antiga casa de Américo – na verdade, era uma casa de fazenda que ficava na região intermediária entre as duas áreas e quando estive nos

Maxakali pela primeira vez, em 2003, Américo residia ali com os seus parentes. Lá em cima fizeram todo o trabalho: pelaram-na com fogo para raspar seus pêlos e Vitorino se encarregou de trinchá-la. Enquanto esta operação ocorria, os demais vagavam pelos restos dos cômodos da antiga casa. Nas fissuras do chão havia florescido um pequeno tomateiro, que estava carregado, e do qual nos servimos. Ao voltar ao local onde tratavam a capivara, vi as porções de carne separadas e estendidas sobre a grama. Um homem, chamado Pequi, contava os pedaços para distribuí-los entre os que fizeram parte da caçada, sendo insuficiente, repartiram novamente em pedaços menores. A carne parecia saborosa e não aparentava ter muita gordura.

Concluído este trabalho, rumamos de volta para casa, cada qual com seu bocado de carne – eu não havia pegado nenhum, pois não tinha onde prepará-lo. Todos estavam animados e eu sentia um incontido orgulho, pois a caçada havia sido um sucesso. Ao nos aproximarmos das casas, vímos todos saindo de seu interior e comentando o retorno da bem sucedida expedição. Eu olhava defronte e para os lados e via a mesma alegria nos demais, muitos dos quais com seu pedaço de carne espetado nos vergalhões, utilizados para caçar o animal, ou em espetos de madeira. Muitos brincaram comigo pedindo um pedaço da carne e outros perguntavam se eu tinha espetado a capivara e durante muitos dias fui incitado a contar como tinha visto o animal submerso e outros detalhes da caçada.

Mais tarde, tive uma conversa com o Wilson que explicou-me os detalhes técnicos que eu ignorava no início da operação. É preciso dispor de um grupo grande para cobrir um perímetro maior. Além do que, eu imaginava que os vergalhões eram utilizados para acuá-la e espetá-la em terra, mas enganei-me, pois é bem mais fácil afogá-la na água que detê-la em terra firme, onde ela consegue ser mais rápida e forte, de modo que, uma tentativa de abatê-la ainda em terra, resultaria na queda dos caçadores e na fuga da caça. Só depois dessa explicação, que entendi que já havia um grupo a postos num canto da vazante do rio, todos à espera do momento certo para “dar o bote”. Por outro lado, quando o rio está muito cheio é quase impossível localizá-la, pois ela tem muitos recantos para se esconder.

Enfim, descobri que a caçada era um meio de atualização de uma série de saberes e técnicas de intervenção sobre o espaço circundante, mesmo que ela se espraie sobre o capim. A caça à capivara mobilizou um vasto conjunto de fatores, desde o conhecimento sobre as condutas do animal abatido até à atualização das alterações mais sutis sofridas pela paisagem e/ou território ocupados. No entanto, do ponto de vista estritamente econômico, segundo a argumentação geral dos que estiveram presentes na caçada, a caça é percebida hoje como uma **atividade complementar** em relação à agricultura, ao assalariamento e aos vários auxílios monetários que os Maxakali recebem atualmente por parte do Estado brasileiro. Wilson mesmo havia dito: “é bom caçar para ajudar na feira, para gastar menos na feira.” E olha que vi inúmeras expedições saindo cotidianamente em busca da capivara.

Durante vários dias aqueles que gostavam de caçar me contavam detalhes da caçada do dia, de como tinham tentado pegar o animal, como ele tinha escapado, etc. E o mais importante: sempre havia um grupo de pessoas percorrendo o território, passando em vista os seres e formas de vida com os quais eles interagem. Assunto de várias conversas diárias, essas caçadas não visam garantir o sustento econômico do grupo local, ou ao menos não visam somente isto. Elas revelavam-se como ocasiões de conhecimento prático no sentido mais pleno do termo.

**Ilustração 6:
Fotografia de Roça Maxakali**



Fonte: acervo pessoal do autor

Desse modo, não há um tradicionalismo intransigente por parte dos Tikmũ'ün, mas justamente o inverso: a **capacidade ativa de alteração 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.

Ao contrário do contexto encontrado por outros pesquisadores, no qual as novas atividades eram percebidas como fonte de instabilidade social¹⁶, durante meu trabalho de campo percebi um grande orgulho na condição de agricultores portada por eles, bem como uma **ética do**

trabalho, ligada tanto às atividades agrícolas quanto ao exercício das atividades remuneradas.

¹⁶ Nas palavras de Frances Popovich: “o bem-estar do bando dependia da cooperação na produção de alimentos e partilha entre os membros do grupo doméstico. A ideologia moderna dos Maxakali sobre a cooperação econômica e partilha continua refletindo esta norma tradicional. A mudança forçada na subsistência para uma baseada na produção agrícola produziu tensão considerável dentro dos grupos familiares e unidades sociais.” Tradução pessoal a partir do original: “the well-being of the band depended on cooperative food production and sharing between households. The modern Maxakali ideology of economic cooperation and sharing still reflects these traditional norms. The forced change in subsistence to one based on agricultural production has produced considerable stress within the households and social units.” (POPOVICH, 1988, p. 66)

No que tange ao primeiro ponto, quase todos os habitantes do Pradinho dispunham de roças quando do levantamento dos meus dados, ocasião que cultivavam principalmente mandioca, batata, amendoim, feijão, cana-de-açúcar, abóbora e banana. Ainda que a pessoa não tenha plantado individualmente um roçado, ela encontra meios de ter acesso a essa produção agrícola mediante os princípios vigentes nas relações de parentesco.

Deste modo, basta que uma parte das pessoas disponha de um plantio cultivado, pois a reciprocidade parental se encarrega de permitir o acesso aos demais. Assim, se o pai de alguém tem uma roça, seus filhos poderão retirar alimento da mesma, desde que eles auxiliem-no nos cuidados com a lavoura, ou partilhem o acesso a alguma fonte de dinheiro. O mais recorrente, pelo que pude constatar, é que este auxílio recíproco ocorra assiduamente em todas as casas e famílias.

Sobre a ética do trabalho vigente nos moldes atuais, existem muitas evidências sobre sua crescente importância no interior da sociedade Maxakali. Tomo como exemplo a instituição do cargo de **professor de cultura**, por parte da Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais. Segundo pude apurar, o objetivo da atuação deste profissional seria o de incubar nas novas gerações os valores caros ao grupo; valores estes, agrupados no campo simbólico designado como “cultura”, com relevante destaque para os ritos e mitos religiosos. Aos professores de cultura seria incumbida uma tarefa paradoxal: socializar os conteúdos simbólicos tradicionais do grupo para jovens alunos do espaço escolar, isto é, através de um **conjunto de meios heterodoxos** a este povo. Sempre fiquei curioso para ver como os habitantes de Pradinho lidariam com isto e, não por acaso, o professor designado para atender o grupo local, onde realizava meu trabalho de campo, era uma pessoa muito próxima a mim.

Pois bem, no primeiro dia de seu trabalho, que foi escalonado com as atividades dos demais professores - os quais dedicavam-se basicamente às atividades de alfabetização das crianças no idioma Maxakali - notei que o professor trajava suas melhores roupas: uma calça **jeans** e uma camiseta nova, daquelas que ele usa normalmente para ir à feira, aos sábados pela manhã, na cidade de Batinga. Além disso, estava muito animado e compenetrado, pois aquele seria seu primeiro de instrução. Qual não foi meu espanto quando soube que a aula não seria na escola, mas sim no local onde ficava a antiga aldeia. Observei que todos os alunos traziam instrumentos de trabalho consigo, tais como enxadas e foices, e tudo ficou claro quando a “aula” começou: os educandos, orientados pelo professor, carpiram o mato que cobria o lugar e prepararam aquela terra para ser cultivada. Como o trabalho do professor de cultura consistia em mostrar aos jovens quais os valores prezados na vida adulta, o apego ao trabalho seria um elemento suficientemente importante para ocupar as aulas. Mas isso não mediante racionalizações teóricas e distantes, mas por intermédio de uma atividade concreta.

Assim, as crianças dedicaram-se a uma atividade que, aos olhos dos nossos pedagogos, seria classificada como **trabalho infantil**, mas que permitia a mimese do comportamento ético digno de ser enaltecido. Afinal, os meninos aprendem os aspectos relativos ao mundo “espiritual” nas suas casas e nos ritos públicos, que são chamados a participar desde a mais tenra idade e não faria sentido criar uma instância para se justapor a esta. A única instrução pública que eles podem receber é aquela dos valores prezados pelo grupo: ser trabalhador, ser um marido dedicado, ser boa esposa, etc.

**Ilustração 7:
Fotografia de festa de forró, no Pradinho**



Fonte: Guigui Maxakali

Tal aspecto é tão importante atualmente que as atividades remuneradas, ligadas a algum serviço voltado aos Maxakali, são tomadas como algo público e seus detentores têm de prestar contas de sua conduta perante os demais. É o

famoso “controle social” de que falam os gestores públicos, mas feito através de uma forma de participação bem diferente, pois que não é baseada no afastamento das atividades comuns. Assim, acompanhei mais de um processo pelo qual algum indivíduo remunerado foi afastado de suas funções e ficou sem seu salário. O curioso é que por mais que haja uma instância pública dando sustentação a estas medidas, elas sempre baseiam-se nas tensões entre grupos conflitantes. Assim, todos que perderam seus cargos sofreram uma pressão advinda de grupos políticos “rivais”.

Um caso bem interessante foi o de um Agente Indígena de Saúde afastado por não auxiliar o atendimento prestado pela FUNASA e ainda por cima ser um caracterizado como um beberrão contumaz. Na época, os Maxakali haviam construído uma espécie de “palanque” onde organizavam festas dançantes à noite. Iluminados por um lampião a gás, eles dançavam ao som de um forró “brega” ou “tecno-brega”, a partir de um aparelho de som alimentado por uma bateria de carro recorrentemente recarregada nas cidades da vizinhança.

Os mais jovens, particularmente, apreciam estas festas e comparecem em bom número. Algumas vezes constatei consumos clandestinos de álcool, sempre feito longe do olhar público, mas que raramente resultava na manifestação de algum tipo de decompostura ligada a este hábito. Outras vezes, vi a distribuição pública de uma pequena dose para cada participante, só para alegrar um pouco as pessoas e aumentar a animação. Todos se vestem com roupas novas e vêm ornados para a festa,

não raro com o rosto pintado. Geralmente, as mulheres começavam a dançar em pares e os homens se postavam na periferia, observando as meninas e calculando qual delas aceitaria seu convite para dançar. Quando um deles toma coragem, aproxima-se de um amigo e caminha de mãos dadas com ele na direção de uma dupla de dançarinas, para em seguida formular um convite para a dança. Caso elas aceitem, dois casais de dançarinos se formam e eles dançam até o final da música; caso contrário, os garotos retornam para junto dos outros rapazes, um pouco aborrecidos e envergonhados.

**Ilustração 8:
Vista do palanque durante o dia**



Fonte: Guigui Maxakali

Pois bem, foi durante uma série de eventos dessa natureza que acompanhei um outro rito político. Quando boa parte do grupo local já estava presente a esta reunião e algumas danças já haviam começado, a principal liderança política local, conhecido como o cacique daquela localidade,

tomou a palavra e convidou outras pessoas para juntarem-se a ele no palanque. Cada um que era chamado subia no palco e era aplaudido: “Professor Fulano”, “Agente de Saúde Beltrano”, “Liderança Cicrana”, e assim sucessivamente. Todos que subiam tomavam a palavra e criticavam o comportamento do Agente Indígena de Saúde que não trabalhava e se embebedava seguidamente. Os discursos eram longos e repetitivos, quase monocórdicos. No entanto, todos concordavam vividamente com as palavras proferidas, assentiam positivamente com a cabeça a cada fala e comentavam para si mesmos, ou para os próximos, algo relativo ao conteúdo das falas proferidas pelo discursante.

O principal aspecto de exortação, era o de que todos têm de ser trabalhadores, comprando mercadorias boas, tais como comida e víveres para a família (muitas vezes eles qualificavam os tipos de mercadorias a ser adquiridas, estas iam do sabão em pó aos biscoitos para as crianças). Quem não trabalhava e ainda por cima bebia descomedidamente, estaria se afastando do ideal da vida coletiva. Próximo ao final dessas exortações públicas foram distribuídos: café, refrigerante e biscoitos. Quando as falas terminaram, alguns foram para sua casa dormir, enquanto a maioria voltava a dançar animadamente. Após algumas semanas, o Agente Indígena de Saúde foi afastado de sua função e alguém próximo do líder acima, que organizou este e outros ritos semelhantes, foi nomeado.

Vê-se, portanto, que uma ética do trabalho se faz presente atualmente. Resta saber por que razão ela não se liga à pecuária. Em primeiro lugar, este campo de atividades não é apenas desconhecido, como também, baseia-se num preceito que este povo **não interessa-se** em desenvolver, a saber: o cuidado para com os animais. Que os Maxakali contemporâneos manifestem uma grande curiosidade e interesse na vida dos animais, não resta dúvida. A maioria de seus cantos sagrados manifesta o ponto de vista de um animal sobre o mundo, ou detalham sua conduta, e não há a menor dúvida de que este conhecimento é de suma importância para o desenvolvimento de várias de suas atividades cotidianas, inclusive as econômicas. Mas a questão é justamente essa: eles interessam-se pelas posturas e formas de procedimento dos demais seres que habitam a terra, sem pretender intervir nestes gestos de modo a alterá-los em conformidade com seu próprio interesse.

Um exemplo deve ajudar a ilustrar este ponto. Certa feita Guigui me falou de uma operação feita pelos agentes do IBAMA, que tentavam convencer os Maxakali a cessarem sua caça às capivaras. Ao que Guigui teria respondido: “tem muita capivara espalhada por aí – alojada no brejo ao redor do Pradinho. Deus pôs muita capivara lá. Pode caçar, matar, que não acaba não! É que nem as **kenãhon**¹⁷, tem muito! Pode matar, pôr fogo no capim, que Deus não deixa acabar não!” Tal colocação não deve enganar: os Maxakali não desejam o desaparecimento das espécies que vivem ao seu redor. Numa outra ocasião o mesmo Guigui repreendeu um agente da FUNASA que pretendia trazer veneno para matar as mesmas **kenãhon**. Dizia ele que: “não pode não! Deus fez os bichos e não pode deixar acabar não!”

Não há contradição alguma entre estas duas posturas. Ambas expressam o estilo de relacionamento que os Maxakali têm com o ambiente circundante. Eles postulam, como uma série de outros povos, que todos os animais dispõem de uma personalidade semelhante aos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; DESCOLA, 1998; LIMA, 1996). De tal princípio, decorre que os seres que habitam e interagem com o mundo seriam dotados de autonomia, sendo plenamente capazes de tomar conta de suas próprias existências. Em especial, para os Maxakali, boa parte do conhecimento é produzido mediante as relações estabelecidas com estes seres, através de uma reciprocidade com os espíritos cantores que vêm à **kuxex** (Casa de religião) ensinar os humanos. Assim, os animais pertencem àquela classe de seres, por intermédio dos quais, o mundo tornou-se um lugar inteligível. De modo que, não constrói-se uma relação instrumental com eles, mas sim um tipo de proximidade entre sujeitos de conhecimento, pois como lembra Eduardo Viveiros de Castro:

Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a

¹⁷ Trata-se de uma pequena barata que vive no capim e que se aloja por todos os pertences dos Maxakali, dado que a cobertura de seus telhados é feita com o capim retirado de seu entorno.

diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença entre os pontos de vista – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda a parte. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380)

Assim, não haveria nada mais estranho do que criar uma rotina de cuidados voltada a um sujeito plenamente dotado de faculdades racionais, absolutamente capaz de cuidar de sua própria vida. Outrossim, nada mais estranho do que construir uma estratégia consciente e direcionada à morte de uma espécie inteira, exterminando a possibilidade de construir um conhecimento sobre ela, como foi a proposição de exterminar todas as baratas.

Dessa maneira, até o momento atual os Maxakali não se interessaram em desenvolver uma forma de cuidado para com o gado, dado que a atitude que adotam perante o mundo permanece arraigada em um estilo de conhecimento relacional. Este, embora não seja estático, expressa-se construindo formas relacionais com os seres e até o momento os Maxakali mantém o gado fora deste campo. Nada indica, entretanto, que esta atitude seria **imutável**, e que o cuidado para com o gado não possa ser posto em prática um dia.

1.3. Unidade múltipla e multiplicidade una

Tendo em vista o que expus até o momento, haveria algo mais importante do que um conjunto de elementos culturais originários a cada povo. Tal fato seria expresso no processo de articulação da pertença através da formação de uma **unidade social múltipla**, ou de uma **multiplicidade social unitária**. A consistência desse processo se deve ao modo pelo qual as unidades sociais se articularam entre si, mediante os acontecimentos concretos que incidiram ao longo de sua experiência. Assim, o povo Maxakali atual se formou através de um processo histórico longo e descontínuo, derivando de grupos provenientes de um ou mais povos, cuja consistência das relações sociais era, provavelmente, bastante diferente das atuais.

Por conta disso, propus-me a inverter a perspectiva analítica comumente consagrada, tomando a totalidade social visível atualmente como o **efeito** de um processo longo e multifacetado, não como sua **determinação primeira**. Dessa maneira, o principal objetivo desta tese consistiu em identificar os modos de articulação dos vários grupos formadores dos Maxakali contemporâneos, sem fazer referência a uma entidade “tribal” como seu fundamento original. Como já apontei acima, há vários aspectos sócio-culturais compartilhados entre diferentes grupos autóctones, os quais formaram diferentes coalizões ao longo do tempo e do espaço, sendo que algumas delas foram identificadas como sendo o povo Maxakali em momentos e locais distintos ao longo da história.

No entanto, o esforço de associar esta forma de pertença a um etnônimo específico e mais amplo tem tido como consequência a pré-determinação de vários dos traços constitutivos dessa coletividade. Acredito que já é tempo de perguntar-se, qual seria o conjunto de fatores que incide **positivamente** sobre a vida concreta e determinada dessas unidades sociais, deixando de lado o idealismo que tem marcado as análises sobre a história deste povo. Com este intuito, sou obrigado a afastar-me da posição firmada por Maria Stella Amorim, para quem:

os Maxakali, que hoje vivem próximo à sede do município de Machacalis, no nordeste do Estado de Minas Gerais, perto da fronteira sul do Estado da Bahia, **são os únicos remanescentes de vários outros grupos Maxakali** que habitaram, desde o século XVII e provavelmente antes mesmo desta época, a área que pode ser delineada entre o rio Jequitinhonha (mais para o norte), e rio Mucuri e uma pequena parte da costa sul do Estado da Bahia. É difícil estabelecer, devido à falta de dados históricos precisos, a quantidade dos grupos Maxakali que habitavam esta área e o contato que mantinham entre si. Curt Nimuendajú baseado em cronistas da região, mostra que os grupos descritos não eram os únicos existentes, admitindo portanto serem encontrados na área assimilada vários outros, com língua e costumes comuns. Os dados mais precisos falam dos Maxakali da costa sul da Bahia, do Jequitinhonha e do interior (formadores do rio Itanhém. Nimuendajú admite que os Maxakali da costa e do Jequitinhonha formavam apenas uma parte da tribo, enquanto a outra parte se manteve no interior. (AMORIN, 1980, p. 98-99, grifo meu)

Se por um lado Amorin indica a existência de vários grupos autóctones ligados entre si, por outro, em nenhum momento ela põe-se a refletir o teor dessa proximidade. Assim, as várias unidades sociais são apontadas como pertencentes à “tribo” Maxakali, mesmo que desconheça-se, concretamente, quais seriam os processos que as aproximam, entre si, e a esta pertença mais ampla. Como já disse, os especialistas preferiram tomar cada etnônimo como uma unidade firmemente arraigada numa pertença comum – mesmo que, por vezes, se rendessem à lamentação de sua dispersão¹⁸.

Parte dessa dificuldade analítica advém do conceito de **tribo**, o qual mais atrapalha do que ajuda a compreender os contornos destas unidades empíricas, como bem mostrou Maurice Godelier. Segundo este autor, o uso desta noção leva a análise a privilegiar os aspectos empíricos por eles mesmos, ignorando-se, em consequência, os aspectos efetivos que fundamentam a vida social. Com isso, as análises tendem a valer-se de um método que não permite a verificação das hipóteses, o qual consistiria na aproximação dos elementos semelhantes da ordem social, **deixando de lado as**

¹⁸ Como é o caso de Teófilo Otoni, na segunda metade do século XIX: “À medida que se foi estreitando a zona que ocupavam, a fome ativou a guerra fratricida que é eterna entre as diversas tribos. Matam-se por um pequeno terreno onde cacem, e apanhem algumas raízes tuberosas. Os mais fracos saíram das matas; e inermes vieram pedir farinha, e proteção contra seus próprios irmãos.” (OTONI, 2002, p. 42)

diferenças, as quais acabam se tornando inexplicáveis **a posteriori**. Tal erro seria cometido pelos empiristas, por conta de:

sua tendência para reduzir o funcionamento de uma sociedade a um conjunto de traços manifestos ou latentes e depois, de se fechar, quando compara diversas sociedades, no dilema sem saída da exceção e da regra. [...] Perante estes fatos que exigem que se captem simultaneamente as continuidades e as rupturas, as semelhanças formais e as diferenças funcionais e estruturais, é necessário um método que evite reduzir as realidades sociais e históricas a abstrações cada vez mais estreitas e represente, no pensamento, as suas estruturas internas, para descobrir as suas leis de reprodução e de não reprodução, de mudança. As condições de reprodução das estruturas mudam, mas estas mudanças fazem-se segundo leis que exprimem as propriedades dos sistemas, que portanto são constantes. É necessário, portanto, um método capaz de revelar as estruturas, quer dizer mecanismos e princípios de funcionamento não diretamente observáveis. É necessário que este método permita descobrir as propriedades de transformações destas estruturas, determine os fundamentos, as razões destas mudanças. Para isso, é preciso levar a pesquisa até o ponto de determinar a causalidade específica de cada estrutura ou nível estrutural. (GODELIER, s/d: 154, 156)

Assim, vê-se que o verdadeiro engodo seria o empirismo que embasa a noção de tribo, ainda que esta noção seja inspirada em conceitos marxistas, como foi o caso de Rubinger. De posse dos fundamentos empiristas, as análises não conseguem se desfazer das aparências imediatas e tornam-se incapazes de averiguar os mecanismos determinantes da mudança. Seguindo as indicações de Godelier, seria preciso atentar para os fatores que determinam, tanto as manutenções quanto as alterações, promovidas pelo processo histórico.

Assim, não deve-se temer a ocorrência de modificação social por ela mesma, pois a manutenção das condições de vida de um povo depende diretamente da sua capacidade de alteração em seus padrões de vida, em compasso com as circunstâncias exteriores do povo/sociedade tomado isoladamente. Toda tentativa de explicação que ignore isso, estará fadada a ser parcial e limitada, sem conseguir explicar quais seriam os fatores determinantes na vida social de um povo qualquer.

Não haveria um conjunto de elementos definidores da sociabilidade, passível de ser mantido, pois todo “hábito” decorreria de um complexo e multifacetado processo de elaborações e desdobramentos de formas originais, as quais, por sua vez, são constituídas a partir das alianças entre os grupos autóctones, em resposta aos impasses e desafios decorrentes da condição colonial. Por certo, estas aproximações podem ter sido construídas a partir de um legado cultural comum. No entanto, este espólio só pôde ser útil como ponto de partida para as elaborações sócio-político-culturais que permitiram a aproximação entre grupos sociais potencialmente hostis, com sua conseqüente adaptação às novas formas de vida. Em suma, há vários mecanismos em ação na vida do povo conhecido como Maxakali, visando construir alianças, simultaneamente, através de um devir mitológico, ritual, familiar e político.

A questão então, tem de ser a descoberta da consistência imanente a estas formas de devir e não as supostas permanências de um legado cultural duramente preservado. Caso seja aceito que estas maneiras de ser-estar no mundo não se basearam no arbítrio total, a tarefa da análise passa a ser a descoberta da sua manifestação concreta. De uma maneira geral, a esfera mitológico-ritual deste povo encanta os observadores e especialistas, que atribuem a este aspecto um papel destacado na reprodução deste povo. Entretanto, até o momento, têm sido utilizados argumentos que ainda passam longe do problema, pois simplesmente parte-se da constatação circular de que a religião é importante para os Maxakali e os Maxakali comprazem-se em fazer religião. No limite, sugere-se que ela dispõe de uma multifuncionalidade que auxilia na reprodução da sociedade, sem entrar no mérito de sua atividade efetiva. Acredito que a religião, conhecida pelo termo **yãmĩxop**, é importante sim para a reprodução dos Maxakali, mas não pelos motivos alegados até o momento. Como bem apontou Maurice Godelier:

Não 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 qualquer outro tipo de relações sociais) funcionem como relações de produção, regulem os respectivos direitos dos grupos e dos indivíduos sobre as condições de produção e sobre os produtos de seu trabalho. Exatamente porque funcionam como relações de produção, é que regularizam o conjunto das atividades político-religiosas e servem igualmente de esquema ideológico no interior da prática simbólica. (GODELIER, 1981, p. 110)

Procurarei reter o essencial da sugestão acima: buscar entender como os **yãmĩxop** representam um fator determinante na vida Maxakali, identificando como ele articula os demais aspectos da vida e as relações sociais entre as pessoas. Por outro lado, deixarei de lado a tentativa de identificar as relações de produção vigentes entre os Maxakali. Estas até podem existir e ser descobertas, mas ao custo de desviar a análise para o debate com toda sorte de análises e periodizações marxistas relativas ao conceito de modo de produção, em detrimento do devir sócio-político imanente aos Maxakali. Desta maneira, acredito ser mais adequado enfocar as formas específicas de devir instauradas pelos **yãmĩxop**.

Em outros termos, existe uma determinação da vida social indicada pela vida ritual-cerimonial, Para esta afirmação ser válida, é preciso mostrar como o **Yãmĩxop** regula os demais aspectos da vida; no entanto, os contornos desse mecanismo não se coadunam, necessariamente, com a explicação fornecida pela antropologia marxista de Godelier, segundo a qual as relações de parentesco funcionariam como a infra-estrutura econômica da sociedade. Para demonstrar este ponto, eu teria de indicar como o sistema de parentesco, exposto alguns parágrafos acima, articularia toda uma gama complexa de atividades. 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 **yāmīxop**. 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 havia apontado Michel Foucault¹⁹.

No entanto, se não havia uma entidade social englobante como origem das 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, quer 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 um aspecto normal à vida social.

Tal dimensão nunca foi suficientemente integrada às análises, pois sempre tomou-se as categorias empíricas como apartadas entre si, sem fazer referência aos **mecanismos de construção das modificações** da qual ela constitui um elemento importante. Assim, todo aspecto aparentemente **descomedido**, deve ser igualmente cartografado e integrado às análises e pesquisas, mas logo na saída da abordagem ao invés da chegada. Quando busca-se uma explicação posterior para seu funcionamento, não é possível identificar sua importância imanente à vida social, e nem como as violências e rupturas intervêm efetivamente na instauração dos grupos sociais.

Tendo isso em vista, minha análise compõe-se de um duplo movimento: de um lado, buscarei identificar como essa visão fechada sobre a constituição do povo Maxakali foi formada - através do detalhamento de seus contornos e da crítica de seus fundamentos, delinearei uma visão que englobe os fatores comumente negligenciados para a explicação da atual configuração social do povo

¹⁹ Em suas palavras: “A genealogia não pretende recuar no tempo para reestabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhe à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da providência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário, as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade e o acidente.” (FOUCAULT, 2000, p. 21)

conhecido como Maxakali. Para tanto, é importantíssimo reconhecer que há uma multiplicidade de povos e fatores na origem e no fim deste processo. Cumpre aceitar de uma vez por todas que **jamais existiu**, nem **jamais haverá** uma entidade transcendental que totalize e englobe todas as pessoas conhecidas como Maxakali. É preciso reconhecer, ao mesmo tempo, que existem vários processos associando grupos de pessoas identificadas como Maxakali e que as pessoas articuladas dessa maneira prezam essas iniciativas e provavelmente se esforçaram para mantê-las, tanto ontem como hoje.

Não se trata aqui de evitar a precisão acerca dos grupos que formam os Maxakali atuais. Ao contrário, temos justamente que buscar compreender os contornos originários da articulação em torno deste povo. Por exemplo, Izabel Missagia de Mattos (s/d), aponta que houve uma grande coalizão de grupos falantes de línguas Maxakali na origem de vários dos etnônimos posteriormente imputados a tribos distintas²⁰. No entanto, segundo as próprias informações da autora, tal macro-associação perdurou somente durante um curto período de tempo, no qual foram mobilizadas as condições parciais e transitórias para a aliança em torno da ação de uma pessoa, o “capitão” Tomé. Este e outros exemplos, parecem indicar que a **fragmentação política** se apresenta como uma característica perene dos arranjos sociais entre os Maxakali, mesmo antes de qualquer pressão direta e decisiva da ocupação colonial. Pode-se mesmo perguntar, se a hipótese, nunca plenamente desenvolvida por Pierre Clastres, estaria correta e a **positividade política** das sociedades designadas por ele de “primitivas” seria justamente a construção de **forças políticas centrífugas**. Em suas palavras:

Ora, se há de fato uma relação profunda entre a multiplicidade das unidades sociopolíticas e a violência, só se pode compreender sua articulação invertendo a ordem habitual em que se apresentam: não é a guerra que é o efeito da fragmentação, a fragmentação é que é o efeito da guerra. E não somente o efeito, mas a **finalidade**: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva. Em seu ser, a sociedade primitiva **quer** a dispersão. Esse querer da fragmentação pertence ao ser social primitivo que se institui como tal na e pela realização dessa vontade sociológica. Em outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar-se por que os selvagens fazem a guerra é interrogar o ser mesmo de sua sociedade. (CLASTRES, 2004, p. 250)

Freqüentemente, esta aporia clastreana é acusada de idealismo. Para ilustrar essas objeções, mencionarei dois exemplos de refutação contemporânea, ambos ligados ao pós-estruturalismo. De início tomo uma apreciação de Eduardo Viveiros de Castro, feita de passagem em meio a um artigo.

²⁰ Vários grupos próximos aos Maxakali contemporâneos teriam vivido num grande aldeamento, liderado pelo “capitão” Tomé. Após sua morte, tal coalizão teria entrado em decadência e se dispersado. Segundo a autora: “somadas todas as informações, percebe-se a mudança da geopolítica dos povos filiados à família linguística Maxakali reunidos sob a liderança de Tomé desde meados dos setecentos, os quais, no início de XIX localizavam-se em quatro diferentes localidades, designados sob etnônimos distintos: Malali (Peçanha), Macuni (Alto dos Bois), Maxakali (Lorena de Tocoíós e costa marítima).” (MISSAGIA DE MATTOS, s/d: 6)

Segundo ele: “Pierre Clastres fez uma boa pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coersão? [...] Mas a resposta de Clastres foi a invenção da Sociedade Primitiva, sujeito transcendente do poder político não-coercitivo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 219-220). Deste modo, o primeiro sinal do idealismo clastreano seria acreditar tanto nos dados empíricos imediatos a ponto de erguer uma transcendência em sua homenagem (a Sociedade Primitiva).

Por sua vez, Philippe Descola dedica um curto artigo ao tema. Apontando, de início, que o paradigma clastreano sempre foi questionado por etnólogos com trabalhos e reflexões inspirados por sociedades fora da América do Sul. Sendo assim, o melhor a fazer, do ponto de vista teórico, seria restringir o alcance de sua colocação, tomando-o como um intérprete do poder político presente numa região geográfica específica. Em seguida, Descola aponta erros na generalização, cometida por conta da natureza profundamente alterada dos dados trabalhados por Clastres. De fato, o colonialismo teria alterado tanto a “paisagem étnica” sul-americana, que a real feição das relações políticas de vários dos povos autóctones da América não transpareceria mais²¹. Mas a crítica mais dura vem a seguir, pois as sociedades que se encaixariam na análise de Clastres seriam “simplesmente desprovidas de chefes”. Assim:

A maioria das sociedades ameríndias experimenta cotidianamente um poder, talvez mais imaginário, mas sem dúvida menos abstrato que a negação da autoridade política proposta pela chefatura impotente. Este poder supremo que arrogam os déspotas de manter a vida e impor a morte, o poder de dizer o que foi e o que será; enfim, o poder do qual são creditados os xamãs. (DESCOLA, 1988, p. 822, tradução pessoal)

A despeito das críticas acima, acredito que Clastres aponta para um aspecto importante, que é a busca por compreender a especificidade do regime de funcionamento das sociedades. Se sua tentativa de resolver este problema resultou-se insuficiente, nem por isso deve-se pôr de lado os aspectos positivos de seu trabalho. No que tange à questão específica da consistência do **socius Tikmũ’ün**²², os dados apresentados até o momento apontam para a existência de um mecanismo

²¹ Nas palavras de Descola: “se um etnólogo tivesse podido percorrer as selvas e as savanas da América do Sul no começo do século quinze, ele teria encontrado numerosas pequenas cidades, geralmente fortificadas por paliçadas, situadas sobre a autoridade dum chefe, divididas em castas de especialistas hierarquizados, comportando, às vezes, uma aristocracia hereditária e capazes de mobilizar uma força de trabalho suficientemente importante para realizar trabalhos duráveis de melhorias do espaço. [...] Bem que uma verdadeira estrutura de classe parece ter sido rara, o exercício efetivo dum poder centralizado era indubitável e se traduzia geralmente por imposições dum tributo ou a extração regular dum trabalho extra. Estas formações políticas hierarquizadas não se reduziã a algumas exceções mencionadas por Clastres. [...] Mesmo nas regiões fronteiriças, a chefatura sul-americana não é, então, sempre caracterizada por um ‘poder privado dos meios de se exercer’, e o paradigma da ‘sociedade indígena’ construído por Clastres perdeu bastante de sua generalidade continental.” (DESCOLA, 1988 : 819-820, tradução pessoal).

²² “O **socius** como corpo pleno forma uma superfície onde toda produção se registra e parece emanar da superfície de registro. A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção mas não é um delírio da

centrífugo das forças políticas. Se originariamente havia chefes ou não, se eles eram dotados de poder ou não, tudo isso torna-se secundário em relação ao regime de funcionamento dos mecanismos sociais, que dispõem de modos para articular várias unidades sociais, sem para isso construir uma pertença englobante.

De todos os aspectos da realidade deste povo, a religião parece ser o mais adequado para funcionar como o meio de articulação deste movimento turbilhonar de articulação e cisão social. E o trabalho de Myriam Martins Álvares enfoca justamente este aspecto. Passo, portanto, à sua análise.

1.4. Os *yāmīyop* e a questão da determinação social

Myriam Martins Álvares (1992), fez um estudo monográfico em seu mestrado, construindo a primeira interpretação mais global sobre a religião entre os Maxakali. Procurarei debater os aspectos centrais de sua obra, ao mesmo tempo em que apresentarei minha interpretação sobre os aspectos analisados por ela. Segundo a autora, existiria na sociedade Maxakali, um mecanismo de construção da pessoa, o qual operaria através de circuitos estruturais englobando pares de opostos, como: “entre vivos/*yāmīy* (mortos e espíritos) e humanos/inimigos (outros/estranhos)” (ALVARES, 1992: 6)²³. No entanto, esta estruturação bipolar não seria tão rígida a ponto de criar uma imobilidade social, pois entre os Maxakali:

O espaço de sociabilidade caracteriza-se por uma extrema fluidez de alianças o que implica em uma grande mobilidade social. O conflito, na maioria das vezes violento, marca este movimento. A relação entre as famílias e a composição das aldeias são inteiramente modificadas no espaço de poucos meses redefinindo um novo jogo de alianças. Estas alianças são atualizadas ou desconsideradas de acordo com as circunstâncias políticas formando portanto uma rede tênue e transitória. (ALVARES, 1992: 35)

Cada *yāmīy* possuiria uma personalidade própria, residindo em um outro mundo chamado *hāmnōy*, sem uma referência geográfica específica – para mim, por exemplo, sempre falaram que os

consciência, ou antes, a falsa consciência é a consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro.” (Deleuze & Guattari, s/d: 15)

²³ Ou ainda: “Os movimentos e os ritmos da vida social Maxakali oscilam alternando-se em uma série de oposições que invadem todas as dimensões de sua realidade – período de guerra (conflito), período ritual, roça e aldeia, excursões e reserva, noite e dia. Estas oposições constroem os períodos de concentração e dispersão, a partir de um calendário ritual extremamente flexível e móvel, que conforma-se aos acontecimentos dos grupos particulares. As atividades econômicas, especialmente a agricultura, também orientam estes movimentos de pulsação entre a concentração e a dispersão. Contudo, não há uma uniformidade nestas oscilações para os diversos grupos locais. Cada grupo orienta-se de acordo com seus próprios interesses e acontecimentos particulares, criando a impressão de uma sociedade sem distinções definidas no tempo ou marcações espaciais socialmente estabelecidas. Apenas as atividades de plantio e colheita estão sujeitas a uma maior regularidade, devido à sua submissão às estações de chuva e seca. Os Maxakali parecem reunir-se e dispersarem-se ao sabor do acaso. Mas as marcações existem.” (ALVARES, 1992: 37)

yãmĩxop viviam por aí, espalhados mundo afora, mas que bastaria passar o recado para eles correrem à Casa de Religião. Alguns desses espíritos visitariam os Maxakali, embora o livre fluxo dos **yãmĩy** possa ser prejudicial aos humanos, como se vê nas palavras de Neli Ferreira do Nascimento:

Os **yãmĩy** possuem uma força superior, por isso os Maxakali só podem enfrentá-los através do grupo ritual. Aquele que pratica individualmente uma ação ritualística é suspeito de ter aliança com um espírito hostil. O fato de ser acusado de praticar feitiçaria implica pena de morte. (FERREIRA DO NASCIMENTO, 1984: 69-70)

Assim, seria através da realização dos rituais consagrados aos **yãmĩxop**, que se estabeleceria a ligação adequada entre os vivos e os **yãmĩy**, e por extensão, este modelo de relação valeria também nas interações entre os **tikmũ'ün** e os **'āynhuk**, os “outros”. Segundo Álvares, a positividade intrínseca aos **yãmĩxop** consistiria na produção de um tipo de pessoa compatível com o **socius** Maxakali. Deste modo, o adequado funcionamento dos rituais religiosos permitiria o bom andamento das atividades cotidianas e a obtenção de várias benesses para os humanos, em especial a paz para os co-habitantes de um grupo local²⁴. De modo que a própria vida em comum só seria imaginável pela realização desses ciclos rituais, como vemos abaixo:

Para os Maxakali, viver em aldeia, ou seja, reunir-se aos outros – às famílias aliadas – significa literalmente realizar **yãmĩxop**. Este é sempre o motivo alegado para as mudanças da área de roça para as aldeias e, geralmente ao final do ciclo, é igualmente o motivo alegado para a dispersão. (ÁLVARES, 1992: 42)

Resta saber, como a participação nos **yãmĩxop** produziria a noção de pessoa própria ao povo Maxakali. Para tanto, seria importante apontar como essa vida ritualística relaciona-se com os mais variados aspectos da vida dos Maxakali, norteando concretamente a interação deles entre si e com as pessoas de fora deste sistema.

No tocante ao primeiro ponto, há que salientar o modo de inscrição do **socius** sobre a superfície da terra. Dessa maneira, os Maxakali dispõem de um formato padronizado para a construção dos grupos locais, também conhecidos pelo nome de aldeia (vide ilustração 9): as casas ficam na periferia das mesmas, num semicírculo situado no extremo oposto à **kuxex** (casa de religião). Através dessa inscrição delimita-se um território e todo um regime de proximidade e distância entre as pessoas, mediante a movimentação dos indivíduos e pelo uso que fazem do espaço.

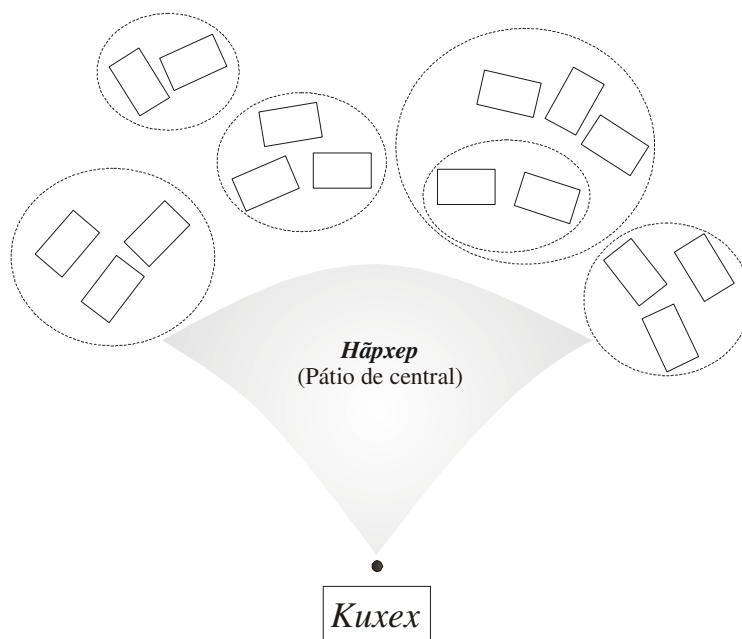
Ilustração 9: **Croqui representando os grupos residenciais Maxakali**

²⁴ “Estes eram os tempos de paz, tempos de harmonia, fartura e alegria. A realização de **yãmĩxop**, ou seja, presença de espíritos na terra, implica em completa harmonia e em grande felicidade para os humanos. Qualquer distúrbio, guerra ou doença implica na imediata interrupção dos ciclos de **yãmĩxop**” (Alvares, 1992: 44)

Seria interessante assinalar, que mesmo quando as casas não são distribuídas espacialmente, segundo este modelo, ele permanece como o horizonte último das relações sociais – por exemplo, toda vez que alguém desenha um grupo local, é este tipo de inscrição espacial que emerge. De modo que a definição de Álvares para os grupos locais é bastante adequada: “o nome da aldeia ou grupo local é **Miptut te kuxex penñ** ‘as casas estão olhando para a ‘casa dos cantos’. Descrição formal e literal do que significa o grupo local.” (Idem, *ibidem*: 55) Embora não tenha encontrado definição similar em meu trabalho de campo, reconheço que ela é a que melhor define as relações sociais imediatas. Também encontrei como definição de grupo local a expressão **mīptut xexka**, que equivale a “muitas casas”, mas não transmite a imagem presente na definição de Álvares.

1.4.1. Articulação social mediada pela kuxex

De fato, as relações sociais parecem ter na **kuxex** seu ponto de articulação, pois no ponto oposto à Casa de Religião, entre os grupos domésticos dos grupos locais, os grupos familiares não



Legenda:

- Casa - *Miptut*
- Grupo doméstico
- Pau de religião - *Yāmiyxop kup*
- ↑ Fluxo de *Yāmiy*

dispõem espontaneamente de nenhum elemento de aproximação, a não ser no campo das relações mediadas pelo parentesco. Ora, a classificação dos co-habitantes de um mesmo grupo local, entre parentes (**xape**) e não-parentes (**puknōg**), os coloca em face de duas atitudes distintas: de uns oferece-se e espera-se a reciprocidade gratuita, enquanto a interação com os outros faz-se tendo por base os acertos e jogos de interesses recíprocos, feitos mediante acertos que nem sempre produzem um encaixe amplo e perfeito entre todo o grupo local, podendo culminar com desacertos de parte a parte. Aliás, esse ponto é assinalado por Álvares, nos termos que se seguem:

a aldeia é setORIZADA de acordo com os laços entre as várias famílias. Os irmãos, e muitas vezes também os cunhados, quando não ocupam a mesma casa, concentram-se em casas contíguas, que se ligam através de um único pátio doméstico. Geralmente entre este aglomerado de casas, encontra-se a casa de um líder de família extensa ou da família fundadora da aldeia. Estes segmentos

residenciais, fora do período ritual, chegam a ter uma vida quase independente entre si. As trocas acontecem quase apenas internamente, “família”. (ALVARES, 1992: 46)

Em outras palavras, não haveria um caminho garantido por esta via para a formação de um campo relacional mais amplo, que englobasse as pessoas para além dos interesses particulares – exagerando bastante, pode-se afirmar que o interesse pelos **puknõg** seria “utilitário”, no limite, pois o investimento nas interações com eles só ocorreriam na medida em que pudessem auxiliar os assuntos relativos à minha própria família – por exemplo, oferecendo cônjuges potenciais, ou ocasiões para participar de atividades capazes de aumentar o prestígio pessoal. Poder-se-ia definir este aspecto da vida dos **Tikmũ’ün** como regido por individualismo exarcebado, indicado de maneiras diferentes por Marcos Rubinger e por Frances Popovich, como marca da dissolução das relações autóctones e da penetração dos princípios capitalistas. No entanto, creio que ocorre justamente o contrário e o caráter fragmentário das relações entre os grupos domésticos decorreria da mesma forma de declinação das relações sociais dos **Tikmũ’ün** no território, em conformidade, aliás, com o funcionamento da máquina territorial primitiva, proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari como segue-se:

É que a máquina primitiva subdivide a população, mas fá-lo numa terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjunctivas de cada segmento com os outros (por exemplo, a coexistência ou complementaridade do chefe de segmento com o protetor da terra). (...) O **socius** primitivo selvagem era portanto a única máquina territorial em sentido restrito²⁵. E o seu funcionamento consiste em declinar a aliança e a filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que aí apareça um Estado. (DELEUZE e GUATTARI, s/d: 150)

Lembro que o grosso das atividades comunais, não produz solidariedade para além do campo relativamente restrito das relações parentais, principalmente as de cunho económico. Myriam Álvares, por sua vez, atribuí o refluxo das caçadas coletivas à ausência de animais de porte na T. I.²⁶. No

²⁵ Faço aqui apenas uma ressalva. Nos termos teóricos propostos no livro **Anti-Édipo** o operador lógico que articulava as várias formações sociais era o conceito de tempo e a máquina territorial primitiva foi concebida como a primeira forma de inscrição do **socius**. Dessa maneira, suas formas de operação se fariam presentes nas demais formas de sociedade, mas rearticuladas em função de outras relações determinantes. Por exemplo, o capitalismo seria a única forma de sociedade cuja reprodução se basearia na construção de fluxos desterritorializados de desejo, na forma que se segue: “O capitalismo é – como veremos – a única máquina social que se construiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. Portanto o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade de sua própria dissolução, de modo que contraria constantemente com todas as suas desesperadas forças o movimento que o impele para o este limite.” (DELEUZE e GUATTARI, s/d: 143) Nessas condições as declinações territoriais primitivas podem continuar existindo, mas agora revestidas de uma determinação exógena, na medida em que não são elas que garantem a operacionalidade do **socius** capitalista, funcionando em situações marginais das operações desejantes – restritas, por exemplos, a algumas operações presentes nas sociedades não-capitalistas, como é o caso dos Maxakali contemporâneos –, ou então como elementos presentes em um fluxo desejante que não faz referência à máquina territorial primitiva, como ocorre em alguns movimentos estéticos “primitivistas”.

²⁶ Segundo a autora: “As caçadas coletivas possuem um caráter marcadamente ritual. Elas são realizadas, geralmente, no encerramento de cada ciclo cerimonial – **yãmíxop**. Como na maioria das vezes não há caça disponível, os Maxakali caçam mesmo os bois de seus vizinhos – os fazendeiros – motivo de um constante clima de tensão entre fazendeiros, jagunços e Maxakali. Acredito que, exatamente devido à ocasionalidade do surgimento de animais de porte na reserva,

entanto, se aceitarmos que a economia dos grupos **Tikmũ'ũn** foi minimamente semelhante à de outros povos autóctones americanos, provavelmente nunca houve uma forma de cooperação mais ampla que os grupos familiares, em tratando-se da reprodução dos grupos locais. Quase sempre os núcleos de trabalho têm por base o sistema de parentesco, envolvendo uma cooperação de pessoas com maior espectro do que a família nuclear burguesa, mas nunca amplo o bastante para envolver uma coletividade inteira. De modo que nas relações baseadas nos princípios do parentesco haveria espaço para a defesa intransigente dos interesses particulares, dos acordos com uma parcela menor dos co-habitantes, com base em interesses estritamente pontuais e indiferença para com os demais²⁷.

Para além deste horizonte, haveria as relações entre os **komãy**, os “amigos formais” cuja interação, altamente cerimonial, se sobreporia às próprias relações de parentesco. Aqui haveria um outro circuito de reciprocidade, articulando pessoas unidas em pares, sempre envolvendo um homem e uma mulher que necessariamente não devem ser aparentados entre si. Eles dispensariam um tratamento de evitação e respeito mútuo, presenteando-se com regalos de tempos em tempos, sem a necessidade expressa de retribuição.

No entanto, parece que este circuito por si só também não dispõe de força suficiente para coligar as famílias, pois uma vez mais se construiu um campo relacional que articula indivíduos em função de pertenças parciais, cujo alcance não é capaz de envolver reciprocamente todos os grupos familiares que co-habitam num mesmo grupo local. No entanto, tal esfera só adquire espectro mais amplo através da realização do **komãyxop**, um grupo ritual voltado ao conjunto dos **komãy**, cujo cerimonial visa reafirmar e atualizar os compromissos recíprocos que unem as famílias através da articulação das pessoas em pares de não-parentes. Segundo Álvares:

A relação entre **komãy** – relação ritual de troca tanto de bens (alimento), que perpassa o sistema de parentesco, sobrepondo-se a este, e que conduz todas as formas de trocas rituais. (...) A relação de **komãy** aparece como a única forma onde a reciprocidade encontra sua verdadeira expressão. Essa reciprocidade, contudo, está totalmente envolvida numa dimensão cosmológica e ritualizada, onde as relações estruturais homens/mulheres e parentes/estranhos ganham uma outra forma de expressão ao serem transpostas para as categorias de vivos, espíritos e mortos. (ALVARES, 1992: 36)

estas caçadas coletivas são realizadas, atualmente, independente do ciclo cerimonial que esteja ocorrendo. Elas ficam condicionadas ao surgimento da caça. Mas o seu caráter ritual é mantido. O produto obtido é sempre partilhado por toda a aldeia e, dizem os Maxakali, seriam não os homens, e sim os espíritos – os **yãmîy**, que realizariam estas caçadas.” (ALVARES, 1992: 38)

²⁷ De resto, tal situação é bastante semelhante à existente entre os Krahô, entre os quais fiz meus estudos de mestrado. Segundo meus termos naquela ocasião: “Aqui vemos já um primeiro resultado da escritura espacial Timbira, pois, como todas casas têm a mesma distância do pátio, há a expressão de uma igualdade de todas entre si. (...) Ora essa equivalência deixa aberta a possibilidade de surgirem divergências entre essas unidades sociais, de tal modo esse espaço é marcado por relações de proximidade e distância referenciais entre as pessoas, sempre mediadas pelas relações de parentesco.” (RIBEIRO, 2001: 15, 16)

Talvez, uma descrição rápida do ritual do **komãyxop**, dê um suporte maior às observações precedentes. O que presenciei aconteceu em janeiro de 2005, quando desembarquei em pleno **komãyxop**, sendo que as indicações fragmentárias adiante decorrem das parcas impressões colhidas durante este cerimonial. O rito diurno consiste no corte dos cabelos de homens e mulheres (vide ilustração 10). Deste modo, um homem corta o cabelo de uma mulher, amparado por um grupo masculino, que entoia um canto breve ao acompanhá-lo – um uníssono de “ôôôô...”. Sem que eu consiga perceber quando a recíproca é proclamada, as mulheres soltam um grito agudo em uníssono e rumam para os homens, para cortar o cabelo de um deles. Após cada corte, a mecha de cabelo, quase sempre retirada da parte de trás da cabeça, é amarrada num cordão, cada mecha separada em relação às demais, e as mulheres e homens tiveram seus fios amarrados separadamente.

Ilustração 10:
Fotografia do corte de cabelo durante Komãyxop



Fonte: acervo pessoal do autor

Os homens estão reunidos na **kuxex** e arredores, só saindo desta quando um deles vai ao encontro de uma mulher para cortar seu cabelo, após o que, ele volta para o ponto de concentração masculina, entregando o cabelo aos cuidados de Doutor Silva. Este toma conta deles longe da vista das mulheres – mesmo quando trata-se dos cabelos cortados pelas mulheres, que também ficam sob sua tutela. Quanto às mulheres, estão concentradas num ponto do pátio, quase em frente à casa de Manuel Damásio, à esquerda da **kuxex**. O clima geral é de animação: todos estão bastante descontraídos, brincando muito entre si, com homens e mulheres enfeitados e observando atentamente os acontecimentos: de quem é a vez de cortar o cabelo de quem, quem vai para onde, etc. Em alguns momentos os homens gritam, batem palmas e os pés contra o solo e as mulheres saem correndo para o pátio.

Os homens que estão no interior da **kuxex** vêem a movimentação das mulheres através de uma pequena abertura na parte de cima da parede vedada da **kuxex**, voltada para o **hãpxep**, e as mulheres estão num local público, com visibilidade garantida sobre todo o pátio. Com Doutor Silva há uma lista escrita dos que tiveram seu cabelo cortado, bem como dos que ainda não tiveram. Parece-me que os homens escolhem qual deles irá sair para cortar o cabelo, meio na brincadeira, com uma leve “pressão” para que o homem aceite a incumbência.

Passado um tempo dessa atividade, o grupo de homens começa a cantar no interior da **kuxex**. Trata-se de um canto curto e finalizado com um grito agudo – segundo Doutor Silva disse-me posteriormente, era um canto em que os **komāypit** (**pit** expressão indicativa do gênero masculino) conclamavam as **komāyhex** (**hex** expressão indicativa do gênero feminino) a lhe trazerem comida. Após um tempo, Guigui trouxe um recipiente com café para dentro da **kuxex** e em seguida vieram bolachas/biscoitos e todos se serviram.

Os cortes dos cabelos entre os **komāy** prosseguiram durante toda manhã e eu mesmo tomei parte da atividade, pois cortaram meu pouco cabelo e eu o de uma mulher de nome Angélica. A porção de meu cabelo foi tão pequena que precisou ser guardada num pedaço numa sacola plástica antes de ser amarrado junto aos demais, para o riso dos homens que acompanharam o processo. Não pude saber se os pares mantêm-se sempre, se o homem que cortou o cabelo de uma mulher sempre cortará e vice-versa. Alguns disseram-me que o corte de cabelo não indica quem é a **komāy**, mas sim uma intenção de namorar, sendo que os **komāy** trocam comida entre si. Entretanto, minha **komāy** foi estabelecida após o corte de cabelo recíproco entre eu e Angélica. Segundo Guigi sua **komāy** foi escolhida há muito tempo. O pai ensina o filho a quem deve retribuir as refeições e a mãe ensina a filha, quando ambos são bem pequenos, e o respeito mútuo deve ser mantido ao longo de toda a vida.

Após participar desta atividade, fui informado que de agora em diante eu pertencço àquela **kuxex**, isto é, sou oficialmente “adotado” pelos membros da Aldeia de Guigui, podendo participar dos **yāmīyxop** que acontecerão nesta localidade. Após todos os cabelos serem cortados, os dois cordões são unidos num único tufo grosso e levados para a **kuxex** por Guigui. O tufo é guardado por Doutor Silva numa sacola plástica, destas de supermercado, longe da vista das mulheres. Todos agora estão unidos ao **Komāyxop** que não deixará que aconteçam brigas entre os que cortaram os cabelos, ajudando a resolver os problemas.

Assim que o ritual de corte dos cabelos findou, os homens começaram a conversar sobre os detalhes do ritual que estava por vir. Quando perguntei sobre o conteúdo dele, Guigui respondeu-me que consideravam essa religião difícil de ser feita. Algum tempo depois, em 2006 para ser mais exato, fiquei sabendo que era um ritual pertencente a poucas pessoas, ao contrário dos demais, cujo fundamento é a complementaridade entre cantos, cujos donos não são de uma mesma família. No Pradinho só Doutor Silva era o dono desta religião, daí seu papel ativo na realização do rito.

Alguns dias após este rito diurno, ocorreu o que me informaram ser a seqüência noturna do **Komāyxop**. Os jovens e os cantores se organizaram em dois grupos de **Komāyxop**, um à direita e outro à esquerda do **Mīmānam**. Cada um deles consistia de uma fila de homens jovens ladeados, abraçando-se lateralmente pela cintura e de frente para o **hāpxep**. Não anotei se alguns deles dispunham de alguma ornamentação especial, encarnando este **yāmīyxop** – segundo informes de

Doutor Silva, quando há outros **yãmĩyxop** é preciso amarrar um panos/camisa na cabeça, mas no **Komãyxop** basta pintar o rosto de preto e vermelho. As evoluções consistiam em uma série de pulos sincronizados e ritmados, com um fila de mulheres bem jovens dançando de frente para os garotos; elas também ficavam ombreadas e fazendo pulos curtos e ritmados. Sua dança era uma espécie de resposta às evoluções masculinas e elas tinham de ficar próximas dos meninos sem serem tocadas por eles.

Como disse acima, haviam dois grupos de **Komãyxop** e eles iam revezando-se nas evoluções: ora o grupo da direita cantava uma música e saía para o **hãpxep**, fazendo os passos em linha reta e depois dançando de costas para o ponto de partida, sempre acompanhado pelas meninas; em seguida, partia o outro grupo. Enquanto um grupo dançava, os homens do outro grupo ficavam parados, em pé. Quanto às meninas, elas também formavam um grupo que seguia um **Komãyxop** específico, ficando sentadas no chão quando este não estava fazendo suas evoluções no pátio e só se levantavam quando estavam prestes a ser tocadas pela fila masculina correspondente de seu lado do **hãpxep**. Várias vezes a fila fazia algumas evoluções para trás e avançava novamente, de modo abrupto, no intuito de brincar com as meninas e pegá-las e/ou tocá-las de surpresa.

Tive a impressão que não havia diferença entre as músicas cantadas pelos dois grupos de **Komãyxop**. Quando a canção era trocada, o lado esquerdo puxava primeiro, esperava a outra fila de homens retornar para junto do **Mimãnam** e acompanhá-la no canto, para só em seguida sair pelo pátio. Não anotei o horário em que essas evoluções se encerraram, mas não foi tão tarde e eu fui dormir, sem saber se algo mais aconteceu naquela madrugada. Logo cedo, acordei com os homens entoando cantos do **Komãyxop**. Havia uma fila com aproximadamente 6 deles junto ao **Mimãnam**, sem ornamentação alguma. Segundo me disseram, estavam pedindo comida para suas **komãy**. Em seguida, várias mulheres dirigiram-se ao pátio e entregaram a comida (café, arroz, mangas,...), cada qual para seu **Komã** específico. Os homens levam as comidas ganhas (em troca dos cantos) para dentro da **kuxex** e fazem uma outra refeição coletiva, demarcando o fim do **komãyxop**.

Parece que as relações entre os **komãy** são um primeiro movimento no sentido de romper a justaposição dos grupos de parentes postados no lado oposto ao da Casa de Religião. Mas para ele ter efetividade, foi preciso sair deste campo relacional da periferia e adentrar na **kuxex**, instaurando o complexo campo mitológico-ritual dos **yãmĩyxop**. Foi necessário valer-se dos cantos sagrados e dos jogos de reciprocidade entre **yãmĩy** e humanos para que as famílias particulares entrassem num movimento de descentramento, construindo um processo capaz de dar consistência a uma aliança mais ampla, envolvendo pelo menos os grupos familiares co-residentes num mesmo grupo local.

O ponto central desses rituais seria a entoação dos cantos sagrados pelos **yãmĩyxop** no interior da **kuxex** e em ocasiões específicas no pátio e ao redor dos mastros de religião; há também

danças e evoluções ritmadas entre grupos de pessoas feitas no pátio; além de haver algumas performances especiais no **hāpxep** por parte dos espíritos. Esses três elementos transmitiriam uma mensagem para os participantes dos rituais, produzindo como efeito a articulação entre um grupo mais amplo de pessoas, entre os envolvidos nesses processos performáticos e transformativos.

Segundo Álvares “o objetivo central da realização dos **yāmīyxop** é exatamente, o de controlar o ir e vir destes entes, ou seja, o trânsito destes caminhos” (Idem, ibidem: 90) que ligariam os humanos e os **yāmīy** entre si. Segundo a autora haveria **yāmīy** com as mais variadas disposições para com os humanos, havendo a possibilidade deles provocarem malefícios, em decorrência de sua força extraordinária. No entanto, existiriam aqueles que disporiam-se a ajudar os viventes, através das relações estabelecidas com os Maxakali, por intermédio dos cantos. Tal processo, daria-se na **kuxex**, o espaço no qual os **yāmīy** viriam morar temporariamente junto aos humanos, operando a transformação da palavra em canto sagrado e ensinando os **tihik** sobre as coisas do mundo²⁸. Pelo lado dos mortais, haveria um grande ganho com a normalização desta relação, como vê-se a seguir:

Os **yāmīy** são seres cantores, são, na verdade, os donos do canto, das “belas palavras” **yniaã max** (**yniaã** palavra “o que é dito”, **max** belo, bom) epíteto que lhes conferem os Maxakali. Todo o conhecimento, seja este do domínio do sagrado ou não, pertence aos espíritos, são eles que o trazem aos humanos. Idealmente apenas os **yāmīy** sabem fazer os instrumentos musicais, os **mīmōnām** (...) as máscaras rituais e pinturas corporais e, até mesmo o arco e a flecha de caça, as casas, redes, assim como caçar, pescar e cozinhar – ou seja, todas as atividades culturais. (...) No início dos tempos, antes de haver a separação, ou seja, antes dos **yāmīy** terem partido e abandonado os homens para morarem no além, não realizava-se **yāmīyxop**. Homens e espíritos viviam na terra. Juntos caçavam e, todo o conhecimento dos **yāmīy** era, então, compartilhado pelos homens. As após a partida dos espíritos fez necessário realizar os **yāmīyxop** para que esta comunhão fosse sempre renovada. (ALVARES, 96-7)

Por conseguinte, a visita dos **yāmīy** ao mundo dos humanos é tido como algo de fundamental importância por parte dos Maxakali. Caso este processo não construa o curso tido como ideal, muitas conseqüências nefastas poderiam ocorrer. Em geral, o fluxo correto de **yāmīy** só ocorre com a sua ida para a **kuxex**, após ser enviado um chamado por parte dos homens. Qualquer homem adulto tem condições de enviar tal convocação, embora nem todos possam tornar-se especialistas no assunto, ou seja: um xamã, ou “pajé”, segundo expressão em “português” que os Maxakali usam atualmente para dar a dimensão exata de sua atividade. No entanto, da parte do **yāmīy** também é necessário um procedimento normal para vir à terra:

Os **yāmīy** só voltarão à cãs dos cantos se morrerem até os sete anos. Caso contrário ficarão no além e mandarão os seus cantos através dos filhos que tiveram

²⁸ Nas palavras de Álvares: “Acima de tudo os **yāmīy** são canto – música. E os cantos são elos, movimento e expansão que une as duas esferas – o mundo dos viventes e os dos **yāmīy**. Os cantos são chamados – transporte e passagem – são caminhos através dos quais os Maxakali e os **yāmīy** comunicam-se.” (ALVARES, 1992, p. 105)

após a morte ou por parentes que morreram ainda crianças. Mas os maus **yāmīy** voltarão eles mesmos para cantar, mesmo se morrerem adultos. Isto porque eles não têm **jāj hā hep** “vergonha-juízo”, tem **putux kimok** “cabeça ruim, ou seja, são loucos. Além do mais os **yāmīy** das crianças precisam ser trazidos – iniciados – para suas mães, para voltarem novamente à terra, enquanto os maus **yāmīy** vêm sem serem trazidos. (ALVARES, 1992: 101)

Segundo Álvares, seria esta diferença de sentido que faria os **yāmīy** serem bons ou ruins. Os primeiros viriam em condições bem delimitadas, adentrado no grupo local pela porta oficial, a **kuxex**, e em conformidade com um conjunto de expectativas dos vivos, que em troca de sua visita e dos cantos que trazem consigo, os presenteiam com alimento. Nessas condições, a presença do espírito é associada às benesses descritas acima e sua ação para com os humanos é altamente positiva. Já no segundo caso, ocorreria o inverso e o canto trazido do além teria propriedades nocivas, causadoras das doenças. Neste caso estaria em causa um jogo de sedução operado a partir da periferia dos grupos locais, da seguinte maneira:

O processo inicia-se quando uma pessoa dorme e sonha com um parente morto. Na verdade, seu **koxuk** [“alma”] separa-se do seu corpo e passeia enquanto ela dorme. Neste passeio, encontra-se com o **koxuk** de um parente morto, em algum lugar da aldeia ou da mata. O parente morto virá sempre acompanhado por um grupo de **yāmīyxop** ao qual pertenceu em vida. Ou seja, a alma deste parente trará consigo os **yāmīy** de algum dos grupos de espíritos que possuía em vida para cantarem com ele. Todos estes **yāmīy** cantarão para a pessoa que dorme, chamando-a para o além. Quando ela acordar estará doente pois seu **koxuk** desejará partir. (ALVARES, 1992: 143)

Em poucas palavras, o canto, fonte de todo conhecimento e dos atributos civilizatórios, poderia operar como o elemento detonador do mal, das doenças e das mortes. No caso acima foi citado um caso de mal-estar “involuntário” causado pela visita de um **yāmīy**, todavia existem circunstâncias nas quais o problema decorre de uma ação voluntária, causada por um **feiticeiro** (“**mīhīm**”), ou por algum ser potencialmente hostil, tal como um **inmoxã**, ou por uma onça “**hāmgāy**”. O fundamental em todos esses casos seria provocar uma dissociação entre alma e corpo, sendo que a gravidade dos efeitos variaria em conformidade do poder e da intenção do ente causador do mal: quanto mais poderoso e intencional for a ação, mais mortal ela será.

Há algumas características do canto que explicariam esse poder sedutor, capaz de ser operado para causar a morte. Em primeiro lugar, há o aspecto estético dos cantos, uma vez que eles são belos e capazes de emocionar, a ponto da alma desejar partir e seguir um caminho mortal. Mas há um aspecto estritamente minemônico, pois como já disse, os cantos são pessoais e a maior parte deles é transmitida por um parente próximo, incluindo aqueles que já partiram. Desta maneira, a emoção do sonhador pode ser dupla: pois além do canto ser belo, ele pode remeter diretamente às boas lembranças relacionadas à pessoa falecida.

Considero importante dimensionar corretamente a capacidade estética presente nos cantos. Para tanto, posso mencionar as ocasiões nas quais presenciei pessoas adultas chorando copiosamente ao ouvirem algum canto específico. Nesses casos elas estavam abaladas por conta de algum acontecimento triste e ao ouvirem as músicas provenientes da **kuxex** – que eram executadas a partir do caminho “normal”, portanto – sua sensibilidade foi tocada e puseram-se a chorar. Também acompanhei o inverso: algum **tihik** triste e/ou abalado com algo e que teve seu ânimo completamente alterado ao ouvir as belas palavras dos **yāmīy**. O caso mais significativo foi quando dancei e balbuciei as letras das canções durante um **yāmīyxop** abraçado a um homem que tinha assassinado seu irmão há poucas semanas. Sabia que ele estava um pouco abatido, ainda mais que durante a confusão que levou seu parente a óbito, ele mesmo tinha saído ferido. E, no entanto, lá estava ele: radiante, empolgando-se mais e mais a cada novo canto, repetindo sempre: “esta música é bonita!” e deixando-se invadir por uma alegria incondicional provocada pelos **yāmīyxop**!

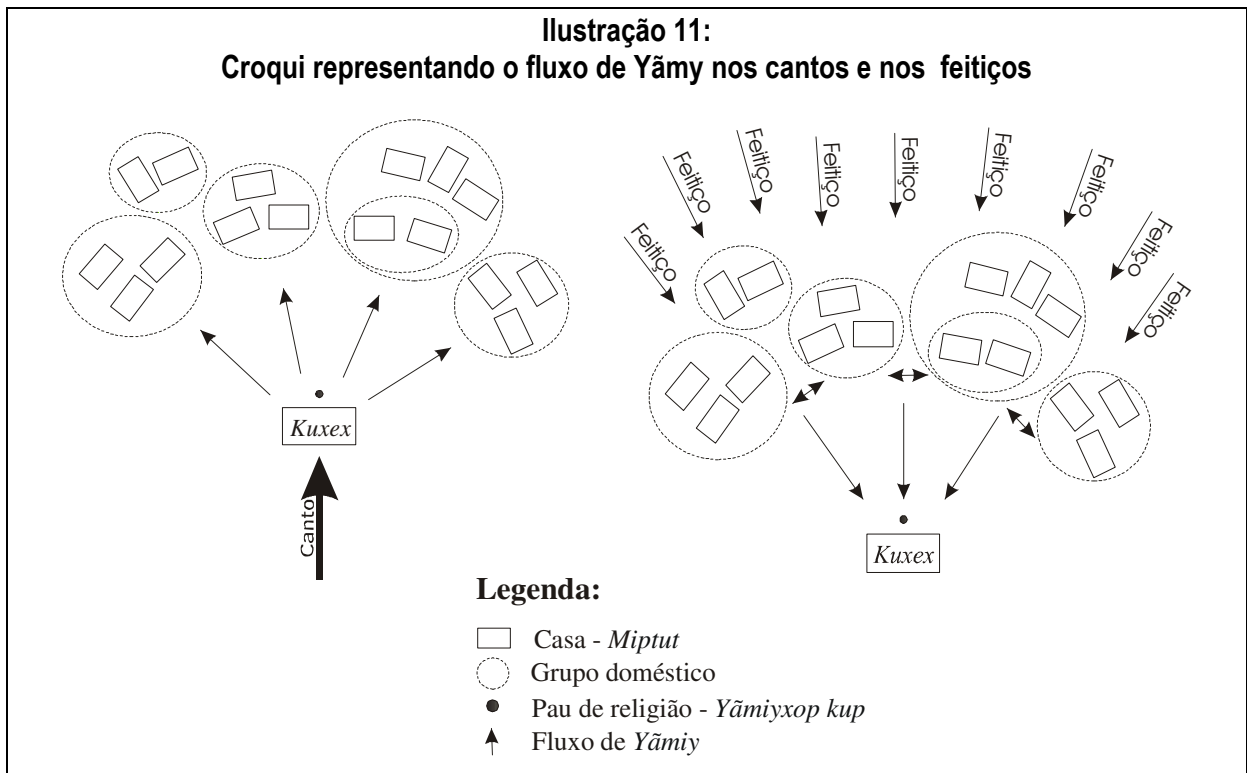
Assim, segundo Álvares, estes circuitos transformacionais seriam responsáveis pelo movimento na sociedade Maxakali, tanto os positivos quanto os negativos. É importante mencionar que a autora postula a existência de outros circuitos correlatos a este, em especial o da transformação do **koxuk** “alma” em **yāmīy** “espírito cantante” e o circuito do sangue, responsável pela construção do corpo. Como não é meu interesse aqui tratar detalhadamente da cosmologia Maxakali, menciono só de passagem a existência desses aspectos, assinalando que, segundo Álvares, eles seriam igualmente importantes para a formação da pessoa Maxakali. No entanto, descrevi sumariamente este ciclo, pois acredito que ele intervém de maneira mais direta na forma das relações sociais. Para resumi-lo, recorrerei uma vez mais às palavras de Álvares:

As categorias que ainda não sofreram a transformação da morte são aquelas que realizam apenas movimentos horizontais. A terra é seu habitat. O além lhes é ainda inacessível. É somente após a sua metamorfose que realizarão a relação fundamental que une os dois planos Maxakali – a terra **hāmhām** e o além, o **hānmōy**. Os **yāmīy** realizam o movimento vertical entre os dois mundos. E este movimento é fundamental, na medida em que é ele, ou seja, a reunião dos **yāmīyxop**, que direciona o movimento dos seres humanos, que os reúne ou os dispersa. É o movimento vertical dos **yāmīy**, seu nomadismo celeste, que provoca a reunião dos humanos. E é por outro lado, também, o movimento inapropriado dos **yāmīy** que provoca a própria transformação do **koxuk** dos viventes. A transferência para o eixo vertical das categorias, antes móveis apenas no plano horizontal. São os maus **yāmīy** e **‘imoxã** os responsáveis pela maior parte das mortes entre os Maxakali – doenças e até mesmo assassinatos instigados por eles. Ou seja, são eles que provocam o movimento do **koxuk** no além. (ALVARES, 1992: 114)

Assim, seria através de um duplo movimento dos **yāmīy** que se formaria a pessoa Maxakali. Movimento simultaneamente integrador e dissociador, que em tese seria capaz de explicar tanto os aspectos benfazejos como os disruptivos presentes na vida deste povo. Seguindo o princípio acima, todos os acontecimentos e circunstâncias que fossem reforçar a pertença ao todo formariam um

movimento a partir da **kuxex**, atingindo os grupos domésticos por intermédio dos movimentos ordenados que ele emanasse. Quer se trate de uma inovação tecnológica, ou um acontecimento político, para ele ser corretamente integrado à vida social teria de transmutar-se em canto para ser incorporado à lógica **Tikmū'ün** – vide a incorporação de um acontecimento descrito nas páginas 32-3 acima.

Qualquer outra modalidade de inserção na estrutura estaria fadada a uma incorporação disruptiva, acionando os circuitos transformacionais similares aos causadores das doenças e dos feitiços. Assim, qualquer tipo de apropriação que não fosse codificado pelos cantos permaneceria sendo algo potencialmente perigoso, senão para a pessoa que lida com o elemento, ao menos para aqueles ao seu redor.



Sem pretender desqualificar o esforço analítico da autora, sou obrigado a dirigir algumas objeções à perspectiva construída por Álvares. Não duvido que exista uma noção de pessoa ligada às relações cosmológico-estruturais instauradas pelos Maxakali. No entanto, acredito que elas somente ganham plena significação quando articuladas às relações sociais concretas e determinadas que as produziram. Sem dispor de um recurso analítico que integre estes aspectos ao funcionamento normal do **socius** Maxakali, Álvares se vê às voltas com suas alternativas diante destes fenômenos: ou descreve cuidadosamente os fenômenos sem articulá-los diretamente com sua construção teórica, como faz com a vida política dos Maxakali; ou então produz conceitos novos, baseados em princípios

completamente distintos dos precedentes, vigorando em uma parte menor da vida palpável dos Maxakali.

Neste sentido, as relações entre parentes (**xape**) e não-parentes (**puknōy**), ou entre Maxakali (**tihik**) e Outros (**'aynhuk**) é remetida a um tipo de conduta simplificadora: ambas consistiriam em tentativas de pilhar o elemento não-familiar, as pessoas com as quais existe alguma distância social. Assim “a reciprocidade das trocas de bens apresenta-se esgarçada nas relações entre afins/consangüíneos, ou seja, de um lado, entre parentes, haveria quase uma partilha de bens, enquanto entre afins não consangüinizadas haveria, no limite, uma forma de pilhagem velada ou declarada.” (ALVARES, 1992, p. 36). Mais exatamente: “**Puknōy** é uma categoria limite entre **tikmū’ün** ‘pessoa humana’ e **'aynhuk** estranho. O comportamento conferido a esta última categoria e aos **puknōy** é muito semelhante. O roubo e a agressão física são permitidos e esperados. A relação é de hostilidade aberta.” (ALVARES, 1992, p. 93). Assim, quando relaciona-se com estrangeiros, a situação é ainda mais agravante, como a autora teria tido ocasião de experimentar na própria pele:

Os Maxakali são, a princípio, muito hostis com os estranhos, que enquanto tal são encarados como inimigos. (...) 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-se relações amistosas. Em troca dos presentes dados recebia sempre mais e mais pedidos feitos 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 com quem não caberia nenhuma forma de reciprocidade. (ALVARES, 1992, p. 8-9, 11, grifo meu)

A pilhagem aqui poderia ter paralelo com o conceito de predação ontológica, desenvolvido por Philippe Descola. Não é este o caso, pois aqui ela expressa simplesmente na ausência dos princípios lógico-cosmológicos, mencionados acima, que os Maxakali não dispõem de elementos capazes de dar sentido às interações e se comportariam de maneira puramente **negativa**, sem nenhum tipo de reciprocidade possível ou imaginável. No entanto, a própria posição estruturalista, sob a qual se assenta a análise de Álvares, não postula a existência de uma negatividade tão radical. De fato, para Lévi-Strauss mesmo a classificação dos grupos em inimigos não deveria enganar, pois a guerra consistiria numa modalidade de interação relacional e recíproca entre as pessoas, que deveria ser estudada em estreita articulação com os demais circuitos de reciprocidade social – mesmo que a reciprocidade aqui se desenvolva sobre um signo estritamente negativo²⁹, como podemos observar em suas palavras:

²⁹ Sobre a questão da guerra nas abordagens estruturalistas, conferir o capítulo 4 adiante.

Os primitivos só conhecem dois meios de classificar os grupos estranhos: ou são 'bons' ou são 'maus'. Mas a tradução ingênua dos termos indígenas não nos deve iludir. Um grupo 'bom' é aquele ao qual, sem discutir, concede-se hospitalidade, aquele, aquele para o qual nos despojamos dos bens mais preciosos, ao passo que o grupo 'mau' é aquele do qual se espera e ao qual se promete, na primeira ocasião, o sofrimento ou a morte. (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 100)

Não me estenderei muito na demonstração deste ponto, pois acredito que as passagens acima já são suficientes para dimensionar o problema. Qualquer outra forma de relação foi remetida para fora do **socius** Maxakali, para o campo da **não-relação**. De minha parte, acredito que ao se redimensionarem alguns elementos, a posição tenderá a mostrar uma vida pulsional bastante diferente, sem a necessidade de fazer intervir o circuito cosmológico-estrutural acima para descobrir um sentido para as relações sociais concretas.

1.4.2. Devir e segredo

Quando toma-se as performances rituais por elas mesmas, não encontramos nisso um grande segredo e/ou revelação. Aliás, chega a ser desarmante a simplicidade de seu funcionamento geral. Grosso modo, há dois tipos de **yãmĩxop**: um cerimonial completo, e feito segundo uma série de encadeamentos pré-definidos de condutas, e outro menor, feito cotidianamente nas noites comuns. Em ambos os casos, os cantos são antecidos por um chamado dirigido ao **yãmĩy**, na forma de assovios e silvos agudos. Tal convocação também serve de chamariz para os homens, que ao ouvi-los dirigem-se para a **kuxex**.

Durante os **rituais cotidianos** há um ritmo mais pausado e menos estudado nas atividades. Antes de seu início, enquanto aguardam a concentração dos homens, as pessoas conversam calmamente, enquanto alguns deles fumam um cigarro, ou simplesmente põem-se a observar o movimento de pessoas nas suas casas. Depois de achegarem-se em quantidade, os homens todos entram para a **kuxex** e põem-se a cantar. As vozes formam um coral, com timbres, tons e ritmos variando em função do espírito-cantor. Sempre há um núcleo de homens mais velhos, os **yãmĩxop tak** (os "pais dos **yãmĩxop**") que coordenam as canções. Quando o canto acaba, os presentes fazem comentários sobre a mensagem que o **yãmĩy** lhes legou, muitas vezes usando-a como mote para analisar algum aspecto presente no dia-a-dia do grupo. Em geral, os homens sussurram, mas vez por outra um comentário divertido os leva às gargalhadas, que eles não se esforçam em esconder. Após alguns minutos, começam a cantar de novo. Os cantos são entoados em função de pertencerem aos homens presentes na Casa de Religião, de modo que sempre o primeiro a puxá-lo é seu dono e os presentes vão revezando-se na determinação de qual peça de seu cancionário particular será cantada. Este ritmo prossegue inalterado por cerca de uma hora e meia a duas horas, até que o **yãmĩy** retira-se,

sendo que cada espírito despede-se com entoações e ruídos específicos. Depois disso, os homens recolhem-se em suas respectivas casas.

Já nos **grandes rituais** os arranjos envolvem mais elementos. Em geral, a ordem dos cantos e a cada evento específico do ritual segue um padrão, com base no encadeamento entre cada **yãmĩy** que formam o **yãmĩyxop** que está na **kuxex**. Um homem fica responsável pela coordenação do rito, sempre amparado pelos anciãos que em conjunto “tocam a **kuxex**”, isto é zelam pela realização das cerimônias, respeitando os detalhes próprios a cada **yãmĩyxop** – desde a ordem precisa dos cantos, até a orientação dos gestos e evolução daqueles que por ventura encarnem os **yãmĩyxop** no pátio.

Um dos aspectos mais marcantes é a equivalência recíproca estabelecida entre os cantos entoados e as comidas (vide ilustração 11). Quando fazem esses grandes rituais, os Maxakali sempre afirmam que é preciso uma grande quantidade de alimento, pois para fazer o **yãmĩyxop** é preciso muita comida, pois ele não come pouco não. Como as canções sagradas são tidas como o serviço máximo prestado pelos **yãmĩy**, é preciso recompensá-los. Algumas vezes os alimentos são entregues diretamente para o espírito que está cantando e dançando no pátio; em outras ocasiões ela é oferecida a um homem, que a leva para o interior da **kuxex**. Mas sempre se aciona este circuito comensal.

No entanto, estes ritos não visam exclusivamente a promoção da circulação de bens entre as pessoas. Caso fosse este o aspecto central, não haveria necessidade da produção de um segredo, cujo sentido último consiste em ocultar o sujeito destas trocas, que são os homens envolvidos nesta atividade concreta. No entanto, em conformidade com o que Lévi-Strauss apontou outrora, as prestações de serviços pelos **yãmĩyxop** (cantos) e as retribuições pelos humanos (alimentos) não produzem um efeito tangível semelhante ao presente nas circulações de mercadorias das sociedades capitalistas. Com efeito:

O lucro esperado não é nem direto nem imanente às coisas trocadas, como o são o lucro de dinheiro ou o valor de consumo. Ou melhor, não é tal de acordo com as nossas próprias convenções. Porque, para o pensamento primitivo, há na verdade outra coisa no que chamamos um “bem”, diferente daquilo que o torna cômodo para seu detentor ou para seu negociante. Os bens não são somente comodidades econômicas, mas veículos e instrumentos de realidades de outra ordem, potência, poder, simpatia, posição, emoção. O jogo sábio das trocas (onde freqüentemente não há transferência real, assim como os jogadores de xadrez não dão um ao outro as peças que avançam alternativamente no tabuleiro, mas procuram somente provocar uma resposta) consiste em um conjunto complexo de manobras, conscientes ou inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades. (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 94)

Não pretendo explicar o processo todo dos **yãmĩyxop** como sendo um mecanismo de troca, a partir do qual se construiriam as alianças, mas é inegável que esta dimensão é bastante importante no fenômeno.

Lembro aqui um fato marcante dos rituais: o ato fundador dos mesmos consiste na entoação de uma seqüência de cantos de um grupo específico de **yãmĩyxop**. Por outro lado, os cantos pertencem a determinadas pessoas e só podem ser entoados com a presença das mesmas na **kuxex**, ou mediante sua autorização expressa. Certa vez um xamã disse-me, ao cancelar a realização de um **yãmĩyxop**, que as pessoas não estavam presentes, tendo ausentado-se por motivos particulares, e não haveria gente suficiente para compor um quadro amplo o bastante para fazer o cerimonial. Segundo suas próprias palavras não havia “força” reunida em quantidade suficiente. Por outra parte, o ritual que acompanhei por mais vezes foi o **Putuxop**. Houve ocasiões em que o envolvimento do grupo local foi total, com a seqüência de cantos sendo feita de maneira precisa e global; e houve um caso específico no qual uma minoria de pessoas se manteve firme e forte na condução do rito, entoando seus cantos pessoais seguidamente.

Ambas as circunstâncias relacionadas ao esvaziamento do ritual não foram relacionadas ao desconhecimento dos cantos, ou mesmo à ausência de vozes para cantar, mas a impossibilidade “legal” de enunciar os cantos no lugar do outro. Há uma complementaridade entre os donos dos cantos que serão proferidos num **yãmĩyxop** específico, e mesmo que os membros de uma família específica possuam a maioria dos cantos de um ritual determinado, eles precisarão da companhia de outros donos de canto para fazer o ritual completo. Há, portanto, um mecanismo associativo presente neste sistema. Mas ainda falta mostrar as formas de seu funcionamento, o modo específico pelo qual se constrói a determinação das relações sociais a partir deste processo.

Álvares insiste muito na afirmação de que o **yãmĩyxop** seria a única ocasião na qual o grupo local se apresenta por inteiro, enquanto nas outras circunstâncias imperariam as forças dissociativas e fragmentárias que percorrem o **socius** Maxakali. Acontece que o **yãmĩyxop** consiste num ritual transformativo, no qual as pessoas realizam um esforço para atualizar determinados procedimentos padronizados pelos quais as unidades do grupo local articulariam-se entre si. Entretanto, para que estes arranjos possam ocorrer é necessário que esta transformação ocorra de uma maneira absolutamente precisa e sem que as pessoas envolvidas se apercebam como os sujeitos ativos nessas delicadas operações. Os Maxakali sempre se referem ao **yãmĩyxop** na terceira pessoa, pois quem sempre canta, dança e é recompensado por este esforço não são os homens que passam as noites insones ao encarnar os **yãmĩyxop**, mas estes seres mesmos, os quais foram criados por intermédio dessa ação ritual.

Todavia, esta transformação realiza-se tendo por base um segredo de gênero. A **kuxex** é concebida como um espaço masculino e toda vez que entrei lá fui alertado sobre o dever de guardar silêncio sobre as coisas que iria ver e ouvir ali, em especial com relação às mulheres. Há, portanto, uma obediência absoluta das normas como pressuposto para a realização desses rituais, para a

divisão das tarefas que permite a articulação das pessoas como uma coletividade organizada nessas ocasiões. Do ponto de vista cosmológico, o mito de **Koatkuphi** é o mais enfático acerca da necessidade de obediência cega às normas de comportamento prescrito – conferir o anexo C com a versão completa do mito.

Koatkuphi era um **yãmīyxop** desconhecido dos **Tikmũ'ũñ**. Após um grupo local resolver mudar-se, um casal solitário não acompanha a deliberação do grupo e não muda-se. Um dia o homem sai para caçar e arma uma armadilha rasteira, debaixo de uma árvore frutífera. No dia seguinte ele descobre que caçou um gavião, em completo desacordo com as expectativas. Além disso, ele vê que há um ser à sua espreita, e descobre que se tratava de **Koatkuphi**, que havia colocado o Gavião na armadilha para tentar aproximar-se do homem. Desde sempre as pessoas ficam intimidadas com este **yãmīyxop**, mas aceitam sua aproximação. Num dia marcado **Koatkuphi** marca de aparecer na aldeia velha e trazer seus cantos para o **kuxex**. Ele surge por debaixo da fogueira, assustando o homem que olhava para a estrada, esperando a aproximação deste **yãmīyxop** por vias normais. Depois de chamar os demais e distribuir seus cantos entre eles, **Koatkuphi** sai para uma caçada coletiva, na qual flecha um macaco, cujo rabo fica preso na árvore. Ordena a uma pessoa para quem deu seu canto que suba na árvore e apanhe o rabo, com recomendações expressas de não olhar para baixo, senão o mataria. O homem sobe na árvore, atira o rabo para o chão e olha para baixo, sendo morto e flechado em seguida. **Koatkuphi** leva o homem junto com a caça e, mesmo triste, come-o. Os parentes do homem assassinado manifestam sua tristeza longe da vista do temível **yãmīyxop**, exceto seu irmão que esbraveja contra **Koatkuphi**, jurando vingar-se da morte do irmão no dia em que ele fosse embora. No dia da partida de **Koatkuphi** o irmão do homem morto sobe no telhado de sua casa armado de arco e flechas, esperando a atitude do **yãmīyxop**. **Koatkuphi** não titubeia e craveja-o de flechas, saindo da aldeia do mesmo modo que havia entrado, entrando na terra por debaixo da fogueira. Tão logo o **yãmīyxop** parte, o homem cai do telhado da casa, morto.

O mito parece bastante claro a respeito de uma coisa: **Koatkuphi** é bastante bravo e não aceita ter suas ordens questionadas. A todos os inconformistas ele reserva um destino trágico: a morte violenta. Parece que o lote das benesses deve ser adquirido por inteiro, sem a possibilidade de interpretação ou rearranjo em algum aspecto que desagrade. Pouco importa se a pessoa é ligada ao **yãmīyxop**, pois o mais importante parece ser a obediência cega a estes preceitos. Há algumas versões deste mito que mencionam o fato de que **Koatkuphi** não tolerava brincadeiras de crianças enquanto realizava seus ritos, que ele flechava-os e comia-os; e caso a mãe manifestasse seu luto diante de sua vista, teria o mesmo destino. Assim, a inflexibilidade quanto ao procedimento consagrado parece ser total, no caso deste **yãmīyxop** e os **tihik** sempre completavam estas narrativas dizendo “**Koatkuphi** é coisa séria, não pode brincar não!”

Até onde sei, a ameaça de morte em caso de desrespeito à ordem proveniente dos **yãmĩyxop** só é declarada no mito de **Koatkuphi**. Entretanto, às vezes pode parecer que esta ameaça terrível também vale para os outros rituais. E o curioso é que a atitude dos Maxakali quando da realização dos rituais é bastante descontraída, havendo muitas conversas paralelas, risos e brincadeiras, ficando bem longe da atitude contida presente na liturgia cristã. No entanto, quando olha-se mais atentamente descobre-se que sempre há um grupo de homens preocupados com o andamento das coisas, dialogando entre si sobre o próximo passo do rito e ensinando os mais novos qual deve ser o gesto correto, o passo de dança preciso, a entonação adequada para produzir uma performance capaz de encarnar adequadamente o **yãmĩyxop** durante os cerimoniais. Em outras palavras, parece haver um investimento consciente para produzir uma reprodução precisa e cuidadosa de um arquétipo exterior às pessoas.

Daí o fato de haver um segredo na origem deste processo, pois para o sucesso desse processo é necessário reter sigilosamente as operações mais ou menos delicadas que elevam simples mortais à condição de manifestação sensível dos **yãmĩyxop**, os donatários de toda sabedoria e poder existentes. É precisamente aqui que intervém um ocultamento, e as mulheres têm de desconhecer os mecanismos pelos quais um jovem qualquer se ornamenta, faz evoluções pelo pátio e encarna a personalidade e gestos dos seres sagrados. Como apontei acima, os homens são plenamente conscientes e zelosos dessas operações e da necessidade das mulheres não dominarem estes processos.

Ilustração 12:
Fotografia da entrega de comida durante um yãmĩyxop



Todavia, seria mesmo absurdo postular que as mulheres são absolutamente ignorantes das formas e conteúdos dessas operações. Por mais que em toda ornamentação haja um certo esforço em ocultar a identidade pessoal do indivíduo que encarna o **yãmĩyxop**, é preciso lembrar que estamos diante de uma sociedade com pouco mais de mil e cem membros, a maioria dos quais com até 15 anos de idade. De modo que os gestos, a forma do corpo, o timbre da voz, enfim a **identidade** da pessoa que se transforma no **yãmĩyxop** pode ser descoberta

facilmente por qualquer um. Eu mesmo, com o passar do tempo e com a familiaridade para com os membros do grupo local que me acolheu, passei a identificar quem eram os jovens que desfilavam no pátio. Mais exatamente, não há segredo algum que a voz que canta na **kuxex** e por vezes no **hãpxep** seja humana, ou melhor, pertence aos vários homens que reúnem-se para realizar o ritual.

De resto, por mais que nunca tenha acompanhado um esforço investigativo de alguma mulher que quisesse ter acesso a este conhecimento secreto, os homens não constroem uma couraça realmente impermeável ao olhar. Como podemos ver na ilustração 12, as **kuxex** não são construídas de modo a produzir uma inacessibilidade absoluta ao olhar que vem do pátio e como há pelo menos um ritual que realiza-se durante o dia (**Xunin**), nem pode-se justificar que haveria uma impossibilidade de identificação visual e a crença das mulheres no fato de que os **yãmĩyxop** que cantam e dançam no pátio seriam na verdade os homens do grupo local, seus parentes e amigos pode ser facilmente confirmada. Aliás, não raro é possível ver os homens que estão no interior da Casa de Religião e até descobrir algumas das operações que ocorrem lá dentro sem dela participar de uma maneira direta.

A despeito disso, não haveria nada mais absurdo para um Maxakali do que perguntar o nome da pessoa que transformou-se no **yãmĩyxop**, ou ainda, qual o processo humano que interveio para a produção do espírito-cantor, pois essa dualidade entre os homens e os demiurgos não existiria. Aos olhos dos homens Maxakali a transformação é **verdadeira**, e o segredo masculino consiste no domínio das técnicas por intermédio das quais estas alterações ocorrem e não no fato de haver uma maquinação masculina na origem desta mudança de natureza. Assim, o que é ocultado dos olhos femininos e das crianças não iniciadas é esta técnica de transformação performática através da qual um ente humano torna-se outro e divino.

Este saber delicado tem por base várias nuances comportamentais e para realizar-se precisa da colaboração de várias pessoas, procedentes de vários grupos. Como já disse acima, todo **yãmĩyxop** envolve cantos e saberes pertencentes a várias famílias, que do ponto de vista parental e/ou econômico podem portar-se como sendo mutuamente excludentes. Fora dos rituais, cada unidade destas porta-se como independente e apartada, e durante o **yãmĩyxop** constrói-se um esforço de coalizão que visa atar os destinos destes grupos. Tudo acontece como se as relações sociais **Tikmũ'ũn** não produzissem um núcleo de condensação espontâneo entre suas unidades constitutivas, sendo necessário produzir uma energia agregadora suplementar, a partir dos fluxos pulsionais desencadeados pelo ritual. Dessa maneira, o verdadeiro devir imanente aos rituais sagrados dos Maxakali consistiria neste esforço agregador, que aparece nos **yãmĩyxop** através dessas operações performáticas e transformacionais.

Nenhuma família e/ou grupo local pode manter os **yãmĩyxop** isoladamente e talvez este seja o verdadeiro drama pelo qual passam as pessoas expulsas da T. I. Maxakali por conta dos conflitos entre

2004 e 2005, pois estas unidades não podem completar-se verdadeiramente. Quando elas foram reduzidas a um dos fluxos pulsionais que percorre o **socius** Maxakali, isto é, quando foram transformadas em unidades absolutamente independentes e apartadas das demais, é justamente a partir daí que esta forma de ser-no-mundo mostra-se insuficiente para a reprodução da vida. Não porque simplesmente faltem conjugues para os casamentos futuros, mas porque há uma carência do devir associativo complementar às relações sociais dos **Tikmũ'ũn**. Sem os outros grupos, não há como instaurar de fato e de direito as forças transformacionais que levam à coesão entre as pessoas e os grupos. Como mostram Deleuze e Guattari, todos os cortes classificatórios, por exemplo, toda operação que reduz as pessoas a um “nós” e “outros” contém em si um devir associativo que não deve ser confundido com os cortes parciais que operam estas partições. Nas palavras dos autores:

As máquinas desejanter são máquinas binárias, de regra binária ou regime associativo; uma máquina está sempre ligada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se lhes une, realizando um corte, uma extração de fluxos (o seio/boca). E como a primeira, por sua vez, está ligada a outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. O desejo faz constantemente a ligação de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta. (...) Qualquer “objeto” supõe a continuidade de um fluxo, e qualquer fluxo a fragmentação de um objeto. Não há dúvida que cada máquina-órgão interpreta o mundo inteiro a partir do seu próprio fluxo, a partir da energia que dela flui. (...) Mas há sempre uma conexão que se estabelece com outra máquina, numa transversal onde a primeira corta o fluxo da outra ou “vê” o seu fluxo cortado. (DELEUZE e GUATTARI, s/d: 11)

Desta maneira, é preciso deixar de tomar os cortes parciais efetuados pelo fluxo de desejo instaurado pelos **Tikmũ'ũn** e focar as conexões que formam-se a partir destas partições. Quando observamos qualquer instituição deste povo, o parentesco ou mesmo sua vida mitológico-ritual, nota-se a formação de grupos parciais, de instâncias que aparentemente não coadunam-se com as demais. No entanto, essas partições/classificações são apenas o meio pelo qual um fluxo associativo mais amplo cria um movimento pulsional, desejante, capaz de associar os elementos mais heterogêneos entre si, sem reduzi-los necessariamente a um termo comum, mesmo que trate-se de um mecanismo formal. Assim, não há problema algum quando os termos que irrompem na vida social não passem pelo centro totalizador da **kuxex**, pois pode significar apenas um primeiro movimento, um primeiro **corte binário** através do qual o funcionamento maquínico do **socius** Maxakali constrói um movimento mais amplo. Do funcionamento de cada uma destas instâncias é necessário reter justamente o fluxo, o devir, os movimentos que perpassam os indivíduos e os grupos, as classes e os gêneros, no intuito de construir o devir que impele este povo a ir adiante. Se há um segredo que os próprios Maxakali talvez desconheçam é este: não são seus cortes parciais, suas classificações e o/ou operações discretas que

instauram sua relação com o mundo, mas o movimento turbilhonar mais amplo que produzem a partir desses elementos parciais.

Se os **yãmīxop** são determinantes na vida desse povo, isso decorre do fato de serem a encarnação do devir, por construírem as linhas de fuga ativas que percorrerão as demais esferas da vida social. Não é organizando a produção econômica que os **yãmīxop** articularam as várias instâncias sociais, mas sim projetando as linhas de fuga ativas que fazem o desejo correr e se espriar pelos mais variados aspectos da existência, inclusive nas formas de violência que fizeram-se presentes na vida social. Cumpre, então, mostrar como estes fluxos aparentemente desterritorializados fazem-se presentes no devir imanente aos **socius** Maxakali.

2. DE POVO TIKMŨ'ŨN À REORDENAÇÃO MAXAKALI

Tratarei neste capítulo da multiplicação dos povos identificados por parte do colonizador. A análise desta questão permite compreender melhor o significado político da multiplicação de designações e das atitudes do colonizador, tendo por base classificações generalizantes feitos por ele. De outra parte, é preciso associar estas posturas às estratégias políticas distintas da parte cada grupo autóctone submetido à tutela colonial e como ambos os processos conduziram à modificação de suas próprias formas sociais (Cf. RIBEIRO, 1997).

Sempre achei intrigante o significado político dessa disparidade terminológica, pois acredito que ela aponta para algo além de um “mal-entendido” histórico. Explico-me melhor: é fato inconteste que existe um **povo Maxakali**, o qual possui uma história comum para além do período colonial; atualmente, essa trajetória é encarnada nos mais de 1.100 indivíduos que se reconhecem como pertencentes a essa classificação étnica e compartilham um território comum, além de outros aspectos simbólicos e sociais que os “distingue” da cultura nacional.

No entanto, um primeiro contato com esse povo não permite vislumbrar a existência de um elemento e/ou uma forma de totalização dessa existência comum. Quer dizer, quando vemos a disposição espacial dos grupos locais, as alianças e rupturas políticas entre os moradores, os acordos políticos com os órgãos indigenistas, etc. quase sempre se lida com uma parcela da população e, em raras ocasiões, vemos o povo Maxakali associado a uma atividade e/ou luta política de modo homogêneo e inteiro – vale notar que esse fracionamento não decorre de um mecanismo de delegação/concentração do poder, pois esse tipo de instituição política faz-se ausente. Entrevemos apenas uma forma de totalização dessa pertença pelo reconhecimento mútuo de uma série de significações simbólicas, em especial as de cunho religioso – deste modo, não é à toa que os estudos monográficos sobre esse povo normalmente apontam para o grande relevo da questão religiosa, pois com isso estão dedicando-se à delicada questão de destrinchar qual o “cerne” da sociedade Maxakali.

Minha experiência junto a esse povo sempre levou-me a perguntar se o etnônimo **Maxakali** condensa esse tipo de significação, se ele designa essa forma de coesão/pertença comum. Ou então, se ele apenas seria outra coisa, como uma forma de marcação contrastiva frente aos colonizadores, por exemplo. Em suma, uma primeira questão seria a de identificar qual a potência acionada pelo etnônimo Maxakali e principalmente quem foi que acionou esse termo. Em seguida, é necessário associar o plano de consistência desse etnônimo às instituições e práticas sociais instauradas pelas pessoas reconhecidas como Maxakali, verificando se há alguma forma de correlação entre os processos de criação do etnônimo com as relações sociais vigentes e operantes nesse povo.

2.1. A construção do etnônimo Maxakali: visão do processo a partir dos relatos de cronistas e viajantes

Não farei uma incursão exaustiva sobre todas as fontes históricas que tratam da definição do etnônimo Maxakali, mas me aterei a alguns cronistas e viajantes que estiveram com membros desse povo a partir do século XIX. A seleção dos autores fez-se por conta do destaque assumido por cada respectivo trabalho, tanto à época de sua redação, quanto posteriormente – reconhecido como fonte de referências históricas “confiáveis”. Cumpre assinalar que as designações aplicadas por esses autores coincidiam com as utilizadas pela maior parte da população colonizadora que vivia no entorno dos subgrupos **tikmũ’ün**.

Tomo como ponto de partida o livro do naturalista Johann Emanuel Pohl (1976). Nele é possível perceber que ele de fato conheceu o “povo Macuni”, aldeado em Alto dos Bois, quando percorreu o rio Jequitinhonha por volta de 1820. Mesmo conhecendo pessoalmente vários subgrupos do povo **tikmũ’ün**, não postulou senão uma afinidade difusa entre eles. Sendo assim, o autor assevera que “a Aldeia de Alto dos Bois [...] tornou-se a morada dos índios macunis, que ainda há vinte anos viviam em comum com os maxacalis na região de Caravelas, perto do mar, mas foram expulsos pelos botocudos” (POHL, 1976, p. 362). Nada mais que um aldeamento comum no litoral, eis tudo o que Pohl tem a dizer sobre o assunto, mesmo quando outros fatores são explicitamente contrários: “sua língua é apenas um pouco diferente do dialeto maxacalis, pois com estes originalmente viviam em comum” (POHL, 1976, p. 362). Aliás, há um “viver em comum”, sem que disso se extraia nada de mais.

Essa atitude até seria compreensível se Pohl somente tivesse lidado com os Macuni e tivesse ouvido falar vagamente da pertença comum desses “povos”. No entanto, ele também esteve com os próprios Maxakali³⁰, localizados no Córrego dos Prates, um afluente do Jequitinhonha, podendo inclusive, averiguar a existência de costumes comuns aos dois grupos. Observemos suas palavras sobre os Macuni:

O seu maior prazer consiste em tirarem todo o seu simples vestiário e passearem inteiramente nus pela floresta. Ainda hoje celebram as longas festas da colheita por meio de danças, que se estendem dia e noite, por três ou mais semanas. Nesse tempo, pintam o rosto e o corpo de diversas maneiras, de preto; como os maxacalis, sorteiam uma mulher ou moça que será propriedade comum de todos os homens. (POHL, 1976, p. 362-3)

Mas Pohl não é o único a tocar na afinidade entre os grupos **tikmũ’ün** sem extrair daí uma pertença comum. Antes dele, o Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que esteve com esse povo por

³⁰ “Atualmente essa aldeia é habitada pelos índios da tribo maxacali, que antes vivia no rio Mucuri, perto de São Mateus e Caravelas.” (Idem, ibidem: 353)

volta de 1817, chegou a conclusões semelhantes, ainda que englobando subgrupos distintos desse povo. Segundo ele: “os Patachós lembram, em muitos pontos, os Machacaris ou Machacalis; as línguas têm alguma afinidade, embora difiram enormemente a vários respeitos.” (MAXIMILIANO, 1958, p. 215). Aliás, nem mesmo uma afinidade “inexplicável” leva-o a duvidar da separação entre os povos, pois

“entre estes [índios] encontrei uma mulher da tribo dos Machacaris [do rio Jurucucu], que entendia perfeitamente a língua dos Patachós, coisa muito rara; porque, sendo os últimos, de todas as tribos aborígenes, os mais desconfiados e reservados, é difícil a uma pessoa, que não pertença à tribo, aprender-lhes a linguagem.” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 275).

Nem mesmo o fato do Maxakali possuírem ornamentação e moradia similares aos Patachó leva-o a mudar de opinião, como nota-se na seguinte colocação sobre os Maxakali:

Em geral não desfiguram muito o corpo; apenas, como os Patachós, amarram na frente o ‘membrum virile’ com um cipó. Muitos fazem também um pequeno orifício no lábio inferior, onde, por vezes, usam um pedaço de bambu. Deixam o cabelo crescer, cortando-o atrás; e às vezes, igualmente, tosam o cabelo como os Patachós. Dizem que constroem as choças da mesma maneira. (WIED-NEUWIED, 1958, p. 276).

Se dessa similitude entre dois povos não extrai-se maiores implicações, imagine quando incluem-se outros grupos **tikmũ'ün**. Essa circunstância ocorre na nota de rodapé da página 276, como vemos a seguir:

“[no] Rio Belmonte muito acima, em Minas Novas, há uma ilha, a Ilha do Pão, onde os Machacaris, os Panhamis e outras tribos se estabeleceram conjuntamente e fizeram plantações. As armas dos Machacaris, que eu recebi desse lugar, são exatamente iguais às da mesma tribo no Jurucucu.”

Aliás, a única vez que encontrei uma afirmação explícita de afinidade entre grupos **tikmũ'ün** foi envolvendo os Maxakali e os Panhames, e ainda assim ela foi postulada em termos da união de povos tidos como originalmente desiguais. Essa afirmação encontra-se no texto de Willhem Christian Gotthelf von Feldner, escrito por conta de suas viagens pelo país entre os anos de 1810 e 1817. No texto, compilado e traduzido por Hans Becher em 1961, lê-se que “os Machacarès e Panhames hoje em dia já não se distinguem uns dos outros; em parte se reuniram” (FELDNER apud BECHER, 1961, p. 68). Assim, a pertença comum é algo **a posteriori**, produzido pela convivência não intencional dessas pessoas. Não trata-se, portanto, de algo **verdadeiramente** peculiar a esses povos.

Por sua vez, o naturalista Auguste Saint-Hilaire esteve em contato direto com vários desses grupos, sempre encontrando uma situação similar às descritas acima, e sempre adotando a mesma atitude. Deste modo, ao relatar a ocupação de Passanha, diz que a região:

era ela habitada por uma tribo indígena denominada Malalis, muito mais mansa que os Botocudos. Parece que já negros fugidos tinham vindo estabelecer-se entre esses povos, e vi em mapas manuscritos Passanha indicada como uma região recentemente descoberta onde os índios eram governados por uma negra³¹. Seja como for, com a aproximação dos portugueses, os Malalis a princípio debandaram; mas, tendo sido perseguidos pelos Botocudos, seus inimigos vieram procurar asilo juntos aos novos habitantes, com os quais pouco a pouco se familiarizaram. [...] **Aos Malalis juntaram-se quatro outras tribos ou restos de tribos que também fugiam das perseguições dos Botocudos, ou que apenas procuravam melhorar sua sorte, os Panhames, os Copoxós, alguns Macunis, e os Monoxós...** (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 176, grifo meu)

A mesma situação repete-se na aldeia do Alto dos Bois, morada dos Macunis. Ao relatar a origem do povoado, Saint-Hilaire assevera que:

em 1787, não havia nesse local mais de três portugueses, e seu número não aumentou depois disso. Um dia, contou-me um deles, que a princípio se instalara a meia légua da aldeia, esses colonos viram chegar três índios da nação dos Macunis. Foram bem recebidos, deram-lhe machados, e eles voltaram. Entretanto, no ano seguinte, a nação inteira apresentou-se diante dos portugueses, e era acompanhada dos Malalis, que, como vimos, estão atualmente em Passanha. Essas tribos vinham refugiar-se no meio dos homens de nossa raça fugindo à perseguição dos Botocudos, inimigos de todas as demais nações indígenas. [...] No entanto, os Malalis separam-se do Macunis, e estes ficaram sós. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 210-1)

Sobre aqueles que já eram conhecidos pelo termo Maxakali, Saint-Hilaire descobre que “a língua dos Machaculis tem muita semelhança com a dos índios de Alto dos Bois [os Macuni]” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 274). E ainda: “Já há muito tempo que essa tribo se pôs em contato com os portugueses, fugindo, **assim como os Malalis, Monochós, Macunis**, etc., das perseguições dos Botocudos, inimigos de todas as nações índias” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 271, grifo meu).

Merece destaque seu empenho na busca por distinguir parcelas de um mesmo povo, mesmo quando os dados indicam o inverso. Assim, para nosso autor “se é verdade, como o pretendem os Malalis, que eles e os Monoxós tem origem comum, é bem extraordinário que suas línguas divirjam tanto entre si.” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 181), ou ainda, “O [idioma] Macuni não tem a menor semelhança com o idioma dos Malalis, porém, se parece muito com o dos Monoxó.” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 211).

Poderia estender-me sobre muitos outros exemplos, mas qualquer entrada no tema produz o mesmo efeito: a designação colonial não coincide com a pertença comum evocada pelos membros do povo **tikmũ'ün**. Tendo feito toda essas observações, se depreende que o etnônimo Maxakali é um

³¹ Aliás, esse parece ser outro indício da semelhança entre os grupos **tikmũ'ün**, pois uma aliança deste mote também se celebrou entre os Macunis, segundo Saint-Hilaire: “[os Macuni] tem principalmente preferência pelos negros, e, por ocasião de minha viagem, uma índia estava criando um mestiço, fruto de seus amores passageiros com um negro bastante velho, que tinha vindo fazer roupas na aldeia” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 212)

termo utilizado pelo colonizador para referir-se a um povo autóctone engolfado pela conquista colonial. Ainda no esteio das conclusões obtidas por Paraíso, aponte que outros termos do mesmo tipo também foram formados, mas as pessoas assim designadas, foram tidas como “extintas” ao longo do processo colonial. Poder-se-ia considerar que para neutralizar os possíveis problemas e preconceitos acionados por essa terminologia, sugere-se a substituição da mesma pela autodesignação **tikmû’ün**. Mas acredito que essa não é melhor solução, por não enfrentar de frente o problema posto pela colonização. Além disso, há uma questão suplementar, mencionada no conhecido artigo “perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, de Eduardo Viveiros de Castro. Em suas palavras:

A maioria dos etnônimos ameríndios que passam à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está na posição de sujeito [...] Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. [...] Assim, as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas, é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 372)

Por conseguinte, haveria uma inadequação universal a todos etnônimos, pois eles expressariam somente o ponto de vista de terceiros e a capacidade de assumir a posição de enunciação – aplicar um outro etnônimo a um outro terceiro. Nesse sentido, toda designação seria incapaz de remeter a um plano de consistência interno às relações sociais vigentes entre os membros de qualquer povo. Quando muito, eles expressariam uma característica comum ao pensamento indígena americano, o qual vincula a aplicação de termos designativos à capacidade de assumir a condição de pessoa, com todos os seus predicativos – “intencionalidade consciente” e “agência”. Não haveria, portanto, nada de especial nos etnônimos em si, mas nas propriedades cognitivas acionadas por eles e dirigidas tanto aos humanos como aos demais seres não-humanos.

Se não há nenhum conteúdo no etnônimo do ponto de vista autóctone, o mesmo não pode se dito de seu uso político, perpetrado pela condição colonial. Retomando a questão formulada acima, sobre o plano de consistência evocado pelo etnônimo Maxakali, vê-se que ele remete à colonização, às condições e oposições postas em marcha pelo processo colonial. Assim, a simples menção desta palavra deve ser acompanhada de um olhar sobre a guerra de conquista territorial, algo normalmente feito pelos Maxakali atuais, mas normalmente não acompanhado pelas análises teóricas e intervenções indigenistas dirigidas a esse povo.

Mas dizer “colonização” não esgota a questão, pois temos de detalhar quais foram as características específicas do processo ora evocado. Em outros termos, resta apontar quem foi engolfado por esse mecanismo e de que forma esses diversos agentes convergiram e interagiram na rede de relações criadas pela guerra de conquista. Dizer que foi a construção de um mecanismo de interação assimétrico é apenas um truísmo, o qual se presta, no entanto, como ponto de partida para a análise feita a seguir.

No entanto, ainda restará saber qual o papel ocupado pelos etnônimos nesse contexto específico – é possível imaginar uma “utilidade” dessa forma designativa, a qual pode ter sofrido várias alterações posteriores - mas que mantém-se ativa na definição das pessoas desse povo.

2.2. A articulação do socius Tikmũ’ũn segundo a perspectiva antropológica

É fácil notar que minhas análises são largamente baseadas no trabalho de Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Foi ela quem primeiramente tomou o povo **tikmũ’ũn** como uma unidade na dispersão. Ela também efetuou uma análise histórica bastante detalhada da conquista colonial realizada nos sertões de leste, mostrando em minúcias a ação do sistema de pressão colonial. No entanto, há somente um ponto de sua obra que gostaria de chamar a atenção, o que diz respeito à construção e mudança das pertenças étnicas entre o povo **tikmũ’ũn**, com que se segue:

Assim, pode-se dizer [...] que nos momentos que antecederam o contato, teria ocorrido uma provável dilatação de território e uma dispersão de subgrupo ou bandos. Conseqüentemente, ter-se-ia uma possível tendência, não concretizada devido à penetração dos **brancos**, ao surgimento de novas identidades étnicas, como ocorreu com os Macro-Jê [...]. Esses fatores, que resultaram, num primeiro momento, numa crescente dispersão e isolamento dos grupos em aldeias (principalmente durante o século XIX), explicam as múltiplas identidades conhecidas. Entretanto, os aldeamentos compulsórios e o confinamento em áreas restritas fez com que essas diferentes identificações se cristalizasse. (PARAÍSO, 1998, p. 286)

A questão aqui é delicada e diz respeito às pertenças étnicas e suas sedimentações, em especial após o aldeamento compulsório. Fica claro que essa cristalização foi obra mais do colonizador do que uma feição imanente aos próprios povos. Já assinalou-se a exaustão que a expressão Maxakali provoca, por exemplo, e de como esta pouco diz àqueles designados por esse termo. Como uma pertença inaplicável espontaneamente poderia ter se intensificado **antes da conquista**? Acredito, juntamente com Clastres, que a dispersão política não é um produto contingente às relações sociais dos povos autóctones, mas a sua elaboração política final. Tudo ocorre segundo o preceito: “é preciso

seccionar, principalmente quanto se é muito próximo!” Não há nada de anormal na multiplicação de pertenças no povo **tikmũ'uũn**, pois isso é o resultado de sua atividade política cotidiana. Assim, é preciso considerar como as várias pertenças são produzidas pela guerra entre os membros dos povos **tikmũ'ũn** entre si e com os demais **estrangeiros**. Ademais, essa dinâmica intervém na própria feição da organização social desse povo, como, de resto, na de todos os demais.

Por conseguinte, creio ser oportuno verificar como os estudos etnográficos formaram um conhecimento sobre o povo Maxakali. Em seguida, irei tentar mostrar como a ignorância dessa dimensão histórica constituiu uma limitação à compreensão da organização social vigente atualmente.

2.3. Colonização, disputa territorial e alianças

De fato, a condição colonial levou à aproximação entre vários dos grupos **tikmũ'ũn**, reconhecidos como povos distintos ao longo desse processo. No entanto, não deve-se extrair daí que houve uma simples “desarticulação” da organização social original, ou uma “mistura” de povos distintos. Ao contrário, é justamente a existência de pontos de convergência entre os vários grupos que possibilitou a aproximação entre eles e a conseqüente construção de um novo perfil de organização social. Literalmente, há a **criação do povo Maxakali** a partir da situação vivida pelos diversos grupos **tikmũ'ũn** à época da conquista colonial. Aliás, estou simplesmente retomando as conclusões de Paraíso, para quem os Maxakali são “as tribos reunidas” (1998, p. 283). Em suas palavras:

Com a conquista progressiva de seus territórios pelos colonos e por outros grupos indígenas em deslocamentos constantes, houve o agravamento das condições de vida e o aumento de crises acentuando-se a tendência ao fracionamento e dispersão. Porém a consciência de pertinência a uma etnia não se desfez completamente, o que explica as alianças estabelecidas entre os bandos nos momentos de enfrentamento externo, a decisão de se aldearem em conjunto e a adoção das mesmas práticas e atitudes políticas com relação aos inimigos comuns.

Assim, pode-se dizer [...] que nos momentos que antecederam o contato, teria ocorrido uma provável dilatação de território e uma dispersão de subgrupo ou bandos. Conseqüentemente, ter-se-ia uma possível tendência, não concretizada devido à penetração dos **brancos**, ao surgimento de novas identidades étnicas, como ocorreu com os Macro-Jê [...]. Esses fatores, que resultaram, num primeiro momento, numa crescente dispersão e isolamento dos grupos em aldeias (principalmente durante o século XIX), explicam as múltiplas identidades conhecidas. Entretanto, os aldeamentos compulsórios e o confinamento em áreas restritas fez com essas diferentes identificações se cristalizasse. (PARAÍSO, 1998, p. 286)

Um mesmo povo, dispo de princípios organizacionais similares – em especial a pertença a uma mesma família lingüística consorciada a um conjunto de práticas religiosas próximas. Seria natural supor que eles tenderiam a se apoiar mutuamente frente aos inimigos comuns, mas não é bem o que

ocorreu ao longo do processo colonial. Aliás, Teófilo Otoni aponta a existência de um cenário bem diferente:

À medida que se foi estreitando a zona que ocupavam, a fome ativou a guerra fratricida que é eterna entre as diversas tribos. Matam-se por um pequeno terreno onde cacem, e apanhem algumas raízes tuberosas. (OTONI, 2002, p. 42)

Otoni toma todos os povos autóctones com um bloco unitário, potencialmente “fraternos” entre si. Mesmo não sendo esse exatamente o caso, sua observação não parece estar de todo equivocada, pelo menos ao considerar as atitudes normalmente estabelecidas pelas sociedades autóctones entre si. A esse respeito, nunca é demais lembrar as palavras de Claude Lévi-Strauss sobre a “guerra e comércio entre os índios da América do Sul”, escritas em 1942. Nesse texto a guerra é postulada como uma modalidade de relação social relativamente estável, co-extensiva ao comércio, sendo a forma “espontânea” de contato entre os grupos sociais. Assim:

Está fora de dúvida que, numa época antiga, como aliás presentemente, os grupos vizinhos se tratavam antes como inimigos do que como aliados, que eles se temiam e se evitavam, e que esta atitude tinha razões bastante sólidas. Contudo, aparece claramente, mesmo da leitura dos autores antigos, que esta atitude dos agrupamentos indígenas tinha um limite e que nem tudo nas suas relações era determinado por razões negativas. [...] A guerra, o comércio, o sistema de parentesco e a estrutura social devem ser assim estudados em correlação íntima. (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 326, 339).

Tendo isso em vista, é provável que a união firmada entre os membros de diferentes grupos **tikmũ’ün**, no início do século XX nas cabeceiras do rio Itanhaém, culminou em um processo lento, longo e doloroso para as pessoas envolvidas nele. Ele reuniu grupos que espontaneamente não estariam congregados, pessoas que se espriavam por um território que engloba os vales dos rios das Contas e Jequitinhonha ao norte; o Mucuri e o Doce ao sul; as cabeceiras dos rios Suaçuí (afluente da margem esquerda do rio Doce) e dos afluentes da margem direita do Jequitinhonha a leste; o oceano Atlântico (vide anexo A). Deste modo, sublinhe-se que não é um processo “natural” que conduz os donatários de um vasto território à franca depopulação e à convivência num espaço com pouco mais de 5000 hectares.

Lançarei aqui algumas indicações sobre o território onde os **tikmũ’ün** travaram contato com o colonizador e com os demais povos autóctones, bem como os recuos e mudanças que eles desenvolveram ao longo dos percalços subjacentes. Como já disse acima, Nimuendajú credita a primeira menção ao povo Maxakali a uma carta, datada de 26 de maio de 1734, assinada pelo Mestre de Campo João da Silva Guimarães. Este conquistador intentava alcançar as cabeceiras do rio São Mateus, no ano de 1730, deparando-se com a forte resistência armada dos Maxakali, após o que teve de desistir de seu empreendimento.

Numa comunicação apresentada na 25ª reunião da ABA, em julho do corrente ano, Izabel Missagia de Mattos (2006) identifica a existência de uma macro-aliança entre vários segmentos do povo **tikmũ'ũn** na segunda metade do século XVIII, sendo que essa reunião ocorreu por conta da ação de uma figura política, o capitão Tomé. Após sua morte a articulação se desfez e os grupos se espalharam ao longo do território acima referido. Daí em diante o seccionamento parece ter sido a norma, com cada um dos vários grupos pequenos tendo de se haver isoladamente com o colonizador e com os inimigos históricos – os Borun³² em especial. De sorte que a articulação junto ao colonizador foi uma constante, pois cada grupo **tikmũ'ũn** não pôde mais se manter autonomamente e teve de ser aldeado, passando a viver próximo aos colonizadores, tal como se vê na tabela arrolada no anexo B. Nimuendajú sintetiza esse processo do seguinte modo:

Na segunda metade do século XVIII, provavelmente em conseqüências da então já muito pronunciada expansão das tribos dos Botocudos foi pelo menos uma parte dos Machacari (sic.) obrigada a recuar até à beira mar: em 1786 se submeteram 120 membros dessa tribo em Porto alegre, na foz do Mucuri. Em 1798 eles moravam juntos com seus parentes de língua, os Macuní, perto de Caravelas.

Em 1801 esses Machacaris (sic.) se retiraram novamente da costa para o interior, aparecendo e Tocoíós, no Baixo Jequitinhonha, onde permaneceram até 1804. Depois foram transferidos rio acima para o então Quartel de São Miguel pelo comandante Julião Fernandes Leão, que na época mantinha a guerra contra os Botocudos no Jequitinhonha. Julião incorporou os homens da tribo ao destacamento debaixo de seu mando, mas como os outros soldados perseguissem as mulheres dos índios, estes se retiraram outra vez rio abaixo, primeiro para a Ilha do Pão, onde em 1817 foram visitados por Saint-Hilaire e depois ainda mais longe, para a boca do Ribeirão Prates, onde os encontrou Pohl no ano seguinte.

Visivelmente, porém, esses Machacari (sic.) da costa e do Jequitinhonha só representavam, uma parte da tribo, enquanto outra se manteve no interior em relativa independência, se bem que em luta com os Botocudos. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 211)

Deste modo, a aliança entre os grupos **tikmũ'ũn** e os colonizadores decorreu de um processo histórico. A aliança compulsória, pois, segundo os vários observadores da época, era norteadada muito mais pela inferioridade militar frente aos inimigos – tradicionais e novos – do que por uma feição cultural espontânea, como vê-se nas palavras de Otoni “os mais fracos saíram das matas; e inertes vieram pedir farinha e proteção contra os seus próprios irmãos.” (OTONI, 2002, p. 42). No início do século XIX esse espalhamento dos grupos foi assim sintetizado por Missagia de Mattos:

³² Sobre a aliança com segmentos dos Borun, o mesmo Saint-Hilaire nos diz que: “os portugueses tornaram-se, sem dar um tiro, senhores de um território que se estende por um espaço de, pelo menos, cinquenta léguas sobre ambas as margens de um rio navegável; a essa posse deviam novos escoadouros e a certeza de um comércio importante. Em troca de tantas vantagens, o que é que se fizera pelos Botocudos, a quem eram devidas, e que, atirando algumas flechas contra os soldados brasileiros, teriam podido confina-los em S. Miguel por longos anos? Esses infelizes tinham sido privados de seus filhos; lançaram-se entre eles sementes de discórdias, e não só ninguém pensara em prendê-los à vida civilizada pelos laços da moral e da religião, como ainda, mal se aproximaram dos homens de nossa raça, já lhes desenrolavam perante os olhos todos os maus exemplos que podem produzir malandria e libertinagem.” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 275-6)

Somadas todas as informações, percebe-se a mudança da geopolítica dos povos filiados à família lingüística Maxakali reunidos sob a liderança de Tomé desde meados dos setecentos, os quais, no início de XIX localizavam-se em quatro diferentes localidades, designados sob etnônimos distintos: Malali (Peçanha), Macuni (Alto dos Bois), Maxakali (Lorena de Tocoíós e costa marítima). (MISSAGIA DE MATTOS, 2006, p. 6)

Isto posto, fica claro que as alternativas políticas adotadas pelos grupos **tikmũ'ün** são produzidas mediante as pressões externas, conjugadas às perspectivas internas de sua organização social. Em outros termos, a vida autônoma dos grupos não se firma a partir do isolamento e do fechamento dos grupos em si mesmos, mas sim a partir do contato e da aliança, ainda que esta estabeleça-se com o colonizador. Deste modo, tudo se dá como se as relações sociais desse povo fossem dirigidas para a construção de alianças políticas potenciais.

Isto pode ser visto ao longo do processo histórico como um todo, e não na faceta de um grupo particular. Como se vê na tabela do anexo B, ao longo do século XIX há uma multiplicação dos aldeamentos contando com membros do povo **tikmũ'ün**, sempre compostos por pessoas de vários grupos “de pertença” distintos. Não há um só caso no qual exista um grupo “puro”, isto é, composto exclusivamente por membros de um mesmo grupo ritual.

Quanto aos Maxakali atuais, eles descendem de um aldeamento da segunda metade do século XX, conhecido pelo nome de Farrancho situado às margens do rio Jequitinhonha, na atual Vila Guarani. Ele foi formado na segunda metade do século XIX e sofreu uma crescente pressão por parte dos colonos que iam instalando-se em seus arredores. Deste modo, retiraram-se pra leste dali, no ribeirão Rubim, próximo à vila União. Segundo Paraíso:

O aldeamento do Rubim, que englobava o do Kran, foi o que conseguiu sobreviver à virada do século. Porém, a partir de 1917, o tenente Henrique Marcelino de Oliveira iniciou o trabalho de desalojar os aldeados. Foram-lhes distribuídas roupas contaminadas, provocou-se grave incêndio, introduziu-se o gado nas roças dos índios. Como nada parecia demover a decisão dos Maxakali em não abandonar a região, o tenente promoveu um massacre. Finalmente os índios optaram, como forma de sobreviver, abandonar as terras do Rubim e refugiarem-se nas cabeceiras do Itanhém, onde encontraram outro grupo Maxakali e em Salto da Divisa, de onde foram expulsos por latifundiários. Tentaram, ainda, fixar-se em Palmópolis e Cachoeira do Mato (Medeiros Neto – Bahia). Neste mesmo período abandonaram, também, Água Fria, Resino e Jetirano. (PARAÍSO, 1992, p. 14)

Por conseguinte, a formação do atual povo Maxakali deve-se à expulsão de seus territórios originais, seu posterior aldeamento compulsório, e à expulsão deles dessas parcelas de terra. Assim, há um fato dramático impulsionando a formação de uma aliança entre os grupos expulsos de sua terra, quase todos tendo conhecido de perto a convivência com o colonizador, como indica Paraíso:

Os Maxakali que ali viviam [em seu atual território, no início do século XX] mantinham relações com o Rubim e o Comercinho, indo até lá regularmente para

realizarem trocas entre produtos silvestres (poaia e peles) e manufaturados. Falavam o português com dificuldade e comunicavam-se através de mímica. Os homens andavam nus e as mulheres usavam saias, o que indica, claramente, que eram índios que já haviam sido aldeados noutros locais e momentos. (PARAÍSO, 1992, p. 15)

No entanto, esse convívio deixou marcas no grupo todo, pois esse convívio “pacífico” sempre foi perturbado por ameaças e recuos de parte a parte. Mais de uma vez os Maxakali manifestaram o desejo de retirar-se do convívio com seus “protetores” e estes últimos perpetraram vários ataques contra eles. Assim, não é de se estranhar a atitude altamente esquivada que adotaram diante dos “portugueses”, quando Nimuendajú foi ter com eles em 1939. Talvez tenhamos de retomar alguns dos elementos históricos responsáveis pela formação dessa aliança, pois está mais do que claro que sua formação deve-se a um conjunto complexo de fatores.

2.3.1. A violência e a conquista dos sertões

Já assinalei, de passagem, que o território histórico dos **tikmū’ūn** foi o palco de uma violenta disputa pela terra, envolvendo os povos autóctones e a sociedade colonizadora. Do ponto de vista desta última, o conflito decorreria de uma perpétua necessidade de expansão, decorrente de seu modo de implantação da propriedade fundiária. Há que se destacar uma expansão territorial perene, marcada pela modificação do ambiente conquistado, sem que haja um limite tácito a refrear o impulso por novas paragens. Tomarei as palavras de Saint-Hilaire para descrever detalhadamente o processo de ocupação colonial do solo:

A experiência ensinou aos brasileiros quais as espécies de árvores comuns nas matas que, preparadas para a cultura, dão colheitas mais lucrativas. Quando se faz a escolha de um terreno, não é ele revolvido; contenta-se em cortar, em altura conveniente, as árvores que o cobrem: operação geralmente confiada a escravos, e que a excessiva dureza das madeiras torna muitas vezes extremamente fatigante. É quando passa a estação das chuvas que se abatem as porções de matas que se desejam cultivar; dá-se aos galhos tempo para secar, e ateia-se o fogo antes que as chuvas recomecem. [...]

No Brasil, [...] o terreno que se acaba de semear só apresenta a imagem da destruição e do caos; a terra está coberta de cinzas e carvões, de enormes galhos esparsos semi-carbonizados pelas chamas, e no meio deles se elevam troncos enegrecidos e despojados da córtex: espetáculo tanto mais pavoroso, quanto contrasta com as majestosas belezas das florestas circunjacentes.

Quando já se fizeram duas colheitas em um solo outrora coberto de matas virgens, deixa-se o terreno repousar um pouco; brotam aí árvores muito mais delgadas que as primeiras, e de natureza completamente diferente; deixam-se estas crescer durante cinco, seis ou sete anos, segundo as regiões; cortam-se, novamente, queimam-se em seguida, e faz-se a plantação nas cinzas. Depois de uma única colheita, deixa-se a terra repousar novamente; novas árvores aí tornam a crescer, e se continua da mesma maneira até que o solo fique inteiramente

esgotado. As espécies de bosques que se sucedem às matas virgens denominam-se capoeiras. [...]

Quando, nessa parte do Brasil [a Província de Minas Gerais], um terreno já foi cultivado algumas vezes, vê-se nascer uma samambaia do imenso gênero **Pteris**. Uma gramínea viscosa, pardacenta e fétida, chamada capim-gordura, sucede em breve a essa criptógama, ou se desenvolve ao mesmo tempo que ela. Então, quase todas as outras plantas desaparecem com rapidez. Se algum arbusto nasce de permeio ao capim-gordura, é logo comido pelo gado e a ambiciosa Gramínea fica senhora do terreno; não se recomenda, sequer, como forragem; porque, se por um lado engorda os animais cargueiros e o gado, diminui-lhes sensivelmente as forças. O agricultor, não mais podendo esperar ver nascer árvores sobre seu terreno, diz que este está definitivamente perdido (é terra acabada); após fazer sete ou oito colheitas em um campo, e à vezes menos, ele o abandona, e queima outras matas, que em breve têm a mesma sorte das precedentes. Onde pouco antes se elevavam árvores gigantescas, entrelaçadas de liana, elegantes, o viajante não enxerga mais que campos imensos de capim-gordura, e, no entanto, parece incontestável que essa Gramínea só se introduziu na província de uns cinqüenta anos para cá; suas sementes aderem às vestimentas do homem e aos pelos dos animais; espalha-se por toda a parte, e algumas montanhas vizinhas ao Rio de Janeiro, em que não existia um único pé por ocasião de minha chegada ao Brasil, estão hoje em dia completamente coberta deles. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 90-1)

As campanhas militares frente aos povos autóctones são constantes, sendo que esse processo nunca é dado por encerrado – não existe nenhum limite formal para conquistar novas parcelas de solo.

Ilustração 13: Representação ficcional da guerra de conquista



Fonte:Rugendas, 1976

Assim, a tática de conquista valeu-se de meios bastante violentos, juntamente com a realização de alianças com parcelas do povos autóctones combatidos – tanto dos **tikmũ'ün** quanto dos Borun. O resultado desse processo foi a efetivação da conquista colonial mediante a completa derrota dos povos autóctones, com sua remoção do território, ou tendo sua

permanência atrelada à submissão perante a sociedade colonial.

Em conseqüência, há a instauração de uma verdadeira **tecnologia militar** com esse fito específico, através de um exército mobilizado de bugreiros e especialistas em “matar aldeias” inteiras (vide Ilustração 14). A principal fonte de eficácia desse mecanismo não consiste tanto na existência de

uma superioridade da técnica militar, mas na sua forma de atuação. Esta foi eminentemente soturna, com os deslocamentos para a região dos confrontos feitos durante a noite, com ataques desferidos pela manhã, pegando os grupos desprevenidos e não poupando esforços para obter sua destruição completa. Saint-Hilaire dimensiona esse processo ao citar a guerra ofensiva contra os Borun, descrita como se segue:

Os soldados possuíam para o ataque vestes da espessura de cerca de uma polegada, feitas de vários panos de algodão cosidos conjuntamente, à maneira de nossas cobertas pespontadas (gibão). Essas vestes garantiam das flechas o corpo e os braços; mas deixavam a descoberto a cabeça, as coxas e as pernas; eram tão rijas que se podiam manter eretas por si sós, e seu peso retardava a marcha do soldado abatido pelo calor. Era ordinariamente a noite que se punham em marcha. Dava-se uma vela a cada soldado, e penetravam pela espessura das matas, precedidos de alguns índios civilizados que conheciam as localidades. A algazarra das crianças e os cantos bárbaros com que esses homens acompanham s danças a que se entregam ordinariamente ao fim do dia, dava a conhecer o local em que o grupo de Botocudos ia pernoitar. Era sempre um vale, à margem de um regato. Cercava-se por todos os lados o acampamento dos selvagens; deixavam-nos passar a noite em completa segurança; e ao raiar do dia, viam-se cercados. Então começava o combate; os portugueses disparavam tiros de espingarda, e os Botocudos lançavam flechas. A pouco e pouco diminuía-se o círculo que se formara em torno destes últimos, e quando certo número já sucumbira, os restantes investiam sobre os inimigos, a fim de abrir passagem e fugir. Finalmente, quando não restavam mais no seu meio senão mulheres e crianças, os portugueses capturavam-nas e levavam-nas à força. As mulheres a princípio soltavam grandes gritos; mas apenas caminhavam um pouco, pareciam conformadas, e apegavam-se a seus condutores. Quanto aos homens, se acontecia prenderem-se alguns, fechavam os olhos, negavam-se responder às perguntas que se lhes dirigia em sua própria língua, e deixavam-se matar. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 184)

Essa nova realidade criou um novo campo de relações entre os vários agentes do território. Não um campo unidimensional, no qual a **ação** colonial suscitou uma **reação** dos povos autóctones. Ao contrário, prefiro pensar que a entrada em cena dessa tecnologia militar suscitou um novo tipo de cálculo político, propiciou a produção de uma estratégia política por parte dos grupos autóctones, a qual não poderia consistir na simples repetição dos mecanismos outorgados pela tradição. Daí por diante o agente colonial e sua potência destruidora será utilizada para a redefinição das alianças e dos conflitos entre os grupos que se relacionavam numa disputa ancestral, agora em nova roupagem.

Tendo isso em vista, irei traçar a seguir um **esquema geral** das atitudes adotadas perante o colonizador. Reitero que não deve-se tomá-lo apenas como uma **reposta** à sua tecnologia militar, pois a acomodação a essa nova realidade decorreu de diversos tipos de cálculos e associações políticas, cujo dimensionamento preciso dos mecanismos demandaria uma análise pormenorizada de cada grupo específico engolfado nesse processo – o que não é o objetivo desse texto, mas pode ser encontrado em Paraíso (1998). Deste modo, ao traçar esse esquema geral pretendo situar o campo

amplo das respostas instituídas ao longo da conquista colonial, visando tornar inteligível às especificidades desse processo entre os grupos **tikmũ'ün**.

Uma primeira atitude dos povos autóctones parece ter sido a retirada de seu território, evitando o confronto direto com o conquistador. Evidentemente estou me referindo à fuga após a constatação da dificuldade em se relacionar com o conquistador, em virtude do tipo de atitude adotada pelo mesmo perante os povos autóctones. A estupefação diante da **irracionalidade** de suas ações – perante, repito, ao tipo de cálculo político tradicional a esses grupos – levou vários segmentos a evitar o contato mais prolongado e definitivo com o mesmo.

Como vários povos tiveram seu território diminuído por esse mesmo processo, a capacidade de fuga ao conflito era limitada – ainda mais se considerarmos que a frente colonizadora, e mesmo outros povos rivais, muitas vezes avançavam rumo a uma mesma porção de terra. Por conseguinte, a **resistência militar frente à ocupação** foi outra resposta freqüente, principalmente entre os Borun e o segmento **tikmũ'ün** conhecido como Pataxó³³. Quanto aos primeiros, eles já vinham sofrendo enfrentamentos com os colonizadores desde muito tempo, pelo menos quando eram conhecidos como Aimorés. Essa tática levou a derrotas de tempos em tempos, cujo efeito dissociativo levou vários de seus grupos a se desmantelarem – ou seja, cada um desses grupos não teve condições de fazer frente ao colonizador, nem de se manter autonomamente como uma coletividade. Nesses casos, a aliança compulsória foi a estratégia restante para os indivíduos remanescentes dos povos autóctones derrotados. No caso dos Borun, somente o grupo conhecido como Krenak manteve sua pertença étnica após sua derrota militar e a dispersão de indivíduos isolados pelo território nacional³⁴.

³³ A esse respeito merece destaque um fato curioso percebido em meu trabalho de campo. Acompanhei três vezes a realização do ritual **Putuxop**, o grupo ritual que Maria Hilda Paraíso associa aos Pataxó. Nessas ocasiões os homens responsáveis pelo rito sempre enfatizaram o caráter guerreiro do **yãmîy** associado a esses cantos. Manuel Damaso, me disse mais de uma vez que antigamente – leia-se: no tempo dos antepassados – **Putexop** não tolerava nenhuma forma de bagunça e flechava qualquer pessoa que demonstrasse o menor sinal de desrespeito para com ele; depois completava: "**Putexop** é brigador!"

³⁴ Os Borun foram contatados pela primeira vez, ainda no século XVI, na Mata Atlântica no Baixo Recôncavo Baiano. A partir daí foram sendo seguidamente desabrigados de seu território, indo parar na região intermediária aos rios Doce e Mucuri na segunda metade do século XIX (vide mapa 1, em anexo). Os últimos grupos autônomos dos Borun se renderam ao colonizador no início do século XX, após o que foram entregues à administração do SPI. Cada grupo Borun foi identificado ao nome do seu líder no momento do contato. Assim, aos descendentes do "Capitão" Krenak corresponde ao povo identificado com esse nome hoje. Para eles foi implantado um Posto Indígena Krenak na margem esquerda do baixo rio Doce. No entanto, a política tutelar subsequente foi péssima para eles, resultando em sucessivas invasões no território que ainda lhes restava e ao arrendamento das terras sob a guarda do P. I. levando a um "processo de diáspora sofrida ao longo da administração do SPI e da FUNAI - em 1953 [foram deslocados] para o Posto Indígena Maxakalí, de onde retornaram a pé em 1959, e em 1973 para a Fazenda Guarani -, e a convivência com os chamados "índios infratores" deslocados pela FUNAI de vários pontos do país, a partir de 1968, para o Reformatório Agrícola Indígena ou Centro de Reeducação Indígena Krenák. [...] Em 1980 os demais optaram por retornar à área do PI Krenák. Contudo, o retorno desejado não era tão fácil. Toda a área indígena estava em mãos dos antigos arrendatários, inclusive a antiga sede administrativa do Posto Indígena, que a RURALMINAS, órgão estadual responsável pela administração das questões de terras em Minas Gerais, repassara ao Patronato São Vicente de Paula da cidade de Resplendor, que ali instalou um orfanato. Para completar o quadro de dificuldades, o estado de Minas Gerais havia distribuído títulos de propriedade aos

Entretanto, houve alguns segmentos dos povos que não fizeram oposição militar sistemática aos colonizadores, preferindo aliar-se a ele. Tal é o caso preponderante entre os **tikmũ'ũn**, que viram-se diante de duas frentes militares distintas: de um lado, os inimigos históricos Borun, de outro, os recém-chegados colonizadores. Na maioria absoluta dos casos, a aliança ocorreu com os colonizadores, talvez pelo ódio ancestral dirigido contra os Borun, ou mesmo pelo terror instaurado frente a tecnologia militar da guerra colonial. Em todo caso, uma constatação imediata se faz: os **tikmũ'ũn** e os colonizadores tinham um inimigo comum, e a aliança fez-se entre eles.

Após a vitória militar, os colonizadores se transformaram em legítimos donatários do território conquistado, impondo aos membros dos povos autóctones “aliados” uma longa convivência com ele. Frente a essa nova condição, cada povo e/ou grupo adotou diferentes estratégias. Muitos assumiram a condição de “civilizados”, passando a adotar a pertença étnica ao colonizador, em decorrência da convivência forçada de parte a parte – isto é, foram dados como “integrados” após um lapso de tempo, com seus descendentes deixando de proclamar sua pertença ao povo autóctone original. Dentre aqueles que se enquadram nesse contingente, houve os que lutaram para reassumir sua autonomia perante o colonizador, tão logo isso se tornou possível, como ocorreu com os Pataxó na segunda metade do século XX.

Já aqueles identificados atualmente como Maxakali adotaram uma posição ambígua frente os colonizadores, ora se aliavam aos mesmos, para em seguida romper o vínculo e sair do jugo, retirando-se para regiões distantes da ocupação colonial. Esse processo ocasionou uma paulatina diminuição do território disponível para as fugas, e uma crescente pressão frente os grupos que adotaram essa tática. Deste modo, esse cercamento engolfou pessoas procedentes de vários sub-grupos do povo **tikmũ'ũn**, cujos preceitos sócio-culturais próximos, permitiu a aliança dos remanescentes desse povo no início do século XX com boa parte dos princípios autóctones de organização social mobilizados para a construção de um espaço de autonomia relativa.

O último retiro desse povo foi a região das cabeceiras do rio Umburanas, um afluente do rio Itanhaém, onde foram acudados no início do século XX. Lá sofreram um turbulento processo de “pacificação”, que resultou na redução drástica de seu território e do contingente populacional. Segundo Nimuendajú, foi a ação do “amansador de índios” Joaquim Fagundes e seu “língua” que

arrendatários, alterando seu status e seus direitos e fortalecendo sua luta pelo afastamento definitivo dos índios. Enfrentando todo esse quadro adverso, 26 dos 49 Krenák que haviam sido levados para a Fazenda Guarani retornaram, em 1980, às terras do rio Doce, instalando-se por conta própria, em pequena parcela da área, nas ruínas da antiga sede abandonada pelo Patronato São Vicente de Paula e no antigo Reformatório, perfazendo um total de 68,25 hectares. Permaneceram nessa área exígua até 1997, quando, após longo período de citação judicial dos ocupantes da área, os quatro mil hectares lhes foram restituídos por decisão judicial do Supremo Tribunal Federal relativo ao processo de número 891782-0 de outubro de 1989 que solicitava a anulação dos títulos de propriedade emitidos ilegalmente pelo governo mineiro. A partir dessa data foi reconstituída a área originalmente doada pelo governo mineiro, através do Decreto 4462 de 10/12/1920, após um demorado processo de demarcação iniciado em 1918 e concluído em 1920.” (PARAÍSO, 2006)

permitiu a acomodação destes grupos por ali. No entanto, esta ação resultou na apropriação das últimas frações disponíveis do território dos **Tikmũ'ũn**, legando para eles duas estreitas faixas de terras descontínuas, nas cabeceiras dos córregos formadores do rio Umburanas, pertencente à bacia hidrográfica do rio Itanhém. Aliás, a área ao redor do **Mixax Xap**, onde se assentou o grupo que depois veio a ser conhecido como Pradinho, só foi mantida por conta de uma obstinada insistência da parte deles em permanecer neste local, dado que em várias ocasiões vinham “convites” para eles se juntarem à gleba de Água Boa – segundo essas propostas, como seriam todos “índios Maxakali”, nada mais natural que se mantivessem “unidos”, ainda que sobre um território extremamente exíguo.

Desta sua última “aliança compulsória” com o colonizador, resultou a criação de dois grupos, cada qual com estratégias políticas distintas perante a condição colonial e cada qual situado em localidades distintas entre si, donde retiram os nomes pelos quais são conhecidos atualmente. O grupo de Água Boa se instalou às margens do riacho Água Boa, sendo o primeiro a receber a tutela oficial do Estado brasileiro, ainda nos anos 40 do século passado. Já o grupo de Pradinho instalou-se às margens do rio do Prado, logo abaixo de uma grande formação rochosa, tida como sagrada por parte deles – o **mĩkax kakax** (“pé da pedra”, “embaixo da pedra”) –; tendo recebido a proteção oficial bem mais tarde. Esses dois grupos são aliados perante o colonizador, mas manifestam divergências significativas no modo de se relacionar com ele: os pertencentes ao grupo de Água Boa mantiveram um contato mais estreito, chegando mesmo a realizar casamentos interétnicos; já os moradores do Pradinho foram sempre mais reservados, contrários mesmo a uma relação mais próxima com os “portugueses”, sem que se possa observar a ocorrência significativa de miscigenação entre eles.

2.3.2. Proximidades e disjunções entre os Tikmũ'ũn, os Borun e os colonizadores

Como já podemos inferir das citações dos viajantes acima, além de uma mesma origem sócio-lingüística-cultural, algo mais provocou a aliança dos **Tikmũ'ũn** entre si e com o colonizador, qual seja: a guerra contra o povo Borun, pejorativamente conhecido como Botocudo. Tudo leva a crer, que este conflito vigora desde muito antes da conquista colonial, sendo intensificado pela ação colonialista. A ocupação pelos portugueses do território tradicional, desencadeada a partir do início do século XVIII, levou os Borun a acorrerem à mesma região habitada pelos **tikmũ'ũn**, instaurando uma violenta disputa pela posse da terra entre esses povos autóctones, assim como vários deslocamentos de parte a parte.

Com já foi mencionado acima, a guerra contra os Borun foi responsável, em larga medida, pela constituição de alianças com o colonizador, pois cada grupo **tikmũ'ũn** não pôde fazer frente

isoladamente ao povo Borun, maior e mais forte, e tampouco pôde enfrentar estes novos agentes; preferiu então aliar-se ao que despertava maior temor, contra aquele que despertava maior ódio.

Apesar desse quadro, a contenda não impediu a manutenção de uma forma de relação entre esses povos. Há vários relatos dando conta da interação entre segmentos dos dois povos, como vemos no texto de Pohl sobre os Maxakali do Córrego dos Prates: “de regresso, encontramos um botocudo que, juntamente com sua mulher, conduzia uma mocinha da tribo dos maxacalis, a qual, com a nossa aproximação, fugiu para o mato como um animal assustado.” (POHL, 1976, p. 353-4).

Ora, de fato, tal condição enquadra-se plenamente com a vivida pelos grupos **tikmũ'ün** frente aos Borun. Vejamos uma situação concreta vivida entre eles, quando da chegada ao atual território dos Maxakali, no início do século XX:

Segundo o Narrador [o índio José Cardoso (Papa)], o grupo do cacique Airiri³⁵ vagava pelo rio Jitirana em direção ao Umburanas. Os Nacknenuk (subgrupo Botocudo), que viviam no Córrego do Norte, ao perceberem a aproximação dos Maxakali armaram uma grande emboscada. Prepararam o acampamento e acenderam muitas fogueiras para poderem melhor visualizar o inimigo que se aproximava. Inúmeros Maxakali foram mortos e poucos conseguiram romper o cerco e refugiar-se na matas! Sobreviveram dois homens e sete mulheres que se refugiaram numa aldeia do Jitirana. Novo encontro dos dois grupos voltou a ocorrer no Umburana. Os Maxakali convidaram os Botocudos para longa caçada e sempre realizando grandes festas noturnas até levar os convidados à exaustão total. Numa das noites em que dormiam profundamente, os Botocudos foram massacrados, sobrevivendo, apenas, cinco mulheres. Quatro recusaram-se a casar-se com os homens maxakali, sendo mortas imediatamente. Outra aceitou a imposição, casando-se e dando origem à família de mestiços entre Maxakali e Botocudo – a do capitão Adolfo, que sempre foi discriminada, obrigando seus descendentes a também casarem fora do grupo, com nacionais. O local onde ocorreu o combate passou, então, a chamar-se de “orelas grandes” ou aldeamento grande, forma depreciativa usada pelos Maxakali para referir-se aos Botocudos que usavam batoques labiais e auriculares, os quais provocavam deformações nos lóbulos. (PARAÍSO, 1992, p. 17-8)

Ao deparar-se com uma guerra franca instaurada, não espanta a existência de massacres de parte a parte, ou mesmo de artimanhas pouco éticas. O que é difícil de postular, é a coexistência de membros dos povos envolvidos nesse processo para longas caçadas e festas noturnas. A vendeta Maxakali, arditamente tramada e executada, é altamente compreensível; o que espanta é a aceitação do convite por parte dos Borun para a convivência social por longo período junto ao inimigo. Um excesso de confiança, por conta da superioridade numérica/bélica, não explica essa atitude. Antes, é preciso supor uma rede política que permite o convívio entre os inimigos, deixando sempre em aberto a possibilidade de construir alianças precisamente a partir deles. Lembremos Lévi-Strauss, o qual

³⁵ Este era o líder do grupo expulso no início do século XX do aldeamento do Rubim. Este grupo era afamado por sua “braveza”.

identifica no pensamento selvagem uma atitude basilar, qual seja: a de tomar todos os grupos como inimigos potenciais – vale notar, isso é válido inclusive para aqueles que falam um mesmo idioma e têm uma origem comum. A rápida recomposição numérica dos Maxakali na circunstância acima, indica a ampliação dos espaços de alianças, pois dois homens e sete mulheres não são capazes de construir um grupo forte o bastante para revidar o massacre sofrido pouco tempo antes.

Assim, é preciso supor, que mesmo com toda sorte de conflitos envolvendo **tikmũ'ũni** e os Borun, havia interação entre os inimigos, por mais que não fosse a disposição primeira destes grupos. No tocante aos colonizadores, eles foram tomados como aliados potenciais para os conflitos em curso, como de resto processa-se com **todos os inimigos**. Isso não significa que o vínculo deveria ser eterno, como postulava a perspectiva política dos colonizadores. Ao contrário, a aliança era feita para ser rompida em seguida, podendo ser reatada em outro momento posterior. Assim, as dissidências e rupturas efetivadas pelos povos autóctones são o processo normal de sua estratégia política, não importando a alegação para tais arranjos e rupturas – podia ser o abuso dos soldados coloniais contra suas mulheres, ou a escassez de caça após um período de vida numa paragem -; assim, a errância pelas matas, tão criticada pelos colonizadores, nada mais é do que o efeito geográfico e territorial dessa lógica política.

Por conseguinte, acredito que é preciso inverter o raciocínio corrente para compreender a ação dessa lógica política. Considero que o maior problema trazido pela condição colonial é a dificuldade de produzir a guerra de maneira autônoma. Os demais aspectos da questão, tomados como causadores de vários tipos de distúrbios, são decorrentes desse processo. Deste modo, a verdadeira restrição a que iam submetendo-se os povos autóctones, não era “espacial” e sim social, aquela que reduziu a possibilidade de construção da guerra, e das alianças formadas para o enfrentamento dos embates. Quanto menor sua capacidade de guerrear e de aliar-se, mais fracos iam tornando-se os grupos, até sucubirem à rendição final.

Se minha análise estiver correta, os povos autóctones não procuraram a aliança com o colonizador por conta de uma fraqueza bélica na origem, mas por conta de um tipo de cálculo político próprio. Deste modo, a tecnologia militar colonial foi postulada como adequada para os enfrentamentos frente os inimigos históricos, e ainda, a disposição “pacífica” do colonizador foi tida como ideal para a realização de uma aliança. Agora, da parte dos povos autóctones, essa aliança nunca significou a “conversão” perpétua à “vida civilizada”, como pensara os agentes coloniais. Ao contrário, todos os cronistas acentuam o caráter exterior e mimético da conversão, quando não há a denúncia de um fundo hipócrita escancarado. A esse respeito, Saint-Hilaire descreve uma ocorrência curiosa por parte dos Maxakali:

Os Machaculis procuraram asilo, em primeiro lugar, em Caravelas, onde fizeram grandes dispêndios para inspirar-lhes o gosto pelo trabalho. Preguiçosos como o são todos os indígenas, amigos da independência, habituados à vida nômade, apaixonados pela caça, não se acostumaram a cultivar a terra. Esses índios, vendo que não eram mais alimentados, e que tinham cessado de lhes dar instrumentos de ferro e vestimentas, abandonaram o litoral; meteram-se pelas matas, e chegaram, mais ou menos, por 1801 à proximidades de Tocoios. Quando ainda estavam em Caravelas, tinham-nos batizados, e aprenderam um pouco de português; mas, querendo encontrar em Tocoios as mesmas vantagens que em Caravelas, empregaram a astúcia; fingiram sair pela primeira vez das selvas, e se apresentaram, sem dizer uma palavra de português, fazendo sinais para mostrar que se queriam tornar cristãos. Os habitantes de Tocoios foram enganados com esse embuste, e escreveram para Vila Rica que uma nação indígena, até então desconhecida, tinha chegado à sua povoação; que mostrava as melhores disposições, e pedia o batismo. Imediatamente a administração concedeu socorros para civilizar os recém-vindos; deram-lhes ferramentas e roupas; mandou-se construir para eles uma capela; e deu-se-lhes um sacerdote; encarregou-se um diretor de instruí-los, e, ao mesmo tempo, colocou-se perto de Tocoios um destacamento militar, para manter a ordem. Apesar de todos esses esforços, não se obtiveram em Tocoios resultados mais felizes do que em Caravelas; os Machaculis aproveitaram-se dos benefícios dos portugueses, mas não se tornaram mais laboriosas. No entanto, o embuste desses índios não permaneceu por muito tempo ignorado. Foi descoberto pelo capitão João da Silva Santos, que quando explorou o curso do Jequitinhonha, ficou não pouco admirado ao chegar a Tocoios em 1804, de aí encontrar esses Machaculis, com os quais já se tinham feito tão grandes despesas na comarca onde ele era capitão-mor. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 271)

Ora, temos de pensar essas atitudes como o produto de uma ação política positiva por parte dos povos autóctones. Creio que produziu-se um produto pensado e intencional, decorrente de uma estratégia política própria, cujo fim último, segundo Pierre Clastres, não era o desenvolvimento de uma troca, mas o enfrentamento da guerra, como vê-se a seguir:

A guerra prevalece sobre a aliança, é a guerra como instituição que determina a aliança como tática. Pois a estratégia é rigorosamente a mesma para todas as comunidades: perseverar em seu ser autônomo, conservar-se como o que elas são, Nós indivisos. [...]

A guerra primitiva é o **trabalho de uma lógica centrífuga**, de uma lógica da separação, que se exprime de quando em quando no conflito armado. A guerra serve para manter cada comunidade em sua independência política. Enquanto houver guerra, há autonomia: é por isso que Lea não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente. A guerra é o modo de existência privilegiada da sociedade primitiva enquanto esta se distribui em unidades sociopolíticas iguais, livres e independentes: se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los. (CLASTRES, 2004, p. 260, 266-7)

Evidentemente, esse cálculo nem sempre é tão preciso, e é mesmo incapaz de sê-lo. Os povos autóctones perderam as várias guerras nas quais envolveram-se com o colonizador, pois não postularam a existência de uma guerra total, da guerra abstrata, cujo fim último não era esse tipo de lógica centrífuga, mas sim a subordinação desse mecanismo à centralização de tipo estatal, mesmo quando não era perpetrada por ele – como ocorreu na maioria dos embates assinalados acima.

Acredito que o tratamento dispensado à história dos povos autóctones, ignora justamente a ação política dessa lógica. Como já disse, não há um vazio de estudos sobre os Maxakali, mas sim uma totalização paradoxal, que desconsidera as relações efetivadas por esse povo. Passo, então, à descrição sumária dessas análises.

3. O MITO DE PUTUXOP: DESLOCAMENTOS E VIOLÊNCIA

Ilustração 14:
Tabela contendo um quadro sinóptico sobre o mito de Putuxop

SEQÜÊNCIA DO APARECIMENTO NA NARRATIVA	PRESA	VINGANÇA	DESCRIÇÃO DA INTERAÇÃO
	1. Chororó	--	Caçam animais e trazem de volta para a mãe cozinhar e religião cantar e comer
	2. Pomba		
	3. Macuco		
1ª Mudança (A) – foram para lugar e mãe chorou, mostrando o lugar em que “mataram nossos tios, nossos pais, nossos avós”, quando estes iam buscar caratingas. Putuxop chega ao lugar indicado dando uma volta (não foram diretamente)			
4. Caratinga		I. Minhoca grande e branca (cobra cega? Cobra de duas cabeças?)	Putuxop arma uma tocaia, na qual seu irmão mais novo é morto por um animal veio da terra, pegando-o desprevenido. Irmão mais velho mata o bicho e ressuscita o mais novo. Após isso descobrem que o ser assassinado não corresponde ao animal a ser vingado, pois é muito pequeno, e a Mãe vaticina: “é o pai dele!”
2ª Mudança (B) , “para o lugar anterior” – mãe chora novamente: era Lacreia que mata a todos			
5. Quatis		II. Lacreia	Lacreia persegue os quatis, que são mortos por Putuxop. Este esconde o macho delas, que é procurado pela Lacreia. Putuxop joga o corpo deste no chão, distraindo Lacreia e bate na cabeça dela. Termina de matá-la no caminho. Levam-na para a mãe, que não a reconhece como a assassina. Cozinham-na.
3ª Mudança (C) – pararam quando a mãe chorou, por perceber que o Camaleão estava tocando antas			
6. Anta		III. Camaleão	Papagaio matou a anta, esquitejou-a e sentou-se sobre a cabeça dela. Camaleão chaga ao local, viu a cabeça, mas não perguntou onde ela estava. Quando foi pegá-la, papagaio jogou-a nele e ele morreu. Deixou a anta para trás e levou o camaleão e os camaleõezinhos para a mãe reconhece-lo, ao que ela replica que “o que matava era igual gente mesmo”.
4ª Mudança (D) – pararam quando a mãe chora novamente – mesma coisa: rodearam e foram para lá			
7. Coquinhos		IV. Xoktut ³⁶	Quebra coquinhos para atrair xoktut . Este vem, ao ouvir barulho da terra veio. Irmão mais novo pediu para matar desta vez: atirou pedra, errou e esta voltou sobre si, atingindo-o na cabeça e matando-o. Irmão mais velho pega a mesma pedra e acerta xoktut e em seguida ressuscita o irmão mais novo, que agora tem uma marca vermelha na testa (é por isso esse tipo de papagaio tem esse sinal). Deixou xoktut e levou o menor para a mãe, que disse que era outro o assassino. Mãe o cozinha.
5ª Mudança (E) – mãe põe-se a chorar novamente: “Eles vão lá para vingar a morte do tio, dos avós, do pai. Quando nossos avós iram pegar mel a sucuri engolia eles’. Eles entraram em outro lugar e saíram lá para se vingar.”			
6. Mel			“Quando nossos avós iram pegar mel a sucuri engolia eles”. Eles

³⁶ Animal não identificado por mim. A tradução literal é “Bicho Grande”.

	V. Sucuri	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 todos 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 do rabo. Mataram primeiro o filhote. Comeram o pai...”
6ª Mudança (F) – mãe chora de novo: “A mãe contou que koipxeka (tamanduá) matava os yāyās . Eles deram a volta para se vingar.’ Foram perguntando cada pau e ele caía por qualquer coisa, se vento derrubava.”		
7. Peroba		Putuxop subiu em Mīhikup , “pisou e fez com que a árvore fincasse mais na terra. Ele ficou lá em cima. Chegou o tamanduá que veio derrubando pau 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.”
8. Mīmmax-kup ³⁷		
9. Mīhikup ³⁸		
	VI. Tamanduá	
7ª Mudança (G) – até a mãe chegar a outro lugar conhecido e chorar novamente.		
10. Casa – família		“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 Yāmiyxop e foi para outro lugar onde que era o território do antepassado”
	VII. Preá	
8ª Mudança (H) – mãe chora novamente e eles param, em outro território antepassado		
11. Casa – família		“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 .”
	VIII. Morcego	
9ª Mudança (I) – A RUPTURA! –Agora a mãe não chora! Há um rio e ao transpô-lo, as relações se invertem: Putuxop é perseguido, caçado, e tem de usar a mesma astúcia/perspicácia para escapar.		
12. Garça		“Foram e chegaram onde tinha garças (mākak). Estavam do outro lado do rio grande. – “ô meu irmão, estica seu pescoço para o 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.”
	IX. Patos	
“Ao atravessarem chegaram onde esvavam Puxap , patos. Eram todos Yamiyxop Putuxop . Chegaram lá e Putuxop, que era muito sabido, despertou inveja. Os patos queriam matar ele. ”		

³⁷ Não sei que espécie de árvore é essa, mas a palavra é formada pelos seguintes radicais: **Mīm**: “forma abreviada de **mīhīm** (madeira); **Xax**: “pele, tampa, casca, cobertura”; **Kup**: “osso, pau, árvore, vara (Define a forma alongada de um objeto)”.

³⁸ Não sei que espécie de árvore é essa, mas a palavra parece ser formada pelos seguintes radicais: **mīhīm**: “madeira (forma extensa de mīm, mīp); **Kup**: “osso, pau, árvore, vara (Define a forma alongada de um objeto)”.

13. Gia (?), Taktap ³⁹		“Deram uma panela de barro grande e fizeram filhotes de gia, taktap para comerem . Quando viu o tacho cheio de taktap , Putuxop pediu à mãe para fazer milho verdadeiro e mandou seus irmãos irem buscar. A mãe fez e mandou. Aí, os patos colocaram espetos 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 espeto. 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.”
10ª Mudança (J) – saíram de lá, para fugir dos perigos		
14. Caititu ou cateto (porco do mato)	X. Gavião (Mögmöka)	“Saíram de lá e chegaram nos Mögmögka . Eram também Yämïyxop . Foram caçar de novo. Xapu xe’ e , Caitituu. Trouxeram Caitituu. Não tinham fogo e aí Putuxop disse ao irmão: - “O gavião da casa branca não é valente. Pede um tição para ele. Não vai na casa daquele que tem sinal vermelho na cara.” O irmão foi direto na casa errada. O Mögmögka de sinal vermelho correu atrás dele e jogou tição na cara. Ele chegou chorando. O mais velho, que ficou com raiva, fez flechas com pontas redondas para quebrar a panela dos Mögmögka . Havia uma roda deles em volta de uma grande panela cheia de Caitituu. O Putuxop chegou e se pôs na posição que o permitia atirar as flechas para quebrar a panela. Os Caitituu saíram da panela e Putuxop os fez reviver. O irmão já havia prevenido os irmãos que sentassem sobre os Caitituu que tinham matado, pois quando os demais revivessem, aqueles também o fariam e tentariam fugir.”
11ª Mudança (L) – fuga da terra de Mögöka . Foram viver no meio da samambaia.		
15. Samambaia	XI. Mögmöka transforma-se em kuptap (Urubu)	“Foram, mudaram e foram viver no meio da samambaia. Lá, os Mögmögka puseram fogo na kunixox para cercar eles. Putuxop tinha algo que fazia o fogo apagar. Aí, mögmögka virou kuptap e foi comer os que havia queimado. Kuptap já sabia que Yämïyxop 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 voaram. ”

³⁹ Não sei qual animal é esse, mas é possível decompor a palavra: **tak**: forma abreviada de **ätak**, isto é “pai/irmão do pai (termo de parentesco)”; **tap**: “maduro, já concluído”.

Os **Yãmīyxop** dos **Tikmũ'ũn** são as materializações de espíritos sagrados, com poderes superiores aos dos humanos. Esta condição transcendental parece se expressar na sua capacidade de asusmir múltiplas feições, como apontou Rosângela Pereira de Tugny:

os nomes de alguns deles referem-se a potências animais e a uma coletividade, nunca a um indivíduo. [...] estes espíritos-xamãs são seres múltiplos, pois se dão a ver em diferentes estados, donos cada um de um extenso ciclo ritualístico onde cantam dançam, caçam, trocam alimentos e aparatos e se tornam visíveis para os homens e mulhres. (TUGNY, 2007b, p. 129)

Assim, ao longo do mito de **Putuxop** os seres mencionados ora denotam animais, ora espíritos sobre-humanos, e mais esporadicamente os grupos sociais. Esta condição polimorfa parece expressar alguns dos princípios sociais imanentes às relações sociais deste povo. Acredito que possa estabelecer vários tipos de registro dessas menções, e que nunca haja uma forma única e/ou determinante de maneira absoluta.

No entanto, para os fins desta tese, irei priorizar o tratamento desses seres como a encarnação de grupos humanos concretos – algo que não está de todo distante do tipo de relação que os **Tikmũ'ũn** estabelecem com seus **yãmīy**, pois os cantos associados aos **yãmīy** seria a única forma de “propriedade” que permanece ligada aos grupos parentais e e poderia conduzir ao estabelecimento de uma estandização da pertença – cada família/clã com um lote fixo de cantos orgulhosamente ostentados nos rituais. Como a própria realização dos rituais deixa entrever, no fato do rito o elemento mais importante é a **articulação** entre os cantos dos diferentes grupos. Há, inclusive, aspectos da forma de descendência destes cantos que permitem supor este sentido, uma vez que a alinça entre os patriarcas que formaram a atual configuração deste povo foi selada tendo por base a troca dos cantos. Ademais, o dote da mulher ao se casar é justamente um par de **yãmīy**/cantos para seu esposo, permitindo supor um mecanismo de circulação nos direitos sobre os cantos que sedimenta um perfil de relação social.

De modo que o perfil da descendência entre povo não indica o esforço de perpetuação de uma unidade social fechada em si mesma, mas sim a existência de um meio de estabelecer vínculos entre os vários portadores de **yãmīy** distintos. E se os **Yãmīyxop** apresentam múltiplas camadas/recortes, é possível supor que este devir imanente a estes seres sjam o indicativo de um movimento presente nas relações sociais deste povo.

Com vistas a testar esta hipótese, analisarei os elementos presentes no mito de **Putuxop**, o qual faz alusão à existência de uma “idade durada” – anterior à submissão colonial – época em que os Maxakali não tinham uma fronteira fixa de delimitação do seu território. A narrativa inteira, nas diferentes versões que disponho, descreve uma incessante seqüência de mudanças e perambulações, e mesmo seu final, não põe termo a essa movimentação. Na versão que adoto como referência, a mais

longa e detalhada delas, estão assinalados 11 deslocamentos antes da fuga final. De um modo geral, o mito tem dois momentos bem distintos entre si: na primeira parte constam as descrições das oito primeiras mudanças de **Putuxop**, decorrentes de lutas instauradas contra inimigos externos, sempre tendo a vingança como elemento justificador. A nona mudança instaura uma ruptura nos rumos da narrativa, expressa pela travessia de um rio no pescoço de uma garça, após o que, está-se frente a frente com aliados **Yāmīyxop**. Em comum a ambos os processos, há uma interação realizada mediante um regime de uso da violência.

Em todas as versões analisadas, a vingança, juntamente com a caça, é apontada como o elemento detonador dos deslocamentos. No entanto, o destaque principal recai sobre a guerra, transcorrida como uma ação vingativa visando reparar danos pretéritos. É interessante frisar que os próprios membros deste povo associam essa narrativa à ausência de fronteiras para suas perambulações. Como exemplo disso, posso citar as palavras de Rafael Maxakali, reproduzidas aqui na versão 3 deste mito: “O antepassado não tinha religião. Antigamente, morava dentro do mato, **mīmāti**, muito mato. **Não tinha branco. A terra era grande.** Nós moráva no mato (sic.), até uns 2, 3 meses. Reunia para marcar outro lugar para mudar. Aí saía para vários lugares no mato. Não tinha religião, espíritos. Aí, o **mōnāyxop** saía para morar em outro lugar. Aí encontrava o espírito.” [grifo meu]

A maior parte das análises sobre as migrações dos **Tikmū’ün** contenta-se em afirmar o caráter nômade deste povo, sem precisar a que esse aspecto se relaciona. No máximo, os deslocamentos são associados às atividades econômicas imanentes à vida na floresta, expressas na caça e coleta. Não buscam portanto uma explicação para a persistência desta forma de uso do território, mesmo após o desaparecimento da mata atlântica e a redução do território disponível, ou seja, por conta da ineficácia da caça e coleta como elemento de sustentação deste povo, que vive há três gerações sobre o **capim**. De modo que, causa a impressão de que os **Tikmū’ün** não assentam-se em nenhum lugar definitivo por conta de uma espécie de “inquietação” inerente a eles e não por conta de algum mecanismo sócio-histórico definido em sua organização social.

O mito de **Putuxop** apresenta alguns indícios das razões pelas quais este povo percorre os espaços. As motivações econômicas ocupam um espaço limitado na narrativa, ainda que exista um movimento de busca de víveres, expresso pela atividade da caça. A motivação explícita é outra, assentando-se nas perambulações vinculadas à vingança de uma ofensa pretérita. Adianto-me em afirmar que não trocarei um reducionismo econômico por um militar e/ou político. Como o próprio Rafael Maxakali frisa, estes deslocamentos permitem o contato com o sagrado, com os **yāmīyxop** que vivem no mato, sem morada certa. Deste modo, prefiro considerar esse conjunto de fenômenos como

algo relacionado a uma causalidade ampla, sendo que enfatizarei os fatores relacionados à construção de um padrão de manifestação de violência.

Por ora, deixarei de lado a questão religiosa propriamente dita e tratarei do “sujeito” das perambulações descritas nestes mitos, isto é de **Putuxop**, um **yãmĩyxop** cuja forma está associada ao papagaio e que sempre me foi descrito, por parte dos **Tikmũ’ün**, como sendo muito bravo. É ele quem rompe os limites, mesmo que exista resistência por parte das pessoas próximas a ele, como é o caso de sua mãe, a testemunha ocular dos assassinatos a serem vingados. A cada novo limiar, ela fica estancada e quer reter o passo: “Aí, foram para outro lugar. Lá, a mãe chorou e disse: - ‘Não vão lá’. Perguntaram à mãe porque chorava, e ela só mostrou com a mão: - ‘É lá que mataram nossos tios, nossos pais, nossos avós.’” (pág. 1). Mas **Putuxop**, o valente e corajoso **Yãmĩyxop**, quer seguir adiante. Sempre ombreado por seu irmão mais novo e, menos habilidoso, ele contorna os percalços do caminho e segue adiante, defrontando-se com vários seres poderosos. Essa atitude é mais explícita nas palavras de Rafael Maxakali:

“Mas o filho está querendo ir lá, porque o pai morreu lá. A mãe insiste para ele não ir lá. O filho então saiu para um lado, como se fosse para outro lugar, fez uma grande volta e chegou no lugar onde a mãe não queria que ele fosse e encontrou alguma coisa que já mataram o pai dele. Ele veio gritando pra cá, porque já matou o pai dele.” (pág. 4)

A que se liga a vingança? Como explicar sua lógica operatória, sua **positividade social**? Em seu clássico trabalho sobre a guerra Tupinambá, Florestan Fernandes (1970) aponta a existência de uma dupla motivação para a guerra: há, de um lado, uma justificação consciente, professada pela maioria das fontes, que aponta a **vingança** como elemento motivador das ações belicosas; de outro lado, existe uma motivação mais profunda, calcada no complexo sócio-econômico-cultural dos Tupinambá.

Deste modo, há um ponto de convergência entre duas realidades muito distantes no tempo e no espaço: tanto como no mito de **Putuxop**, como no caso Tupinambá, a vingança atua como a principal justificativa consciente das ações belicosas e dos deslocamentos territoriais decorrentes da mesma. No entanto, não deve-se desligar a vendeta de seu contexto das ações e relações sócio-históricas que a condicionam. Nesse sentido, o trabalho de Fernandes é altamente relevante, visto que faz uma importante reconstrução, ainda que indireta, do conjunto de fatores que intervêm na guerra dos Tupinambá: por quê? Contra quem? Quando? Onde? De que forma? Para Fernandes, estas e outras questões estão relacionadas entre si, articulando-se ao que ele chama de **dominância**. Para ele, este mecanismo estava embasado no modo pelo qual os grupos utilizavam os recursos naturais dentro de um território mais ou menos delimitado.

Tal sistema assentava-se na exploração “exclusiva” de um território por parte de um grupo local, sendo necessário um descanso periódico de cada parcela “explorada”, visando dar tempo para que a natureza recuperasse-se do desgaste ocasionado pela ação humana. Assim, somente a posse de um território que comportasse esse tipo de variação sazonal de atividades permitiria a reprodução dos grupos, algo que só seria possível mediante o litígio. Mesmo que cada grupo familiar/local possa reproduzir-se de modo autônomo, no que tange às técnicas econômicas empregadas, eles precisam dos demais para ter acesso à terra. Assim, a dominância constituiria a motivação social da guerra, como vê-se a seguir:

A análise do padrão ecológico de organização e de distribuição espacial das comunidades aborígenes em competição mostra que tal fator era a dominância. Em função da economia de subsistência e da ocupação destrutiva do meio, a competição tendia a desenvolver relações de natureza simbiótica entre as unidades ecológicas (os grupos locais). É claro que estes competiam também entre si no seio das unidades tribais, e não apenas com os grupos locais inimigos. Mas a segregação deles em nichos próprios, dentro dos quais deviam ser extraídos os recursos necessários à subsistência das populações correspondentes, dava origem a um padrão ecológico de ocupação do meio em que a interdependência das partes repousava no interesse básico comum de conquistar ou de manter o domínio sobre determinada porção de territórios. Ao contrário do que acontece em outras organizações ecológicas, a interdependência das unidades solidárias não nascia portanto do cruzamento e da convergência das atividades econômicas globais. Cada grupo local, deste ponto de vista, constituía uma unidade autônoma; articulava-se e dependia, no entanto, das demais unidades ecológicas solidárias, para a conquista ou na preservação do próprio nicho. A dominância difundia-se, pois, pelas unidades ecológicas; cada uma desempenhava um papel ativo na conservação ou na apropriação de territórios. (Fernandes, 1970, p. 60)

Sob esse prisma, bastaria apontar que a justificação consciente da guerra, expressa na vingança, está associada a um sistema coletivo e largamente inintencional, expresso na dominância. Todavia, para Fernandes a dominância, enquanto aspecto econômico-adaptativo da questão, não é capaz de explicar a feição assumida pelas instituições sociais Tupinambá. Em outras palavras, deve existir algum elemento interno às relações sociais que seja capaz de articular a série complexa de fatores envolvidos na definição da guerra. É neste ponto que intervém a religião, enquanto “instituição total”, à la Mauss, pois é o xamanismo Tupinambá que determina a série complexa de fatores implicados na guerra, como vemos a seguir:

O motivo aberto das incursões guerreiras contra os grupos locais inimigos circunvizinhos consistia na retaliação. Um fator de ordem religiosa (a crença na necessidade do ‘derramamento de sangue com êxito fatal’, para **vingar** os parentes e amigos mortos nas mesmas circunstâncias pelos inimigos), intervinha pois igualmente no desencadeamento e na regulamentação social das atividades guerreiras nas áreas ocupadas e sujeitas ao domínio dos Tupinambá. Por isso, acredito ser possível ligar os dois aspectos conhecidos da função social da guerra na sociedade Tupinambá e verificar quais são suas implicações na esfera do sistema de adaptações e controles tribais do meio natural circundante. Procedendo-

se assim, fica-se sabendo que o padrão de dominância estabelecido pelos Tupinambá nas suas relações com os demais agrupamentos humanos, que competiam com eles, seria de ordem cultural. **Mas de natureza religiosa, não tecnológica.** [...] O padrão de dominância descrito seria, portanto – se a hipótese for aceita como válida – função dos valores religiosos, que penetravam completamente a teia de relações de caráter adaptativo. A guerra, encarada como e enquanto técnica de adaptação, mantinha uma relação de interdependência com o padrão de dominância estabelecido: ao mesmo tempo que contribuía para configurá-lo, como instrumento de ação humana e das relações sociais, era por ele condicionada. (Idem, ibidem: 65, 66, grifo meu)

Segundo Fernandes, a guerra seria um fenômeno sociológico à medida que articularia vários elementos da sociedade Tupinambá. Em especial, as ações belicosas seriam responsáveis pela acomodação recíproca dos grupos locais, os quais partilhavam das mesmas técnicas de uso da terra e de traços culturais. Aliás, a própria dispersão dos grupos locais seria inerente ao tipo de técnica econômica empregada, a qual tornava cada grupo autônomo perante os demais, exceto no que era essencial: garantir a posse do território de uso comum a uma unidade mais ampla que os grupos familiares. Decorreria daí a importância da religião, pois ela seria o meio de articulação entre as várias unidades menores, reunindo-os numa série de compromissos morais e cerimoniais mais amplos. Para Fernandes a religião **determinava funcionalmente** o curso da atividade guerreira, norteando as atividades responsáveis pela formação das unidades sociais mais amplas da vida.

A religião intervinha em todo os cursos das ações guerreiras, desde os preparativos econômicos e políticos, até os ritos antropofágicos de consumação da vingança. Mas para Florestan Fernandes ela é responsável pelas articulações de largo alcance dos grupos locais, na medida em que os associa a um imperativo mais amplo, qual seja: a busca da Terra Sem Males, o paraíso em plena terra. Trata-se de um tipo de prática com grande capacidade de mobilização e articulação dos grupos humanos, como vê-se a seguir:

duas fontes fazem referência ao motivo que presidia as grandes migrações dos Tupinambá, levando-os a abandonar um habitat em busca de outro. Era a crença na existência da **terra sem males**, ou do **Paraíso Terreal**, como escrevia Heriarte, e na possibilidade dela ser alcançada pelos seres humanos. O reconhecimento das condições insatisfatórias de vida e a escolha da direção do movimento migratório se processava, culturalmente, por meios religiosos. Um pajé (ou mais que um; o texto de Abbeville, em que fundamentei a análise, trata apenas de um), assumia os papéis de líder carismático da migração coletiva, que adquiria por sua vez o caráter de movimento messiânico. (Idem, ibidem: 64-5).

A busca da Terra Sem Males estava diretamente associada ao padrão de dominância própria aos Tupi-Guarani da costa brasileira, engolfando numerosos grupos humanos entre si num estado de beligerância perpétua. Melhor dizendo, mediante um regime de violência, os grupos pertencentes aos Tupi-Guarani articulavam-se visando garantir a posse da terra, o bem imprescindível para sua reprodução. De resto, as pregações religiosas dos xamãs permitiam que cada unidade social retivesse

o território somente por um período limitado de tempo, “forçando” os grupos a evadirem-se quando as boas condições de sustentação começassem a escassear. Como uma exortação de cunho estritamente “econômico” soaria insensível aos Tupinambá (e mesmo a qualquer grupo autóctone), as motivações religiosas garantiam o equilíbrio deste sistema, articulando o conjunto vastíssimo de elementos que intervinham nesse complexo intersocietal.

Esta exposição sumária não dá conta de abarcar todos os aspectos presentes na obra de Florestan Fernandes, mas permite assinalar uma semelhança entre duas realidades tão distantes no tempo e no espaço. De fato, tanto no mito de **Putuxop**, quanto no povo Tupinambá do século XVI, a religião tem implicações para a guerra e para o deslocamento populacional. De modo mais específico ainda, a vingança de uma ofensa pretérita atua em ambos os casos como a justificativa consciente para a sustentação de um sistema de relações sociais. A questão que ainda resta tratar, é se existe um mesmo conjunto causal de relações sociais atuando em ambos os casos. Em outros termos, será possível encontrar um padrão de dominância similar junto ao povo **Tkmũ’ün**? Para tratar desta questão é preciso relacionar vários dos aspectos presentes na vida deste povo.

Começarei por verificar qual a enunciação presente no mito de **Putuxop**, para em seguida relacionar aos aspectos de sua organização social. A análise dos aspectos organizacionais privilegiará a atual forma de suas instituições, mesmo quando utilizo os dados históricos. Isso justifica-se, na medida em que o intento consiste em compreender o perfil deste povo após o contato com a sociedade colonial, tentando descobrir quais foram os mecanismos criados para enfrentar esta situação complexa, ao invés de buscar descobrir quais elementos de sua organização ficaram supostamente inalterados ao longo do tempo. Por certo, houve aspectos de sua vida que se mantiveram iguais a si mesmos ao longo do tempo, mas não estou interessado em atestar a suposta “originalidade” deste ou daquele aspecto de sua vida e sim a “operacionalidade” das formas de relação social perante as mudanças dos contextos históricos.

Ao longo da narrativa há referência a uma série de ações violentas, expressas de modo mais explícito pela confrontação de **Putuxop** com 26 espécies diferentes de animais e vegetais. Deixo de lado, por ora, a questão de saber se os seres presentes no mito são a expressão “figurada” de inimigos humanos concretos. Nessa altura, basta assinalar que estabelecem-se duas ordens de relações entre os seres mencionados na narrativa: com uns luta-se, faz-se a guerra de igual para igual, necessitando sempre de muita astúcia e habilidades premonitórias e transformativas para sobreviver a esses desafios; já a outra série de seres compreende aqueles predados e/ou utilizados pelos humanos. Vale notar que essas interações podem sofrer modificações de caráter e de sentido, mesmo no interior de cada uma das categorias mencionadas acima. Ademais, as ações presentes nesta descrição do mito

de **Putuxop** não põem termo às possibilidades de relações a serem estabelecidas com os seres – em outros mitos, por exemplo, o sentido da ação pode ser bastante diverso.

Os primeiros seres a interagir com humanos ocupam a posição de caça, prestando-se diretamente para o fornecimento de víveres. Deste modo, o Inhambu-Chororó, a Pomba e o Macuco são abatidos, transportados e preparados para servir de alimento a ser servido durante o ritual: “Caçaram, trouxeram e jogaram para a mãe: – ‘Mãe, cozinha para religião cantar e comer’.” Quem por ventura já acompanhou um **yãmīyxop** junto aos Maxakali sabe da importância dos cantos sagrados entoados ritualmente; sabe também que essa esfera ritual ativa um circuito de comensalidade e reciprocidade entre as pessoas que vivem juntas. Outrossim, atualiza-se uma série de alianças e tenta-se apaziguar todas as possíveis rixas internas, mediante a série de acertos pretéritos feitos entre as pessoas donas dos cantos a serem entoados e suas respectivas famílias. Sendo assim, todos os partícipes de um grupo local são beneficiados por esse efeito positivo imediato do **yãmīyxop**, aproximando-se do sentido da comensalidade atribuído por Carlos Fausto (2002, p. 15):

Comer como alguém e com alguém é um forte vetor de identidade, assim como se abster por ou com alguém. A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie. [...] A comensalidade é um vetor de identificação que não se aplica apenas às relações sociologicamente visíveis entre parentes humanos. Ela é um dispositivo geral que serve para pensar a passagem de uma condição de parentesco à outra e, portanto, aquilo que chamei de familiarização.

Em suma, penso que este trecho da presente narrativa salienta a vinculação da caça com o **yãmīyxop**, com a comensalidade e os efeitos propiciados pelo ritual religioso, em detrimento de outros aspectos presentes na caça – poder-se-ia, por exemplo, privilegiar as indicações das técnicas empregadas para o abate dos seres. Afirma-se a **importância econômica da caça**, apresentando-a como elemento de sustentação da vida cotidiana, à medida que ela sustenta os **yãmīyxop**, fornecendo víveres às pessoas envolvidas no ritual. Se essa interpretação não estiver errada, em todos os momentos nos quais se aponta que um ser foi “cozido” e/ou “comido”, está-se enfatizando a centralidade desse circuito de relações apaziguadoras, por intermédio do caráter comensal dos rituais religiosos.

Por conseguinte, é possível visualizar um primeiro movimento na narrativa, no qual há a afirmação da caça como forma de violência, economicamente conforme, às instâncias ritualísticas, ressaltando sua centralidade na reprodução da sociedade e na manutenção da coesão do grupo local. No entanto, a seqüência da narração aparentemente nega esse mecanismo, visto que nenhuma outra espécie predada após essas caças iniciais, irá alimentar esse campo de relações. No restante do mito os animais e seres não são abatidos com o intuito principal de animar o circuito da reciprocidade cerimonial, mas são usados como um artifício, como uma espécie de truque através do qual os

inimigos são atraídos para uma cilada, para a derrota. O caso mais explícito a esse respeito refere-se à caça da anta por ocasião do confronto com o Camaleão: aquela é abatida com o único intuito de enganar este último, pois após a predação e da derrota de seu inimigo, **Putuxop** “levou o camaleão e os camaleõezinhos – e não trouxe a anta não, deixou.” (pág. 1).

Assim, este segundo movimento atesta a inversão de finalidade explícita da caça como uma atividade **econômica**, fornecedora de víveres e sustentadora da esfera ritual⁴⁰. De fato, o mito parece expressar que uma violência economicamente funcional, com desempenho ligado à reprodução da sociedade, tal qual o caso dos Tupinambá, não está presente. O presente caso está mais próximo de ser um tratado dos sentidos e formas assumidos pela guerra vingativa, na qual a economia não é o determinante das ações, ou mesmo, sequer apropria-se delas de alguma maneira.

A vingança é o elemento mobilizador de **Putuxop** e dos seus parentes. É ela que os impele rumo às terras de outrem, numa jornada de perigo extremo. Em nosso meio cultural pode-se dizer que “a vingança é um prato que se come frio”, como atesta um conhecido dito popular. No entanto, seria o presente caso semelhante? Pode-se ver a exarcebação da crueldade voltada ao inimigo derrotado? Vejamos: há referência a várias peripécias, nas quais as personagens míticas conseguem derrotar seus oponentes; no entanto, a vitória não leva ao acionamento do arsenal de atrocidades na desforra da ofensa pretérita. Ao contrário, vê-se um **desvio da vingança**, como se ela não devesse ser realizada, como se ela tivesse de permanecer incompleta para sempre. Após os animais-inimigos serem derrotados, **Putuxop** leva o oponente derrotado para sua mãe, a testemunha ocular da violência a ser vingada, a única pessoa em condição de pôr termo aos deslocamentos e à guerra, caso reconhecesse que a ofensa inicial foi devidamente reparada.

No entanto, **Putuxop** intencionalmente afasta essa possibilidade, ao impedir o reconhecimento do agressor mediante um artifício engenhoso, assim descrito: “Matou a minhoca [filhote] e perguntou para a mãe: – ‘É esse bicho tão pequeno que matou nossos pais?’. A mãe disse que não, que era outro, era o pai deles.”; ou ainda: “Na estrada veio matando aquele pequeno **Kutexxok**. Levaram para a mãe dizendo: - ‘Ô mãe, é esse aqui que está matando nossos tios?’. – ‘Não, é outro’”; e de modo mais explícito: “Perguntou à mãe: - ‘É esse aqui?’. Ela disse que não, pois **o que matava era igual gente mesmo**”. (pág.1)

Este é, talvez, o fato mais intrigante e de difícil interpretação, pois o inimigo vencido é irreconhecível enquanto tal, assumindo a posição de uma presa a ser cozida e devorada dentro do

⁴⁰ Num plano distinto, Myriam Álvares indica a mesma coisa. Segundo ela: “O período de guerra significa também um período de fome. Todas as plantações e colheitas são interrompidas e aqueles que tentam continuar o cultivo terão suas roças devastadas pelos grupos inimigos.” (ALVARES, 1992, p. 44) Assim, guerra e atividades econômicas são dois aspectos excludentes, para os Maxakali.

circuito comensal-cerimonial. A primeira tentativa de explicação que vem à mente consiste em retornar à resposta econômico-adaptativa, dado que a antropofagia ritual à moda Tupi aparentemente está presente. Em outras palavras, pode-se muito bem tomar a metamorfose do inimigo em presa como um resquício de uma antropofagia ritual vigente em tempos antigos, sendo o estratagema acima, descrito como um expediente para encobrir o fundo de humanidade comum entre **Putuxop** e seus oponentes. Todavia, para testar essa hipótese é preciso confrontar essa afirmação com os demais aspectos da narrativa mítica, bem como as ações que conheço do povo **Tikmū'ün**.

Existe um forte argumento em favor desta premissa explicativa, pois a metamorfose dos entes derrotados pode denotar uma tentativa de aproximação com as presas de grande porte, tal como acontece em outros casos de antropofagia ritual. Isso ocorreria para “justificar” uma possível excussão e consumo cerimonial de seres humanos, algo que só é possível ao **produzir-se uma dessemelhança entre o humano-predador e seu alimento**⁴¹. Esta postura estaria em consonância com a noção de perspectivismo ameríndio, segundo a qual as ontologias nativas da América do Sul postulam um fundo subjetivo comum à maioria dos seres do cosmos. Deste modo, o consumo de qualquer ente só é possível pela neutralização desta subjetividade de tipo humano, através de um processo ritual-simbólico de “direção da predação e a produção do parentesco”, em conformidade com a expressão de Carlos Fausto (2002, p. 11)⁴². Segundo esse autor, qualquer refeição, especialmente a antropofágica, só é possível na medida em que neutraliza-se a “agentividade” presente nos seres devorados, produzindo um reforço na coesão daqueles que partilham a mesa, como vê-se em suas palavras:

Os cuidados no comer variam em função da atribuição relativa de agentividade a cada uma das espécies. [...] Como toda ou quase toda caça comestível pode agir como sujeito, é preciso produzi-la enquanto comida antes do consumo. Daí a importância da xamanização da caça na Amazônia, operação que permite neutralizar ou reduzir a capacidade agentiva-transformativa do animal. (FAUSTO, 2002, p. 17)

⁴¹ Veja-se o caso do ritual funerário-antropofágico dos Wari', estudado por Aparecida Villaça (1998): “Humanidade e comestibilidade são categorias mutuamente exclusivas, o que implica que o que se come é não-humano, ou melhor, passará a sê-lo no momento em que for ingerido. Daí a insistência dos Wari' em que se coma ao menos uma pequena porção do cadáver, o que evidencia novamente a excessividade do canibalismo, agora como procedimento funerário: não se come para destruir o corpo, para fazê-lo desaparecer; os Wari' sabem que a cremação seria perfeitamente eficaz para isso [...] O consumo de uma pequena parte do cadáver, por poucas pessoas ou somente uma, era logicamente suficiente, apesar de, na prática, isso raramente ocorrer. Fica claro que o que se obtém aí não é proteína, como desejariam alguns autores (Harner, 1977), e nem mesmo atributos específicos do morto, como parece ser o caso em algumas formas de canibalismo funerário (McCallum, 1996). O que se ganha ao comer, como evidenciou Viveiros de Castro (1986, p. 669) para o canibalismo tupinambá, é uma posição. No caso Wari', tratar o morto como presa é colocar os vivos na posição de predadores, de humanos, portanto. O que os Wari' querem, e dependem de seus afins para isso, é se diferenciarem do morto guardando para si a humanidade. E o modo de o fazerem é comendo desse morto, como se a comestibilidade fosse a única prova irrefutável da não-humanidade.” (VILAÇA, 1998, p. 41, 42)

⁴² Nas palavras do autor: “Transformar uma caça em comida é desprovê-la da capacidade de agir e de entrar em relação com um outro, capacidade que é própria aos seres em sua condição de pessoa. A relação sujeito-ativo e objeto-inerte não resulta imediatamente do ato predatório, da passagem de uma tensão predatória (Taylor 2000) a um estado de predação, requerendo, portanto, um trabalho suplementar de redução da caça à comida.” (FAUSTO, 2002, p. 16)

As ações do mito incidem sobre os inimigos derrotados, no intuito de modificar intencionalmente seu estatuto de agente, permitindo que **Putuxop** tome seus adversários como uma mera presa, a qual deve ser preparada e servida como alimento no **yãmīyxop**. Este é um argumento bem forte em favor da vinculação com a antropofagia ritual.

Entretanto, um olhar mais cuidadoso a outros aspetos importantes desta questão pode modificar essa posição, pois existem vários detalhes na narrativa e na vida dos **Tikmũ'ũn** apontando noutra direção. Como já assinaléi acima, a metamorfose dos inimigos derrotados é uma espécie de truque utilizado por **Putuxop**, uma **artimanha consciente** visando embaçar os olhos capazes de interromper a vingança. Aliás, este recurso mostrou-se tão eficaz que a mãe não vê nenhum ponto em comum entre ela e a “presa” trazida à sua presença, afirmando veementemente que o assassino de seus antepassados dispõe de forma humana, ao passo que o agressor sobrepujado não passa de caça abatida⁴³. Desta maneira, todo o fundo comum aos seres realmente dissipou-se e os oponentes derrotados podem ser devorados num banquete ritual sem maiores problemas. Tal expediente é explícito nas vitórias sobre a Cobra-de-duas-cabeças, a Lacraia, o Camaleão e **Xoktut**; em seguida, contra a Sucuri, o Tamanduá e o Preá não há alusão a esse procedimento, embora seja possível supor que ele tenha ocorrido, dado que estes últimos também foram servidos como alimento. Em suma, não resta dúvida que **Putuxop** se esforça por transformar/ocultar o estatuto humano dos inimigos derrotados. Resta saber qual o sentido de encobrir-se o fundo de humanidade comum.

Como já disse, esse expediente é uma das condições necessárias para a antropofagia ritual. No entanto, um aspecto comum aos casos de antropofagia não faz-se notável na presente narrativa mítica, qual seja: nos episódios congêneres ocorre uma distinção clara entre o(s) matador(es) e o(s) comedor(es), visando construir ritualmente a pertença de ambos à condição humana. Tal atitude classificatória é fundamental, na medida em que ela permite a construção da pertença a uma mesma

⁴³ A grande exceção a esse respeito é a versão de Rafael, que chega a descrever a interação entre **putuxop** e seus antagonistas humanos com aparência animal nos seguintes termos: “O bicho perguntou para o **Putuxop** onde estava o macho grande. **Putuxop** pediu para o irmão para trazer o quati macho e deixou ali. Esse bicho, **há muito tempo ele é gente, igual gente** [grifo meu]. Aí matou o pai de **Putuxop**. Tem ele bicho, mas tem ele igual gente. O **Putuxop** matou e levou para casa e **escondeu perto da casa. Mostrou para a mãe o bicho pequeno, perguntando para mãe se ele tinha matado o pai** [grifo meu]. A mãe disse que o que matou o pai era o que parecia gente (e que estava escondido pelo **Putuxop**). Ele então pediu ao irmão para trazer o que parecia gente. A mãe reconheceu e disse: vamos cozinhar ele. Cozinhou os pedaços na panela de barro. **Putuxop** estava em pé enquanto os bichos estavam no fogo. **Putuxop** está cantando e contando a história que ele matou esses bichos. Quando ficou pronto, tirou do fogo, **parou de cantar e comeu o bicho que matou o pai** [grifo meu]. É assim o canto do **Putuxop**. Cada canto conta história do **Putuxop** matando. Por exemplo, da anta que ele também matou. Canta a de cobra. Cada letra conta história do **Putuxop** matando.” Nesta versão há uma clara alusão à plena consecução da vingança, um elemento ausente nas demais versões e que, em minha opinião, afasta o caso dos **Tukmũ'ũn** dos Tupinambá estudados por Florestan Fernandes. Talvez isso ocorra pois o elemento decisivo consiste na **tentativa consciente** de ocultar o fundo comum entre ele e seu oponente. E este aspecto também está presente nesta versão, que por sinal não detalha as interações perpetradas por **Putuxop**, mas busca dar a conhecer o motivo geral das ações presentes neste mito, que consiste na busca pela vingança de uma ofensa pretérita, algo que está em perfeita sintonia com minha análise.

espécie, segundo alguns dos trabalhos consagrados ao tema (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; FAUSTO, 2002; VILAÇA, 1996). Ora, o ato de comer outros seres humanos, principalmente aqueles que foram caçados **stricto sensu**, tem de ser precedida pela produção de sua pertença à categoria de seres não-humanos. Para tanto, é preciso construir um mecanismo para re-introduzir o vínculo dos “comedores de carne humana” à espécie, mesmo que isso se dê à custa de um esforço suplementar. Segundo Carlos Fausto a distinção entre matador(es) e comedor(es) tem esse sentido preciso, pois cada um participa da predação absorvendo um aspecto do inimigo e formando a si mesmos como humanos, na medida em que participam coletivamente do ato ritual:

O matador, em suma, por meio do ato homicida captura a parte-jaguar da vítima. O que resta, pois, aos comedores é uma outra parte, objetivada em um corpo, e em particular na sua carne, que poderíamos chamar de parte-caça, que é sua potência enquanto comida. Cada uma delas corresponde, assim, a uma das posições em uma relação de predação. (FAUSTO, 2000, p. 29)

Ora, **Putuxop** metamorfoseia e/ou oculta a natureza comum entre ele e seus oponentes para **matá-los e devorá-los em seguida**. Tal atitude, contraria o sentido presente à maioria dos casos nos quais a distinção acima se faz presente. Sob este prisma, o mito de **Putuxop** apresentaria um afastamento diferencial em relação aos exemplos congêneres, necessitando de uma reflexão cuidadosa para precisar o sentido deste fenômeno. Para preservar esta interpretação, poder-se-ia dizer que este problema da narrativa decorre do lapso de tempo existente entre o fato denotado e a presente denotação – o “erro” como um “problema de memória”. Hipótese que deve ser imediatamente afastada, pois como já largamente apontado pelas análises estruturalistas, se existe um acontecimento específico na origem do mito, a narrativa não tem compromisso estrito com a descrição dele, mas com a produção de um sentido⁴⁴. Ora, sob este prisma o mito de **Putuxop** permanece pleno, pois sua simples existência permite supor a existência do arranjo a partir das inúmeras “sobras” e “restos” de uma estrutura anterior⁴⁵, capaz de enunciar algo. Aliás, este “algo” não deixa de ser continuamente

⁴⁴ Lembremos as palavras de Lévi-Strauss: “O ato criador que engendra o mito é inverso e simétrico àquele que se encontra na origem da obra de arte. Nesse último caso, parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou vários fatos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, por colocar em evidência uma estrutura comum. O mito percorre o mesmo caminho mas num outro sentido: ele usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma história). A arte procede, então, a partir de um conjunto (objeto + fato) e vai à **descoberta** de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura por meio da qual empreende a **construção** de um conjunto (objeto + fato).” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 41)

⁴⁵ Neste mesmo texto, Lévi-Strauss aproxima o trabalho da criação mítica ao do **bricoleur**, indicando a seguir que: “o conjunto de meios do **bricoleur** [...] se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do **bricoleur**, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que ‘isso sempre pode servir’. Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o **bricoleur** não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do **corpus**, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentre de um tipo.” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 33)

evocado no dia-a-dia, visando tornar a realidade inteligível para aqueles que utilizam o mito e o **corpus** sócio-cultural ligado a ele, afastando a suposta imprecisão mnemônica do rol de explicações plausíveis.

Em segundo lugar, o aspecto anômico pode decorrer da tradução do mito para o português, tendo em vista que foram os membros do próprio povo em questão que narraram o episódio em seu idioma e depois o recitaram em português diante de uma câmera de vídeo. Aí um campo enorme de erros pode aflorar, mas o principal, possivelmente, seria a falta de familiaridade, de domínio das sutilezas com o idioma do colonizador, impedindo a adequada expressão dos detalhes do mito por parte daqueles designados pelo etnônimo Maxakali. A despeito de o idioma falado no Brasil ser utilizado com relativa dificuldade, há que se considerar como se dão as recitações e traduções dos mitos, das **histórias de antigamente**, como elas são chamadas pelos próprios. Acompanhei poucas vezes essas sessões, mas em todas elas havia um numeroso grupo de pessoas envolvidos nesta atividade. Alguns indivíduos reconhecidos como “especialistas” no **yãmĩyxop**, também designados de **yãmĩyxoptak**, isto é, os “pais do **yãmĩyxop**”, começam a recitar as narrativas de domínio público em sua língua materna. Muitas vezes o narrador detém-se em minúcias, debatendo com os demais acerca de detalhes presentes e/ou ausentes no mito, instaurando uma conversa ativa e animada entre todos os presentes.

Após essa verdadeira exegese coletiva, os co-participantes atualizam a versão do mito, após o que podem passar para a tradução do mesmo. Não raro, a recitação na língua portuguesa é acompanhada do mesmo esforço coletivo, quase sempre na tentativa de precisar os detalhes: “como se chama tal pássaro?”, “qual é o nome daquele objeto?”, etc. Enfim, há um esforço de precisão absoluto, no qual todos os presentes contribuem com tudo quanto sabem da língua e do mito. De modo que culpar a tradução seria algo brutal, um problema de análise e algo que recuso-me a fazer aqui.

Talvez seja possível encontrar uma terceira alternativa, ainda nas cercanias da atual discussão conceitual. Poder-se-ia supor a existência de um **ato canibal total**, no qual **Putuxop** procura absorver por completo seus inimigos, sem operar a distinção humanizadora entre o(s) matador(es) e o(s) comedor(es) mencionada acima. Neste caso, suspende-se a própria necessidade de produção de uma condição humana para si, imergindo naquilo que a distinção ritual busca evitar, um risco inerente a toda condição antropofágica, o qual consiste em deixar-se contaminar pelo oponente vencido e devorado, assumindo sua perspectiva e voltando-se contra os seus. Em suma, o risco é o da indiferenciação ilimitada, algo extremamente perigoso e que a lógica classificatória presente nas instituições sociais procura evitar.

O inconveniente desta hipótese explicativa consiste em coadunar-se com o esforço de ocultação consciente da condição comum dos oponentes vencidos, visando justamente poder devorá-los. Em outros termos, a ação de **Putuxop** vai no sentido inverso dos outros casos de antropofagia

assinalados acima, pois aqui o ato canibal visa produzir a comensalidade entre aqueles que compartilham a mesa, mas sem fazer nenhum esforço para evitar todos os riscos presentes nesta operação. Teoricamente não retira-se a agentividade presente nos oponentes e corre-se o risco de assumir sua perspectiva, voltando-se contra os seus. Mencionei acima, como este risco era controlado por uma operação ritual. Num caso, produzia-se uma separação entre os matadores e comedores; e noutro caso o rito distinguia claramente entre àqueles que deviam chorar o morto e aqueles que o comeriam. Segundo este ponto, a indiferença do mito acima seria no mínimo improvável, quando não impossível. Por conseguinte, esta hipótese explicativa remete a um outro dilema e não ajuda a compreender esta atitude paradoxal.

Parece impossível buscar uma saída para a significação desse ato, pelo menos enquanto se persiste na análise do ato, do ponto de vista estritamente formal. Talvez seja preciso afastar-se um pouco desse caminho analítico, pois a metamorfose/ocultação da natureza comum com os inimigos derrotados, parece não decorrer diretamente de uma operação lógico-formal, mediante o qual agiria o mecanismo de produção do vínculo ontológico entre os humanos. Mais do que uma dificuldade abstrata, resultante de uma contradição entre a narrativa mítica e o perfil assumido pelas ações de cunho semelhante noutros povos, acredito que essa metamorfose aponta noutra direção, para uma **conotação política** presente neste ato. Se minha análise estiver correta, talvez essa aparente anomalia indique que o **conteúdo das relações sociais** também interfere na feição assumida pelos mitos e ritos, e que uma análise adequada desse fenômeno só pode ocorrer quando levamos esse aspecto em conta.

Tal postulado analítico não é fruto exclusivo de um debate teórico, mas assenta-se no meu convívio junto ao povo conhecido como Maxakali. Em várias ocasiões presenciei circunstâncias que envolviam uma certa tensão nas relações, parecendo que a qualquer momento uma grande contenda pudesse eclodir, levando à guerra de todos contra todos, no melhor estilo **hobbesiano**. Enfim, era como se a possibilidade de entrar em conflito com outrem estivesse presente nas interações cotidianas, embora a violência nua e crua somente irrompesse circunstancialmente. Mais do que um predicado abstrato, presenciei trechos de alguns conflitos reais, nos quais estavam envolvidos grupos inteiros, ou somente algumas pessoas. Aliás, uma parte considerável de meu trabalho de campo transcorreu em meio a um grande conflito envolvendo quase todos os grupos do povo conhecido como Maxakali – episódio que trabalharei detalhadamente mais à frente.

Enfim, observei a violência agindo no cotidiano deste povo, ouvi queixas contra os agentes dela, mas nunca presenciei um período duradouro de paz, de concórdia plena e perene. Aliás, este aspecto da realidade causa um incômodo profundo em várias pessoas e instituições indigenistas, as quais retiram boa parte de sua legitimidade em tentar refrear os ímpetus das ações beligerantes,

mesmo que seja através de estratégias completamente alheios aos padrões vigentes no dia-a-dia. Enfim, mesmo com todas as queixas por parte dos Maxakali e os esforços externos, parece haver no cotidiano do povo conhecido pelo etnônimo Maxakali um regime político que não afasta de todo a violência. Não que tal caso ocorra em algum tipo de relação social da qual se tenha notícia, mas nossos parâmetros culturais, baseados numa “paz armada”, dificultam a compreensão de uma sociedade que não separou e ocultou a violência, legando-a para o Estado.

Em suma, se há um sentido nesta estrutura narrativa, ele remete à operação de um regime de violência, para um dever que instaura a possibilidade de violência por parte de todos, sem que esse exercício se dê efetivamente. Por conta do acima exposto, talvez seja o caso de deslocar a questão, tentando identificar os motivos pelos quais a possibilidade de ação violenta não acarreta a efetivação da mesma a todo instante.

Quando **Putuxop** age conscientemente para produzir o erro de interpretação de sua mãe, parece estar em ação o mesmo cálculo utilizado pelas lideranças contemporâneas do povo **Tikmũ’ün**. Tudo se passa como se houvesse um equivalente mítico da dimensão política hodierna, na qual se produz a paz e se constrói as alianças com grupos com vistas à perenidade; mas sempre há, simultaneamente, um meio de acirrar os ânimos, de romper os compromissos firmados e reinstalar o conflito na ordem do dia. Enfim, é como se houvesse um movimento que opera através do conflito, o qual não pode cessar de conflitar, sob o risco da estagnação de todos os elementos articuladores das interações humanas. Enfim, se minha análise estiver correta, tudo o que a materialização da vontade política dos **Tikmũ’ün** não intenta produzir é uma devoração ritual, a qual poria **fim ao ciclo de vingança, cessando o movimento**.

Acredito que o estudo clássico de Florestan Fernandes corrobora minha análise **ao contrário**. Para este autor o ritual antropofágico cessa somente com a culminação das ações vinditivas, pela excussão cerimonial do prisioneiro, seguida de seu preparo e consumo usurário. Em outras palavras, o ato supremo da vingança interrompe a motivação pelas quais se construiu as relações e alianças articuladas para alcançá-la, impedindo a continuidade do movimento. Este circuito pode até recomeçar, mas agora **do lado do inimigo**. Daí que Fernandes remeta a determinação da guerra para a religião, para a busca da Terra Sem Males, pois aí ela pode ser retomada, mesmo quando os motivos explícitos cessam – para além da vingança existe a **perambulação** em busca do paraíso terreal.

No presente caso, outro expediente é acionado, repetindo sempre: a vingança não foi realizada, é **preciso ir além!** A metamorfose dos entes derrotados em alimento parece indicar que a guerra entre os **Tikmũ’ün** não pretende desfrutar dos louros da vitória, não quer ver o inimigo abatido e quiçá consumido como um saboroso manjar, visando a saciação da vingança. Em outras palavras, **falta o clímax da vingança**, o que afasta definitivamente o caso **Tikmũ’ün** do modelo Tupinambá, no

qual se concretiza a retaliação pelo desfrute do banquete antropofágico, no qual é servida a “mais doce e saborosa carne”, qual seja: a do inimigo. Enfim, o esforço de produção de um conhecimento, de sua aplicação em favor da luta, mediante a construção de uma estratégia vencedora não tem relação direta com a **finalidade explícita** da ação belicosa, que é desfrutar dos louros da vitória, efetivando a vingança.

Antes, a metamorfose dos inimigos remete aos aspectos sócio-políticos implicados na presente questão. De um lado, reforça-se o circuito de reciprocidade comensal, a articulação e apaziguamento entre os grupos que se envolveram na jornada militar. O escopo de fortalecer a aliança entre os grupos envolvidos nas batalhas é visível, haja vista que este estratagema não só possibilitou, mas **exigiu a realização dos yãmïxop**, e conseqüentemente a produção das afinidades comensais, as quais fortalecem ainda mais os vínculos entre os envolvidos na jornada militar – no caso do mito, há referência aos parentes consangüíneos (**Putuxop**, seu irmão e sua mãe); no entanto, pode-se supor que caso o projeto guerreiro envolvesse mais grupos, o mesmo mecanismo poderia ser acionado visando a pacificação dos aliados.

De outro lado, alimenta-se o processo de busca por novos horizontes, na medida em que abrem-se outros campos para o conhecimento, **atualizando** o saber sobre os espaços e seres que os habitam – lembro que sempre há referência a um encontro anterior, como se dissessem “já estivemos aqui e tivemos de vir novamente, mas nem mesmo uma vitória na guerra nos prenderá a esse território, pois esta não é a finalidade última destas ações!” Pensamento não-finalista, **inutilitário por excelência**, mas com uma positividade intrínseca. Já apontei acima, de relance, para a conotação política presente neste pensamento, haveria algo mais? Talvez sim, e seja o simples **ato de conhecer**, o qual estaria articulado com o mecanismo político sobredito, agenciando um regime específico da violência. De acordo com isso, o mais importante talvez seja a **manutenção do movimento pelas interações violentas**, com a reprodução econômica da sociedade sendo **garantida contingencialmente** pelos deslocamentos associados a esse processo. **A caça serve de modelo a esses deslocamentos**, uma vez que sua prática exige que percorra-se os espaços, através de uma interação violenta com os demais entes do cosmos. Ademais, a predação sempre opera como fundadora de conhecimento, como um meio privilegiado de passar em revista os seres, criando uma relação sujeito-sujeito, como assinalado por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 347-399).

Com base na exposição precedente, prefiro afastar a explicação baseada na existência de práticas canibais vigentes outrora e que hoje estão em desuso, por não haver outros elementos históricos capazes de sustentá-la. Antes, acredito que este mito apresenta a demonstração de um modo de interação e de uma forma de ligação dos grupos e pessoas através da violência. Para dimensionar corretamente essa forma de relação, construída através do movimento incessante, será

necessário prosseguir minha análise da narrativa. Com esse intuito, darei relevo à técnica utilizada por **Putuxop** para derrotar o inimigo em seu próprio território.

3.1. Guerra e estratégia

Nas oito primeiras incursões ao território inimigo a mãe chora e não quer entrar, indicando que sabe da existência de um ser potencialmente maléfico e hostil, cuja ação resultou na morte de seus antepassados e mesmo dos parentes de sua geração. Enfim, na primeira parte do mito, antes da travessia do grande rio, há plena consciência de que não se está caçando, e sim, de que se está diante do desafio de **enfrentar uma guerra em pleno território inimigo**. Tanto é, que **Putuxop** não se vale unicamente da força bruta, pois sabe que provavelmente sairia derrotado diante de um inimigo teoricamente mais bem preparado que ele. Visando ludibriar seu adversário, o demiurgo faz muitos rodeios e desvios no caminho, no intuito de adentrar no terreno sem maiores alardes. Pelo menos é o que deduzo do seguinte ponto da narrativa: “eles fizeram que não foram. Deram a volta e chegaram lá”.

Segundo o mito, há três linhas de ação que visam a vitória. Em primeiro lugar, há a estratégia da **tocaia**, isto é, o **yãmīyxop** se esconde e se coloca de prontidão, com as armas à mão, aguardando o momento adequado para a ação – tal como nos combates ante a Cobra-de-duas-cabeças e **Xoktut**. Esta forma de ação depende diretamente da escolha adequada da localização para o ataque, a qual deve garantir visibilidade para o agressor ao mesmo tempo em que o torna imperceptível para o outro. Além disso, é preciso ter os reflexos ágeis, uma pontaria perfeita e todo o corpo apto para agir no instante correto, sem titubear por um instante sequer, ou se adiantar. Compenetração, vigilância e rapidez, eis três habilidades que têm de estar juntas, caso contrário o pior pode sobrevir.

Todavia, por melhor que seja o posto escolhido, por mais oportuno que seja o momento, nunca haverá a certeza de estar suficientemente aparelhado para obter a vitória, pois o oponente também conhece o terreno. Ou melhor, provavelmente ele conhece-o melhor que **Putuxop**, de modo que, qualquer descuido certamente será fatal. Imagino que o auto controle seja necessário para o sucesso da operação, e após o início das ações, com as armas de ambos os bandos em ação, torna-se quase inevitável que os danos recaiam sobre pessoas dos dois lados da contenda. Vitória sim, mas sem sair ileso, algo indicado na morte e ressurreição do irmão mais novo do demiurgo.

De resto, se minha interpretação estiver correta, este trecho da narrativa explicita **o conjunto de atributos pessoais** valorizado pelos **Tikmū’ūn**, os predicados encontrados nos **grandes guerreiros**. Ora, estas habilidades não são produzidas espontaneamente, precisando de um longo treino para serem engendradas por cada um. A esse respeito, a narrativa explicita uma desigualdade

entre aqueles que se põem em busca de vingar a ofensa pretérita: o irmão mais novo é menos habilidoso, sendo sempre socorrido por seu par mais experiente, dotado de mais autocontrole e preparo. O mesmo sucede-se na série de narrativas envolvendo Sol e Lua, um par de irmãos. O primeiro é mais habilidoso e cuidadoso, e toda vez que o último tenta imitar suas proezas não logra sucesso, causando risos em todos os que ouvem estas narrativas. A título meramente ilustrativo, reproduzo uma dessas narrativas:

Sol desejou descer à terra. Transformou-se em uma pena de gavião e desceu devagar, pousando no chão suavemente. Lua o viu descer e desejou também vir à terra desta forma. Foi procurar o irmão e disse: “Sol, você mamou de meu leite. Ensina-me como fazer para descer à terra!” Sol o ensinou como fazer. Mas Lua não entendeu direito e transformou-se em uma fruta que caiu rapidamente, espatifando-se no chão. Quando caiu a fruta fez um barulho que atraiu a Cotia, que veio correndo comê-la. Mordeu-a e Lua gritou: “Ai! Não me come não! Sou eu!” (ALVARES, 1992, p. 203-204)

Este, e muito outros exemplos, delineiam a importância atribuída ao conjunto de predicados mencionado acima. Por certo, há muitos meios para desenvolver estas habilidades estratégicas nas pessoas, no entanto, creio que a **caça** ocupa lugar de destaque a respeito destas faculdades. Nela exercita-se: a **observação** prolongada, paciente e concentrada sobre as condutas dos seres que habitam o mundo; **reflexão** para encontrar um meio de usar os padrões de conduta dos seres contra eles mesmos; **exercício** contínuo e prolongado para que todo o corpo esteja apto para agir quando for solicitado.

Outra maneira de **Putuxop** vencer seus oponentes, consiste em desviar a atenção do inimigo para longe de si, na direção de uma espécie abatida pela caça. Com isso, espera-se tomar o oponente de assalto, antes que uma reação seja possível. Não é apropriado tomar tal ação como uma “tocha”, pois não há referências a um ataque repentino, desferido após os guerreiros se esconderem previamente, muito embora o princípio seja parecido. Além disso, sempre ocorre uma espécie de intervenção indireta de **Putuxop**, visando induzir seus adversários ao erro no momento em que eles caçavam. Para que isto ocorra, alguns pressupostos devem ser partilhados entre **Putuxop** e seus inimigos, isto é **ambos devem caçar de maneira semelhante**; caso houvesse uma diferença significativa neste particular, **Putuxop** não obteria sucesso em manipular as técnicas empregadas na caça para induzir seu adversário a falhar. Em outros termos, ambos dispõem de um conhecimento de mundo e de técnicas de intervenção parecidos entre si, e provavelmente ambos obtiveram estes elementos de maneira semelhante.

No entanto, quando os adversários são colocados numa situação oposta, o domínio das técnicas de caça e a possibilidade de manipulá-las de fora da interação caçador-presa consiste no

elemento capaz de levar o demiurgo **Tikmũ'ũn** à vitória. **Putuxop** sabe a forma de atuação do seu oponente, sendo capaz de antecipar seus movimentos, sua maneira de pensar e agir, atacando-o quando ele menos espera. De outro lado, a predação absorve por completo a atenção dos adversários do demiurgo – algo atestado pela interação que este tem com eles, sem que eles notem o perigo que está por vir.

Acredito que este trecho do mito indica a existência de uma lógica política, segundo a qual, os cuidados dispensados às atividades cotidianas, voltadas à reprodução da vida, são importantes e até prazerosos, mas não são as únicas – nem talvez as melhores – formas de abrir novos horizontes cognitivos para o homem. É preciso construir formas de devir que ofereçam a possibilidade de construção de novos parâmetros ético-estético e, segundo a narrativa de **Putuxos**, a guerra se apresenta como uma das ocasiões propícias para tal. Senão, vejamos: a guerra exige uma apropriação prévia dos conhecimentos pretéritos, mas não é uma atividade necessariamente repetitiva, exigindo sempre adaptação das técnicas costumeiras; mudança de atitude; e desvio das energias numa direção diferente da usual. Para fazer a guerra é preciso tomar de assalto os saberes e ações desenvolvidos no cotidiano, subjugar-los e alçar-los em um outro patamar de ação.

Além disso, este fragmento pode fazer referência a um acontecimento concreto, mostrando uma espécie de eco distante de uma circunstância concreta, presente outrora na vida política dos **Tikmũ'ũn**, qual seja: a circunstância propícia à eclosão da ação guerreira. Que conjuntura seria esta? O mito nos diz, que seria o momento no qual o inimigo caça. Em outros termos, os momentos dedicados às atividades responsáveis pela reprodução social seriam os mais propícios para a consolidação da vingança. De fato, entre os grupos autóctones a caça cotidiana geralmente é feita coletivamente, pelos homens de cada grupo local. Mobiliza-se um contingente populacional considerável, mas que ainda representa apenas uma **pequena parcela dos aliados possíveis** em caso de guerra.

Este grupo de cooperação, normalmente é formado através das obrigações recíprocas previstas pelas relações de parentesco – não raro, são os irmãos e/ou os cunhados - somente em momentos excepcionais (uma caçada para um ritual solene por exemplo) que se articula um grupo mais amplo de pessoas, formando uma totalidade supraparental pronta para a ação. No entanto, esse contingente humano é amplo o bastante para justificar uma ação guerreira, ao mesmo tempo em que ele é passível de ser derrotado – é bem mais fácil atacar um grupo de caçadores “desprevenidos” e esparsos, através de uma ação rápida e certa. Certamente o grupo de caçadores estará armado e alerta, mas sua atenção estaria focada em identificar e capturar algum ser para servir de alimento, não em enfrentar outros rivais humanos imbuídos em derrotá-los. De resto, seria no mínimo muito difícil mobilizar rapidamente os demais aliados para a defesa do ataque, o que possivelmente garantiria uma

relativa eficácia a esse tipo de ação guerreira – antes que o socorro chegue, o grupo de ofensores já terá retirado-se, tendo feito, possivelmente, algum estrago.

Deste modo, **Putuxop** interage com seus oponentes através dos procedimentos consagrados na caça, mas **manipulando os pressupostos desta atividade** para beneficiar-se e “virar o jogo” a seu favor. Apenas agindo de tal modo, ele pode surpreender os adversários e tirar seu tempo de reação, como pode-se depreender dos embates frente à Lacraia e ao Camaleão. Vê-se a ação: uma parte da caça é escondida por **Putuxop** visando desnortear seu antagonista; este não esperava este tipo de ocorrência e vai buscar o restante de sua presa; esta circunstância imprevista leva-o a ignorar as artimanhas de **Putuxop**, deixando-o sem resposta para o ataque inesperado do demiurgo – aliás, este utiliza a própria porção escondida da presa para abater o inimigo, indicando que o ataque foi fulminante, originado de onde menos espera-se.

Para dirimir qualquer dúvida a este respeito, pode-se citar a interação de **Putuxop** com a Lacraia: “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 [matando-a].” Ou então sua ação junto a Camaleão: este seguia o rastro de uma anta, a qual “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.” Mais do que uma transcrição literal de um acontecimento – algo a que o mito não se presta, como apontado acima – creio estar diante da indicação do **tipo de estratégia adequada à ação guerreira**, segundo o ideal dos **Tikmū’ün**.

Em outras palavras, não rememora-se um fato passado, alguma batalha gloriosa ou algo do gênero; ao contrário, demonstra-se a maneira pela qual as “ações militares” se apropriam dos saberes e das maneiras de interação construídos alhures. Como já disse acima, este saber é semelhante em grau e natureza ao do seu adversário; senão, como a Lacraia saberia que a anta-macho “de cabelos empinados” foi capturada? Ou então, como Camaleão contaria os pedaços e se daria conta da falta de uma porção caçada. A questão aqui não é a existência de um domínio técnico superior frente a um adversário, pois, no mínimo, eles dispõem de habilidades equivalentes. Trata-se, antes, da construção de uma **estratégia vencedora**, capaz de induzir o oponente ao erro e tomá-lo de assalto em seus afazeres cotidianos. Para tanto, é indispensável um domínio compatível ao do adversário no que se refere ao conhecimento das formas de intervenção no mundo. Seria até possível supor que a retaliação futura, levada a cabo pelo oponente derrotado, fosse baseada nos mesmos princípios, caso ela viesse a ocorrer.

Dando seqüência à análise da narrativa, tem-se o embate frente à Sucuri, o qual não se enquadra plenamente em nenhuma das formas de vingança descritas anteriormente. Talvez seja mais produtivo recorrer novamente às palavras da narrativa mítica para apresentar detalhadamente o caso, como observa-se a seguir:

“Quando nossos avós iram pegar mel a 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 todos 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 do rabo. Mataram primeiro o filhote. Comeram o pai...”

Este episódio merece atenção especial uma vez que, aparentemente, esta é a única ocasião na qual **Putuxop** e os seus são surpreendidos e cercados pelo seu adversário. Mas um olhar apressado pode induzir ao erro, pois este trecho apresenta vários dos aspectos presentes nos demais embates. Novamente trata-se de uma incursão guerreira, pois os **Tikmũ'ün** intencionalmente dirigem-se ao território no qual encontrariam a Sucuri, a cobra gigante comedora dos seus antepassados. Além disso, a vingança é novamente a motivação consciente da guerra, sendo que existem sutilezas específicas a esta forma de atingir a vingança.

Como já disse acima, há algumas reiteraões em relação aos casos anteriores. A experiência e o autocontrole são novamente fundamentais para escapar-se de uma situação difícil, como demonstra a frieza do irmão mais velho, em contraste com a tentativa “desesperada” de fuga do papagaio mítico mais novo. Além disso, o ataque da Sucuri ocorre justamente enquanto os **Tikmũ'ün** se dedicavam à coleta do mel, uma atividade produtiva como as que dedicavam-se a Lacraia e o Camaleão quando foram surpreendidos por **Putuxop**. Acredito que isso reforce meu argumento, exposto acima, segundo o qual as atividades produtivas seriam tidas como as melhores oportunidades para a irrupção das batalhas venditivas, ao menos por parte dos povos autóctones compreendidos nesta área cultural.

No entanto, **Putuxop** irá utilizar a atividade de subsistência de outra maneira, pois ao construir artificialmente uma relação produtiva ele não será verdadeiramente pego de surpresa e não estará desmobilizado para a ação quando for atacado, como ocorreu com seus adversários derrotados. Ao contrário, ele está conscientemente tramando contra a Sucuri, permanecendo o tempo todo alerta e vigilante, como se ele estivesse dirigindo as ações contra seu adversário. Em outros termos, ele simula uma situação de subalternidade, utilizando-se novamente da **inversão da função ordinária da economia**. Assim, ele usa a coleta do mel como meio para obter a vitória, a partir das características próprias das atividades que ele dedica-se. Como trata-se de uma atividade distinta, não podemos simplesmente aplicar o modelo da ação precedente: agora não trata-se mais de manipular as técnicas consagradas na perseguição de suas presas, mas de criar uma situação na qual **a própria busca pelo**

alimento sirva de isca para a armadilha. Em outros termos, agora são os próprios humanos que servem de atrativo para a induzir o adversário ao erro. A esse respeito o mito é explícito: toda vez que os antepassados de **Putuxop** perambulavam no local onde havia mel, eles eram devorados.

Assim, já existe **um mecanismo de ação consagrado por parte da Sucuri**, e ela sequer desconfia que nesta ocasião em especial o alvo da violência será ela. Ao cercar sua “presa” ela não toma nenhum tipo de cuidado adicional e/ou extraordinário para garantir a vitória sobre **Putuxop** e é justamente esse o seu erro capital: para a Sucuri, trata-se de uma atividade rotineira, sobre a qual não pesa nenhum tipo de suspeita e/ou desconfiança acerca do sucesso de sua empreitada. Este é o ponto sobre o qual incide a originalidade do presente embate, qual seja: a vitória na guerra não faz-se mediante a aplicação mecânica de princípios pré-estabelecidos, em especial àqueles consagrados na atividade de predação. É preciso ter inventividade e acuidade para conquistar-se a vitória. Deste modo, além dos predicados pessoais já mencionados (autocontrole, frieza e um corpo treinado e apto para ação), acrescenta-se um aspecto suplementar ao guerreiro **Tikmũ’ün**: inventividade e capacidade de improvisação, visando reverter as situações difíceis.

Mas há ainda um último meio de obter a vitória. Nesta forma de atuação **Putuxop** direciona a violência do oponente diretamente contra si mesmo, colocando-se numa situação limite: ele é um alvo aparentemente frágil, contra o qual seu inimigo investe com toda a fúria. No entanto, o demiurgo produzirá um meio de desgastar e/ou minimizar as forças de seu oponente, para em seguida atacá-lo e vencê-lo. Deste modo, leva o Tamanduá a dispersar suas energias contra um obstáculo intencionalmente produzido (a árvore cujo tronco é duríssimo e resistente), deixando-o exausto e visando derrotá-lo facilmente em seguida. Em outra feita, **Putuxop** constrói um “gargalo”, tornando-se capaz de enfrentar um exército inteiro, desde que defronte-se com um deles de cada vez. Para tanto, ele vale-se de uma inovação técnico-arquitetônica, mediante o vedamento de sua casa, deixando aberta uma única e estreita passagem, pela qual Preá e Morcego têm de passar se quiserem afrontá-lo – neste último caso o morcego ainda causa danos reversíveis, indicados pela morte e ressurreição de sua mãe. Resultado disso: um a um dos seus oponentes vão sendo abatidos, sem maiores obstáculos.

Deve-se notar uma semelhança entre esta técnica e um aspecto presente da primeira forma de vencer: ambas prescrevem uma manipulação das situações que usualmente serviam para reproduzir os grupos domésticos. Tanto a caça, como as construções das casas, são essenciais para a vida de um grupo autóctone; mas para obter a vitória na guerra é preciso inverter o uso cotidiano desses meios de subsistência. Como apontado acima, a alteração dos parâmetros usuais da caça irá desnortear o predador e torná-lo uma presa fácil para **Putuxop** – vale reforçar que o predador constrói sua tática, mediante o conhecimento acumulado sobre vários aspectos da vida de sua presa, induzindo-a ao erro, a uma armadilha - Na estratégia do desvio/desgaste das energias, também é utilizada uma

manipulação técnica, mas de outra ordem: a árvore normalmente cairia, mas **Putuxop indaga a cada um delas sobre sua resistência**, assentando-se sobre a mais dura dentre elas – não sem antes fincá-la ainda mais no chão. Com isso, Tamanduá é levado à extenuação absoluta. Já o “gargalo”, construído para enfrentar os oponentes, também é uma inversão da arquitetura própria a este povo, tanto a colonial, quanto a atual⁴⁶.

**Ilustração 15:
Gravura retratando o modelo de construção de casas dos Tikmũ’ün
(Pataxó), durante a colonização**



Fonte : DEBRET, 1978, prancha 26.

Nesta forma arquitetônica a transparência é uma marca: eu próprio já conversei diversas vezes com os moradores através de suas tênues paredes, que muitas vezes sequer impediam a água de molhar todos seus

pertences quando do período de chuvas. Tal aspecto também transparece no trabalho de campo de Myriam Álvares, no qual ela lidou com esta situação, sem dar-se conta que a arquitetura das casas não podia ser reduzida a uma técnica construtiva, mas implicava num perfil de relações sociais. A autora em questão, imaginou que tratava-se de uma curiosidade extremada dirigida a ela, a sujeitando a um desconforto considerável. No entanto, ela não atentou que as outras casas também manifestavam a mesma característica. Segundo ela:

minha casa jamais foi vedada (o que me dificultava passar as noites nela), por mais que insistisse. Com o tempo descobri que não poderia ser de outra forma. A partir do momento que minha vida se estabeleceu quase que inteiramente dentro da aldeia, o interesse sobre mim cresceu muito. Um ‘aynhuk “outro, estranho” que inaugurara um processo de socialização era algo no mínimo inusitado, que ninguém queria perder. (ALVARES, 1992, p. 14).

⁴⁶ A técnica de construção das residências durante o período colonial, segundo as gravuras que disponho, mostra uma casa feita com estacas fincadas no solo em formato circular, tendo as pontas das mesmas amarradas e cobertas com folhas de bananeiras ou de palmeiras. Por conseguinte, eram vazadas por todos os lados em baixo. Já as construções atuais são bem diferentes da anterior e muito variadas entre si. Na maioria das vezes, as casas são retangulares, com a armação feita em madeira e teto de duas águas. A cobertura é feita com capim colônio simples, ou então os mesmos vão sobre telhas (geralmente de eternit), ou lonas plásticas – procedimento este que visa tornar o ambiente mais fresco. As paredes, quando existem, podem ser feitas de bambus entrelaçados, revestidos de capim, ou de adobe; existem casos nos quais os cobertores fazem às vezes de paredes.

Acredito, que mais do que uma curiosidade turística, manifestava-se esse intento em deixar a casa aberta para instaurar um registro das relações sociais no âmbito doméstico. Em outras palavras, Álvares presenciou sua inserção num outro tipo de **espaço público**, mesmo a contragosto. Ao contrário de nossas convenções sociais, a residência não instaura um espaço privado, mas sim outro campo comum de interações, e as pessoas que freqüentam sua casa são aquelas que irão tomar parte destas relações. O curioso é que Myriam observa isso, ao descrever que há um pátio doméstico, através do qual algumas famílias compartilham uma experiência pública numa outra escala, a qual era reduzida se a compararmos ao grupo local por inteiro, que tem na **kuxex** o ponto de catalisação de todos estes grupos parciais (ALVARES, 1992, p. 46, 56).

Ora, a vedação da casa pode muito bem expressar o fechamento a essas relações que processam-se através das casas, a interrupção desse convívio frugal, que pode acompanhar inúmeras vezes. Essa técnica pode denotar que durante a guerra as circunstâncias não são propícias para a abertura ao exterior, sendo necessário reforçar a coesão interna para buscar a vitória contra os inimigos.

Mas há uma última coisa a apontar sobre este trecho, pois ao assumir a condição de alvo da violência, **Putuxop** agora não esconde-se, não manipula as regras por detrás das aparências: ele está visível, mesmo que esteja inalcançável para a violência inimiga. Seus oponentes quase sentem o gosto da vitória em seus lábios, **incitando-os à volúpia cega**, que os leva à derrota. Enfim, pode-se fazer igualmente um paralelo com a segunda técnica empregada para a guerra, mas agora com outro sentido: **Putuxop** aparece como o único ser equilibrado, de posse dos predicados humanos que levam à vitória. Aliás, pode-se dizer que o demiurgo dispõe destas características na razão inversa de seus oponentes, afinal estes perdem o controle e lançam-se num ataque atabalhado no qual todas as vantagens deles são pulverizadas. Quanto aos **Tikmũ'ün**, personificados na pessoa de **Putuxop**, sua coragem, auto-controle e a precisão das suas ações, são responsáveis pela trama e execução deste plano, levando-os à vitória.

Como estas **habilidades** e estes **ideais** são formados? Qual sua importância para a reprodução desta sociedade? Onde podemos encontrá-los atualmente? Hoje estes predicados não estão em ação na guerra. Houve uma grande **restrição do fazer guerreiro** em decorrência da tutela colonial, sob a qual a vendeta não é mais reconhecida como o mecanismo válido para se fazer justiça. Além disso, houve uma diminuição dos inimigos existentes e, por extensão, dos aliados possíveis. O contingente populacional dos povos autóctones diminuiu muito em decorrência do genocídio colonial – perpetrado sob a bandeira da “guerra justa” decretada contra eles no início do século XIX –, mas também por conta da redução territorial acompanhada da derrubada das matas no exíguo território disponível. Por conseguinte, a vida em aldeias foi acompanhada por uma modificação na forma de

viver, dando relevo às alianças e envolvendo qualquer grupo humano apto para reproduzir este sistema, em detrimento do fazer guerreiro. A esse respeito posso elencar várias referências a respeito do **caráter híbrido** dos Maxakali contemporâneos.

Já aponte, no início deste trabalho, como Frances Popovich sugere que os Maxakali contemporâneos resultaram da articulação de 3 ou 4 parcelas de populações autóctones, distintas entre si, as quais se reuniram neste território no início do século passado por conta da pressão colonial. A autora não infere deste fato nenhuma consequência social, e procurou a todo custo a existência e perpetuação de um mesmo povo “nômade” – leia-se “errante” –, que “sobreviveu” às intempéries coloniais, mantendo-se idêntico a si mesmo ao longo do tempo e do espaço. Acredito que a “criação” do povo Maxakali resultou de um esforço deliberado para reunir grupos distintos, para privilegiar os mecanismos de aliança como forma de reprodução da vida, levando muitos inimigos de outrora à condição de aliados potenciais – vide a existência da incorporação de alguns indivíduos **Borun** entre os atuais Maxakali, mesmo que este fato não exclua um preconceito dentro do grupo.

No entanto, este mito faz-me imaginar como transcorreram as relações dos grupos **Tikmũ’ũn** ao longo de sua existência, em especial no momento de implantação do jugo colonial. Já havia dito que os conflitos podem parecer dúbios sob a perspectiva do fazer político ocidental, uma vez que não há declaração de guerra, nem batalhas abertas entre “exércitos”. Por vezes, parcelas deste povo se aliaram ao “inimigo”, cedendo-lhe espaço e comercializando com ele. Em outros casos, tentaram escapar do jugo, fugindo para recantos distantes, embora já conhecidos de outros tempos. Para alcançar estes territórios, nos quais viviam outros grupos **Tikmũ’ũn** ou mesmo outros povos autóctones, algumas guerras devem ter ocorrido. Se minha interpretação estiver correta, este mito indica alguns dos mecanismos utilizados para derrotar o inimigo, para ter acesso aos refúgios desconhecidos do colonizador. De resto, posso supor que este tipo de interação acontecia antes mesmo da chegada do colonizador, construindo um “modelo de interação” que foi adaptado às novas circunstâncias. Mesmo quando este tipo de perambulação deixou de ser possível, o ideal guerreiro não desapareceu de todo, permanecendo como uma possibilidade a ser acionada, não mais aos inimigos externos, mas ante aos **aliados atuais**, como veremos na análise do restante do mito.

3.2. Xunin: o limiar entre a aliança e o conflito

O perfil da relação dos **Tikmũn**, face aos aliados, começa a ser delineada pela interação com o Morcego. De fato, **Xunin** é o primeiro dos antagonistas mencionados no mito, cujo ciclo ritual faz-se

presente entre os Maxakali contemporâneos. O curioso aqui é o fato dele não aparecer como aliado de **Putuxop**, tal como ocorre entre as pessoas donatárias dos cantos de cada um dos respectivos **yãmīyxop**.

A força de **Xunin** é **tamanha que** o combate não poderia ocorrer ser franco e aberto, com possibilidades de ataque e revide. Assim, a tocaia não seria uma maneira eficiente de enfrentamento, pois permitiria um revide que poderia ser fatal. Tampouco, **Putuxop** pode valer-se da manipulação das técnicas de caça, como ocorreu diante de Camaleão e Lacraia, pois **Xunin** é um ser especial, um verdadeiro xamã hábil e inteligente, a quem seria muito difícil produzir o erro. Resta a última técnica empregada, que consiste em colocar os próprios humanos na condição de alvo da violência, tal como ocorreu com Tamanduá. Só que, à diferença deste outro caso, agora é construído um gargalo para a força deste ente, pois parece que um desgaste na força também não seria capaz de levá-lo à derrota. Morcego sempre apresenta-se em bando, manifestando um poderio múltiplo, cujo desgaste tenderia a não ser eficaz. De sorte que o único meio capaz de derrotá-lo é dissipando sua força, quase que modificando sua maneira habitual de ser, produzindo o indivíduo-morcego em meio à multiplicidade – remeto à noção de Tugny para quem os **yãmīyxop** sempre se apresentam como bloco de seres e a relação direta pessoa a pessoa precisa ser construída **a posteriori**. Somente uma manipulação neste predicado permite a vitória e ainda assim ela vem acompanhada de danos colaterais, expressos na morte da mãe de **Putuxop** – um episódio digno de reflexão, que será abordado em detalhe mais adiante.

Como produzir o um no múltiplo? Através do mesmo *modus operandi* utilizado diante de Preá, qual seja: a modificação na técnica de construção das casas, com todas as implicações subjacentes a este ato, assinaladas logo acima. O diferencial da interação com **Xunin** consiste em que ele resiste ao plano de **Putuxop**, não sendo automaticamente derrotado. Pode haver divergência acerca da forma assumida por esta resistência, sendo que na versão de referência ele não é “bem morto” pelo demiurgo antes de ser repassado para a mãe, denotando um descuido de **Putuxop**; em outra ele ressuscita após ser morto, matando em seguida todos os morcegos. O fato comum a todas as versões consiste em **Xunin** ser especial, ser **encantado**⁴⁷, segundo a feliz expressão utilizada por Sueli.

⁴⁷ Em suas palavras: “Acharam uma casa velha. Tamparam os buracos todos. Pegaram um morcego pequeno. Chegou para a mãe: ‘Ô mãe, era esse aqui que matava meu antepassado?’. Não, era gente. Tampou todos os buracos da casa. Chegaram muitos morcegos e eles foram matando. **Um dos morcegos mordeu no sexo da mãe. Ele era encantado. Havia morrido, mas viveu e mordeu. Ela morreu, mas os filhos fizeram ela reviver** [grifo meu]. Os filhos mataram os morcegos. Estavam sentados lá fora e jogavam os morcegos dentro para a mãe.” Vale assinalar a recorrência no desconhecimento do inimigo vencido. Nunca é o animal pequeno que **Putuxop** mata e leva à mãe. Sempre trata-se de um ente antropomorfo (“era gente”). Vê-se o mesmo meio de impedir o fim do ciclo de vinganças e projetar a busca para um alhures.

Ora, a excepcionalidade deste ser pode indicar muitas coisas. De início, pode-se postular que a técnica de guerra utilizada pelo demiurgo, pode ser altamente perigosa, provocando danos colaterais na batalha, tal como no caso da tocaia à Minhoca. No entanto, este não deve ser o aspecto central, uma vez que um procedimento bem semelhante foi empregado com sucesso contra Tamanduá e contra Preá sem referência a danos colaterais. Por outra parte, pode-se passar à hipótese da existência de algo de extraordinário em **Xunin**, no Morcego-Encantado auto-reparador e capaz de vencer o ardis dos **Tikmū'ūn**, mesmo sendo derrotado em seguida. Neste sentido, poder-se-ia retomar os termos de Carlos Fausto, e dizer que parece ser impossível retirar toda a agentividade deste ser, impedindo mesmo a realização dos rituais de comensalidade – pelo menos nas versões de que disponho não há referência à devoração ritual de **Xunin**, enquanto todos os outros inimigos são abatidos e consumidos após suas derrotas.

Todavia, não deve ser este o ponto nevrálgico da questão, pois essa peculiaridade não deve ser entendida sem referência ao conjunto de informações que disponho acerca de **Xunin**. Quando retomamos esses dados vê-se não uma centralidade do ser **Xunin**, mas **da relação que se estabelece com ele**. Mesmo que as habilidades acima sejam imputadas somente a ele neste mito, elas seriam vazias se não estivessem articuladas em algum grau com **Putuxop**. Ora, os demais antagonistas também dispõem de talentos dignos de nota, e um deles consegue até matar o irmão mais novo do demiurgo (Minhoca/Cobra-de-duas-cabeças). No entanto, nenhuma destas experiências provoca a mudança da condição de **Putuxop** ou dos seus, como ocorreu com sua mãe ressuscitada. A versão que adoto como **referência** descreve o acontecimento do seguinte modo:

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**.

Quando tomamos os termos de parentesco, o episódio acima transforma a mãe de **Putuxop** em esposa (**xetut**) de **Xunin**⁴⁸. Aqui basta remeter ao uso do casamento como meio de selar acordos políticos, de institucionalização de alianças – Deste modo, a importância do trecho referente a **Xunin** é

⁴⁸ É interessante retomar aqui a versão de Sueli. De todos os animais mencionados pelos cantos do ritual de **Putuxop** ela seleciona **Xunin** para dar relevo, descrevendo assim a interação com este ente: “Acharam uma casa velha. Tamparam os buracos todos. Pegaram um morcego pequeno. Chegou para a mãe: ‘Ô mãe, era esse aqui que matava meu antepassado?’. Não, era gente. Tampou todos os buracos da casa. Chegaram muitos morcegos e eles foram matando. **Um dos morcegos mordeu no sexo da mãe. Ele era encantado. Havia morrido, mas viveu e mordeu** [grifo meu]. Ela morreu, mas os filhos fizeram ela reviver. Os filhos mataram os morcegos. Estavam sentados lá fora e jogavam os morcegos dentro para a mãe.” Dois pontos destacam-se aqui: o primeiro consiste na ocultação do fundo de humanidade comum entre **Putuxop** e **Xunin**, pelo ocultamento consciente da aparência humana de **Xunin**; o outro ponto de destaque é o local onde o Morcego morde a mãe do demiurgo, qual seja: a **vagina**. Posso estar muito equivocado, mas acredito que é uma clara alusão à proximidade que se estabelece mediante uma interação que começa sendo belicosa mas é passível de mudar para uma interação íntima – não se atinge as **partes íntimas** das pessoas de modo tão fácil.

ainda maior, pois atesta a possibilidade de aliança entre seres de “natureza” distintas entre si. No mínimo, este trecho pode ser interpretado como transcorreram as desavenças e aproximações entre pessoas cujos cantos pertencem a esses dois grupos de **yāmīyxop** e que, obrigatoriamente, não dispõem de uma aliança perene entre si. Assim, se minha análise estiver correta, este trecho assinala a construção da aliança entre **Putuxop** e **Xunin**, entre os antepassados dos Maxakali contemporâneos, que eram os donos dos respectivos cantos de cada grupo ritual. Uma aliança produzida ao longo da interação entre eles e que nunca excluiu casos de violência de parte a parte, nem ontem nem hoje.

Desse modo, parece haver a possibilidade da existência de uma forma de aliança mediante o contágio das características vigentes em outros seres, em outros grupos humanos. Como apontei acima, a aliança fez-se não mediante um acordo diplomático, mas pela mordida de **Xunin** em plena batalha. Esta troca de fluídos, denota que o contágio recíproco é uma possibilidade nada desprezível no universo político dos **Tikmū’ün**. Se esta interpretação for correta, não é fruto do acaso que o confronto com o Morcego seja o último perante os inimigos, incidindo antes do encontro com os aliados de **Putuxop**, pois o último “inimigo derrotado” – e simultaneamente o primeiro “aliado em potencial” – antecipa o tipo de relação vigente entre os aliados. Além disso, pode indicar a possibilidade de que os inimigos de outrora venham a se irmanar no futuro, mediante a modificação de seu ser, ou pelo menos de sua atitude recíproca. A esse respeito, é interessante notar que a modificação não é um atributo que deve ocorrer com o “interlocutor”, com aquele com quem se alia. Ao contrário, são as **modificações das características imanentes ao grupo que permitem a aproximação com Outrem**, pois a metamorfose da mãe, mediante a mordida do Morcego, é o elemento denotador do “casamento” com **Xunin**.

Por conseguinte, a noção de contágio parece expressar melhor o tipo de operação que ocorre na aliança entre grupos, e a ênfase no estudo das formas de descendência, tal como o estudo realizado por Frances Popovich, apresenta outro inconveniente, pois não enfatiza os ajustes e aproximações que têm de intervir quando pelos menos dois grupos parentais se propõem a serem aliados, vivendo, interagindo e se reproduzindo mediante a união de seus membros. O caso do povo designados pelo etnônimo Maxakali é exemplar a este respeito, uma vez que o esforço de ajustamento entre grupos distintos permitiu sua formação tal qual os conhecemos atualmente.

Segundo informações obtidas em campo, as alianças põem em causa um processo social, ao mesmo tempo em que constróem formas de legitimação simbólica para o mesmo. Tratei, ao longo do capítulo 1, dos mecanismo sociais responsáveis pela aproximação entre os grupos. Retomando os termos do debate, a pacificação das relações é produzida mediante a reciprocidade marital (ideal de troca direta de cônjuges numa geração descendente) e pelo entrecruzamento das obrigações

cerminiais durante os **Yāmīyxop** (permitida pela troca de cantos originários de grupos rituais distintos, exigindo uma complementaridade entre as famílias distintas para a promoção do ritual).

A legitimação das alianças estabelecidas desta maneira não ocorre pela postulação de uma alteração da condição presente ou o futura, mas sim do **passado** do grupo. No mito relatado quem modifica sua condição é a mãe de **Putuxop**, a pessoa que é a anciã de grupo, a representante das gerações pretéritas e a precursora direta dos aventureiros. Pois bem, é justamente ela quem tem sua constituição alterada, tornando-se a esposa de **Xunin**. Gostaria de alertar que não raro o casamento é concebido como uma espécie de consubstanciação, uma condição transformativa algo mais potente que um simples acordo político. De modo que a mãe de **Putuxop** teve, segundo esse preceito, sua condição efetivamente alterada pela mordida que recebeu de Morcego. E como já apontei, a modificação aqui não dá-se à jusante, mas à montante, ao contrário do que acontece na nossa tradição de tempo linear, na qual o acontecimento altera o ritmo das coisas, mudando o futuro. Esse tipo de atitude parece indicar uma outra forma de percepção histórica, expressa no próprio modo pelo qual os mitos são criados pelos **Tikmū’ün**: toda história sagrada é uma **história de antigamente**, mesmo que o acontecimento irrompa no presente, como atesta o mecanismo de incorporação de novos elementos ao **corpus** mitológico deste povo. Deste modo, existem várias **histórias de antigamente** versando sobre circunstâncias absolutamente contemporâneas, como aviões, helicópteros, os deslocamentos à cidade, com as conseqüentes bebedeiras, etc.

3.3. As formas das relações entre os aliados **yāmīyxop**

Após a interação com **Xunin** há uma mudança no espectro de relações. Daqui por diante **Putuxop** estará frente-a-frente com seus aliados **yāmīyxop**, cujo parentesco com ele é explícito: “Ao atravessarem chegaram onde estavam **Puxap**, patos. Eram todos **Yāmīyxop Putuxop**.” Assim, o nono deslocamento leva os **yāmīyxop** ao convívio com iguais. Como já disse no início deste capítulo, esta mudança é expressa pela travessia do grande rio, feita no pescoço da Garça. Deslocamento intranquilo, pois **Putuxop** permanece alerta em relação à conduta da ave, mandando seu irmão e mãe atravessarem na frente, visando vigiar as atitudes da mesma, somente após a passagem dar-se com segurança ⁴⁹ o demiurgo segue seus parentes. Segundo nossa concepção de paz, tal atitude pode parecer paradoxal: se a Garça é aliada, não haveria com o que se preocupar. No entanto, isto não ocorre na lógica centrífuga dos **Tikmū’ün**: entre os iguais o **conflito**, a **traição**, ou mesmo a **mudança**

⁴⁹ “Foram e chegaram onde tinha garças (**mākak**). Estavam do outro lado do rio grande. – “ô meu irmão, estica seu pescoço para o 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.”

de planos pode sobrevir a qualquer momento! Vê-se, assim, que a proximidade não implica ausência de conflitos, de desconfianças, artimanhas e violências perpretadas de parte a parte, mas na eclosão segundo uma maneira distinta daquela enderaçada aos inimigos..

Assim, a análise da segunda parte do mito tem de levar em conta a possibilidade de eclosão de conflitos, dada como uma possibilidade acessível durante o tempo todo. A primeira coisa que **Putuxop** desperta entre seus parentes é a inveja, levando seus pares a desejarem sua morte: “Ao atravessarem chegaram onde estavam **Puxap**, patos. Eram todos **Yamiyxop Putuxop**. Chegaram lá e Putuxop, que era muito sabido, despertou inveja. **Os patos queriam matar ele.**” [grifo meu]. O próprio **Putuxop** não é imune a esse tipo de ocorrência, pois ao dirigir uma crítica aos **Puxap** ele indica que não é imune aos sentimentos bem humanos, qual seja: a recusa das condutas quando estas não são idênticas às suas: “Deram uma panela de barro grande e **fizeram filhotes de gia, taktap** [girinos] **para comerem**. Quando viu o tacho cheio de **taktap**, **Putuxop** pediu à mãe para fazer milho verdadeiro e mandou seus irmãos irem buscar. A mãe fez e mandou.” Tal fato fica mais explícito na versão de Suely, na qual ela comenta que **Putuxop** fora acolhido por **Puxap**, sendo convidado em seguida para um **yāmīyxop**, no qual as etapas do ritual seguiam corretamente o padrão; no entanto, **Putuxop** se queixa que a comida servida (girinos) não era o alimento adequado. Deste modo, **Putuxop** se recusa a comer **a comida errada** sob seu ponto de vista; mas segundo Suely a comida era certa, sendo este o uso de **Puxap** e as críticas de nosso **yāmīy** infundadas: “Na verdade era a mesma religião, mas ele queria criticar o canto e o cardápio. Papagaio gosta de milho e pato gosta de rã.”

Esta atitude enuncia um ponto importante das relações interpessoais entre os **Tikmū’ün**: nunca a concórdia e paz estão garantidas, mesmo entre os parceiros. Senão, qual a razão de fazer uma crítica pública ao alimento servido em comum? Está-se novamente diante da comensalidade, tida como vetor de aproximação e de afastamento entre aqueles que partilham a mesa. A crítica feita à comida deve ser entendida como um meio de **produzir uma distinção entre as pessoas próximas** – afinal, existe algo mais ofensivo do que afirmar que sua comida é a verdadeira, enquanto a do parceiro/aliado é falsa? (“Vou pedir para o meu povo para trazer milho para eu comer. Não é rã que comemos, é milho verde” – versão narrada pela Suely). Em outros termos, mesmo entre os aliados a concórdia perene não é uma marca da vida entre os **Tikmū’ün**, havendo sempre a necessidade de afirmar a diferença mediante o fomento do conflito, ou mesmo sua aceitação como algo “natural”, próprio às relações interpessoais.

Como conseqüência dessa forma de interação, o conflito instaura-se e **Puxap** resolve matar **Putuxop**. A guerra não é franca, não está declarada, mas o conflito apresenta-se num crescente e apresenta o resultado imprevisto de acentuar as características de cada parte envolvida. Torno à narrativa: os Patos preparam uma armadilha para o Papagaio, colocando lanças no fundo do rio e

esperando que o demiurgo seja furado pelas mesmas ao nadar no rio. Eles deslizam calma e cuidadosamente para dentro da água para não levantar suspeitas sobre sua artimanha. Mas novamente a cautela e a astúcia estão do lado de **Putuxop**, que não entra na água por saber que destino o aguarda. O Pato resolve, então, empurrar o demiurgo para dentro do rio, mas “Putuxop sabia que tinha espeto. O pato deu a volta e veio para empurrar e **Putuxop** desviou, pegou flecha e vazou em um bico do pato. **Por isto eles têm o bico furado.**” Em outras palavras, o convívio entre eles vai produzindo marcas diferenciadoras, mediante os traços que vão sendo inscritos a partir da iolência que que incide sobre o corpo de ambos.

Após o conflito se instaurar, um novo deslocamento ocorre. É significativo notar que agora não é a vingança que motiva **Putuxop** a chegar na terra dos **Mõgmõgka**, mas sim e **fuga de um conflito**. Quando trata-se de aliados, a vingança deixa de ser o mote dos deslocamentos e o conflito torna-se o elemento direto que leva à mobilidade, ao afastamento de cada parte envolvida. Tal como acontece nos desentendimentos contemporâneos de menor montante, após algum desentendimento as pessoas tendem a afastar-se geograficamente entre si, ou mudando de aldeia, ou ao menos afastando-se das cercanias onde residem os desafetos, ainda que num futuro próximo uma reaproximação física e social seja possível, ou mesmo desejável.

Na terra dos **Mõgmõgka** a vida não foi mais tranqüila, embora estivessem diante de outros **yãmĩyxop**, isto é, de outros aliados. De início as relações transcorrem num clima de normalidade e pode-se identificar a retomada do curso corriqueiro da vida, pois a primeira providência de **Putuxop** ao adentrar no território é realizar uma expedição de caça de Caititius (**Xapu xe'e**). Como a atividade foi bem sucedida, volta para sua residência tentando preparar os animais abatidos, sem maiores atropelos. Mas como não tinha fogo em sua casa, envia seu irmão mais novo para apanhar um tição junto aos amigos Gaviões, tarefa pela qual ele é explícito em indicar como destinatário do pedido, o Gavião da casa branca, dada sua índole pacífica. Como ocorreu ao longo de toda a narrativa, o demiurgo mais novo se equivoca e solicita auxílio na casa errada, habitada pelo **Mõgmõgka** de sinal vermelho, o qual correu atrás dele e atirou-lhe um tição de brasa no rosto. Ao ver o irmão menor voltar chorando para casa, **Putuxop** logo entendeu o que se passara e ficou com raiva, planejando um revide à altura.

Talvez aqui possa-se fazer alusão aos parâmetros educacionais dos **Tikmũ'ün**, baseados no ideal de tolerância para com as crianças. Seria preciso considerar os reiterados erros do irmão menor de **Putuxop** como uma decorrência de sua condição infantil, e não como uma inferioridade

ontológica⁵⁰. Nesse sentido, **Mögmögka** deveria ter agido pacientemente com uma criança, de modo que sua violência contra o infante aparece como uma justificativa diferente para a vingança de **Putuxop**. Neste caso não se vê a vingança de uma ofensa pretérita, mas sim uma cólera despertada pela conduta inadequada seu aliado em tempos presentes.

No entanto, a retaliação planejada pelo Papagaio não é da mesma natureza que levada a cabo contra seus inimigos. Pode-se dizer que é uma vingança “menor”, consistindo em estragar a comida preparada pelos **Mögmögka**, impedindo a realização do banquete comensal e, por extensão, evitando seus efeitos benéficos. Com isto em mente:

O mais velho, que ficou com raiva, fez flechas com pontas redondas para quebrar a panela dos **Mögmögka**. Havia uma roda deles em volta de uma grande panela cheia de Caititius. O Putuxop chegou e se pôs na posição que o permitia atirar as flechas para quebrar a panela. Os Caititius saíram da panela e Putuxop os fez reviver. O irmão já havia prevenido os irmãos que sentassem sobre os Caititius que tinham matado, pois quando os demais revivessem, aqueles também o fariam e tentariam fugir.

Vale notar que a raiva despertada pela ação de **Putuxop** é grande, levando os Gaviões a perseguirem-nos, tentando matá-los. Este conflito se assemelha àqueles que eclodem no cotidiano, nos quais as brigas são provocadas pelo não cumprimento de um protocolo inerente às relações humanas. Pouco importa que até alguns instantes atrás todos eram muito próximos entre si, vivendo na paz e na concórdia, pois ao desencadear a espiral de violências, as proximidades duramente conquistadas se esvaem rapidamente.

Deste modo, o único caminho que resta é fugir, algo que **Putuxop** faz em conformidade com o curso dos acontecimentos – isto é, ele não produz uma ação exterior, um acontecimento espetacular cujos efeitos permitiriam modificar as relações de força vigentes. Ao contrário, a ação de **Putuxop** baseia-se na análise precisa das condições existentes, explorando os contornos de sua situação específica, ao mesmo tempo em que molda sua ação em conformidade com os contextos vigentes. Observemos o presente caso: sua ação não consiste em impedir a caçada, ou mesmos os preparativos para seu consumo, ao contrário, **Putuxop** insinua sua ação a partir do curso normal dos acontecimentos; nenhum **Mögmögka** sequer suspeita do que vai acontecer, pois eles aparentemente estão no controle dos acontecimentos, como todos os inimigos anteriores sempre estiveram.

No entanto, o Papagaio e os seus parentes descobrem um meio de agir a partir do elemento aparentemente inócuo: eles vinculam-se aos Caititius caçados. Para tanto, eles valem-se da reciprocidade entre o grupo de **Putuxop** e a caça abatida, de novo como ocorreu com Camaleão e

⁵⁰ Algo diferente do que sucede-se com o par mitológico Sol e Lua. Todas as referências ao primeiro, o descrevem como sendo um ente criativo e esperto, enquanto o segundo seria um “Sol apagado”, ofuscado pelos próprios erros cometidos na vã tentativa de imitar o outro demiurgo (Cf. POPOVICH, 1981)

Lacraia. Reciprocidade nas ações: **Putuxop** revida os mortos, em troca deles levarem seus companheiros em seus dorsos. Mas a aliança não processa-se simplesmente mediante este acordo de ações. Há algo a mais no meio pelo qual sela-se a aliança. Há versões do mito nas quais os companheiros de **Putuxop** não são somente sua mãe e seu irmão, mas uma revoada inteira de papagaios. Ora, cada uma filia-se ao **porco específico que caçou**. Assim, o dom de trazer de volta à vida aos porcos não basta, sendo preciso que saiba-se detalhadamente os predicados daqueles com quem vai-se estar-junto-aí. Nunca é demais insistir, que há a necessidade de atenção, do olhar cuidadoso aos detalhes e às nuances dos seres que habitam o mundo.

Insisto que este atalho, através do devir-Caititu⁵¹, só pôde ocorrer mediante a aplicação de um conhecimento pretérito sobre o mundo, o qual formou-se através de uma atenção detalhada às minúcias sensíveis presentes no mundo. No entanto, esta constatação não diz nada sobre qual o tipo de aplicação este saber terá. É igualmente importante associar este saber e as formas de produção do mesmo, com os mecanismos de ação que ele encetará no campo das interações humanas. Claude Lévi-Strauss, indicou como os predicados formais presentes neste sistema de conhecimento condicionam as relações humanas, particularmente as relações de parentesco e o campo do pensamento humano, através da análise dos mitos ameríndios. Segundo Pierre Clastres, essa abordagem produziu uma concepção de sociedade essencialmente contratualista, a qual não privilegiaria a dinâmica ambivalente e violenta da vida social. Inspirado nesta posição de Clastres, pretendo discutir como essa forma de apreensão do mundo articula-se com um tipo processos sociais, o qual não exclui a eclosão de violências e ambigüidades, articulando esse mecanismo com as formas de perscrutação do mundo descobertas pelos trabalos inspirados na antropologia estrutural.

Acredito ser possível aproximar o tipo de procedimento dos **Tikū'ün** com o saber político implementado na China Antiga. Sem ignorar a distância no tempo e no espaço que separam estas duas culturas, é preciso aproximá-las por conta da extraordinária semelhança entre estas duas culturas num aspecto específico, qual seja: no **modo de conceber uma intervenção visanto balizar o curso de uma ação**. Segundo François Jullien (1998), este processo transcorria do seguinte modo entre os Chineses:

Em vez de traçar um modelo que sirva de norma à sua ação, o sábio chinês é levado a concentrar a atenção no curso das coisas, tal como está envolvido nele, para descobrir-lhe a coerência e tirar proveito de sua evolução. [...] Em lugar de construir uma forma ideal que se projeta sobre as coisas, obstinar-se em detectar os fatores favoráveis que atuam em sua configuração; em vez de fixar um objetivo para

⁵¹ Trata-se de um desvio, pois um verdadeiro devir-Caititu ocorreria mediante a transformação da cada um do grupo num Caititu, misturando-se aos indivíduos da vara, ou pelo menos pela tentativa de adquirir os predicados dos porcos, como fez Ulisses para escapar do frente ao gigante cego.

sua ação, deixar-se levar pela propensão; em suma, em vez de impor um plano ao mundo, apoiar-se no potencial da situação. (Jullien, 1998, p. 30)

Não pretendo transpor o modelo de ação chinês para o presente caso. Entretanto, acredito que existam analogias entre eles: ambos precisam repertoriar todos os elementos que incidem sobre a circunstância concreta; ambos procuram detectar pontos favoráveis para insinuar sua ação, a partir do levantamento das condições vigentes; ambos procuram extrair dos acontecimentos um efeito favorável, obtido a partir de seu desenrolar “natural”, produzindo uma eficácia discreta nas ações, porém indiscutível. A fórmula poderia ser expressa nos seguintes termos: “pouca ação, muito efeito”, em detrimento do tipo de postulado cultivado no Ocidente, que procura colocar o mundo em conformidade com um modelo construído de antemão – neste caso, é imprescindível criar uma ação extraordinária/**hercúlea**, cujos efeitos sejam sentidos mesmo muito longe da **origem heróica** da atividade.

Parece-me, que a fuga sobre uma vara de porcos caçados e ressuscitados expressa parâmetros próximos aos da China Antiga. Mesmo que haja uma ação aparentemente gloriosa na origem disso, expressa na ressurreição da vara de porcos em vias de serem cozidos, temos de lembrar que esse tipo de atividade não aparece como antinatural nas narrativas míticas. De fato, no tempo de antigamente todos os seres dispunham de uma potência superior aos dos humanos atuais, realizando proezas dignas de admiração, mas perfeitamente normais para os interlocutores. Deste modo, o fato mais relevante aqui consiste em aproveitar-se da confusão criada pelos porcos para fugir, sem construir um plano transcendental que controle em detalhe cada elemento do acontecimento. Cria-se uma linha de fuga expressa no devir-Caititiu, aproveitando-se em seguida dos elementos favoráveis desse movimento. Agora, esse desfrute só pode ser propiciado pelo conhecimento detalhado de cada porco caçado, pois não aproveita-se o devir com o coletivo dos porcos, mas com um indivíduo específico⁵². Caso tratasse de um herói grego, ele provavelmente iria realizar uma ação fora das expectativas ordinárias, cuja causa seria remetida diretamente à figura do herói – vide a fuga espetacular de Dioniso da prisão de Tebas, a partir de uma destruição retumbante das muralhas (EURÍPEDES, 1995).

Antes de prosseguir, gostaria de fazer uma ressalva: é interessante assinalar que a interação com **Mögmögka** segue um sentido inverso da feita com **Xunin**. Este principiou como inimigo e terminou como aliado; já a interação com **Mögmögka** começa amistosa e termina com um conflito aberto entre ambos. Vale assinalar, que atualmente pessoas de ambos os grupos rituais coabitam

⁵² Como Deleuze e Guattari apontaram sobre a construção do devir-animal: “por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal.” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 25) Assim, é preciso que cada **Putuxop** produza uma análise detalhada visando permitir a construção do devir.

entre os Maxakali contemporâneos. Isto posto, temos de tomar este trecho do mito como a descrição de um movimento possível de afastamento entre aliados, não como a descrição de uma ruptura histórica concreta. Embora tal fato possa ter irrompido entre os antepassados dos grupos acima, em outro contexto a pacificação dos ânimos se sobrepôs aos acontecimentos acima descritos. Em suma, mais do que se deter sobre uma factualidade (as pessoas donatárias dos cantos de **Xunin** serem aliados dos portadores dos cantos de **Putuxop**) é melhor se ater ao sentido indicado pelos acontecimentos. Se num primeiro momento há a passagem do conflito para a aliança, agora descreveu-se o caminho inverso, mostrando como uma relação amistosa pode degradingolar em relações beligerantes.

Mas o mito ainda não disse tudo acerca da relação com os aliados, pois agora inicia-se um novo ciclo na narrativa, no qual **Putuxop** e os seus passam de perseguidores para a condição de alvo da vingança. Passagem sutil, sem ocorrer nenhum evento maior para dar destaque a essa nova condição. Mas um ponto do maior interesse, pois agora veremos como construir uma estratégia evasiva, baseada num conjunto de atitudes que permitam a fuga.

Antes de tratar detalhadamente deste item, há que se abordar os motivos pelos quais os **Puxap** não seguiram no encalço de **Putuxop**, ao contrário dos **Mögmögka**. Sempre que indaguei sobre a personalidade dos **yãmïyxop**, havia uma resposta pronta sobre a braveza de três dentre eles: o próprio **Putuxop**, o **Mögmögka** e **Koatkuphi**. Como prova de sua valentia, sempre foi alegado que somente eles teriam matado a Onça (**hãngäy**). No que refere-se a **Mögmögka**, seu canto descreve a luta contra a Onça da seguinte maneira:

Moh hax aii ai hax hax yaa ha yaa hax ha haih / hax aii ai hax hax ai yaa ha yaa hax
ha haih / hax hai hax hai hax / hax hai hax hai ha / haix ax yaa hiyaai / yak haiih
hiyaa ax ai ha

Hox hax moh

Hömã kutyôg nãñ / iymeeh hôma kutyôg nãñ / hãmã kutyôg nãñ / hãmã kutyôg
nãñ ùa / Hömã kutyôg hax ix hax yaa hi yaaih / hox hax moh

Ontem, ela veio atrás para me matar⁵³ / me perseguiu, ontem, ela veio atrás para
me matar / ontem, ela veio atrás para me matar / ontem, ela veio atrás para me
matar .uã / ..para me matar hax ix hax yaa hi yaaih

lyax iyaax ha mi ax hayaa / hai ax yaax haa mi ax ha yaax / yaak hi yak ha
mi ax / hakaah / pox tiyãg hã hãmã möhã / pox tiyãg hã hãmã hãmã

Hãmã mö pox tiyãg hã hãmã möhã

foi dançando com um punhado de flechas (flechinhas) / dançando com um pouco de
flechas dançando dançando...

Moh hax aii ai hax hax yaa ha yaa hax ha haih / hax aii ai hax hax ai yaa ha yaa hax
ha haih / hax hai hax hai hax / hax hai hax hai ha / haix ax yaa hiyaai / yak haiih
hiyaa ax ai ha

⁵³ Mögmögka explica que foi perseguido pela onça, que queria matá-lo.

Hox hax moh

Hõmã kutyôg nãñũ / iyameeh hõma kutyôg nãñũ / hõmã kutyôg nãñũ / hõmã kutyôg nãñũ ùa / Hõmã kutyôg hax ix hax yaa hi yaaih / hox hax moh

Ontem, ela veio atrás para me matar⁵⁴ / me perseguiu, ontem, ela veio atrás para me matar / ontem, ela veio atrás para me matar / ontem, ela veio atrás para me matar .uã / ..para me matar hax ix hax yaa hi yaaih

lyaax iyaax ha miax ax hayaa / hai ax yaax haa miax ax ha yaax / yaak hi yak ha miax / hakaah / pox tiynãg hã hãmyã mõhã / pox tiynãg hã hãmyã hãmyã

Hãmyã mõ pox tiynãg hã hãmyã mõhã

foi dançando com um punhado de flechas (flechinhas) / dançando com um pouco de flechas dançando dançando...

O mito de **Putuxop** é um tratado sobre a guerra, como venho tentando demonstrar até o momento. Enquanto o mito de **Koatkuphi** também é uma narrativa marcada pela violência, mas com um sentido diverso do presente, pois ali trata-se mais da construção dos interditos imanentes às relações sociais, sem justificativas aparentes senão a vontade do demiurgo (Cf anexo C).

Infelizmente, não conheço os detalhes do mito de **Mõgmõgka**. Disponho de uma versão preliminar dos seus cantos versados para o português, sem muitas indicações de seus respectivos significados ou mesmo uma versão transcrita de seu mito. Sendo assim, só posso valer-me das informações fornecidas pelos **tihik** e eles sempre enfatizam a **valentia** de **Mõgmõgka**, de modo que este é o único elemento que disponho para justificar o ímpeto com o qual ele lança-se contra **Putuxop**. Vale reafirmar que essa ação não impede que haja um processo de aproximação entre as pessoas pertencentes aos dois grupos rituais, quer esse trecho da narrativa tenha baseado-se em algum acontecimento concreto ou não – a esse respeito, o caso de **Xunin** é exemplar, como espero ter demonstrado.

Na falta de outros elementos para tornar inteligível a diferença de atitude entre **Putxap** e **Mõgmõgka**, terei de ater-me aos acontecimentos descritos na narrativa. Após a fuga, **Putuxop** e seus companheiros de jornada refugiam-se entre as Samambaias, contudo com o inimigo em seu encalço. Este, descobre o esconderijo do Papagaio e atea fogo em seu refúgio, no intuito de concretizar sua vingança contra seu recente desafeto. No entanto, **Putuxop** dispunha de algo para apagar o fogo e sair ileso deste ataque.⁵⁵

Vale assinalar que a derrota sobreveio por conta de uma ação excessivamente direta de **Mõgmõgka**, sem sutilezas e desvios nos procedimentos adotados por parte do perseguidor. Este mostra-se excessivamente impetuoso e mesmo postulando a hipótese de seu antagonista ter escapado

⁵⁴ Mõgmõka explica que foi perseguido pela onça, que queria matá-lo.

⁵⁵ No grupo de cantos do **Mõgmõgka**, há uma suíte cantada pelo **Kuptap**. Um pequeno comentário: há aqui uma amostra do conhecimento **Tikmũ'ũn** acerca dos comportamentos dos seres, pois os papagaios em geral freqüentam as samambaias, além disso, em geral um gavião não come carcaça queimada e esta situação resolve-se pela sua transformação num carnicheiro associado a ele no pensamento deste povo, o Urubu

de sua investida, ele prepara-se para devorá-lo, transformando-se em Urubu (**Kuptap**) para banquetear-se com as carcaças supostamente abatidas, como vê-se a seguir: “**Kuptap** já sabia que **yāmīyxop** fazia coisa errada dentro da samambaia. Sentou na cabeça de um que havia sido prevenido que não poderia mexer. O **Kuptap** furou a testa do pequeno e **Putuxop** matou todos eles. **Viraram papagaios e voaram.**” [grifo meu].

Assim, para sua derradeira fuga **Putuxop** utiliza um expediente recorrente nas ações ofensivas: a indução do erro em seu adversário. Como alhures, o autocontrole e a precisão nos atos são os predicados para o sucesso neste tipo de estratégia. Aqui, esses atributos são articulados à dissimulação de uma condição de inferioridade, no intuito de tomar seu oponente de assalto. Quando o Urubu pousa sobre a cabeça do Papagaio menor e fura sua testa⁵⁶, é dado o sinal para o maior entrar em ação e matar seu oponente e todos os que estavam com ele. Em nenhuma das versões recolhidas há menção sobre qual meio foi empregado para matar o **Mōgmōka-Kuptap**.

Acredito que neste trecho final não destaca-se o meio ou a relação estabelecida entre **Putuxop** e **Mōgmōgka**, mas sim o destino final do herói mítico: finalmente ele transforma-se no papagaio que denota e sai voando. Na única vez em que o demiurgo sai da forma humana e apresenta-se sem metamorfoses e/ou transformações de, ele opera **uma estratégia de fuga**. No entanto, no restante do mito não são os dons mágicos que salvam o herói mítico, mas sim virtudes bem humanas: uma **astúcia**, sempre pronta para identificar o ponto fraco do inimigo e por vezes indicar uma maneira de agir; um **acurado conhecimento** acerca dos comportamentos dos seres que habitam o mundo e de seus objetivos em cada situação, permitindo a escolha do atributo alheio a ser explorado; tudo isto articulado a uma **habilidade** e um grande **autocontrole**, culminando numa **precisão absoluta** nos gestos. Todas estas qualidades são exaltadas por vários povos e culturas, muitos dos quais podem ter sucumbido diante do colonizador. Por certo este mito diz muita coisa sobre a conduta dos seres que habitam e habitavam o mundo. Todavia, este aponta igualmente para um diferencial histórico dos **Tikmū’ūn**, qual seja: a capacidade de articular vários dos predicados acima numa **estratégia vencedora ante o colonizador**. Souberam identificar a alternativa menos danosa para cada caso – por exemplo, ter sangue-frio para colocar-se na situação de um “alvo” a ser atingido pela violência inimiga, fortificar-se e contra-golpear de maneira rápida e certa. Mas em todos os casos, o deslocamento atua como a forma de atuação por excelência ante o mundo.

⁵⁶ Vale notar que esta interação entre aliados deixa outra marca distintiva no irmão mais novo, pois sempre que se narra este mito, se enfatiza a diferença entre os dois Papagaios mediante a marca vermelha na testa do menor.

4. SOBRE AS FORMAS DE AGENCIAMENTO ENTRE OS MAXAKALI

No capítulo precedente analisei um mito que trata das formas e modalidades de guerra entre os **Tikmũ'ün**, obtendo um resultado parcial que não foi de todo esgotado. Neste capítulo pretendo desdobrar alguns dos pontos tratados acima, mediante um duplo exercício: de um lado, confrontarei a imagem obtida acerca da guerra com outros aspectos da vida deste povo, verificando os possíveis pontos de tangência e de afastamento; de outra parte, buscarei ampliar o presente escopo analítico, confrontando as conclusões parciais com outras pesquisas que tratem de situações semelhantes.

Antes de prosseguir, porém, creio ser interessante retomar os termos pelos quais pontuei o debate até o momento. A guerra é o tema principal do mito de **Putuxop**, com especial destaque para a **postura ideal do guerreiro frente ao inimigo**. Como se viu, não se está diante de um herói cultural onipotente e intangível, pois o mesmo tem de enfrentar oponentes equiparáveis a ele em mais de um aspecto. Com isso, a vitória é conquistada após a experimentação de muitos perigos e adversidades, resultando não apenas da ação da força bruta do demiurgo, mas também de sua capacidade de construir uma **estratégia vencedora**. Esta **habilidade estratégica** exerce-se mediante a ação simultânea de dois aspectos: de um lado, a intervenção decorre de uma atualização dos conhecimentos e saberes acumulados sobre o mundo; de outro lado, há um conjunto de predicados pessoais que permitem a plena consecução da ação, com destaque para o autodomínio e a precisão dos gestos.

4.1. Conhecimento formal x determinantes histórico-sociais

Começarei do primeiro ponto, pois o sistema de conhecimento do mundo dos **Tikmũ'ün** é extremamente importante para os membros deste povo e não passou despercebido pelos demais observadores e pesquisadores (POPOVICH, H, 1976, ALVARES, 1992). Com base nestes trabalhos e na pesquisa de campo, posso afirmar que é através dos cantos sagrados que os **Tikmũ'ün** construíram uma maneira toda sua de perscrutar o mundo, um mecanismo peculiar de saber. Estes cantos apresentam pelo menos dois níveis de discurso: um público, através de sua entoação pelos **yãmíyxop** que visitam a **kuxex** (casa de religião), durante os rituais religiosos deste povo; e outro privado, através da recitação dos mitos ligados aos cantos, ato particular feito em cada casa (**mĩtok**), geralmente pelo homem mais velho/sábio e responsável pela mesma.

Creio que com esse pequeno quadro é possível ter uma idéia aproximada dos meios de circulação/retenção do saber. De fato, este não é um predicado distribuído por igual entre os **Tikmū'ün**, não havendo sequer uma sistematização unívoca e universal a respeito de qualquer mito e/ou rito praticado por este povo. Como apontei acima, o próprio exercício de recitação do mito é uma das circunstâncias pelas quais se atualiza este saber, sendo que nem todos se dedicam com igual empenho nesta atividade, ou por desinteresse, ou mesmo por impossibilidade. Sobre este último ponto, lembro aqui que as mulheres conhecem todos os cantos e seus respectivos mitos, podendo tomar parte das recitações públicas dos mitos (geralmente feitas no espaço doméstico) e dos ritos públicos (geralmente transcorridos no pátio de danças).

No entanto, a rigor, o saber sagrado é encerrado na **kuxex**, um espaço masculino por excelência – mesmo que seja a voz feminina a chamariz de muitos dos **yāmīyxop** que percorrerão este espaço sagrado, eles permanecem ligados aos homens. Para além dessa interdição expressa, há que se destacar que nem todos os homens dispõem do mesmo grau de conhecimento acerca do universo sagrado, sendo reservado aos **yāmīyxoṭak** uma maior proximidade com esse universo capital. Não raro esta incumbência coincide com a liderança sobre um grupo político, dado o grande prestígio que estes homens têm. Ou inversamente, que os homens com grande prestígio (por disporem de uma parentela grande e coesa, por exemplo) estão aptos para assumir a liderança de uma casa de religião, ou pelo menos oferecem suporte político a um parente próximo encarregado desta atividade – vide o caso de Guigui.

Com efeito, várias pessoas caracterizaram os Maxakali contemporâneos como caçadores-coletores-nômades, justamente pela manifestação deste tipo de saber em seu cotidiano⁵⁷. Isto posto, quero frisar que não está em causa a ligação deste universo cognitivo com a caça, sendo que no mito de **Putuxop** não é diferente: há uma associação explícita entre a guerra e a caça. De fato, a dimensão ontológico-cognitiva da caça já foi largamente explorada por várias perspectivas analíticas, com destaque para os trabalhos inspirados no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1997 [1962]). Segundo este autor, tal condição decorre da perscrutação do mundo ligada ao **pensamento selvagem**, a qual se faria presente nas mais variadas circunstâncias da vida, inclusive na predação cinegética.

⁵⁷ Tal asserção é válida em diferentes contextos. Vale notar que numa reunião pública organizada pelo Ministério para discutir os problemas enfrentados pelos Maxakali, sua condição de povo caçador-nômade foi apontada por como responsável indireta de sua atual condição de penúria. Isto porque uma economia baseada nas técnicas da caça e da coleta seria inadequada para suas atuais condições objetivas em que este povo se encontra. Para estes setores, a reduzida dimensão da T. I. homologada e sua degradada condição ambiental não permitem obter a sustentação econômica a partir da aplicação das técnicas criada para outro contexto. Ademais, os baixos rendimentos de sua agricultura não permitiriam obtenção de um excedente grande o bastante para ser comercializado no comércio regional e com isso garantir a fatura para este povo. Em poucas palavras, a condição de povo caçador-nômade impediria a adaptação dos Maxakali às novas condições vigentes atualmente, levando-os ao risco da extinção. (Cf. ATA, 2004) Nem é preciso salientar que tal postura ignora completamente tanto a complexidade do sistema de perscrutação do mundo associado à caça, quanto sua vinculação com o sistema de relações sociais vigente neste povo.

Esta modalidade de conhecimento consistiria numa maneira objetiva e sistêmica de abordar o mundo, formando uma modalidade de conhecimento paralelo ao pensamento científico⁵⁸. De fato, ambos os sistemas produzem um conhecimento positivo sobre o mundo, baseado em pressupostos analíticos semelhantes entre si, variando o mecanismo de sistematização e os instrumentos de perscrutação da realidade. Por conseguinte, as práticas vigentes nos povos tidos por primitivos não são destituídas de sentido, bastando apreender sua lógica imanente. Utilizando as palavras de Lévi-Strauss:

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma “função fabuladora” que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 31)

Cumprido acrescentar que esta forma de perscrutação e de interação com o mundo é plena em si mesma, sendo capaz de se recriar ao longo do tempo a partir dos fragmentos e das sobras de outros sistemas de conhecimento, numa ação semelhante à do **bricoleur**. Este personagem constrói sua arte a partir das sobras e restos de outros conjuntos estruturados, dotando-os de um novo uso mediante um expediente técnico que lhe é peculiar. Assim:

O **bricoleur** está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra do seu jogo é sempre arranjar-se com os “meios-limites”, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentarem para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores. [...] Ele se define apenas por sua instrumentalidade e, para empregar a própria linguagem do **bricoleur**, porque os elementos são recolhidos ou conservados em função do princípio de que “isso sempre pode servir”. Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o **bricoleur** não tenha necessidade do equipamento e do saber de todos os elementos do **corpus**, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo

⁵⁸ “O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos e fenômeno aos quais são aplicadas.” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 28)

tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo. (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 32-3)

A eficácia deste procedimento estaria ligada ao funcionamento de suas **propriedades formais**, as quais seriam universais e inconscientes, formando um **princípio lógico** inerente à operação da mente humana. Se existem diferenças nas construções levadas a cabo pelo pensamento humano, as operações mentais não apresentariam distinções demasiado radicais, como apontado pelo paralelo entre o pensamento selvagem e o científico – mesmo onde possa aparentar existir uma ruptura radical, haveria, antes, a ação silenciosa e insuspeita de um só e mesmo **inconsciente estrutural humano**. Esta faculdade seria capaz de lidar com qualquer tipo de conteúdo, construindo uma classificação ao “nível das propriedades sensíveis”, cuja vantagem seria a de constituir “uma etapa em direção a uma ordem racional”, já que “toda classificação é superior ao caos” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 30).

Com isso Lévi-Straus afirma uma posição radicalmente contrária ao relativismo cultural, na medida em que este mecanismo formal garante a existência de um parâmetro comum ao pensamento humano, em quaisquer grupos particulares. Os resultados teóricos e práticos assentando-se no exercício desta lógica classificatória, cujo princípio de ação baseia-se na capacidade de “sempre **poder opor** termos que um empobrecimento prévio da totalidade empírica permite conceber como distintos. **Como** opor é, em relação a essa primeira exigência, uma questão importante, cuja consideração vem depois” (Idem, *ibidem*: 91). Enfim, o pensamento selvagem e suas modalidades de intervenção no mundo – dentre os quais destaquei a caça, até o momento – seria a manifestação de um relacionismo universal comum à espécie humana, cujo fundamento, não seria a ação de uma lógica abstrata, mas deitaria suas raízes no funcionamento do universo em geral, pois:

longe de ver na estrutura um puro produto da atividade mental, reconhecer-se-á que os órgãos dos sentidos têm já uma atividade estrutural e que tudo o que existe fora de nós, os átomos, as moléculas, as células e os próprios organismos possuem características análogas. [...] Quando o espírito se apodera de dados empíricos previamente tratados pelos órgãos dos sentidos, continua a trabalhar estruturalmente, por assim dizer, um material que recebe já estruturado. E não o poderia fazer se o espírito, o corpo a que pertence o espírito, e as coisas que o corpo e o espírito apercebem, não fossem parte integrante de uma só e mesma realidade⁵⁹. (LÉVI-STRAUSS, s/d: 169, 170)

⁵⁹ Deixarei de lado a difícil questão de saber se o mundo preexiste ao ato de conhecimento, ou, pelo contrário, a cognição engendra o mundo. Para uma abordagem detalhada desta questão remeto ao interessante trabalho de Francisco J. Varela, Evan Thomson e Eleanor Roch (2003). O livro trata o modo pelo qual a noção de mente é trabalhada pelas ciências, tendo de lidar constantemente com a questão: existe um mundo pré-existente ao ato cognitivo? Qual seria seu fundamento do mundo apreendido pela ciência: as representações mentais, ou algum elemento exterior às representações e fixo na natureza? Esta indagação ganha forma especial ao problematizar a fenomenologia, como sendo: “a filosofia da experiência humana, o único edifício remanescente do pensamento que aborda essas questões de forma livre e direta. Mas, sobretudo, foi e ainda é filosofia como reflexão teórica. Em grande parte da tradição ocidental desde os gregos, a filosofia tem sido a disciplina que busca encontrar a verdade, incluindo a verdade sobre a mente, apenas por meio do raciocínio teórico abstrato.” (VARELA; THOMSON; ROCH, p. 37). Assim, mesmo a crítica mais radical de nossa tradição trataria estas

Deste modo, o estruturalismo lévi-strausseano não pode ser acusado de ser reducionista, pois procura analisar o homem por inteiro, integrando-o às demais formas de vida. O problema está no meio pelo qual esta iniciativa se faz, pois acaba não integrando completamente muitos aspectos importantes da questão, na medida em que a forma precede o conteúdo de uma maneira quase absoluta. Vale notar, que esta prevalência não equivale à ignorância completa dos conteúdos trabalhados pelas relações, pois para se engendrar uma correta análise e interpretação dos ritos e mitos sob o ponto de vista estrutural “é indispensável a identificação precisa das plantas e dos animais de que se faz menção ou que são diretamente utilizados sob a forma de fragmentos os despojos.” (Levi-Strauss, 1997, p. 62). Todavia, não deve-se concluir que Lévi-Strauss confere centralidade aos fatos histórico-sociais, pois esta necessidade de precisão visa aclarar os procedimentos pelos quais a estrutura trabalha os dados concretos. Em outros termos, o detalhamento dos conteúdos específicos presta-se para a descoberta do **modo de operação da estrutura**, a qual sempre é formal e neutra, sem qualquer tipo de substância imanente.

Este mote constitui, simultaneamente, o ponto forte e o fraco do estruturalismo. Constitui uma inegável vantagem, pois não há a necessidade de associar formas e conteúdos a uma escala de grandeza definida de modo fixo, algo que sempre encobre algum tipo de valoração por detrás da atividade comparativa, tal como foi feito pelos evolucionistas do século XIX. Com isso, o estruturalismo pôde firmar-se como uma concepção da vida humana realmente baseada no devir, nas mudanças e reconstruções inerentes a toda forma de existência histórica. No entanto, o modo pelo qual os fatos concretos se relacionam com o devir constitui o elemento discutível desta corrente teórica, pois, não há uma ação direta do substrato histórico-empírico intervindo no modo pelo qual a estrutura age. Tudo se

questões sob o prisma conceitual-transcendental. A solução proposta pelos autores foi se voltar ao budismo, como exemplo de uma outra tradição cultural na qual há um esforço pela construção de um **caminho do meio**, saindo do **double bind** conceitual em que nossa tradição cognitiva se encontra – isto é, sair da problematização: ou a mente tem fundamentos arraigados num mundo pré-existente, ou ao contrário, ela é produzida pelo ato de conhecer (seguindo a tradição cartesiana). Assim os autores defendem a necessidade de: “uma mudança na natureza da reflexão de uma atividade abstrata desincorporada para uma reflexão incorporada (atenta) aberta. O que essa formulação pretende veicular é que a reflexão não é apenas **sobre** a experiência, mas ela própria é uma forma de experiência – e a forma reflexiva de experiência pode ser desempenhada com atenção/consciência.” (VARELA; THOMSON; ROCH, p 43). Indo num sentido semelhante, mas com contornos bastante distintos, há também o livro de Michel Serres, intitulado **Variações sobre o corpo** (2004). Aqui a questão é outra, pois reside em restaurar a totalidade das formas de conhecer, dado que: “nunca soube explicar o eu nem descrever a consciência. Quanto mais eu penso, menos sou: quanto mais eu sou eu, menos penso e menos ajo. Não me busco como sujeito, projeto tolo; solitários, as coisas e os outros se encontram. Entre eles encontra-se meu corpo, um pouco menos coisa e muito menos outro.” (SERRES, 2004, p. 13) Um pouco mais adiante, ele insiste: “nenhum professor que permaneceu sentado à frente de sua mesa ensinou-me o que é trabalho produtivo, o único que vale a pena, enquanto meus professores de ginástica, treinadores e, mais tarde, meus guias, condicionaram meus músculos e ossos. Eles ensinaram o poder do corpo. [...] O pesquisador que trapaceia ou mente não descobre nem inventa nada, da mesma maneira que quem pratica salto em altura não trapaceia nem mente quanto à lei da gravidade. Esta regra de ferro rejeita todas as práticas das coletividades profissionais, políticas, midiáticas, universitárias que premiam os gângsteres e colocam mediocres no poder. A vida prática ensina, acima de tudo, a respeitar o que a coisa prescreve e não a opinião que se tem sobre ela. Em qualquer atividade a que nos dedicamos, o corpo é o suporte da intuição, da memória, do saber, do trabalho e, sobretudo, da invenção. Um procedimento maquinal pode substituir qualquer operação do entendimento, jamais as ações do corpo.” (SERRES, 2004, p. 35, 36)

passa como se este mesmo devir fosse produzido por forças invisíveis e fora do alcance humano, e em última instância os homens fazem a história, na medida em que a estrutura relacional é produzida pela interação humana, mas **ignoram sempre e completamente todas as condições pela quais a fazem**. Estes não dispõem de nenhum controle sobre o mecanismo que dirige o curso de suas vidas, o qual seria um maquinismo inconsciente, classificatório e relacional, que apropria-se dos conteúdos sem que sofra alteração por eles.

Deste modo, os acontecimentos empíricos não alteram radicalmente as formas de relacionamento estrutural, atuando apenas como pano de fundo sob o qual as verdadeiras relações de força estão em curso. O estruturalismo incorre numa atitude paradoxal, pois ao mesmo tempo em que o devir é um elemento importante, ele escapa completamente ao homem, na medida em que sua ação consciente e concreta não atinge os níveis profundos nos quais ele se consolida. A crítica mais contundente que conheço acerca deste último ponto foi formulada por Cornélius Castoriadis (2000), ao tratar das formas de redução feitas a respeito do devir histórico. O primeiro tipo seria o **fisicalista**, o qual se contenta em encontrar uma lei natural na origem dos desdobramentos inerentes à vida social⁶⁰. Mas há também um tipo de redução **logiscista**, no qual se enquadra o estruturalismo, o qual:

se reveste de formas diferentes segundo a acepção, neste termo, do radical **log** - . Quando a lógica em questão consiste finalmente (quaisquer que sejam suas complicações de superfície) em ordenar um número finito de pedras brancas e pretas num número predeterminado de casas, segundo algumas regras simples (por exemplo, não mais do que **n** pedras da mesma cor na mesma linha ou coluna), temos a forma mais pobre do logicismo, o estruturalismo. A mesma operação lógica, repetida um determinado número de vezes, também explicaria a totalidade da história humana e as diferentes formas de sociedade, que seriam apenas as diferentes combinações possíveis de um número finito dos mesmos elementos discretos. Esta combinatória elementar – que põe em ação as mesmas faculdades intelectuais que as utilizadas na construção de cubos mágicos ou de palavras cruzadas – deve cada vez dar-se como indiscutíveis tanto o conjunto finito de elementos a que se referem suas operações, como as oposições ou diferenças que postula entre eles. [...] A ingenuidade do estruturalismo a este respeito [da

⁶⁰ Em suas palavras, este tipo “reduz direta ou indiretamente, imediata ou em última análise, sociedade e história à natureza. Esta natureza é, em primeiro lugar, a natureza biológica do homem; pouco importa que esta seja vista como, por sua vez, redutível ao simples mecanismo físico, ou como ultrapassando-o, por exemplo, ser genérico (**Gattungswesen**) para o jovem Marx, conceito hegeliano, que representa uma etapa ulterior de elaboração lógica-ontológica da **physis** do ser vivo aristotélico, aspecto/espécie (**eidōs**) reproduzindo-se sempre e fixado para sempre. O funcionalismo é o representante mais puro e mais típico deste ponto de vista: ele se dá necessidades humanas fixas e explica a organização social como o conjunto das funções que visam satisfazê-las. [...] a pretensa explicação permanece no ar, na ausência de um ponto estável ao qual pudesse relacionar as funções a que serviria a organização social; esse ponto estável só poderia ser fornecido pela postulação de uma identidade de necessidades através das sociedades e dos períodos históricos, identidade que a observação mais superficial da história contradiz. Devemos então recorrer à ficção de um núcleo inalterável de necessidades abstratas, que receberiam cá ou lá especificações diferentes ou meios de satisfações variáveis, e a banalidade ou tautologias para explicar esta diferença e esta variabilidade. Encobrimos assim o fato essencial: as necessidades humanas, enquanto sociais e não simplesmente biológicas, são inseparáveis de seus objetos, e tanto umas quanto outros, instituídos a cada vez pela sociedade considerada.” (CASTORIADIS, 2000, p. 205) Vale notar que o estruturalismo também busca um enraizamento neste tipo de prerrogativa, na medida em que fundamenta a existência da estrutura como uma decorrência da vida natural. Cf. supra: LÉVI-STRAUSS, s/d.

especificidade da instituição de cada social-histórico, irreduzível a fórmulas pré-estabelecidas] é desarmante. Não tem nada a dizer sobre os conjuntos de elementos de que manipula, sobre as razões de seu ser-assim, sobre suas modificações no tempo. Masculino e feminino, norte e sul, alto e baixo, seco e úmido, para ele não precisam ser questionados, parecem encontrados aí pelos homens, pedras de sentido jazendo na Terra desde as origens num ser-assim, ao mesmo tempo plenamente natural e totalmente significativo, dentre as quais cada sociedade retira algumas (segundo o resultados de um jogo do acaso), sendo estabelecido que ela só pode retirá-las por pares de opostos, e que a retirada de certos pares ocasiona ou exclui a de outros. Como se a organização social pudesse ser reduzida a uma seqüência finita de sim/não, e como se, lá mesmo onde um sim/não está em ação, os termos a que se refere fossem determinados sob outro ponto de vista e desde sempre – quando eles são, como termos e como estes termos, criação da sociedade considerada. (CASTORIADIS, 2000, p. 205-6, 206)

Como a estrutura nunca dispõe de conteúdo associado a ela, o trabalho analítico sob esta perspectiva analítica consiste em descobrir a relações que apreendem o mundo – o qual, vale insistir, também seria produzido a partir de uma estrutura decorrente da ordem física, como apontado acima. Assim, esta ausência de conteúdo implica na necessidade de preencher este espaço vazio originário do ato de estruturação. Decerto há um devir diferencial, o qual opera através de um processo bem definido: classificação do mundo em termos, oposição entre os opostos produzidos pelas categorias mentais e ligação relacional entre eles. Estas operações ocorrem de modo contínuo e ininterrupto, renovando-se sempre, segundo o modelo do **bricoleur** ilustrado pouco acima. No entanto, como a própria forma deste devir já está determinada de antemão, a crítica mais freqüente ao estruturalismo é o lugar reservado à substância concreta, dado que ela é o que menos conta⁶¹. Os autores ligados a essa corrente teórica sempre se vêem diante da acusação de idealismo, em decorrência do modo pelo qual lidam com os mecanismos de verificação empírica da estrutura. Ao menos é o que pode-se depreender de outra análise crítica deste movimento, formulada por Gilles Deleuze (1982). Para ele:

De certo modo, elas [as estruturas] não são atuais. O que é atual é aquilo em que a estrutura se encarna ou antes aquilo que ela constitui encarnando-se. Em si mesma, porém, ela não é nem atual nem fictícia; nem real nem possível. [...] Da estrutura, diremos: **real sem ser atual, ideal sem ser abstrata**. [...] Extrair a combinação de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos a às obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual. (DELEUZE, 1982, p. 183)

⁶¹ Vários dos apontamentos a seguir vêm da análise feita por Gilles Deleuze acerca do estruturalismo. Em especial, ele afirma que “ambição científica do estruturalismo não é quantitativa, mas topológica e relacional”, pois “o estruturalismo não é separado de uma filosofia transcendental nova, onde os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche. [...] E, antes de tudo, se os elementos simbólicos não têm designação extrínseca nem significação intrínseca, mas somente um sentido de posição, devemos afirmar em princípio que **o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significante**”, concluindo pouco adiante que: “o verdadeiro sujeito é a própria estrutura.” (DELEUZE, 1982, p. 276, 277 e 282)

A despeito disso tudo, não se pode negar que há uma grande força no trabalho de Lévi-Strauss, pois o mesmo estende com sucesso este relacionalismo formal a muitos elementos da vida humana, como mostra em seu estudo sobre **As estruturas elementares do parentesco**. Publicado pela primeira vez em 1947, essa ambiciosa empreitada mirou o homem por inteiro, restituindo ao termo antropologia seu sentido de generalidade, na medida em que a **proibição do incesto** seria o modo pelo qual “a natureza se ultrapassa a si mesma. [...] Realiza, e constitui por si mesma, o advento de uma nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 63), qual seja, a **ordem sócio-cultural**. A partir desta abordagem, a oposição entre natureza e cultura perde sua razão de ser, na medida em que ambas são regidas por princípios estruturantes semelhantes.

Segundo Lévi-Strauss esta operação formal e lógica, nos moldes acima, serve de base para a construção dos nexos sociais para a humanidade. Para tanto, ele modifica o enfoque que era dado aos estudos do parentesco, enfatizando a aliança em detrimento da descendência. Desta maneira, em todos os sistemas de parentesco⁶², estaria em ação um mecanismo divergente na aparência, mas profundamente semelhante na forma de classificar, opor e relacionar termos/pessoas. O intuito desta abordagem não é reduzir pessoas a “coisas”, em conformidade com a célebre fórmula durkheimiana. Ao contrário, a busca é por identificar os princípios lógicos existentes na vida humana, descobrindo os elementos determinantes das ações, os quais seriam relacionados a fatos e circunstâncias concretas. Ora, tal substrato será encontrado no **Ensaio sobre a dádiva** de Marcel Mauss, cujo tema de estudo era “as trocas e contratos [...] [feitos] sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos.”⁶³ (MAUSS, 1974, p. 41). Mauss percebe que nestes fatos normalmente assinalados sob a rubrica “econômica” estão condensados “fenômenos sociais totais”, os quais exprimem

ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas –

⁶² Embora se dedique a estudar as estruturas elementares de parentesco – entendidas como “os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 19) –, Lévi-Strauss identifica uma similitude de fundo entre estas estruturas e as complexas – tidas como “os sistemas que se limitam a definir o círculo dos parentes e que deixam a outros mecanismos, econômicos ou psicológicos, a tarefa de proceder à determinação do cônjuge” (LÉVI-STRAUSS, 1976a, p. 19) –, pois “mesmo na estrutura elementar mais rigorosa conserva-se certa liberdade de escolha, e mesmo na estrutura complexa vaga a escolha permanece sujeita a certas limitações.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a, p. 20). Por conseguinte, existem alguns comuns aos dois sistemas e mesmo num terceiro tipo caracterizado por “formas híbridas e equívocas, quer porque privilégios econômicos permitam efetuar uma escolha secundária dentro de uma categoria prescrita (casamento por compra associado a casamento por troca), quer porque haja várias soluções preferenciais (casamento com a filha do irmão da mãe e com a filha da irmã da mulher; casamento com a filha do irmão da mãe e com a mulher do irmão da mãe, etc.).” (LÉVI-STRAUSS, 1976a, p. 20)

⁶³ Assim, para Marcel Mauss: “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações. Elas têm tomado quase sempre a forma do presente, do regalo ofertado generosamente, mesmo quando, no gesto que acompanha a transação, há tão somente focção, formalismo e mentira social; quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico” (MAUSS, 1974, p. 41-2).

supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições. (MAUSS, 1974, p. 41)

No entanto, se para Maus o objetivo era identificar os elementos pelos quais poderia-se reconstruir a coesão e o compromisso mútuo nas sociedades capitalistas⁶⁴, para Lévi-Strauss este mecanismo terá um valor mais amplo, sendo a base da sociabilidade e da ligação entre todos os grupos humanos. De um lado, as trocas apresentam um aspecto classificatório, mediante a ação formal-relacional imanente à mente humana, como disse acima. Por outra parte, este fenômeno é próximo à vida concreta, na medida e que os presentes trocados, aceitos e retribuídos formariam um sistema responsável pela constituição dos vínculos sociais. Em outras palavras, a reciprocidade seria a forma pela qual a natureza suplantaria a si mesma, criando um novo princípio estruturante válido para a espécie humana⁶⁵, nos seguintes termos:

O grupo no interior do qual o casamento é proibido evoca imediatamente a noção de um outro grupo, com caracteres definidos (proibição do incesto acompanhada de um sistema exogâmico) ou vagos (proibição do incesto simples, sem exogamia) no interior do qual o casamento é, conforme o caso, simplesmente possível ou inevitável. A proibição do uso sexual da filha ou da irmã obriga a dar em casamento a filha ou irmã a um outro homem e, ao mesmo tempo, cria um direito sobre a filha ou a irmã desse outro homem. Assim, todas as estipulações negativas da proibição têm uma compensação positiva. (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 91)

Esta operação não ficaria restrita a um único aspecto da vida, “porque engloba ao mesmo tempo certos objetos materiais, valores sociais e as mulheres.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a, p. 102). Assim, os bens, as mulheres e as mensagens formam circuitos de troca, os quais presidem a formação das alianças entre as pessoas (Lévi-Strauss, 1985, p. 336). Mas, vale lembrar, o fato fundamental do procedimento não é a partição das pessoas, mas as ligações estabelecidas entre elas. Embora a condição **a priori** para o estabelecimento da reciprocidade seja a separação classificatória dos sujeitos envolvidos, o interesse deve recair sobre a posterior produção de uma relação entre eles – sendo que, **preferencialmente**, esta relação disporia de caráter **positivo**.

⁶⁴ “Uma parte considerável de nossa moral e mesmo de nossa vida continua estacionada nesta mesma atmosfera de dádiva, de obrigação e liberdade misturadas. Felizmente, nem tudo está classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor sentimental além de seu valor venal, tanto é que há valores que pertencem somente a este gênero. Não temos apenas uma moral de comerciantes. Restam-nos pessoas e classes que guardam ainda costumes de outrora, e quase todos dobramo-nos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em determinadas ocasiões. A dádiva, ao retribuída, ainda inferioriza aquele que a aceitou, sobretudo quando é recebida em espírito de retribuição. [...] A caridade fere ainda mais aquele que a aceita, e todo esforço de nossa moral tende a suprimir a patronagem inconsciente e injuriosa do rico ‘caridoso’.” (MAUSS, 1974, p. 163)

⁶⁵ “Considerada em seu aspecto puramente formal, a proibição do incesto, portanto, é apenas a afirmação, pelo grupo, que em matéria de relação entre os sexos **não pode-se fazer o que se quer**. O aspecto positivo da interdição consistem em dar início a um começo de organização.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a p. 83)

No que tange às classificações tradicionalmente estudadas pela antropologia, melhor do que estudar um sistema formado por um conjunto rígido de **status** (posição) e seu papel correspondente, seria identificar os pares presentes na quase totalidade das sociedades humanas. Assim, mais interessante do que notar a separação seria identificar os modos pelos quais os termos formariam ligações entre os termos. Com isso não há uma verdadeira barreira entre os termos seguintes, mas sim uma ligação mediada pelos cortes diferenciais entre: o credor e o devedor, os parentes e os não-parentes⁶⁶, os casadoiros potenciais e os enlaces efetivos, e assim por diante.

Deste modo, em todas as relações sociais existiriam duas etapas: corte classificatório e relação entre os termos apartados. O teor desse corte e dessa partição também foi objeto de reflexão dos autores estruturalistas. No que tange aos sistemas de parentesco, haveria uma regra negativa (proibição do incesto), engendrando uma série de compromissos positivos (circulação das mulheres, quer seja pela circulação restrita ou generalizada). Estes circuitos de reciprocidade englobariam a sociedade por inteiro, inclusive nos movimentos intempestivos que, à primeira vista, ameaçariam a sobrevivência dos vínculos sociais. Em outros termos, a própria guerra seria determinada por este mecanismo, como afirmou Lévi-Strauss num artigo datado de 1942, p.

Entre os Nambikuára (sic.) como sem dúvida entre numerosas populações da América pré-colombiana, a guerra e o comércio constituem atividades que dificilmente se conseguirá estudar isoladamente. As trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas. [...] Sejam quais forem as reservas que se deva ter ante toda interpretação exclusiva da origem das organizações dualistas, é muito provável que, em certos casos, a explicação da integração forneça resposta satisfatória. A guerra, o comércio, o sistema de parentesco e a estrutura social devem ser assim estudados em correlação íntima. (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 337, 339)

Assim, o mecanismo do dom funciona até mesmo no mais paradoxal aspecto da realidade, na medida em que a guerra não seria nada mais do que uma **troca mal sucedida**, devendo ser compreendida no interior do mesmo sistema estrutural de dons e contra-dons que fundamentaria os demais vínculos humanos. Tal concepção sobre a guerra jamais foi retomada diretamente por parte de Lévi-Strauss, ficando sedimentada neste curto escrito consagrados a este tema. No entanto, outros

⁶⁶ “A endogamia verdadeira é somente a recusa de reconhecer a possibilidade do casamento fora dos limites da comunidade humana, estando esta última sujeita a definições muito diversas. [...] Ao contrário, a outra forma de endogamia que distinguimos anteriormente, e que se poderia chamar ‘endogamia funcional’, por ser somente uma função da exogamia, fornece o equivalente de uma regra negativa. No casamento entre primos cruzados, por exemplo, a classe dos cônjuges possíveis não se apresenta nunca [...] como uma categoria endógama. Os primos cruzados são menos parentes que devem casar-se entre si do que os primeiros, no grupo dos parentes, entre os quais o casamento é possível, desde o momento em que os primos paralelos são classificados como irmãos e irmãs.” (LÉVI-STRAUSS, 1976a p. 86, 87-8).

autores irão desenvolver os pormenores implícitos nesta formulação, tratando de descobrir a “metaestrutura” da reciprocidade, capaz de englobar todas as formas de dons atuantes⁶⁷.

Em suma, na década de 40 como hoje a questão se refere ao mecanismo de oposição e associação das pessoas e dos grupos humanos. Tal mecanismo não se fundamenta em suposições teóricas, mas tem de passar pelo crivo dos dados empíricos. Tendo isto em vista, examinarei a análise da guerra feita pelo antropólogo Philippe Descola (1993), para quem:

Mais que apreender a guerra ameríndia como uma classe homogênea de fenômenos suscetíveis a uma determinação geral⁶⁸, se preferirá ver nela uma manifestação específica de certos tipos de abordagens sociais através das quais a identidade, as fronteiras étnicas e as posições estatutárias são constantemente negociadas e reproduzidas. **A causa, os motivos ou os resultados da guerra são menos significativos que a maneira pela qual ela recorta e diferencia um campo social numa grande quantidade de relações distintivas, as quais a análise permite neste momento cartografar os graus de alteridade e estabelecer os limites, assim como reagrupar as redes de troca intertribais e os sistemas políticos regionais.** (DESCOLA, 1993, p. 172, grifo meu, tradução pessoal)

Por conseguinte, a guerra interessa por tomar parte da forma pela qual os grupos sociais se formam, ou ao menos tomam conhecimento desta existência autônoma, por conta do contraste produzido entre as pessoas relacionadas através do conflito. Por intermédio deste processo, a articulação dos grupos humanos adquire seus contornos específicos, mediante os antagonismos e as alianças engendradas para este fim – as quais, é bom salientar, dispõem de uma variabilidade e de um devir bastante intenso. Ao menos é o que se depreende da análise da guerra entre os Jivaro, efetuada por Descola (1993). Neste povo, a unidade organizacional é o **nexus** endogâmicos⁶⁹, cujos contornos precisos estão assentados num mecanismo de aliança (mediante casamentos com afins

⁶⁷ Foi Philippe Descola que assim afirma, apontando numa nota de fim de texto um conjunto de obras e pesquisas relacionadas que abordam a guerra em conformidade com esta inspiração estruturalista (JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES, 1985-6), qual seja: “uma posição assim não é nova, mesmo que sua audiência tenha ficado reduzida. Lévi-Strauss a sugere desde 1943, quando ele postula que os conflitos guerreiros e as trocas econômicas constituem, na América do Sul, dois aspectos opostos e indissociáveis dum mesmo processo social. Ela é também o fundamento das análises desenvolvidas por pesquisadores que mantêm com o estruturalismo uma evidente afinidade.” (DESCOLA, 1993, p. 172, tradução pessoal).

⁶⁸ A imputação de uma única determinação para a guerra é, segundo Descola, o erro das análises inspiradas no funcionalismo, na antropologia política de Pierre Clastres (querela da qual tratarei mais adiante) e na sociobiologia. Com isso, “interpretar e comparar as modalidades particulares de afrontamentos armados neste ou naquele contexto etnográfico concreto se revela perfeitamente inútil, uma vez isolada a função que eles preenchem. A causa sendo mais importante que os efeitos, todas as formas de confrontação coletiva serão, em consequência, redutíveis a uma categoria genérica de comportamento denominado ‘guerra’, tirando sua unidade factual da generalidade suposta do fator que a engendra, o qual reside na natureza humana, no **socius** primitivo ou no desenvolvimento natural. Sem dúvida satisfatória para os espíritos afeitos ao finalismo, esta solução não é para aqueles que depositam ainda algum crédito na etnologia.” (DESCOLA, 1993, p. 171-2, tradução pessoal)

⁶⁹ “Um **nexus** endógamo é uma coleção de casas-territórios consolidadas num momento dado pela partilha de quatro redes largamente interdependentes: uma mesma área de casamento, uma mesma área territorial, uma mesma área de solidariedade faccional e uma mesma área de influência dum ‘grande homem’.” (DESCOLA, 1993 : 173, tradução pessoal).

consangüíneos, principalmente) e de conflitos dirigidos a outros **nexus** próximos, e quase nunca contra os povos estrangeiros. Utilizando as palavras do autor: “a guerra Jivaro é essencialmente endógena. Limitada a ações esporádicas, a resistência contra os Brancos e seus contingentes/supletivos indígenas jamais tomam o aspecto duma sublevação generalizada.” (DESCOLA, 1993, p. 176, tradução pessoal) Em outros termos, para dimensionar corretamente a guerra entre os Jivaro é preciso entender as formas de articulação entre as pessoas e grupos, dado que a contenda raramente extravasa o campo das relações sociais instituídas.

Descola identifica a existência de duas modalidades de guerra: uma intratribal e outra intertribal. A primeira fica restrita às pessoas próximas entre si, enquanto a outra abrange “adversários anônimos” e distantes, mas próximos o bastante para partilharem uma mesma identidade cultural (DESCOLA, 1993, p. 176). Um destaque especial deve ser dado ao sistema de parentesco, dado que boa parte dos conflitos decorre do desrespeito dos direitos que emanam dele. Assim, “A inimizade surge, com efeito, sempre duma infração real ou suposta das regras de apropriação das pessoas, e bem particularmente das mulheres⁷⁰.” (DESCOLA, 1993, p. 177, tradução pessoal). A única diferença significativa na classificação do tipo de ação guerreira decorre do alcance dos mecanismos de pacificação: quando trata-se de um conflito intratribal, existem mecanismos eficazes de refreamento da luta, como a intervenção de um **grande homem**. No caso das guerras intertribais, as formas de negociação são menos ativas, mesmo que o conflito normalmente tenha origem semelhante⁷¹:

A guerra intertribal não se distingue realmente da guerra intratribal da qual ela constitui um resultado lógico, mesmo histórico; com efeito, os afrontamentos repetidos entre blocos de **nexus** coligados podem somente consolidar as identidades regionais antagônicas, contribuindo, assim, ao processo contínuo de diferenciação tribal necessário à perpetuação da caça às cabeças. (DESCOLA, 1993, p. 183, tradução pessoal)

Assim, Philippe Descola detalha o mecanismo, apenas aludido no trabalho de Claude Lévi-Strauss, apresentando os detalhes do funcionamento da inter-relação entre os sistemas de dons existentes num grupo social. Todas as conclusões são semelhantes às do artigo de 1942, em especial

⁷⁰ E Descola prossegue: “as mais comuns das infrações são: o adultério duma esposa ou seu rapto por um amante, o assassinato duma mulher por seu marido sem um motivo grave (como seria o adultério, precisamente), a união dum homem com uma mulher sobre a qual outros têm mais direitos que ele, ou a recusa de dar em casamento a um aliado a ou as irmãs de sua primeira esposa.” (DESCOLA, 1993, p. 177, tradução pessoal).

⁷¹ “Falta de instituições de arbitragem, a reparação das infrações à aliança é governada por uma lógica do retorno ao equilíbrio por subtração, idêntica àquela da vingança dum assassinato. Assim, a troca de bens, a troca das mulheres e a troca das vidas – ou dos mortos – revelam, com efeito, o mesmo campo semântico e aparecem à mesma configuração: ideológica, aquela das relações entre afins. [...] A diferença de natureza entre afinidade real dos inimigos mais próximos e a afinidade potencial dos inimigos distantes é aquela que separa uma aliança consentida, mas não realizada, duma aliança realizada, mas não consentida. A oposição é somente dicotômica pelas virtudes da exposição: tomada como um todo, a guerra intratribal é a expressão na linguagem da afinidade de um **continuum** decrescente da socialização de outrem.” (DESCOLA, 1993 : 177-8, 182, tradução pessoal).

daquela que coloca o sistema de parentesco como o principal elemento articulador das alianças. Tomando de empréstimo as palavras de Pierre Clastres sobre a concepção estruturalista da guerra: “na sociedade primitiva não há autonomia para a esfera da violência: essa só adquire sentido vinculada à rede geral das relações que encerram os grupos, a violência é apenas um caso particular desse sistema global.”⁷² (CLASTRES, 2004, p. 245) A positividade intrínseca da guerra consistiria em colocar em marcha o mesmo mecanismo classificatório relacional presente nas demais formas de dons. A reciprocidade age primeiro pelos bens, depois parentesco e agora também pela violência.

De posse dessas indicações, Eduardo Viveiros de Castro abordou a guerra sem tocar nas funções “políticas, ideológicas ou outras”, para tratar da “dinâmica identitária” produzida pelos “processos rituais” propiciados pelos embates dos Araweté, particularmente após o fim das escaramuças (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 267). Desta maneira, este enfoque não privilegia os embates físicos e os acontecimentos sócio-políticos postos em causa pelos conflitos, centrando-se na posição conceitual ocupada pela noção de inimigo na cosmologia do povo Araweté.

Para tanto, Viveiros de Castro tem de apresentar as características dos principais seres presentes no pensamento deste povo, bem como as relações estabelecidas com eles. Assim, “o universo Araweté tem sua origem e fundamento na diferenciação entre a humanidade (**Bidê**) e divindade (**Mai**).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 268). Tal distinção se baseia num conflito ocorrido no início dos tempos, cujas conseqüências levaram os deuses a abandonarem os humanos, “levantando o firmamento e levando consigo a ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho.” Este fato teria instaurado a morte, para os Araweté, ao mesmo tempo em que reservou uma condição especial para os humanos. De fato, eles são os únicos dentre os seres mortais capazes de atingir a morada divina após falecerem, por conta da interação mantida com os seres divinos⁷³. Relação difícil, uma vez que os deuses não apresentam apenas uma feição benfazeja e benevolente para com os Araweté, dado que eles:

⁷² Clastres vai além: “não apenas guerra e comércio devem ser pensados na continuidade, mas é o comércio mesmo que detém, em relação à guerra, uma prioridade sociológica, uma prioridade de certo modo ontológica por se tratar de um mesmo núcleo do ser social.” (CLASTRES, 2004, p. 146)

⁷³ “Por ocasião da morte, uma parte da pessoa, a **in** ou “alma”, sobe aos céus, onde é recebida pelos **Mai-hete**, os ‘deuses por excelência’, a raça divina mais diretamente interessada na humanidade. Os **Mai-hete** assemelham-se aos Araweté, salvo que são mais belos, mais altos e mais fortes que qualquer humano, como é o caso de tudo o que é celeste. [...] Com efeito, os Araweté afirmam que os **Mai**, mesmo sendo ‘como nós’, são ao mesmo tempo ‘como inimigos’. Não apenas porque se pintam como inimigos, mas, sobretudo, porque são ferozes e perigosos. Os **Mai** são antropófagos. Eles matam e comem os mortos assim que estes chegam aos céus. Em seguida os refazem, mergulhando os ossos de suas vítimas em uma bacia de pedra cheia de água mágica, que ferve (**-pipo**, ferver ou fermentar) sem fogo. Os mortos então ressuscitam, tornando-se ‘como os **Mai**’, isto é, eternamente jovens e belos. Os mortos tornados divinos casam-se com os deuses, voltando à terra com eles para compartilhar os alimentos oferecidos pelos humanos ao povo celeste, por ocasião dos rituais.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 268, 269)

estão ao mesmo tempo além e aquém da cultura ou civilização. [...] Os deuses são como inimigos porque tratam os mortos Araweté como se **estes** fossem inimigos: eles os matam e devoram. Mas o fazem porque os mortos comportam-se como inimigos frente aos deuses: um morto recente é um ser feio, sujo mesquinho, cheio de rancor por ter morrido. Ao chegar no céu, as almas masculinas são acolhidas pelos **Mai** com demandas insistentes de presentes preciosos; as almas femininas, com a exigência de favores sexuais. Como os mortos são sempre muito avaros, recusando-se a estabelecer relações com os **Mai**, fazem-se matar. Os deuses, então, são “como inimigos”; na verdade, porém, são os mortos os verdadeiros inimigos, pois os senhores da perspectiva celeste são os deuses. O que os faz ser, finalmente, “como nós” (**bidê herin**): eles são os detentores legítimos da posição de sujeito em seu mundo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 270, 270-1)

De posse destas referências, Viveiros de Castro estabelece as maneiras pelas quais se constrói a relação entre o matador Araweté e sua vítima, entre os quais irá estabelecer-se uma ligação diferenciada. Via de regra, as almas dos inimigos não são recebidas pelos deuses, “mas o caso do inimigo morto **pelos** Araweté é muito diferente. A alma de um **mrompi'nã** (matador) e aquela do inimigo, não somente sobem aos céus, como ali desfrutam de uma situação especial.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 172). Tal condição se estabelece ao longo de uma série de cuidados rituais marcados por vários interditos para o matador, inclusive o sexual⁷⁴. Este comportamento se baseia no preceito de que o matador está sob ação de uma espécie de contágio por parte do ser assassinado⁷⁵, o qual nunca mais irá se apagar. De tal sorte que essa “intoxicação” pelas substâncias corporais do inimigo acaba por conduzir o homicida a uma morte ritualizada, expressa na reclusão e afastamento. De fato, estes cuidados não apagarão o vínculo estabelecido entre os dois, mas propiciará uma modificação na relação entre eles, a qual poderá assumir um aspecto mais positivo⁷⁶. Dessa maneira:

Pode-se ver aqui uma nítida progressão nas relações entre a vítima e seu matador. Elas vão da alteridade mortífera à identidade fusional: alguém que era um puro inimigo, um **awin**, transforma-se primeiramente em um **tiwã**, um afim potencial; em seguida, tornando-se um amigo ritual, uma espécie de duplo social e afetivo do Eu que é na verdade um **anti-afim**, pois que se trata de alguém com quem se

⁷⁴ “Durante várias semanas após seu feito, ele não pode ter comércio com a esposa. O espírito estando ‘sobre ele’, seria o primeiro a penetrar sexualmente a mulher; o matador, ‘vindo após o inimigo’, seria contaminado pelo esperma da vítima, o que acarretaria sua morte imediata”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 273)

⁷⁵ Aliás, a natureza desse contágio nunca é transcendental, mas física mesmo: “Após ter matado ou simplesmente ferido, um inimigo numa escaramuça, um homem “morrer” (**umanun**). Assim que volta à aldeia ele cai em uma espécie de estupor, permanecendo imóvel e semi-consciente por vários dias, durante os quais nada come. Seu corpo está cheio de sangue do inimigo, que ele vomita incessantemente. [...] O matador ouve o barulho das asas dos urubus que se reúnem à volta do ‘seu’ corpo morto – isto é, o corpo de seu inimigo deixado na floresta –; sente-se ‘como se apodrecendo’, seus ossos amolecem, ele cheira mal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 272)

⁷⁶ “O período de abstinência termina quando o espírito da vítima decide ir aos confins da terra ‘buscar cantos’. Ao retornar, transmite esses cantos ao matador durante o sono, bem como uma série de nomes pessoais que serão conferidos aos recém-nascidos. [...] O inimigo é dito estar enraivecido com o matador, mas ao mesmo tempo acha-se-lhe indissolavelmente ligado. Com o tempo, essa raiva se transforma em amizade, a vítima e seu matador tornam-se ‘como **apihi-pihã**’ [...], [que é] uma forma de amizade cerimonial na qual dois casais partilham sexualmente os cônjuges de sexo oposto, passam longos períodos juntos na floresta em expedições de caça, e são parceiros obrigatórios nas danças coletivas que ocorrem durante as cauinagens.” (Idem, ibidem: 273)

partilham esposas em vez de trocarem irmãs [vide nota 59]. Finalmente, com a morte do matador, a vítima se consubstancializa à pessoa deste: ela fica para sempre “com” [-rehewe] ou “em” [-re] o matador, tornando-se um como apêndice seu, distinguindo-o do comum dos mortais no mundo celeste. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 273-4)

Com isso, para os Araweté a violência guerreira propicia um tipo especial de relação: de início ela é altamente perigosa, exigindo cuidados e reclusão por parte do matador; por fim, após a neutralização dos efeitos negativos, através de uma série de cuidados rituais, a ligação é altamente positiva e propiciadora de conhecimento. Esta modificação do estatuto levará o matador a enunciar as palavras daquele que ele assassinou⁷⁷, chegando mesmo à fusão completa entre ambos após a sua morte⁷⁸. Aliás, esta modificação atinge o estatuto ontológico do matador, pois ao morrer este não será devorado como os demais mortais, dado que sua “morte” pretérita e sua fusão ao inimigo o transformaram num “deus antecipado: ele encarna a figura do Inimigo sendo ao mesmo tempo o Araweté ideal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 280).

Ora, segundo Viveiros de Castro é preciso dimensionar corretamente esse fenômeno, pois na verdade ele estaria ligado a um complexo simbólico de ampla difusão na Amazônia. Tal processo seria constituído por um duplo movimento de devir, o qual: por um lado, leva à interiorização do Outro; de outra parte, há a exteriorização do Eu. Em outros termos, a dinâmica de afirmação identitária entre os povos amazônicos dependeria de uma ligação com a alteridade, numa relação marcada pela assimilação simbólica do Outro. Com isso, vê-se que o ideal de independência neste tipo de **socius**, nunca pode dar-se de maneira isolada, fechada sobre si mesmo. Ao contrário, seria justamente este mecanismo relacional-cognitivo de apropriação predatória que garantiria o equilíbrio interno:

Para além das substâncias ou princípios mais ou menos reificados que cada sociedade (ou cada etnógrafo) escolhe como substrato e objeto dos processos de assimilação do inimigo, penso que o que está em jogo é, em última análise, a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma de inimigo. O que se assimila da vítima são os **signos** de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma **relação**. Mas o que se devora, real ou imaginariamente, da pessoa do inimigo é sua relação ao grupo agressor, isto significa que o **socius** se constitui precisamente na interface com seu exterior, ou, em outras palavras, que ele se põe como essencialmente determinado pela exterioridade. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de predicados provenientes do inimigo, a socialidade ameríndia não pode terminar

⁷⁷ “As canções cantadas durante as danças araweté, notadamente durante as festas de cauim que se realizam várias vezes ao ano, são todas canções **dos** inimigos cantadas originariamente **por** um matador. [...] O sujeito das enunciações é sempre a vítima, que pode estar falando em seu próprio nome, mas pode também estar citando a palavra de terceiros.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 275)

⁷⁸ “A fusão entre o matador e o inimigo pressupõe um devir-outro do primeiro: o espírito de sua vítima jamais o deixa. [...] O inimigo não pode se vingar do matador, já que é uma parte sua; assim, ele tenta vingar-se sobre os concidadãos de seu duplo. Só muitos anos depois, ao que parece, ele entra em quiscência e deixa o homicida em paz.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 279)

senão definindo-se por esses mesmos predicados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 290-1)

Desta maneira, a “peculiaridade das idéias ameríndias sobre a guerra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 291) consiste em promover um tipo de relacionamento entre os grupos vizinhos, no qual o conflito promove uma atividade cognitiva. Deste modo, não há uma diferença radical entre este mecanismo e as demais formas de dom, embora Viveiros de Castro postule que esse ideário fusional construa uma estruturação, social e principalmente subjetiva, cujo movimento põe em cheque a dinâmica do dom e suas díades conceituais⁷⁹. Se a diferença entre a fusão guerreira para com as demais formas do pensamento selvagem fosse tão aguda, não seria possível (nem tampouco desejável) que a guerra e caça fossem praticamente equivalentes, por constituírem formas diversas de ligação. Ao contrário, Viveiros de Castro postula uma contigüidade entre ambas, como nota-se a seguir:

Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’. Nesse sentido, não há descontinuidade entre a predação cinegética e a predação bélica; a alienação ritual do matador não é essencialmente diversa daquela perigosa identificação entre o caçador e sua presa, que impõe uma disjunção na ordem do consumo, isto é, no momento de objetivação da presa, que se acha vedado ao caçador. O caráter integralmente subjetivo da relação entre predador e presa, humana ou animal, é a meu ver, a dimensão crucial do fenômeno, respondendo pela reversibilidade latente nesta relação: a recíproca pressuposição, ou determinação, entre matador e vítima. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 286)

Parece não haver dúvida da existência de uma espécie de co-extensão entre a guerra e a caça, como o próprio mito de **Putuxop** remeteu acima. A questão, para mim, é saber se a guerra é fundamentalmente um mecanismo de estruturação do Ego (individual e coletivo), tal como postulado por Descola e por Viveiros de Castro. Para ambos, a questão permanece sendo a do corte diferencial e a ligação entre os termos operada pela estrutura, tal como em Lévi-Strauss. Em última instância, a positividade da guerra permanece a mesma das demais formas de classificação, nas quais a oposição binária e a ligação entre os termos constituem a forma de operação da mente humana. Mesmo que esta forma de ligação apresente uma capacidade de devir ligeiramente diversa da forma clássica ao pensamento selvagem, o que continua valendo não são as circunstâncias concretas nas quais se

⁷⁹ “Se a síntese **a priori** do dom liga sujeitos que permanecem objetivamente separados, a imposição da morte violenta e sua lógica canibal produzem, ao contrário, uma síntese onde toda distância se anula. A relação é criada precisamente pela supressão de um de seus termos, que é introjetado pelo outro; a dependência recíproca que liga e constitui os sujeitos da troca atinge aqui seu ponto de fusão – a fusão dos pontos de vista –, onde a distância extensiva e extrínseca entre as partes converte-se em diferença intensiva, imanente a uma singularidade dividida. A relação de predação constitui-se em modo de subjetivação. [...] em lugar de aparecer como termo de uma estrutura que se desdobra ou explica em pólos opostos, ego e inimigo, essa entidade ‘monopolar’ que é o matador constitui-se por involução ou implicação, determinando-se como foco virtual de uma condensação predicativa onde a dupla negação – eu sou inimigo de meu inimigo – não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas, ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 293)

desenvolvem os combates, as táticas de aliança implementadas para cada momento específico, ou as ações concretas e determinadas que antecedem e sucedem as batalhas. Ao contrário, é a lógica das ligações entre os seres que é o elemento determinante, sem que o conteúdo das mesmas tenha nada a acrescentar. Assim, Viveiros de Castro pôde abordar a guerra sem tratar das suas funções políticas e, como apontei acima, Philippe Descola considera menos importante “as causas, os motivos, ou os resultados da guerra”, do que as “relações distintivas” que ela opera.

Talvez até mesmo a análise funcionalista atribua mais centralidade aos conteúdos sócio-políticos, na medida em que cada mínimo aspecto da realidade tem de apoiar o “todo social” – nada pode ser desconsiderado, principalmente os aspectos visíveis e atuantes no dia-a-dia⁸⁰. No entanto, o problema dessa abordagem, nunca é demais dizer, é justamente o esforço em buscar uma articulação **sistêmica e coerente** entre os elementos constitutivos de cada sociedade – tudo tem de funcionar visando a reprodução social e nenhuma energia pode se esvair ou agir no sentido da renovação, resultando uma falta de espaço para o movimento, para a ação do devir histórico imanente à toda forma de vida. No capítulo precedente espero ter construído um primeiro argumento para afastar a determinação funcional-adaptativa da guerra **Tikmũ’ün**, na medida em que a análise do mito de **Putuxop** mostra que a guerra inverte as funções acionadas para a reprodução cotidiana da vida – o principal argumento do trabalho de Florestan Fernandes.

Meu esforço será tentar restituir a peculiaridade inerente à guerra entre os Maxakali, sem abrir mão das conquistas abertas pela análise estruturalista. Não creio que haja um erro na análise de Viveiros de Castro, pois como apontado acima, o mito remete a uma relação entre a caça e guerra, e é bem provável que esta articulação entre ambos se dê no plano das formas de conhecimento produzidas por este povo. No entanto, ainda persiste uma dessemelhança fundamental entre ambas, que é preciso tratar. Assim, tanto a guerra como a caça podem ser tomados como expressão de uma relação cognitiva, baseada no mecanismo relacional-dual apontado acima; mas, ao mesmo tempo, tanto uma como a outra **também são mais do que isso**.

A centralidade da predação cinegética, por exemplo, sempre foi tomada como índice de sua importância para a reprodução física dos seres humanos. Para ficar no conhecido exemplo do

⁸⁰ Tomo como exemplo disso as indicações de Bronislaw Malinowski sobre a coleta de dados: “o etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causaram admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros. Deve, ao mesmo tempo, perscrutar a cultura nativa **na totalidade de seus aspectos**. A lei, a ordem e a coerência que prevalecem em cada um desses aspectos são as mesmas que os unem e fazem deles um todo coerente.” (MALINOWSKI, 1976, p. 28). O problema aqui é evidente e já foi exaustivamente discutido alhures, consistindo na operação transcendente pela qual haveria a necessidade de articular todos os aspectos de uma sociedade entre si, mediante a ação de um agente alheio aos fatos, qual seja: a cultura. Não sobraria espaço para a determinação dos fatores de mudança e de desarmonia, na medida em que eles sempre seriam percebidos somente como elementos desarticulados ao todo, e num momento posterior, já estariam integrados. Os fatores de mudança sempre estariam alheios ao movimento teórico de explicação da sociedade.

funcionalismo, a caça importa na medida em que ela é uma das atividades através das quais os grupos humanos conquistam sua sobrevivência. Malinowski não tem o que acrescentar sobre a especificidade desta atividade para o conjunto dos grupos sociais, pois para ele a predação (e mesmo a guerra) interessa na medida em que é um dos meios pelos quais o homem obtém sua “sobrevivência biológica⁸¹”. Com isso, a descrição de cada caso etnográfico concreto é um exercício de busca de um ponto de chegada estabelecido de antemão⁸², pois

Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com uma vasta aparelhagem, em parte material, em parte humana, em parte espiritual, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, específicos, com que se defronta. Esses problemas surgem do fato de que o homem tem um corpo sujeito a várias necessidades orgânicas, e que ele vive num ambiente que é o seu melhor amigo; visto que ele fornece as matérias-primas para o seu trabalho manual, e é também o seu perigoso inimigo, porquanto abriga muitas forças hostis. (MALINOWSKI, 1970, p. 42)

Há vários inconvenientes nesta posição, mas para os fins desta tese destacarei somente um, qual seja: a rígida cisão entre as esferas constitutivas do homem, com uma suposição de uma Natureza separada e anterior à Sociedade. Esta última seria determinada pela outra, na medida em que a constituição humana traria consigo um conjunto de necessidades prontas e a-históricas, as quais deveriam ser preenchidas pelas culturas particulares. Uma dicotomia estanque e pouco afeita à movimentos imanentes às condições histórico-culturais humanas, pois todo o devir histórico ficaria restrito a uma solução de problemas estabelecidos de antemão, com cada cultura concreta sendo estudada para preencher o mosaico que narraria as soluções particulares que cada uma produziu, sem extrair daí nenhuma outra consideração teórica mais ampla.

Por conseguinte, é preciso traçar outro caminho para dar cabo desta questão. Tudo aponta para a necessidade de considerar a guerra como um fenômeno complexo, uma síntese desarmônica de uma vasta gama de conhecimentos, de relações sociais e de acontecimentos históricos. Para tratar de sua apreensão pelo conhecimento mítico, foi preciso associar os determinantes formais às várias relações sócio-históricas que incidem na vida do povo Maxakali, sem reduzir a análise mitológica a um

⁸¹ “Assim, da substância inicial dos fatores ambientes, das adaptações causais e experiências, o homem primitivo, na sua abordagem científica, tinha de isolar os fatores determinantes. O motivo ou força decisiva em tudo isso era antes de tudo a sobrevivência biológica.” (MALINOWSKI, 1970, p. 20)

⁸² “Uma descrição de cada uma dessas unidades [as sociedades concretas] adquiriria significação e se tornaria compreensível apenas se estabelecêssemos a relação da organização social com seu meio material; se fôssemos capazes de captar o código de regras em uso dentro de grupo e, novamente, demonstrar que este teve sua origem, para os nativos, de alguns princípios gerais que invariavelmente têm uma ascendência lendária, histórica ou mitológica de revelação precedente e primeva. Ao relacionar os tipos gerais de atividades e seus efeitos sobre a vida total, seríamos capazes de estimar a função de cada sistema de atividades organizadas e assim demonstrar como em conjunto eles fornecem aos nativos alimento e abrigo, ordem e adiestramento, sistema de orientação ambiental e crença segundo as quais essas pessoas se colocam em harmonia com o destino geral de suas vidas.” (MALINOWSKI, 1970, p. 54-5)

exercício formal, cuja validade estaria circunscrita em identificar a ação das estruturas universais e inconscientes da mente humana. Até porque se há um inconsciente determinando algo, ele não pode ser apenas formal e neutro, mas também é **desejante** e transborda sua produção ativa nos compromissos e dissabores do dia-a-dia de seres humanos de carne e osso. Segundo Deleuze e Guattari (s/d):

Se o desejo produz, produz real. Se o desejo é produtor, só o pode ser a realidade da realidade. O desejo é esse conjunto de **sínteses passivas** que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objeto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem objeto fixo; é sempre a repressão que cria o objeto fixo. O desejo e seu objeto são uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir, e qualquer coisa no produto se afasta do produzir, que vai dar ao sujeito nômade e vagabundo um resto. O ser objetivo é o Real em si mesmo. [...] Não é o desejo que se apóia nas necessidades mas, pelo contrário, são as necessidades que derivam do desejo: são contraprodutos no real que o desejo produz. A falta é um contra-efeito do desejo, deposta, arrumada, vacualizada no real natural e social. O desejo está sempre próximo das condições de existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, e é por isso que é, com tanta facilidade, desejo de morrer, enquanto que a necessidade é a medida do afastamento de um sujeito que perdeu o desejo ao perder a síntese passiva dessas condições. A necessidade como prática do vazio tem unicamente este sentido: ir procurar, capturar, parasitar as sínteses passivas onde elas se encontram. [...] O real não é impossível, pelo contrário: no real tudo é possível, tudo se torna possível. Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito, é a organização molar que tira ao desejo o seu ser objetivo. (DELEUZE e GUATTARI, s/d: 31, 32)

Afinal, o que conta são as circunstâncias pelas quais os mitos e todos os conhecimentos acumulados são mobilizados pelas pessoas, resultando num processo pelo qual se reelaboram tanto as formas como os conteúdos das relações sociais. Em outros termos, para entender qualquer aspecto da realidade é preciso levar em conta o devir histórico imanente às relações sociais **em sua totalidade**.

Neste ponto do debate os autores ligados ao estruturalismo costumam apontar que o conteúdo histórico se faz presente na estrutura, mas reelaborado pela forma inconsciente. Assim, na interpretação de um mito não se pode abrir mão de saber qual o tipo específico de animal e/ou vegetal é mencionado, uma vez que um trecho incompreensível pode se aclarar quando se descobre um detalhe suplementar do ser denotado. No entanto, o conteúdo histórico não pode restringir-se a ser um mero pano de fundo da ação, um condicionante longínquo com pouca influência na vida humana, na medida em que os acontecimentos têm um papel decisivo na determinação das formas de relação social.

Farei uma pequena imersão nos dados empíricos para ilustrar este ponto. Certa feita surgiu entre os Maxakali o rumor de que haveria um **Inmoxã** à solta. O **Inmoxã** é a materialização do horror

para os **Tikmũ'ũn**, pois é um ser extremamente violento que se apraz em comer a carne humana. Para realizar este intento ele dispõe de dentes pontiagudos e de lâminas afiadas nos antebraços e nas garras. Para matar qualquer pessoa ele só precisa fazer um simples corte, pois sua lâmina e dentes são envenenados. Para piorar a situação, ele tem o corpo coberto de pêlos espessos e uma pele que é uma verdadeira couraça, sendo impossível provocar algum dano a este ser – com efeito, seria mais exato dizer que somente seus orifícios (boca, olhos, umbigo e ânus) são vulneráveis, mas como é muito pouco provável que consiga-se feri-lo nestes orifícios específicos, ele é virtualmente inexpugnável. Só há um ser capaz de lidar com ele, que é o **Tatakux**, o qual foi-me descrito várias vezes como a “Polícia Federal” dentre os **yãmĩyxop**. Na verdade ele expulsa o **Inmoxã**, amarrando-o com um fino fio e arremessando-o pelos ares, para bem longe, não havendo relato de qualquer ser capaz de matá-lo.

A curiosidade acerca da origem do **Inmoxã** é que ele resulta da transmutação de um humano, até mesmo de alguém de dentro do grupo que não foi suficientemente zeloso com as normas de comportamento prescritas quando vivo – por exemplo, não respeitou o resguardo alimentar, ou algo similar. Assim, quando alguém nessas condições morre, os Maxakali dizem que sua carcaça é tomada pelo **yãmĩy** de uma onça canibal, de modo que ele se volta contra os seus parentes, os perseguindo, matando e devorando, como se vê nas palavras de Álvares:

A maior ameaça de **inmoxã** é quanto ao roubo de cadáver abandonado na terra ou na terra dos **'aynhuk** (O que para os Maxakali é o mesmo), ou quando este não é devidamente velado pelos parentes. **Inmoxã** penetra pela boca e permanece no estômago do cadáver até que este seja enterrado. Após o enterro, à noite, **inmoxã** levanta o corpo como um **hangãy** “onça” e sai à procura dos homens para devorá-los. Sua fome é insaciável. Come todas as pessoas de uma aldeia, uma a uma, quando afastam-se sozinhas. Quando restam poucos, **inmoxã** entra na aldeia para devorar os que permanecem e, depois parte à procura de novas aldeias. [...] A única forma de eliminar a onça **hãngãy** é desenterrar o cadáver e queimá-lo. (ALVARES, 1992, p. 112)

Exceto em raras exceções, a morte de alguém não é acompanhada da acusação de que seu cadáver abrigará um **inmoxã**, pois isso equivale a submeter seus parentes a grande constrangimento. Em vários textos (POPOVICH, 1980; RODRIGUES, 1984; ALVARES, 1992) a origem do ser temível foi apontado como a transformação da alma dos **'aynhuk**, para em seguida chamar a atenção para esta possibilidade de transformação de alguém de dentro do grupo. Ora, como os **'aynhuk** não seguem os mesmos cuidados que os **tihik**, nada mais natural que seus cadáveres se transmutem em **inmoxã**. Acontece que o perigo maior não vem de fora, mas de dentro, quando algum parente morto é tomado pelo ser.

Certa feita um informante me disse que antigamente a maioria dos Maxakali que morriam viravam **inmoxã**, pois como eles viviam andando de lugar em lugar não dispensavam os cuidados

necessários para com seus mortos. Além disso, ao observar-se atentamente a citação de Álvares vemos que **antes** da pessoa ser enterrada ela já foi tomada pelo espírito canibal. No mais, há várias narrativas que mostram como a quebra de alguma conduta pode transformar as pessoas nesse ser, mesmo quando **ainda estão vivas**. Parece que a **acusação** de ser tomado por este ser é tão ou mais importante que a própria ameaça representada pela sua existência. Com efeito, uma acusação dessas sem ser acompanhada de provas ocasionaria um grande transtorno, pois esta suspeita é recebida como uma grave ofensa, sendo passível de represálias. Em vários momentos quando referi-me sobre o conflito que ocorreu entre 2005 e 2006, os Maxakali explicavam que seus antagonistas tinham sido tomados por uma onça, ou pelo **inmoxã**, em clara alusão ao suposto descontrole violento em que teriam recaído seus inimigos.

Quando deseja-se evitar a polêmica e/ou os conflitos decorrentes da acusação, primeiro, as provas são produzidas através da averiguação junto aos túmulos para constatar-se a integridade dos mesmos. Em caso de haver alguma cova remexida, o cadáver é queimado, provocando grande desgosto e vergonha dos parentes vivos. Este foi o caso que testemunhei: por conta da gravidade da suspeita, foi preciso agir rápido e enviar um grupo de homens para o cemitério, visando verificar se não haveria algum túmulo adulterado. Esta expedição não encontrou nenhum indício da presença de um **Inmoxã**, mas ainda assim resolveu-se invocar o **Tatakox** na **kuxex** durante aquela noite. Perto das oito horas da noite foi possível escutar os primeiros silvos e assobios de provenientes da casa de religião, que são a forma de se chamar os **yãmĩy** para a casa de religião – este sinal também atrai a presença humana e **masculina**, pois é a forma pela qual os homens são convocados para seu encontro privativo, longe das vistas femininas. Aos poucos as pessoas foram se achegando e após haver um número considerável deles, os cantos começaram. Não disponho das letras das músicas, mas fui informado que naquela noite somente este **yãmĩy** cantou durante aproximadamente uma hora e meia.

Ao cabo daquela atividade procurei um **yãmĩyoptak** para certificar-me do que estava acontecendo. Era uma noite com um pouco de chuva e uma grande ventania, a qual produzia sons arrepiantes. Caso houvesse algum **Inmoxã** à solta eu seria o último a me sentir protegido, pois estava alojado numa casa afastada das demais, próxima do riacho situado nos fundos da Aldeia de Guigui. Pois bem, estava bastante interessado em saber do **Inmoxã** e inquirei meu interlocutor acerca da expedição da tarde e dos riscos de uma visita indesejada deste ente maléfico durante a noite. Ele mostrou grande tranqüilidade e disse que não havia indícios da presença deste ser nos arredores, enquanto ria muito de meu temor. Completou dizendo que caso ele aparecesse eu não corria nenhum perigo, pois **Tatakux** já havia sido invocado e tomaria conta das cercanias da aldeia, expulsando o ente maléfico caso ele surgisse sorratamente.

Em outras palavras, através da exegese de um mito forneceu os elementos para os Maxakali lidarem com um problema concreto, acionando várias relações sociais (e mesmo políticas) para atingir este objetivo. A grande lacuna na minha análise consiste na indeterminação de quais foram as circunstâncias precisas que indicaram a presença do **Inmoxã**, bem como os inconvenientes que tiveram de ser contornados e o estado de ânimo em que se encontravam os moradores da Aldeia de Guigui naquele momento – em especial, acerca das tensões vigentes entre os grupos. Sei apenas que por aqueles dias havia muito falatório, muita desconfiança entre as famílias reunidas neste grupo local, sendo que algumas pessoas haviam sido expulsas a poucos dias. De fato, este tom generalista não é um problema menor para minha análise, pois estes são elementos fundamentais para a determinação das relações sócio-históricas e de sua vinculação com o pensamento mítico.

Mesmo sem dispor de todos os dados para embasar categoricamente uma afirmação, arrisco-me a construir uma hipótese explicativa. Como disse acima, o **Inmoxã** é um ser relacionado à transgressão dos parâmetros válidos para o bem viver – nunca é demais lembrar que ele pode ser a metamorfose póstuma de um Maxakali que não respeitou as normas de conduta prescritas. Assim, é bem provável que este ser maléfico esteja associado à irrupção de algum foco de distúrbio no cotidiano, algo que não pode, ou que **se evita** interpretar termos diretamente políticos, exigindo a ação de uma linha de fuga simbólica para a tensão relacionada a este – algo propiciado, por exemplo, por um clima de hostilidade latente entre dois grupos políticos. Caso a expedição encontrasse alguma cova remexida, os parentes do morto sentiriam uma grande vergonha e se retrairiam, pois os rivais sentir-se-iam à vontade para formalizar suas acusações perante seus rivais/desafetos, sem correr o risco de uma represália. Desta maneira, o que se vê é ação de um mecanismo potente de **acusação e vergonha**. O objetivo visado é atingir um grupo de **pessoas vivas** e não seu parente falecido.

Por conseguinte, o **Inmoxã** pode até remeter a muitos dos seres malignos e intimidadores presentes em outras cosmologias, menos o “Bicho-papão” apontado por Charles Bicalho (2004). Para este autor esta entidade maléfica “funciona como uma espécie de punição [individual] àqueles que não pretendem seguir as normas estabelecidas de conduta e comportamento.” (BICALHO, 2004, p. 78). Este autor parece crer que o fator “educativo” (BICALHO, 2004, p. 79) ligado a este ser seria capaz de refrear os ímpetos transgressores de toda uma coletividade. Ou ainda, supõe a existência de uma espécie de “força metafísica” presente no **Inmoxã**, a qual coagiria as pessoas a cumprirem as etiquetas sociais prescritas, por conta de “um-olho-que-tudo-vê”, capaz de indicar quem transgredir a moral e os bons costumes.

Tanto é assim, que Bicalho aproxima textualmente o temor Maxakali em relação a este ser, com a atitude cristã perante as figuras malignas⁸³. Para ele, a positividade deste ente estaria contida na introjeção nas pessoas de um medo absoluto e constante da punição, o qual impediria a transgressão das convenções, algo, portanto: “muito semelhante à concepção cristã, [na qual] o infrator não terá [a] alma (**koxux** em Maxakali) elevada à categoria de **yāmīy**, e será condenado a vagar sozinho na mata à procura de alguém para devorar.” (Idem, *ibidem*: 74) Contudo, as impressões de Bicalho só não se coadunam com a atitude dos Maxakali de carne e osso diante de uma regra, pois a despeito do risco de tornar-se o temível ser, e do fato de todos os **tihik** considerarem errado matar seu semelhante, durante os conflitos não emerge um medo paralisante de tornar-se **Inmōxã**. Tal receio sequer impediu que ocorressem crimes terríveis durante o período de 2004 a 2006, desencadeando um ciclo de vinganças que quase culminou numa guerra franca entre os grupos políticos formados então. Pelo contrário, até estive diante de um jovem matador que se vangloriava de ter vingado a morte de seu tio, dizendo não temer o revide, desde que levasse alguém para a cova consigo.

Decerto há um julgamento de valor na base da acusação, mas não há uma instância exterior capaz de determinar categoricamente qual o tipo de comportamento que seria absolutamente impraticável pelos Maxakali, julgando quais seriam as condutas desviantes e as punindo em seguida. Em outros termos, há um jogo de acusações e de rivalidades que presidirá a definição de qual família será apontada como a fonte dos distúrbios e qual será o grau de coesão dos seus apoiadores. Trata-se de algo semelhante ao **juramento coletivo** estudado por Ernest Gellner:

A essência do procedimento, portanto, passa a ser não tanto o fervor na crença no sobrenatural e a convicção de que um castigo mágico será aplicado aos que derem depoimento para exculpar o autor de um crime grave. O fundamental é que o depoimento seja público e solene e, assim, crie o máximo de oportunidade ou mesmo provoque a opinião pública a tomar partido em favor do acusador ou do acusado. Infortúnios, mais cedo ou mais tarde, ocorrerão de qualquer modo na área, e a seca, a inundação ou o que quer que seja cairão por igual sobre inocentes e culpados. O grupo que deponha em favor do acusado em um caso implausível ou impopular arrisca-se a ser considerado culpado quando o infortúnio indiscriminado se abater sobre a comunidade, como eventualmente acontecerá. Ou melhor: a atribuição de culpa pelo infortúnio pode fornecer uma boa justificação a qualquer coalizão hostil potencial contra esse grupo. (GELLNER, 1997, p. 182)

⁸³ “Numa intenção óbvia de conferir caráter bestial à figura, **Inmōxã**, assim como o diabo na mitologia cristã, é descrito com características humanas mescladas a elementos animais, como por exemplo o corpo todo coberto de pelos e dentes de fera. O diabo também é costumeiramente descrito com pés de bode, rabo e presas salientes.” (BICALHO, 2004, p. 75, grifo meu). Nem seria preciso repetir que os predicados humanos e os dos demais animais são intercambiáveis para o pensamento ameríndio. Não porque os “animais são como os humanos”, mas sim porque os predicados humanos não são inatos, frutos de uma base natural anterior à culturalização. Ao contrário, o que se considera “como características humanas (definindo-as tanto natural como metafisicamente), não pertencem de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo. Cada um, animal ou humano, pode produzir as características que melhor lhe agrade.” (LIMA, 1996, p. 27)

Assim, a eficácia do juramento e da procura pelo **Inmõxã** está menos no medo do castigo celeste, como crê Bicalho, e mais na capacidade que os grupos têm em demonstrar coesão e força perante seus congêneres: uma parentela unida e forte, com um grupo poderoso de aliados, ocupa com maior frequência a posição de **acusação** nos “inqueritos” que buscam pelo ser maligno. No mais, a inquirição pública serve de teste para saber das disposições dos demais grupos, em especial a sua coesão e ânimos para defender um dos seus (mesmo um morto), pois caso os ânimos estejam afinados, a possibilidade da vergonha se abater será bem pequena, pois o indício da presença de **Inmõxã** (a cova remexida, ou algo do gênero) não bastará para que a acusação formalize-se perante o olhar de todos. No limite, estabelecer-se-á um jogo de **acusações recíprocas** que poderá: de um lado, alimentar a distância social entre os grupos diretamente envolvidos; de outro, alimentar o jogo das alianças necessárias para os enfrentamentos que irão ocorrer, quer na forma direta das agressões, quer na forma indireta das tensões latentes e do disse-me-disse tão comum ao cotidiano. Entretanto, caso haja dissidências e/ou hesitação entre as fileiras de algum dos grupos beligerantes⁸⁴, no caso de algum indício de **fraqueza entre os elos políticos**, fica muito mais fácil apontar a existência de algum indício deste ente maléfico na **parentela alheia**. Portanto, a eficácia dessas acusações e suspeitas é muito mais **política** do que **transcendental**.

Aliás, as pessoas e grupos envolvidos nem sempre fazem essas acusações em termos políticos, da maneira que estou descrevendo. Quase sempre são os conteúdos simbólicos que irão servir de índice dos problemas. Voltemos ao **Inmõxã**: ele é um ser que encarna a inversão dos valores apregoados pelos Maxakali. O que causa mais terror é o fato dele passar a ignorar seus semelhantes, seus **parentes** próximos e queridos, passando a querer atacá-los. Posso estar muito enganado, mas o principal índice de força política é justamente a ausência de conflitos internos e todo ser portado pelo **Devir-Inmõxã** encarna o desarranjo das forças de coesão presentes no grupo social. Em outros, termos, a fraqueza política é expressa segundo elementos simbólicos.

Voltando à circunstância concreta acima descrita, naquela ocasião específica não foi identificado nenhum sinal da presença do temível ser e a busca pelo **Inmõxã** serviu apenas para “passar em revista” as alianças e distâncias recíprocas entre os desafetos potenciais. De resto, a busca em si mesma permitiu suspender qualquer hostilidade latente em vista de um bem maior e as conversas e exegeses levadas a cabo na **kuxex** e nos pátios domésticos amainaram os ânimos acirrados. Após mais alguns dias, o assunto foi dado como encerrado, desaparecendo por completo da ordem do dia. Mas certamente tratou-se de um indicativo das formas de relacionamento dos **Tikmũ’ün**

⁸⁴ “tudo isso, em conjunto com tensões internas, pode levar os membros do grupo a hesitar antes de prestar testemunho. Eles sem dúvida explicarão isso para si mesmos em termos de respeito pelo sagrado e medo de sanções que o sagrado pode impor” (GELLNER, 1997, p. 182)

e de como os mitos guardam um conhecimento sobre os seres do mundo, mas também mobilizam os debates políticos e estes influenciam na sua forma. Eles são bons para se pensar e bons para relacionar as pessoas, mas as próprias ações em torno dos acontecimentos contribuem tanto para a construção dos significados, quanto para as formas de lidar com estes últimos.

4. 2. A guerra e a caça: da descontinuidade de seus agenciamentos

Por conseguinte, o pensamento selvagem nunca habita um reino transcendente e distante da experiência concreta. Ao analisar um mito tive de lidar com vários aspectos da existência dos **Tikmū'ūn**, com especial destaque para a guerra, a caça, os ciclos rituais e suas modalidades de conhecimento de mundo. A primeira grande constatação que se depreende é a existência de uma proximidade entre a guerra e a caça. Mas, de fato, trata-se de um vínculo paradoxal, pois quando pensamos que as duas atividades formariam um uníssono, elas acabavam por se afastar; por outro lado, quando já não imaginávamos nenhuma possibilidade de vínculo, eis que surgia uma ressonância entre ambas. Talvez isso ocorra porque a similitude entre elas não ocorra num mesmo plano, pois mesmo quando a guerra lida com técnicas e predicados pessoais aplicados na predação, ela os **desloca em sua positividade intrínseca**. Mais exatamente, a guerra vinditiva utiliza vários dos mecanismos empregados na caça, mas invertendo-os, dotando-os de um sentido completamente diverso.

Esta descontinuidade é tratada por vários pensadores, dentro e fora da antropologia. Considero um dos trabalhos mais interessantes a este respeito o quinto volume do livro **Mil Platôs**, escrito por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997). Mesmo sem ter feito nenhum trabalho empírico nesta área, os dois autores formularam alguns conceitos bastante férteis para a etnologia⁸⁵. Ao tratar da distinção entre a guerra e a caça eles não procuram identificar um conjunto de elementos exclusivos a cada uma das atividades; tampouco sustentam a distinção com base numa origem diferente para um artefato qualquer. Segundo eles, há um aspecto crucial para definir a feição de qualquer tipo de atividade humana, que é o tipo de operação desejante ligada a ela. Para eles, a origem destas distinções encontra-se no **agenciamento de enunciação** que instaura a atividade⁸⁶. Todo o esforço de análise

⁸⁵ De resto, esta fecundidade não foi notada somente por mim. Veja-se o exemplo de Eduardo Viveiros de Castro (2007), para quem a obra dos dois autores é uma fonte de inspiração conceitual.

⁸⁶ Um agenciamento nunca é somente individual ou coletivo, mas consiste num bloco de heterogeneidade que articula diversas instâncias, como vemos nas palavras de Guattari "a subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação ou de semiotização não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto e natureza extrapessoal, extra-

deve voltar-se, portanto, para a descoberta dos processos coletivos que instauram um sentido e uma articulação para o desejo. Nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari:

os agenciamentos são passionais, são composições de desejo. O desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, só há desejo agenciando, agenciado, maquinado. A racionalidade, o rendimento de um agenciamento, não existem sem as paixões que ele coloca em jogo, os desejos que o constituem, tanto quanto ele os constituiu. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 78)

Assim, tanto a guerra como a caça podem valer-se das mesmas maneiras de interação com o mundo, das mesmas técnicas de produção dos artefatos, dos mesmos atributos físicos e mentais, mas para estes autores é perfeitamente possível que cada uma delas mantenha sua singularidade, pois cada uma é produzida a partir de um agenciamento específico, dotando estes elementos de uma condição singular⁸⁷. Vale dizer, que o agenciamento do desejo não passa exclusivamente por uma esfera psicológica individual, marcada pelo isolamento das esferas semióticas. Ao contrário, é justamente sua articulação com o aspecto coletivo, **maquínico**, que importa para a definição de um agenciamento.

Esta ação ocorre de tal maneira, que cada um dos aspectos constitutivos da caça, por exemplo, diferem de si mesmos quando são tomados em outro agenciamento. Em outras palavras, as atividades pelas quais se obtém os víveres para a reprodução da vida não têm paralelo com a luta contra outros grupos humanos, mesmo que a **técnica** e as **formas de conhecer** utilizadas por ambas as atividades sejam praticamente idênticas. Deste modo, a proximidade e a distância relativa entre a guerra e a caça não assenta-se num aspecto técnico-instrumental, nem tampouco numa origem distinta ou comum entre ambas, sendo que elas podem valer-se dos mesmos expedientes e ainda assim permanecerão diversas entre si. A esse respeito Deleuze e Guattari afirmam que:

Não somente é certo que a guerra não deriva da caça, mas a própria caça não promove armas: ou bem ela evolui na esfera da indistinção e de convertibilidade armas-ferramentas, ou então utiliza em seu próprio proveito armas já diferenciadas, já construídas. Como diz Virilio, a guerra não aparece de modo algum quando o homem aplica ao homem a relação de **caçador** que tinha com o animal, mas, ao

individual (sistemas maquinais, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, ou seja, sistemas que não são imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagem e de valor, modos de memorização e de produção de idéias, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos e assim por diante). Toda questão está em elucidar como os agenciamentos de enunciação reais podem colocar em conexão essas diferentes instâncias.” (GUATTARI e ROLNIK, 2005, p. 39).

⁸⁷ Num texto que foi produzido a partir de sua passagem pelo Brasil, Félix Guattari descreve a produção da subjetivação do seguinte modo: “não contraponho as relações de produção econômica às relações de produção subjetiva. Meu ver, ao menos nos ramos mais modernos, mais avançados da indústria, desenvolve-se na produção um tipo de trabalho ao mesmo tempo material e semiótico. Mas essa produção de competência no domínio semiótico depende de sua confecção pelo campo social como um todo: é evidente que para fabricar um operário especializado não há apenas a intervenção das escolas profissionais. Há tudo o que se passou antes, na escola primária, na vida doméstica, toda uma espécie de aprendizado que consiste em ele deslocar-se na cidade desde a infância, ver televisão, em suma, estar em todo um ambiente maquinais.” (GUATTARI & ROLNIK, 2005: 35).

contrário, quando capta a força do animal **caçado** para entrar com o homem numa relação inteiramente diferente, que é a da guerra (inimigo e não mais presa). Não surpreende, pois, que a máquina de guerra seja a invenção dos nômades pecuaristas: a pecuária e o adestramento não se confundem nem com a caça primitiva, nem com a domesticação sedentária, mas são precisamente a descoberta de um sistema projetor e projétil. [...] A questão é que a máquina de guerra implica o desprendimento de um vetor Velocidade, tornado variável livre ou independente, o que não se produz na caça, onde a velocidade remete antes ao animal caçado. [...] Todavia, de qualquer maneira, o guerreiro toma de empréstimo ao animal a idéia de um motor, mais que o modelo de uma presa. Ele não generaliza a idéia de presa aplicando-a ao inimigo, ele abstrai a idéia de motor aplicando-a a si mesmo. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 73, 74)

Não tocarei aqui no suposto esquematismo desta generalização. Somente ressaltarei de passagem que o sistema conceitual produzido pelos autores não busca espelhar **ipsis literis** a realidade, mas instaurar possibilidades de devires-outros que os existentes. Assim, se há, de um lado, a idéia de que a máquina de guerra foi produzida pela primeira vez entre os nômades da estepe, de outra parte essa idéia é sustentada pelo artigo de Pierre Clastres sobre a guerra nas sociedades primitivas. Ou seja, há uma arquitetura conceitual que não coincide, e nem mesmo pretende coincidir, por completo com os dados empíricos. Há, de fato, uma apreensão conceitual que desdobra vários aspectos da realidade em operadores conceituais muitas vezes duais, os quais **intencionalmente** procuram não fixar absolutamente os pontos pelos quais passam, mas **enfatizar as linhas de fuga** ativas que são traçadas a partir deles.

Como meu intento aqui consiste em formular alguns pontos de tangência entre o exercício conceitual de Gilles Deleuze e Félix Guattari com minha experiência de pesquisa, não há a necessidade de referir-se ao edifício conceitual inteiro feito por estes autores, mas tão somente pretendo duplicar seus conceitos para além de sua utilização primeira. Com isso, parece-me que os **Tikmū'un** produziram um agenciamento semelhante à máquina de guerra nômade proposta por Deleuze e Guattari. Como apontado acima, o agenciamento relacionado a ela produz prioritariamente armas⁸⁸, estabelecendo uma relação movente com o universo circundante. Deste modo:

⁸⁸ "Pode-se objetar que as ferramentas, as armas, os signos, as jóias encontram-se de fato por toda a parte, numa esfera comum. Mas não é este o problema, assim como não se trata de buscar uma origem em cada caso. Trata-se de estabelecer agenciamentos, isto é, determinar os **traços diferenciais** sob os quais um elemento pertence formalmente mais a tal agenciamento do que a outro." (Idem, ibidem: 82) E ainda: "É por intermédio dos agenciamentos que o **phylum** seleciona, qualifica e mesmo inventa os elementos técnicos, de modo que não se pode falar de armas ou ferramentas antes de ter definido os agenciamentos constituintes que eles supõem e nos quais entram. É nesse sentido que dizemos que as armas e as ferramentas não se distinguem apenas de maneira extrínseca, e contudo não têm características distintivas intrínsecas. Têm características internas (e não intrínsecas) que remetem aos agenciamentos respectivos nos quais são tomados. O que efetua um modelo de ação livre não são, portanto, as armas em si mesmas e no seu ser físico, mas o agenciamento 'máquina de guerra' como causa formal das armas. Por outro lado o que efetua o modelo de trabalho não são as ferramentas, mas o agenciamento 'máquina de trabalho' como causa formal das ferramentas. Quando dizemos que a arma é inseparável de um vetor-velocidade, ao passo que a ferramenta permanece ligada a condições de gravidade, só pretendemos indicar uma diferença entre dois tipos de agenciamento, mesmo que a ferramenta, no agenciamento que lhe é próprio, seja abstratamente mais 'rápida', e a arma abstratamente mais 'grave'." (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 76-7)

As armas e seu manejo parecem remeter a um modelo de ação livre, da mesma maneira que as ferramentas parecem remeter a um modelo de trabalho. O deslocamento linear, de um ponto a outro, constitui o deslocamento relativo da ferramenta, mas a ocupação turbilhonar de um espaço constitui o movimento absoluto da arma. Como se a arma fosse movente, auto-movente, ao passo que a ferramenta é movida. [...] Não é a ferramenta que define o trabalho, mas o inverso. A ferramenta supõe o trabalho. [...] Seria vão emprestar às armas um poder mágico oposto ao constrangimento das ferramentas: armas e ferramentas estão submetidas às mesmas leis que definem precisamente a esfera comum. Mas o princípio de toda tecnologia é mostrar como um elemento técnico continua abstrato, inteiramente indeterminado, enquanto não for reportado a um **agenciamento** que a máquina supõe. A máquina é primeira em relação ao elemento técnico: não a máquina técnica que é ela mesma um conjunto de elementos, mas a máquina social ou coletiva, o agenciamento maquínico que vai determinar o que é elemento técnico num determinado momento, quais são seus usos, extensão, compressão...etc. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 76)

Por conseguinte, a questão recai sobre os modos pelos quais uma formação social específica constitui-se, engendrando seu agenciamento constitutivo. Deleuze e Guattari constroem uma grande tipologia das formações sociais⁸⁹, sem pretenderem produzir uma descrição global do devir humano. Tanto é, que ao invés de postular uma sucessão entre os modelos, eles se interessam em assinalar as simultaneidades e interações entre os arranjos presentes em cada agenciamento. Assim, o interesse não é em tal ou qual formação, ou nos processos que produzem os deslizamentos de um para outro – como o Estado formou-se a partir das comunidades antigas, por exemplo. O central seriam os arranjos que eles implementam a partir das interações com outras formas sociais, retirando destas relações os fatores para a construção do seu movimento. Assim:

em geral, vem a ser difícil distinguir o que corresponde aos nômades enquanto tais, o que eles recebem de um império com o qual se comunicam, que eles conquistam ou no qual se integram. Entre um exército imperial e uma máquina de guerra nômade há tantas franjas, intermediários ou combinações, que, frequentemente, as coisas provêm sobretudo da primeira. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 85)

⁸⁹ Assim, os autores definem “as formações sociais” por **processos maquínicos** e não por modos de produção (que, ao contrário, dependem dos processos). Assim, as sociedades primitivas definem-se por mecanismos de conjuração-antecipação; as sociedades com Estado definem-se por aparelhos de captura; as sociedades urbanas, por instrumentos de polarização; **as sociedades nômades, por máquinas de guerra** [grifo meu]; as organizações internacionais, ou antes, ecumênicas, se definem enfim pelo englobamento de formações sociais heterogêneas. Ora, precisamente porque esses processos são variáveis de coexistência que constituem o objeto de uma topologia social, é que as diversas formações correspondentes coexistem. E elas coexistem de dois modos, de maneira extrínseca e de maneira intrínseca. De um lado, com efeito, as sociedades primitivas não conjuram a formação de um império ou de Estado sem antecipá-la, e não a antecipam sem que ela já esteja ali, fazendo parte de seu horizonte. Os Estados não operam captura sem que o capturado coexista, resista nas sociedades primitivas, ou fuja sob novas formas, cidades, máquinas de guerra... [...] Não há somente coexistência externa das formações, há também coexistência intrínseca dos processos maquínicos. É que cada processo pode funcionar também sob outra ‘potência’ que não a sua própria, ser retomado por uma potência que corresponde a um outro processo. Cada potência é uma força de desterritorialização que concorre com as outras e contra as outras (mesmo as sociedades primitivas têm seus vetores de desterritorialização). Cada processo pode passar sob outras potências, mas também subordinar outros processos à sua própria potência.” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 126, 128, 129)

Desta maneira, é preciso postular qual seria a especificidade do agenciamento **Tikmũ'ũn** e em seguida, fazer menção aos modos pelos quais ele instaurou-se mediante a interação com outros tipos de agenciamentos externos ao seu. Tendo em vista tudo o que se apontou nesta tese – e embora Deleuze e Guattari postulem que a marca do agenciamento primitivo seria a ação de um processo de conjuração-antecipação –, no caso dos **Tikmũ'ũn** os processos de desterritorialização têm um papel central em seu **socius**, instaurando uma **máquina de guerra** como seu fundamento. Em outros termos, este povo é constituído a partir da produção de vetores de desterritorialização e de movimento. E em conformidade com as indicações teóricas de Deleuze e Guattari, a máquina de guerra **Tikmũ'ũn** instaurou-se a partir de uma intensa relação com outras formas de agenciamento, retirando deles elementos pelos quais pôde produzir seu movimento. Assim, foi mediante o contato com as frentes coloniais e com os grupos dos demais povos autóctones que os **Tikmũ'ũn** construíram seu devir e deu movimento ao sistema.

4.3. Caça, conhecimento, guerra e devir

Segundo o mito de **Putuxop**, a violência do inimigo tem de ser enganada, desviada, sendo que a relação de caça/predação serve de modelo para tanto. Armadilhas, truques, desvios e golpes certos, são possíveis somente quando entendemos **a caça como uma modalidade de conhecimento do mundo**, não como uma técnica de exploração, subordinada à economia no sentido estrito (e redutor) de fornecimento de víveres. É uma atividade estratégica, por certo, pois o conhecimento não é produzido espontaneamente. E mais ainda, como já foi largamente assinalado desde os trabalhos de Claude Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem, as descobertas sobre o universo realizam-se mediante a experiência das situações, sem que haja um predicado utilitário orientando as ações diretamente. Que esse saber tenha uma aplicação prática, econômica ou militar, isto é contingente em relação ao processo de descobertas que ele implica. Em outras palavras, a abertura para estabelecer-se relações com o mundo como totalidade plena antecede qualquer uso particular. Quanto à passagem desse saber genérico para um uso militar, isso pode se dar de várias maneiras. Pode-se, por exemplo, ver um caso desse tipo de operacionalização em Guimarães Rosa, o qual descreve os preparativos para a guerra feitos pelo chefe Zé Bebelo:

A sério, ele me chamava para o lado dele, e ia mandando vir outros – Marcelino Pampa, João Concliz, Diadorim, o urucuiano Pantaleão, e o Fafafa, vice-mandantes. Todos tinham de expor o que sabiam daquele **gerais** território: as distâncias em léguas e braças, os vaus, o grau de fundo dos marimbús e dos poços, os mandembes onde se esconder, os mais fartos pastos. Como Zé Bebelo simplificava os olhos, e perguntando e ouvindo avante. Às vezes riscava com ponta duma vara

no chão, tudo representando. Ia organizando aquilo na cabeça. Estava aprendido. Com pouco, sabia mais do que nós juntos todos. Bem eu conhecia Zé Bebelo, de outros currais! Bem eu desejasse ter nascido como ele... Aí, saía, por caçar. Suscinto que gostava de caçar; mas estava era sujeitado a exame o morro, discriminando. O mato e o campo – como dois é um par. Veio e foi, figurava, tomava a opinião da gente: – “Com dez homens, naquela altura, e outros dez espalhados na vertente, se podia impedir a passagem de duzentos cavaleiros, pelo **resfriado**... Com outros alguns, dando a retaguarda, então...” Nest’artes, só nisso ele pensava, quase que. Sendo que expedia, sobre hora, alguém adiante, se informar do meximento dos Judas, trazer notícias vivas. E, homem feliz, feito Zé Bebelo naquele tempo, afirmo ao senhor, nunca não vi. (GUIMARÃES ROSA, 2001: 109-110)

Através desse exemplo não pretendo afirmar a existência de um modelo geral de deslocamento do saber ou de apropriação dos conhecimentos pelo homem de guerra. Antes, pretendo indicar a existência de um processo de **apropriação do saber por uma potência militar**, por Zé Bebelo, o qual apresenta similitudes com o efetivado por **Putuxop**. No primeiro caso, Guimarães Rosa descreve ao longo de seu livro os processos pelos quais Riobaldo construiu um saber experimental sobre o sertão e suas veredas, através de incontáveis perambulações entre caminhos e batalhas. No caso dos **Tikmũ’ün**, a caça apresenta-se espontaneamente como o modelo de produção desse conhecimento estratégico sobre o mundo. Como assinalaram os autores ligados ao pós-estruturalismo (e Viveiros de Castro em especial) há na caça um devir que estabelece um relacionamento com os seres que habitam o mundo, operando um movimento turbilhonar. No entanto, há simultaneamente uma ligação com os mecanismos de sustentação da existência. Parece que esta segunda dimensão tem cada vez menos centralidade para a forma de caça implementada pelos Maxakali atuais, e o segundo aspecto ganha notoriedade.

Somente tendo-se isto em vista será possível dimensionar qual o tipo de aproximação disjuntiva que a caça tem em relação à guerra, e vice-versa. Ou então, pelo menos podemos isolar da caça as projeções que atribuem a ela um modelo de operação econômico, tratando-a como uma mera atividade produtiva através da qual constitui-se a reprodução da sociedade, **Tikmũ’ün** em outras condições históricas. Como disse acima, o trabalho explica-se a partir da construção de um vetor de gravidade, constituído a partir da instauração de uma força centrípeta, construindo ferramentas que, por sua vez, são sempre encontradas “diante de resistências, a vencer ou a utilizar, ao passo que a arma se encontra diante de revides, a evitar ou a inventar” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 73). Assim, se a caça opera a partir deste modelo de funcionamento, entre ela e a guerra haveria uma descontinuidade radical, pois a guerra é recorrentemente turbilhonar e cria um movimento que insiste em não ser detida.

No entanto, como apontou oportunamente o antropólogo Rodrigo Thurler Nacif, no mais recente **Diagnóstico fundiário da etnia Maxakali** (2005), se a caça é uma atividade produtiva, ela também é outra coisa, ou seja, é percorrida por outros vetores. Segundo ele, seria: “importante

salientar uma resistência dos índios Maxakali ao trabalho em larga escala e contínuo na agricultura e na criação de gado. O trabalho realizado para o branco, considerado penoso, recebe o mesmo nome do trabalho na roça, chamado de **yhãp**. Este é visto diferente da caça, que é considerada uma atividade alegre, ritual e coletiva” (NACIF, 2005: 18). O que quer dizer é simples: se há um ponto de tangência entre a guerra e a caça, isso decorre delas serem perpassadas por processos maquímicos similares, não é pela existência de uma co-extensão entre ambas, ou por haver uma primazia de uma em relação à outra. Haveria, ao contrário, um vetor de velocidade a percorrer ambas as atividades. Remeto novamente ao mito de **Putuxop**, ou à caça da capivara da qual tomei parte (capítulo 1): esses casos indicam que a predação cinegética leva a percorrer os espaços, à instauração de um devir e nessas condições ela é portada por um movimento turbilhonar.

Agora, parece-me que a caça não é o aspecto que melhor encarna este ideal, pois os processos ligados à guerra se coadunam melhor com este tipo de movimento, com os processos de desterritorialização e de devir imanentes ao **socius Tikmũ'ũn**. No que tange à guerra, acredito ter demonstrado que ela não está subsumida a nenhum fim utilitário estabelecido, que não há nenhum vetor centrípeto ligado a ela, ao contrário do que ocorre com a caça – por mais prazerosa e lúdica que ela seja, ela sempre estará associada às forças de conservação da sociedade, ao esforço reprodutivo. Diferentemente do que aponta a pesquisa de Florestan Fernandes, a guerra **Tikmũ'ũn** não está ligada ao funcionamento de um sistema adaptativo, a um modo de ajuste do sistema mais amplo responsável pela reprodução econômica da sociedade – o qual, por sua vez é articulado pela religião, tida pela análise funcional de Fernandes como a única instituição social com abrangência suficiente para esta tarefa.

Parece-me que os **Tikmũ'ũn** dispõem de uma potência positiva e imanente à guerra, a qual transparece no intuito explícito de não cessar jamais o movimento, permitindo a abertura constante de outros processos desejantes por intermédio desta atividade. Se a guerra propicia alguma coisa, seria a construção de uma abertura perpétua para o mundo, da instauração de um movimento que impulsiona para adiante. Assim, o agenciamento posto em causa pela guerra **Tikmũ'ũn** instaura um devir incessante, o qual por sua vez, também está associado à atividade de conhecer o mundo. Enfim, é inegável que uma das **positividades da guerra** está em alçar o povo **Tikmũ'ũn** alhures, afinal, sem inimigos não haveria por que continuar movendo-se e sem a vingança não haveria abertura para a alteridade. Como mostrou o mito de **Putuxop**, se o inimigo fosse encontrado e vencido em definitivo não haveria novos caminhos a percorrer, novas relações a serem travadas. Tal aceção é bem próxima da concepção da guerra primitiva, segundo Pierre Clastres. Para este autor a guerra não é explicada por outros aspectos da vida nas sociedades primitivas, mas é ela que deve ser alçada à condição de

elemento fundante da dinâmica social, produzindo uma fragmentação política imanente ao **socius** “primitivo”.

Agora, é preciso ser mais preciso sobre os modos de ação dessa energia centrífuga, mediante a referência precisa das situações nas quais os Maxakali se referem à guerra. Não há um termo separado para briga e guerra, sendo que a primeira é chamada de **yăkit**, ao passo que a segunda é chamada de **yăkit xexka**: “briga grande”, ou ainda de **yăkit xexka kimok**: “briga grande ruim”. Convém, ainda, assinalar a existência de distúrbios relacionados ao uso de bebidas alcoólicas, isto é, provocados pelo **kaimok** “cachaça”, dos quais falarei em seguida.

A terminologia parece evocar uma ligação entre a briga e a guerra. Assim, ambas as formas de conflito desencadeariam um mesmo tipo de processo, com diferença de grau entre elas – uma seria grande e a outra teria dimensão “normal”. Evidentemente, ninguém gosta de envolver-se numa briga, tanto em nossa sociedade como entre os Maxakali, e talvez esteja aí o ponto de articulação entre ambas: este conceito designa uma condição pela qual é exprimida uma impossibilidade de convivência com outrem. Sempre que perguntei o motivo pelo qual uma determinada pessoa brigava, as alegações quase sempre são de ordem histórica, pois o antagonista teria aprendido essa atitude de seus antepassados (de seu pai, sua mãe, etc.); em seguida, a pessoa enumerava precisamente quais as pessoas que teriam sido mortas pela pessoa com que se pugna. Um detalhe: nos casos dos grandes conflitos, são atribuídas ao “líder” do grupo as mortes cometidas por todos os membros do grupo presente e passados. Assim, no caso do conflito entre Pradinho e Rafael, este último era tratado como assassino de mais de 10 pessoas, mesmo que ele não tenha tirado a vida de ninguém, mas seus parentes vivos e mortos, bem como seus convivas, o tinham e ele era tomado como a pessoa imputável dessas mortes, mesmo as anteriores ao seu nascimento.

Assim, o grande conflito que envolveu praticamente todos os Maxakali entre os anos de 2004 e 2005, foi o motivo declarado pelos moradores do Pradinho para a “braveza” de seus inimigos. Estes brigavam porque seus pais seriam assassinos, teriam matado pessoas aqui na terra e o pior: teriam sido assassinados. Por conta desse exemplo familiar, as pessoas tinham tornado-se criminosas. Em contrapartida, meus interlocutores sempre gostavam de afirmar que eles não tinham matado ninguém e que seus pais teriam morrido em decorrência de doenças.

Havia ainda uma outra explicação, com certo ar metafórico. Diziam-me que os “brigadores” tinham transformado-se em onças e/ou **inmoxã**. Por conta disso, pedi a Toninho que contasse o mito da onça, a história de antigamente, que ele gravou em Maxakali e eu anotei, na medida do possível, a versão em português que ele relatou-me depois, a qual tinha aproximadamente a forma abaixo:

“Antigamente, o antepassado **“monãÿ”** saiu para caçar. Saiu caminhando pelo caminho na mata e foi muito longe. A onça estava sobre a árvore só o observando e pegou a mesma estrada que o homem, pegou o mesmo caminho e foi em sua direção. Quando este voltava, os dois chegaram bem próximos um do outro e a onça se escondeu atrás de uma árvore e imitou um pássaro. Ao ouvir o som, **monãÿ** saiu correndo na direção do som, com arco e flechas em punho, querendo caçar o pássaro. Quando ele se aproximava do local de onde o som tinha saído, a onça o atacou, pulando sobre ele, desarmando-o (o arco caiu no chão, longe do alcance das mãos) e prendendo seus braços com as patas, permanecendo com a boca livre para mordê-lo. Como o antepassado era muito forte, conseguiu lutar com a onça e os dois rolaram de um lado para o outro no chão debaixo da árvore, durante muito tempo. Nisso, a onça se cansou e **monãÿ** pôde soltar uma das mãos e encheu-a com a única coisa que pôde alcanças: um punhado de folhas secas que cobriam o solo. Mas isso foi suficiente para asfixiar a onça, que caiu num rio que ficava logo ao lado do local da luta. Depois o antepassado começou a voltar para casa, mas como estava muito ferido, não conseguiu chegar à sua casa. Seu cunhado, que andava pelas redondezas, encontrou-o caído no chão, coberto de sangue. Levou-o para a aldeia e tratou de seus machucados. Quando **monãÿ** recobrou as forças, falou da luta com a onça e chamou as pessoas de seu grupo local para acompanhá-lo para o lugar da briga, ver o que tinha ocorrido com a onça. Chegando ao local, não encontraram sinais dela, pois ao cair no rio, a força da água corrente tirou as folhas de sua boca e curou seus ferimentos, fazendo-a recobrar seus sentidos. Depois ela saiu nadando até a margem, saiu do rio e sumiu no meio da mata.”

Do mito acima, deterei-me apenas em alguns poucos aspectos. Em primeiro lugar, gostaria de assinalar algumas similitudes com a narrativa de **Putuxop**: há uma astúcia do ser que vai agredir o outro, induzindo o oponente ao erro a partir da caça – quando **monãÿ** pensa que vai predar um pássaro, cai numa armadilha tramada por **hãmgãÿ** e sofre um ataque surpresa. Além disso, as caçadas também aparecem aqui como as ocasiões oportunas para o ataque, tal como no outro mito. Mas, diferentemente do mito de **Putuxop**: o ser atacado consegue escapar, ainda que bastante ferido; nenhum dos envolvidos no conflito morrem – aliás, sempre que tocam nesse ponto, os Maxakali reiteram que somente **Putuxop**, **Mögmögka** e **Kotkohip** teriam matado a onça. Quando notamos o mito acima, é possível identificar alguns atributos sobre a especificidade da ação de **hãmgãÿ**. Este ser seria astuto, valente e bravo, muito bravo – atributo vinculado ao fato de ser o ente capaz de comer humanos, juntamente com o **inmoxã**.

Ao afirmar que: “os inimigos são como onças”, os Maxakali estão referindo-se ao conjunto de atributos acima. Dessa maneira, os oponentes são aquelas pessoas desejosas de provocar a morte de seu antagonista, a partir de um ardil, de uma armadilha. Por isso acredito que esta analogia também apresenta-se como um alerta, como uma indicação da necessidade de manter-se vigilante contra os ataques inauditos. Mas o essencial nesta analogia é a questão da motivação: a onça mata os humanos porque os toma como presas e não vê nada de mais em comer a carne humana. No entanto, o homem que por ventura partilhar desta perspectiva estaria incorrendo num desvio, não estaria vendo as coisas a partir da perspectiva correta. Assim, parece que o estado de beligerância está associado a um

desvio, à acusação de que aquele que briga está tomado pelo afeto **ũngã** “bravo/feroz”, assumindo a perspectiva errônea a respeito dos seus semelhantes.

Mas prestemos atenção: as duas pessoas e/ou grupos envolvidos no conflito podem muito bem imputar o mesmo tipo de desvio comportamental ao seu antagonista, de modo que a própria forma de acusar o rival impede a construção de uma perspectiva neutra, objetiva e independente do sujeito da enunciação. E nesse ponto em particular vejo uma convergência com o estruturalismo, na medida em que há uma forma de reciprocidade estrutural nas acusações, pois discorrer sobre um conflito implica necessariamente em tomar um partido e apontar de qual lado você posiciona-se. Aqui as duas características imputadas aos “brigadores” unem-se, pois as acusações públicas e dirigidas às pessoas e/ou grupos só têm sentido se ocorrer de parte a parte, por intermédio de acusações recíprocas. Estas acusações recíprocas assumem, portanto, um caráter estrutural, em decorrência da associação instituída entre dois “termos” classificados como distintos, mas unidos entre si pelas relações negativas que contraem.

No entanto, essas acusações recíprocas realmente levam as pessoas a serem portadas pelo afeto onça, construindo uma síntese entre as duas características imputadas às pessoas que entram em conflito. Há, portanto, uma articulação entre as dimensões estruturais e históricas: quando acuso, tenho de volta uma outra acusação, que me leva à alteração do estado emocional corriqueiro, levando ao incremento e intensidade das tensões. Ademais, as referências históricas de cunho acusatório têm como efeito secundário o ocultamento das verdadeiras condições que originaram os conflitos. Assim, os crimes atuais estão ligados aos cometidos há cinquenta anos atrás, que por sua vez remetem a outros ainda mais recuados no tempo, de modo que o conflito aparece como uma condição dada na existência, desde sempre e sem um final à vista.

Mais do que um preceito formal e neutro, este mecanismo assume a feição bem concreta da **vingança**: para os Maxakali, toda morte violenta exige uma reparação através da morte do assassino, pelas mãos dos parentes do morto. Idealmente, os Maxakali afirmam que antigamente não havia brigas prolongadas, pois caso uma pessoa matasse alguém, seus parentes o entregaria para os parentes do morto e o “sangue teria voltado”, encerrando-se os problemas. No entanto, acredito que é justamente aqui que irrompe o caráter fortuito e anacrônico da questão, pois uma tal “justiça” neutra e equilibrada parece estranha a este mecanismo.

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. Cachorros são vocês, que devem morrer todos!” Com isso, ele e os seus armaram-se e partiram em direção a Rafael, para dizimar seu grupo. Este, ao saber do acontecido fugiu para Água Boa, pedindo guarida para Noêmia, que também estava envolvida em conflitos de natureza muito similar por lá, estando enfraquecida por ter perdido um irmão recentemente.

Qual a “lição” que podemos tirar de tal caso? Que, de modo similar ao juramento coletivo estudado por Gellner, e mencionado pouco acima (pp. 164), as dinâmicas conflitivas envolvidas, que desembocam **vez por outra** em ciclos abertos de vingança, testam constantemente a coesão do grupo, o comprometimento dos indivíduos com as causas comuns e, fundamentalmente, indicam as potências que cada grupo dispõem. Exige das pessoas a adoção de uma posição na estrutura de acusações citada há pouco, levando à conformação dos contornos precisos de cada uma dessas unidades. Enfim, cada grupo tem a necessidade de colocar-se perpetuamente em preparação para os conflitos, de modo que, como aponta Clastres:

Há, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade uma), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita **de antemão** no ser social primitivo; **a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva** e não o fracasso acidental de uma troca mal sucedida. A esse estatuto estrutural da violência corresponde a universalidade da guerra no mundo dos selvagens. (CLASTRES, 2004: 257)

E é justamente aqui que intervêm os mecanismos associativos citados no capítulo 1. Pois as trocas comensais e a esfera ritual do **yãmĩxop** produzirão os aliados com quem poderei contar nestes conflitos. Nenhum grupo é tão poderoso e confiante para dispensar um auxílio em caso de conflitos, pois a coletividade que agir assim: “teria que estar muito segura de sua força, estar muito certa de uma vitória repetida sobre os adversários, para dispensar o apoio militar, ou mesmo apenas a neutralidade, dos aliados.” (CLASTRES, 2004, p. 259).

Um grupo assim não existe, ao menos não entre os Maxakali. Com efeito, para além do cerimonial tradicional, acompanhei uma série de experimentações ritualísticas que os habitantes do Pradinho faziam, particularmente na aldeia de Guigui. Constantemente realizavam festejos novos, adquiridos a partir da apropriação de uma “tecnologia” oriunda daquela região: forrós, festas natalinas, carnaval, e ouvi dizer, que estavam estudando a possibilidade de fazer uma festa do “dia do branco”.

Todo este esforço apresentava um caráter moderadamente orgiástico, pois a justificativa para reunir as pessoas ao redor destas iniciativas era o combate ao uso desenfreado da “cachaça” (**kaimbok**). Acompanhei a iniciativa, capitaneada particularmente por Guigui, de construir o mote “beba com moderação”. Os métodos usados não eram os mais sutis: certa feita, Guigui “fechou” a estrada

que levava para Batinga, colocando dois “guardas” armados com cassetetes para impedir que as pessoas passassem rumo à cidade; e em outras ocasiões ouvi acusações seríssimas, de que ele ordenava que as pessoas ligadas a ele estupassem mulheres dos grupos cujas pessoas supostamente bebiam demasiadamente, fora o falatório miúdo das pessoas aborrecidas com ele, falando até em matá-lo pelas suas costas, embora na sua frente ninguém tivesse coragem de dizê-lo. Aliás, ao cabo dessas fofocas, as pessoas me pediam reiteradas vezes que não comentasse nada do que ouvi com ninguém, particularmente com Guigui, depois de ficar até uma hora e meia, duas horas ininterruptas falando mal de seu desafeto para mim. Ao interpelar Guigui sobre este estado de coisas, ele só dizia que queria “tocar os cachaceiros”, que gente ruim devia ir para bem longe.

De fato, a autoconfiança de Guigui era tamanha que ele podia se ar ao luxo de construir esses dissabores públicos. Mas não nos iludamos, há um mesmo princípio político em ação ali, pois: “a fragmentação externa e a indivisão interna são as duas faces de uma realidade uma, os dois aspectos de um mesmo funcionamento sociológico, da mesma lógica social” (Idem, *ibidem*: 268), de modo que as festas comensais, associadas aos **yāmīxop** produziam a cooperação e/ou a neutralidade grande o bastante para Guigui não sentir-se intimidado com ninguém.

De modo que, tanto **yākit**, como **yākit xexka**, dispõem de mecanismos semelhantes, encarnando o movimento centrífugo imanente ao **socius Tikmū’ūn**, formando um devir projetivo e contínuo, tal como postularam Deleuze e Guattari.

No que se refere à violência cotidiana, há uma espécie de procedimento ritual de externalização da mesma, através da manifestação associada ao **kaimok** “cachaça”. Como apontei acima, há no processo de manifestação da violência uma forma de lógica política dissociativa, ao mesmo tempo que a construção de uma esfera ritual permite a construção de articulações sociais visando o enfrentamento dos embates. Parece que os Maxakali não ignoram por completo este estado de coisas, uma vez que se esforçam para produzir uma esfera ritualística visando produzir os nexos sociais pelos quais eles enfrentam os adversários produzidos por suas relações sociais. Pois bem, acredito que o uso de bebidas alcoólicas esteja ligado à esse duplo movimento.

Todos aqueles que estiveram em face de um Maxakali embriagado hão de concordar com o caráter ritualístico de suas performances. Tugny (2007a), em especial, aponta para uma espécie de transe xamânico relacionado à experimentação alcoólica, que pode operar tanto na esfera ritual dos **Yāmīxop**, quanto no uso cotidiano. Segundo a autora, os estados de extáticos alcoólicos são uma espécie de performance transformativa, capazes de alterar o estatuto ontológico do sujeito que experimenta estas formas de transe. No caso dos rituais religiosos, o álcool pode atuar como um elemento de reforço das associações instituídas pelo **Yāmīxop**, como se vê em suas palavras:

É também notável o entusiasmo que toma os Maxakali quando se põem a cantar. Muitas vezes, na profundidade da madrugada, ouve-se nas aldeias uma frenética ascensão de vozes cujo vigor seria difícil de explicar, se não pela transformação da consciência e dos estados do ser. É como se buscasse – e lograssem – aceder a um estado de encontro com as qualidades afetivas que desejam. Assim como o canto, e a exaustão pelo canto prosseguido madrugada adentro, levam a estados desejados de xamanismo e transformação do coletivo de homens e mulheres, a ingestão de substâncias também podem fazê-lo. Os Maxakali são muito abertos e possuem grande vocação para experimentar estes estados. É neste sentido que a cachaça também é utilizada dentro do *kuxex* enquanto cantam com os espíritos. É também oferecida aos espíritos que a solicita em vários cantos. No entanto, parece que há um controle que se mantêm no limite do descontrole sobre os efeitos e a intensidade deste uso. Às vezes foi possível perceber a desordem do ritual, a má repartição dos alimentos e até a interrupção dos cantos devido ao excesso do consumo. Mas, geralmente, após momentos de maior dispersão, os cantos retomam seu poder de coesão, dissipando os efeitos negativos da bebida. (TUGNY, 2007a, p. 35)

Por outra parte, há outras formas de uso que mesmo não estando mediadas pela vida cerimonial, mobilizam, ou melhor, tentam mobilizar este potencial transformativo associado às bebidas alcoólicas. Em alguns casos, tal procedimento é utilizado de forma consciente para produzir uma forma “legítima” de expressão de violência. No dia-a-dia, os Maxakali são extremamente cordatos, com uma etiqueta bastante polida no trato com as outras pessoas⁹⁰, até mesmo para com os embriagados. Ora, não raro o álcool é utilizado como uma forma de potencialização de estados violentos. Trata-se de algo consciente, de uma técnica de externalização dos estados agressivos, de tal sorte que Tugny aproximou esta ocorrência à uma busca em assumir a condição de **Inmõxa**, o descomedido devorador canibal com facas envenenadas no lugar das mãos, completamente fechado às relações sociais:

Quando um maxakali se encontra bêbado e se torna furioso – “*yây hã ûgây ka’ok*” – é contra os parentes mais próximos que se retorna. Isto é quase uma regra geral, ainda que possa haver algumas agressões relacionadas a ciúmes entre rapazes. Já observei e tive confirmação de vários deles e já o experimentei durante as estadias: quando algum bêbado em estado de furor chega até a aldeia, ela jamais adentra uma casa de não parentes para agredi-los. Isto caracterizaria uma guerra. Ainda que as casas sejam todas abertas, existe um limite que não é jamais ultrapassado pelo *paptux ûgây*. Sendo seus parentes próximos (pais, esposas ou irmãos) os reais alvos de sua violência, é necessário que estes tenham habilidade para neutralizar o perigo. Neste caso, falam muito baixo e serenamente com ele, ou se escondem quando a situação os amedronta. Quando homens ou mulheres resolvem amarrar um bêbado furioso, o fazem com grande mansidão. Um deles já me ensinou que não devemos gritar com quem está bêbado e não demonstrar raiva. Quando há mortes dentro das famílias, elas ocorrem porque ambas as partes estão alcoolizadas. O fato da vítima do alcoolismo ser sempre um parente íntimo nos faz

⁹⁰ Como aponta Tugny: “Ser associado, ou seja, parecer, é a mesma coisa que ser, dentro do pensamento maxakali. Já encontramos algumas evidências desta forma de pensar ao traduzir os cantos, quando nos deparamos com termos como “*yây putuk*” e “*yây hã*”. Na realidade, na lógica maxakali é o comportamento, o decoro, a etiqueta que consiste no próprio ser. Por isto atentam-se muito para as modalidades de conduta, a elegância da fala, a leveza dos gestos. Estes são observados, potencializados e retrabalhados durante os rituais.” (TUGNY, 2007a, p. 22)

pensar em possíveis analogias com o estado-*imõxã*. Há várias narrativas sobre o *Inmõxa*, nas quais há uma transformação súbita de homens ou mulheres que assumem posições canibais diante dos parentes mais íntimos: filhas que matam pais, esposas que matam esposos, etc. Ademais, a faca, prolongamento das mãos do *Inmõxa*, é o instrumento mais usado pelas pessoas alcoolizadas na violência.

Ora, acredito que este fechamento relacional expresso nas bebidas alcoólicas tenha a ver com o modo pelo qual esta transformação esteja sendo experimentada. Como disse, os Maxakali metaforicamente aproximam o estado de conflito com a condição da onça, um ser imponente capaz de derrotar o homem. Pois bem, a questão é que esta metáfora expressa um movimento real, de tentativa de metamorfose. Algumas vezes o que se pretende é realmente tornar-se **Inmõxa**, se intenta produzir uma violência dirigida a outrem – assim, várias vezes os **tihik** disseram que a pessoa pode beber para “pegar coragem” visando cometer um ato hostil.

No entanto, há aquelas vezes em que nada indica a existência desta intencionalidade e ainda assim a explosão violenta pode acontecer. As pessoas estão simplesmente querendo se alegrar, bebem, começam a cantar seus cantos pessoais defronte sua casa, fazem brincadeiras com todos aos redor e são objeto de outras tantas. Mas, em alguns casos, tudo muda abruptamente e a ira explode descomedidamente. Por que razão?

Acredito o que a tentativa de experimentação está ligada ao estado de devir pulsional experimentado nos rituais, sem que essa busca obtenha sucesso em todos os casos. Acho que isso se deve a busca por uma transcendência instantânea via bebidas alcoólicas. Várias vezes perguntei aos **yãmĩyxop tak** como era possível se transformar em onça, ao que eles foram unânimes: somente pelo **yãmĩyxop** – e caberia acrescentar, somente através de alguns deles. Assim, é como se os Maxakali tivessem tentando intensificar o devir, produzir as modificações decorrentes dos estados extáticos num ritmo muito constante, sem associar a estas buscas uma forma de expressão capaz de dar suporte a esta vontade. Assim, o problema é a tentativa de construir um movimento verdadeiro a partir de uma forma inadequada, permitindo a abertura para eu outros devires mais instáveis e auto-destrutivos se apossam desta experiência vital. Tanto é assim que a iniciativa de construir uma forma de beber moderadamente tem ocorrido pela instauração de outra esfera ritual, agora inspirada nas festas dos **‘aynhuk** – forrós, carnaval, natal, etc. Parece que muito antes de nós, os Maxakali já entenderam como agir diante de seu problema e estão tentando produzir uma forma para as pulsões individuais que percorrem seu corpo social. Resta acompanhar os desdobramentos desta iniciativa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito ter reunido elementos suficientes para apontar as formas autóctones de devir imantes às relações sociais dos **Tikmũ'ũn**. De fato, boa parte dos estudos sobre a organização social deste povo já apontam para a importância dos movimentos de pessoas, bens e mensagens como fundamentos da reprodução do **socius**. As relações estabelecidas com base no parentesco ligam-se de maneira mais direta às circulações de pessoas e de bens, criando mecanismo de reciprocidade que são altamente importantes para a manutenção da vida social deste grupo.

Quanto aos **Yãmīxop**, os rituais religiosos onde são entoados os cantos sagrados através de vários tipos de performances, eles sempre são indicados como centrais, mas nunca havia se indicado de maneira precisa como eles articulam os três circuitos de reciprocidade. Nesses cerimoniais a circulação de mensagens, efetivada mediante a complementaridade entre os cantos sagrados, exige e produz o apaziguamento das relações entre os grupos político-parentais distintos – relembro aqui como a troca de cantos foi utilizada como a maneira de selar o acordo entre os antepassados que se reuniram nas cabeceiras do rio Umburanas, isso no início do século XX. Quase sempre a aliança produzida/sedimentada desta maneira é expressa através dos intercassamentos das pessoas residentes um mesmo grupo local. Além disso, todo ritual só se faz através da circulação comensal de alimentos, através da equivalência entre cantos e comida.

É inegável, portanto, que as relações estabelecidas a partir dos elementos acima explicam os fatores de estabilização do **socius Tikmũ'ũn**. Por outro lado, meu esforço nesta tese foi demonstrar que há um tipo de movimento correlacionado a este, produzindo os desequilíbrios ativos presentes na vida social deste povo. No geral, parece-me que o elemento ativo na determinação do devir imanente às relações sociais é este último fator, através do qual são abertas as possibilidades de renovação dos nexos intra-grupais, bem como o estabelecimento das relações com os demais seres do mundo. Assim, existem verdadeiras linhas de fuga percorrendo as relações sociais deste povo, induzindo as modificações ativas pelas quais os **Tikmũ'ũn** passaram ao longo de sua história. Da mesma maneira, são estas linhas de fuga que permitem a construção de uma imagem mental do mundo mediante a ação de processos desarmônicos, expressos idealmente na guerra e efetivamente nos conflitos cotidianos e, por extensão, na caça.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004 (coleção Estado de sítio).
- _____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG. v. I, 2002.
- AGOSTINHO, Pedro. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP, 1980, v. 23, p. 19-29.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002
- ALVARES, Myriam Martins. (ORG.). **Campanha Internacional pela Regularização do Território Maxakali**. Belo Horizonte: CIMI-Leste, CEDEFES, 1995. 51p. Realização Povo Maxakali, CIMI-Leste, CEDEFES e DKA – Áustria.
- _____. **A questão territorial Maxakali: reunificação e cisão**. Belo Horizonte: s/d. Mimeografado.
- _____. **Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali**. 1992. 228 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.
- ALTHUSSER, Louis. Sobre Lévi-Strauss. **Campos: Revista de Antropologia Social**. Curitiba: UFPR, v. 1-2, n° 6, 2005, p. 197-205.
- AMORIM, Maria S. Os Maxakali e os Brancos. In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. **Índios Maxakali: resistência ou morte**. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, p. 98-117.
- ANTUNES, Marisa Aparecida Domingos. **Pequeno dicionário indígena: maxakali-portugues, português-maxakali**. Juiz de Fora: [s.n.], 1999.
- AUZIAS, Jean-Marie. **A antropologia contemporânea**. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BECHER, Hans. Observações de Wilhem Christian Gotthele von Feldner entre os Maxakali na primeira metade do século XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 9, n. 1/2, p. 61-88, jun./dez. 1961.
- BICALHO, Charles Antônio de Paula. **Mini-dicionário Maxakali-Português**. Belo Horizonte: [s.n.], 2002.
- _____. **Narrativas orais Maxakali: uma proposta de transcrição e análise**. 2004, 123 f. Dissertação (Mestrado em Artes – Português) – Master of Arts Portuguese, The University of New México, Albuquerque, 2004.
- BRANDÃO, José da Silva. Observações sobre os Índios estabelecidos em Lorena dos Tocoios pelo Tenente José da Silva Brandão por ordens do Imo. e Exmo. Sr. Bernardo José de Lorena, Governador e Cap. General da Capitania de Minas Gerais aos 21 de fevereiro de 1799. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. Belo Horizonte : s. ed., v. 18, p. 431-5, 1912.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Les études gé. **L'Homme**. Tome XXXIII (2-4), numero 126-128, avril-dec 1993, p. 77-93.

_____. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahô. São Paulo: HUCITEC, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. 5ª ed. Tradução de Guy Reynaud. Revisão técnica de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. Reflexões sobre o racismo. In: **As encruzilhadas do labirinto**: o mundo fragmentado. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992, v. III, p. 27-41.

CEDEFES. **A luta dos índios pela terra**: contribuição à história indígena de Minas Gerais. Contagem: CEDEFES, 1987. 120 p.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. 5ª ed. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves: 1990.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978, 3 v.

DELEUZE, Gilles. **Conversações** (1972-1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Diferença e repetição**. 2ª edição revista e atualizada. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo Graal, 2006.

_____. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo? In: CHÂTELET, François (ORG.) **História da filosofia**: idéias, doutrinas (o século XX). Tradução de Hilton F. Jiapiassu. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, vol. 8, p. 271-303.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Joana M. Varela e Manuel Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, s/d.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Sueli Rolnik, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa, Peter Pál Pelbart e Janice Caifa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995-1997, 5 v.

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, 288 p.

DENIS, Ferdinand. **Os Maxacalis**. Tradução de Maria Cecília de Moraes Pinto. Edição crítica com introdução, notas e apêndice de Jean-Paul Bruyas. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1979.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**: relações Jivaro na Alta Amazônia. Tradução de Dorothée de Bruchard. Ilustrações de Philippe Munch. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. Tradução de Tânia Stolze Lima. **Mana**. v. 4, n. 1, 1998, p. 23-45.

_____. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. **Revue française de science politique**. v. 38, n. 5, 1988, p. 818-827.

_____. Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro. **L'Homme**. Tome XXXIII (2-4), numéro 126-128, avril-dec 1993, p. 171-190.

_____. *Natureza e sociedade: entrevista com Philippe Descola*. Entrevistado por Edmundo Magaña. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP, 1992, v. 35, p. 205-223.

DOMINGUES, Sérgio Augusto. **Sendas Krahô**: introdução à cosmogonia política de um índio Timbira. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, 1993.

_____. **Tati**: uma história Krahô (messianismo ou xamanismo numa tribo Timbira). 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EURÍPEDES. **Bacas**. Tradução e apresentação de Jaa Torrano. São Paulo: HUCITEC, 1995.

FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 8, n. 2, 2002, p. 7-44.

_____. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Ed. da Universidade de São Paulo, 1970.

FERREIRA DO NASCIMENTO, Neli. **A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do Nordeste Mineiro**. 1984, 135f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1984.

FIGUEROA, Alba. Levantamento antropológico da situação do povo Maxakali e do funcionamento dos serviços de saúde. DSEI Minas/Espírito Santo. Relatório, abril de 2002. Mimeografado.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Microfísica do poder**. 15ª ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 – 1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 11ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREIRE DE MOURA, Jozé Pereira. Notícias e observações sobre os índios Botocudos que frequentam (sic.) as margens do rio Jequitinhonha e se chamão (sic.) Ambarés, ou Aymorés. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, Ano II, Fascículo 1º, p. 61-68, Jan/Mar 1897.

GELLNER, Ernest. Guerra e violência. In: **Antropologia política**. Tradução de Ruy Jungmann, consultoria de Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim**: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Topbooks, s/d.

_____. **A violência e o sagrado**. 2ª ed. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. O conceito de tribo. Crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia. In: **Horizontes da Antropologia**. Lisboa, Edições 70, s/d, p.131-160.

_____. **Godelier**: antropologia. Organizado por Edgard de Assis Carvalho. Tradução de Evaldo Sintoni... et all. São Paulo: Ática, 1981.

_____. **La producción de Grandes Hombres**: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. [s.l.]: Ed. Akal/Universitária, 1986.

GORDON, César. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **O inconsciente maquínico**: ensaios de esquizo-análise. Tradução de Constança Marcondes César e Lucy Moreira Cpesar. Campinas: Papyrus, 1988.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 7ª edição revisitada. Petrópolis: Vozes, 1993.

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES. Paris : Musée de L'Homme. Tomes LXXI-LXXII, 1985-1986. Publié avec le concours du CNRS.

JULLIEN, François. **Figuras da imanência** : para uma leitura filosófica do I Ching, o clássico da mutação. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. **Tratado da eficácia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998.

LECLERC, Gérard. **Crítica da antropologia**: ensaio acerca da história do africanismo. Tradução de Fernando Bello Pinheiro. Lisboa: Estampa, 1973.

LEITE, Alex. Codificação, memória, coesão: um paralelo entre Nietzsche e Clastres. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2004, n° 17.

LÉVI-Strauss, Claude. **Antropologia estrutural**. 2ª edição. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1976a.

_____. Guerra e comércio entre as tribos da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976b.

_____. A obra de Marcel Mauss. In: MAUS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

_____. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **O pensamento selvagem**. 2ª ed. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, C. (et all). **Raça e ciência**. Tradução Dora Ruhman e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 231-270.

_____. **Tristes trópicos**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo e uma cosmologia Tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47.

_____. **Um peixe piscou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

MAFFESOLI, Michel. **A dinâmica da violência**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1987.

_____. **A violência totalitária**: ensaio de antropologia política. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

_____. **Uma teoria científica da cultura**. 2ª Ed. Tradução de José Auto. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARCATO, Sônia A. O Indigenismo Oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX). In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. **Índios Maxakali**: resistência ou morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, p.119-199.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, v. II, 1974, p. 37-184.

_____. **Ensaio de sociologia**. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MÉTRAUX, Alfred, NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashakali, Patashó, and Malalí linguistic families. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American indians**. New York: Cooper Square Publishers, v. 1, 1963, p. 541-6.

MINISTÉRIO PÚBLICO MINEIRO. **Ata da audiência pública**. Águas Formosas: Ministério Público Federal, 26 de mar de 2004. Mimeografado.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel . Formas e Fluxos Maxakali nas Fronteiras do Leste: a aldeia do Capitão Tomé (1750-1800). In: **25a. Reunião Brasileira de Antropologia**, 2006, Goiania. Saberes e praticas antropologicas: desafios para o seculo XXI, 2006.

MORIN, Edgar. **O enigma do homem**: para uma nova antropologia. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. **O método IV**: as idéias (Habitat, vida, costumes, organização). Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1998.

NACIF, Rodrigo. **Diagnóstico fundiário da etnia Maxakali**. Brasília: CGID/DAF/FUNAI, 2005. Mimeografado.

_____. **Relatório para estabelecimento de reserva Maxakali**. Brasília: FUNAI, [2005]. Mimeografado.

VALE, Cláudia Netto do. **Sou brasileiro, baiano, pataxó**. 2000. 235 f. Tese (Doutorado Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2000.

_____. Txopai Ithã: mito fundador Pataxó. **Acta scientiarum**. Maringá, 23(1), 2001, p. 61-68.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. 1ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Maxakali. In: **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. Introdução Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados. Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: SPHAN, nº 21, 1986, p. 65-111.

OLIVEIRA, Luciane Monteiro. **Razão e afetividade**: a iconografia Maxakali marcando a vida e colorindo os cantos. 2005. 153 f. Tese (Doutorado em educação – Cultura, organização e educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

OTONI, Teófilo. **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Organização de Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: 2002.

OVERING, Joanna. Death and loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. **L'Homme**. tome XXXIII (2-4), número 126-128, avril-dec 1993 p. 191-211.

PARAÍSO, Maria Hilda 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, 1994, p.173-187.

_____. **Krenak**. In: Enciclopédia dos Povos Indígenas. ISA. Retirado de <http://www.socioambiental.ORG/pib/epi/krenak/krenak.shtml>, dia 26/10/2006, às 09h55.

_____. **Elaboração do Laudo Antropológico sobre os índios Maxakali de Minas Gerais**. Brasília: FUNAI, 1992.

_____. Repensando a política indígena para os Botocudos no século XIX. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP, v. 35, 1992, p. 75-90.

_____. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. 1998. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, 5 v.

PENA, João Luiz. Os Maxakali e a domesticação do Kaxmuk: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000. 52 p.

PENA, João Luiz; LAS CASAS, Rachel de. **Relatório de viagem** – consideração sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade Maxakali. Belo Horizonte: DSEI/FUNASA, [2004].

PERLONGHER, Néstor. **Territórios marginais**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1991.

PERNIOLA, Mario. **Pensando o ritual**: sexualidade, morte, mundo. Tradução de Maria do Rosário Toschi, colaboração de Maria Rosaria Frabris. São Paulo: Stúdio Nobel, 2000.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

POPOVICH, Frances Blok. **A Organização Social dos Maxakali**. 1980. 51 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade do Texas, Arlington, 1980.

_____. **Social Power and ritual Power in Maxakali society**. 1988. 258 f. Tese (Doctor of Philosophy in Intercultural Studies) – Faculty of the School of World Mission, Fuller Theological Seminary, [s.l.], 1988.

POPOVICH, Harold. **Maxakali supernaturalism**. Summer Institute of Linguistics, 1976.

_____. **Mito Maxakali sobre distinções culturais e complexo de inferioridade Maxakali em relação aos brasileiros**. Jan. 1976. Mimeografado.

_____. The Sun and the Moon, a Maxakali text. In: SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. **Estudos sobre línguas e culturas indígenas**. Brasília: SIL, 1971, p. 29-59. Edição Especial – trabalhos lingüísticos realizados no Brasil.

PORTO, Reinaldo Ottoni. A bandeira de João da Silva. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte : IHGMG, v. 2, 1945, p. 142-77.

RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. 1994. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 1994.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

RIBEIRO, R. B. **Krahô, cupen, Turkren**: o uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2001.

RUBINGER, Marcos Magalhães. Maxakali: o povo que sobreviveu – Estudo de fricção interétnica em Minas Gerais. In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. **Índios Maxakali**: resistência ou morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. p. 9-117.

_____. **Projeto de Pesquisa Maxakali** – Diário de Campo. 1962/63. 326p. (Manuscrito).

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet. São Paulo: Martins fontes, 1976.

SAHLINS, Marshall. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, Edgard Assis (Org.). **Antropologia Econômica**. São Paulo: Liv. Ed. Ciências Humanas, 1978, p. 7-45.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.

SANTOS, Pércles Ribeiro dos. **Pioneiros de águas formosas**: relato histórico do povoamento das selvas do Pampam. Belo Horizonte : IOF, 1970.

SERRES, Michel. **Variações sobre o corpo**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SILVA, André Luiz da. **O Lugar da Criança Maxakali: estudo do processo educacional de uma sociedade indígena**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996. 79p. (Relatório de Pesquisa de Campo).

SOARES, Geralda Chaves. **Os Maxakali e a questão do alcoolismo**: Contribuição para uma discussão interna CIMI/CEDEFES, 1998. 10 p. Relatório Mimeografado.

SPIX & MARTIUS. **Viagem pelo Brasil**. 4ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, 3 v.

TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TORRETTA, Oscar. **Uso e abuso de substâncias alcoólicas ao interno grupo indígena Maxakali**. Belo Horizonte, 1997. Mimeografado.

TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência que (En)canta. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 757-760.

_____. **Relatório parcial do plano de ação em saúde para o povo Maxakali**. Belo Horizonte, 2007a. Mimeografado.

_____. **[Trabalho apresentado]**. SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 3. 2007b, Salvador. **Anais do 3º Simpósio Internacional de Cognição e Artes Musicais**. Salvador: EDUFBA, 2007b, p. 129-136.

VALLE, Cláudia Netto do. **Sou brasileiro, baiano, Pataxó**. 2000. 235 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2000.

_____. Txopai Itohã: mito fundador Pataxó. **Acta Scientiarum**, Maringá-PR, v. 23, p. 61-68, 2001.

VAN GENNEP. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1977.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROCH, Eleanor. **A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana**. Tradução de Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico**. 2006. 218 f. Dissertação (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos. **Revista de antropologia**. São Paulo: USP, 1998, v. 41, nº 1, p. 9-67.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença: reflexões a respeito da reciprocidade. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2001, v. 44, n. 1, p. 185-220.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, v. 77, p. 91-126, mar. 2007.

_____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.











WIED-NEUWIED, Príncipe Maximiliano de. **Viagem ao Brasil**. 2ª ed. refundida e anotada por Olivério Pinto. Tradução de Edgar Süssekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Nacional, 1958

APÊNDICE

APÊNDICE A – Croqui representando a “Aldeia de Guigui”, sem escala



Legenda

	Casa (<i>mintit</i>)		Pau de religião (<i>Mirmanau</i>)
	Capim		Caminho (pedestre)
	Pocilga		Estrada (automóveis)
	Palanque		Cerca (arame farpado)
	Mangueira		Curso d'água (rio do Prado)

ANEXO B – Tabela com a localização das aldeias e aldeamentos Maxakali conhecidos entre os séculos XVIII e XX

ALDEIA	ALDEAMENTO	LOCAL	GRUPOS	DATA
	Quartel de São João do Canto da Serra	Rio Urupuca – M. G.	Kopoxó Malali Monoxé Panhame	1816-1817
	Quartel de Santa Cruz	Rio Urupuca – M. G.	Kopoxó Monoxó Kumanoxó Makoni Malali Maxakali Panhame	1815 1817
		Foz do Mucuri – Bahia	Kumanoxó Maxakali Bakuên	1846
		Alcobaça – rio Jurucuçu – Bahia	Maxakali Pataxó Kumanaxó	1857 1918
		Rio São Mateus – Espírito Santo	Pataxó Kumanoxó Maxakli	1816
		Rio Mucuri - Bahia	Makoni Malali Kopoxó Kumanaxó Maxakli Panhame Pataxó	Entre 1764 e 1790 1816
		Rio Itanhém	Pataxó Maxakali	1816
	Quartel do Vimieiro	Vila do Prado – Rio Jucuruçu – Bahia	Pataxó Maxakali	1772 1816
		Rio Pardo - Bahia	Pataxó Kutaxó	1816
		Fronteira entre Minas Gerais e Bahia	Maxakali Panhame Kumanaxpo Monoxó	1817
	São Nicolau	Rio Suaçuí Pequeno – M. G.	Monoxé Malali	1817
	Peçanha	Rio Suaçuí Pequeno – M. G.	Panhame Malali Monoxó Kopoxó Maxakali	1758 1817
	Alto dos Bois – Minas Novas	Rio Suaçuí Grande – M. G.	Maxakali Malali Kopoxó Monoxó Makoni Kutaxó Panhame	1792 1817

	São Miguel do Jequitinhonha	Rio Jequitinhonha – M. G.	Maxakli Makoni Malali	1817
	Cabeceiras do Pardo	Rio Pardo – Bahia e Minas Gerais	Pataxó Kutaxó	1817
	Belmonte	Foz do Jequitinhonha – Bahia	Monoxó Maxakli Kopoxó	1803
	Cuieté	Foz do rio Cuieté no rio Doce – M. G.	Monoxó Maxakali Kumanoxó	1771
Quartel do Salsa	Canavieiras	Foz do Pardo – Bahia	Monoxó Maxakali Kopoxó	1816
		Ribeirão de Trancoso – Bahia	Maxakali Pataxó	1816
		Rio das Americanas – Mucuri – M. G.	Maxakali Kopoxó Makoni Panhame Malali	1794
	Lorena dos Tocoíós	Rio Jequitinhonha – M. G.	Maxakali Kumanoxó Panhame*	1799 1808
	Quartel de Brejaúbas	Rio Brejaúbas – Rio Suaçuí Pequeno – M. G.	Malali Maxakali	1820-1830
Ilha do Pão		Rio Jequitinhonha – M. G.	Makoni Maxakali	1819
Malacacheta	Capelinha das Graças	Rio Mucuri	Makoni Maxakali	1820
	Matas do rio São Mateus	Rio são Mateus – E. S.	Kumanoxó Maxakali Pataxó Makoni Malali	1788- 1850

Fonte: PARAÍSO, 1998, p. 287-290.

ANEXO C – Mito de *Koatkuphi* – versão narrada por Toninho Maxakali e traduzida por Rafael Maxakali em outubro de 2003

Há muito tempo, os **tihik** moravam numa aldeia. Quando passou um tempo, fizeram reunião para conversar com outros e disseram: “vamos sair aqui, vamos morar em outro lugar”. Igual aqui: ali tem Aldeia Nova. O pessoal morava lá e desceu pra Aldeia Vila Nova. Aí, reuniram-se e marcaram o dia para sair. Escolheram o lugar para morar. Foram-se todos. Deixaram as casa sem nada, sem pessoas. Saíram todos. Ficou um casal sozinho onde os outros saíram. Aí o homem falou para os outros: “eu não vou sair daqui”. O casal ficou. Os outros foram. Não tem nenhum filho. Só o casal. Aí,

no outro dia ele foi para o mato caçar. Entrou no mato e estava caçando alguma coisa para pegar. Aí, encontrou uma árvore que tem fruta. Mas todos bichos comeram as fruta. Ele viu que tinha semente no chão que o bicho comeu, semente de fruta madura. Viu que tinha bicho e fez armadilha. Mas não é armadilha no pau. Mandou a esposa dele fazer a linha (Iguar **Unhun** minha está fazendo ali). Tatu, paca, cotia,... Fez, deixou amarrado. Terminou e foi para a casa dele. Aí chegou lá e no outro dia saiu pra olhar se pegou algum bicho. Chegou lá e viu que a armadilha pegou o gavião. Aí ele viu o gavião com o pescoço amarrado. Aí ele falou: “Essa armadilha não pode pegar gavião. Gavião não pode andar no chão”. Aí, Toninho contou assim, “é a religião [o espírito] que chama **Koatkuphi** que fez para ele”. Amarrou o gavião para ele. **Koatkuphi** não tinha antes. Tinha **Putuxop**, **Mögmöka**,... e não tinha **Koatkuphi**. E o **Koatkuphi** veio para pegar gavião, conversar com ele para ir com ele onde ele morava. Havia uma árvore perto da armadilha. **Koatkuphi** ficou escondido pra ver o homem vir pegar o gavião. O homem pegou o gavião e sabia que atrás da árvore tinha alguma coisa. Aí olhou e viu **Koatkuphi** que estava atrás do pau e pensou que ele ia matar ele. Ai perguntou ao **Koatkuphi**: “Você não vai me matar?” **Koatkuphi** falou: “Eu não vou matar você.”

Porque o **Koatkuphi** queria ir morar na casa de religião da aldeia dele. Ele ficou com medo porque não conhecia o **Koatkuphi**. **Koatkuphi** falou para ele levar o gavião para ele na casa de religião e esperá-lo de tardinha. Aí, ele comeu o gavião com a esposa dele e de tardinha pegou fogo e foi para a casa de religião. Mas a casa estava sozinha, sem **Yãmixop**, pois os outros se foram. Ele foi e ficou sozinho. Juntou lenha e acendeu fogo na casa de religião. A aldeia velha ficou sem ninguém. Aí **Koatkuphi** deu gavião para ele e falou para ele esperá-lo de tardinha no **Kuxex**. Ele ficou até escurecer esperando o **Koatkuphi**, esperando e olhando na estrada... e foi escurecendo e **Koatkuphi** saiu perto dele, de dentro da terra espalhando fogo da fogueira. Cada **Koatkuphi** saiu gritando para o outro assim: “**uoooooh!**”. O outro saiu de novo e ficou gritando também: “**uoooooh!**” E saíram todos, e pararam e descansaram um pouco. Aí, ele cantou de noite, escurecendo. Até às 9 horas, 9 e meia ... e pararam o canto deles, do **Koatkuphi** .

Aí **Koatkuphi** chamou os que tinham ido embora da aldeia para ficarem juntos na aldeia. O homem foi chamar, mas os outros diziam que não conheciam **Koatkuphi**. O índio disse que o **Koatkuphi** iria caçar bichos pra os homens comerem com mandioca, batata, banana. Aí os outros não foram. Ficaram com medo do **Koatkuphi**. Aí ele voltou sozinho.

De tardinha os outros resolveram ir, onde o índio ficou sozinho. Disseram às crianças que ficassem caladas. Ficaram olhando. Chegaram lá e deixaram tudo na casa dele e foram na casa de religião. Todos os **Koatkuphi** estavam quase começando a cantar. Aí todos os outros chegaram lá. E cada pessoa ficou na casa dele mesmo. Aí **Koatkuphi** cantou até 9 horas da noite e parou. Aí **Koatkuphi** estava escolhendo **Tihik** pra serem donos deles. Eles falavam assim: “Rosângela vai

comigo, Léo vai comigo.” Ele escolheu⁹¹ e depois cantaram de madrugada de novo. De manhã cedo, **Koatkuphi** parou o canto dele e saíram todos para caçar bichos. Cinco e meia, **Koatkuphi** saíram pra caçar e cada pessoa já escolheu pra ir com eles caçando. **Koatkuphi** escolhem a pessoa, vai com ela caçar e entrega pra ele. Aí foram todos – **Koatkuphi** e **Tihik** foram caçar.

Aí um **Koatkuphi** achou um macaco grande (eu acho dos maiores, mas tem rabo). Aí **Koatkuphi** viu o macaco na árvore e acertou-o com a flecha. O macaco caiu, mas o rabo dele ficou enrolado no pau. O **Koatkuphi** falou para o dono dele subir lá na árvore e tirar o macaco. **Koatkuphi** ensinou assim: “Você vai subir e deixar o macaco cair, mas você não pode olhar ele cair. Se você olhar eu vou atirar flechada no seu olho.” O **tihik** foi lá, soltou o macaco, e olhou ele caindo. Aí **Koatkuphi** flechou ele e matou. **Koatkuphi** tirou o cipó, amarrou perna, pegou-o e jogou em suas costas, chegou com o **tihik** morto no meio da aldeia. Aí **Koatkuphi** ficou chorando porque matou o seu próprio dono. Distribuiu pedaços e comeu o seu dono. Aí o pai do homem que **Koatkuphi** matou e as mulheres ficaram com medo. O pai dele não chorou na aldeia. Aí saiu junto com a mulher dele para a roça dele e lá choraram. Depois parou de chorar e foi para a casa dele. Choraram, ficaram com saudade. Mas o irmão do homem que **Koatkuphi** matou ficou zangado, com raiva. Não foi nem um dia no **kuxex**.

Koatkuphi marcou o dia de ir embora. Estava chegando o dia do **Koatkuphi** ir embora. Mas o irmão tinha raiva. Os pais tinham medo. Os outros estavam pintando e fazendo flecha e trazendo comida para a despedida do **Koatkuphi**. O irmão do morto não mandou comida para o **Koatkuphi**, ainda sabendo que ele iria embora. E ele disse assim: “Ah! Você esta arrumando tudo de flecha. Pode arrumar. Pode ir embora, mas não joga flecha no passarinho (quando **Koatkuphi** vai embora sai jogando flecha). Você não joga flecha no passarinho. Eu vou subir lá em cima da casa e ficar em pé em cima da casa e você joga as flechas em mim. Se não jogar eu venho aqui e mato todos **Koatkuphi**.” **Koatkuphi** ficou bravo, ficou assobiando **Koatkuphi** o bravo.

Ele, o irmão do morto, chegou na casa dele, pintou com urucum, fez flecha, preparou tudo. Sabia que era a hora do **Koatkuphi** ir embora. **Koatkuphi** começou a cantar porque ia embora. Parou. Aí o irmão subiu em cima da sua casa. Estava na hora de jogar flecha em algum pássaro. Subiu em sua casa e ficou em pé com arco e flecha, todo pintado. Aí todo **Koatkuphi** estava pegando flecha e jogando uma vez só. Todos **Koatkuphi** flecharam juntos e acertaram o homem. E ele ficou em pé. Não caiu. Aí **Koatkuphi** entrou de novo na terra de onde vinha saindo. Depois que **Koatkuphi** entrou na terra, o homem ficou 2 minutos, 3 minutos em pé. Aí morreu e caiu com as flechas e ficou deitado em cima da sua casa. Os outros subiram e o tiraram. Deitaram ele no chão da casa e ficaram todos chorando.

⁹¹ Cada nome dado a um xamã-espírito refere-se a um coletivo. Desta forma, narram tanto no singular quanto no plural este ser-múltiplo.

ANEXO D – Versão de referência do mito de Putuxop, narrada por Noêmia e Mamed e traduzida por Suely e Maisa em março de 2007 na aldeia de Ladainha

Uma mulher teve 3 filhos. Um deles era mais encantado (yã y xamêâh). Tinha uma mancha vermelha na testa. Os três andavam juntos. Aí foram caçar **hamkûnîñây**, 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 nova para a mãe cozinhar e religião comer. Continuaram a caçar. Caçaram **Paxot**, macuco. Aí, foram para outro lugar. Lá, a mãe chorou e disse: - “Não vão lá”. Perguntaram à mãe porque chorava, e ela só mostrou com a mão: - “É lá que mataram nossos tios, nossos pais, nossos avós.”. Eles fizeram que não foram. Deram a volta e chegaram lá. A mãe havia dito que quando iam buscar caratinga 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 nossos pais?”. 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 **Kutexxok**. 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 os 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 o **Xoktut** e fez o irmão reviver porque era encantado. Deixou o **xoktut** e levou o menor para a mãe, que disse que era 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 iram pegar mel a 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 todos 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 do 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 **yāyās**. 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 para **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 pau 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 **Yāmīyxop** e foi para outro lugar onde que era o 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 tinha garças (**mākak**). Estavam do outro lado do rio grande. – “ô meu irmão, estica seu pescoço para o 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 esvavam **Puxap**, patos. Eram todos **Yamiyxop 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 gí, **taktap** para comerem.Quando viu o tacho cheio de **taktap**, Putuxop pediu à mãe para fazer milho verdadeiro e mandou seus irmãos irem buscar. A mãe fez e mandou. Aí, os patos colocaram espetos 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 espeto. 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 **Mōgmōgka**. Eram também

Yãmīyxop. Foram caçar de novo. **Xapu xe' e**, Caititíu. Trouxeram Caititíu. Não tinham fogo e aí Putuxop disse ao irmão: - “O gavião da casa branca não é valente. Pede um tição para ele. Não vai na casa daquele que tem sinal vermelho na cara.” O irmão foi direto na casa errada. O **Mõgmõgka** de sinal vermelho correu atrás dele e jogou tição na cara. 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 Caititíus. O Putuxop chegou e se pôs na posição que o permitia atirar as flechas para quebrar a panela. Os Caititíus saíram da panela e Putuxop os fez reviver. O irmão já havia prevenido os irmãos que sentassem sobre os Caititíus 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, **mõgmõgka** virou **kuptap** e foi comer os que havia queimado. **Kuptap** já sabia que **Yãmīyxop** 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 voaram.

ANEXO E – Resumo da história do Putuxop narrada por Toninho, traduzida por Rafael, transcrita por Ana Alvarenga

Primeiro, o Rafael contou que os antepassados, os **Mõnãyxop**, moravam dentro do mato. A terra era grande e não havia brancos. Os **Mõnãyxop** moravam uns 2 ou 3 meses num lugar e depois se reuniam para discutir para onde iriam se mudar. Aí ele começa a contar que, um dia, os **Mõnãyxop** encontraram dois **Putuxop** que moravam 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** fossem lá, o mesmo lhes aconteceria. Mas um dos filhos queria ir até esse lugar. Para isso, disse à mãe que estava indo a um outro lugar, fez um grande desvio e chegou onde queria, levando consigo seu irmão. Quando chegou, o **Putuxop** viu que o bicho que matou seu pai (esse bicho era uma centopéia) estava correndo atrás de um quati, querendo matá-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. Quando o quati chegou, o **Putuxop** o matou e ficou esperando o bicho que vinha logo atrás. Ao chegar, o bicho falou

com o **Putuxop**: você matou o quati. Mas antes, o **Putuxop** tinha matado um quati macho e escondido. Ao ver que o quati morto era uma fêmea, o bicho perguntou para o **Putuxop** onde estava o macho grande. O **Putuxop** então pediu que o irmão trouxesse o quati macho e deixasse ali. Foi então quando o **Putuxop** matou o bicho.

Neste momento, o Rafael contou que havia uma versão da centopéia que era bicho e outra 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 a mãe o bicho pequeno, perguntando para ela se 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 **Putuxop**). Ele então pediu ao irmão para trazer o que parecia gente. A mãe o reconheceu e disse: vamos cozinhar ele. Cozinhou os pedaços na panela de barro. Enquanto os bichos estavam no fogo, **Putuxop** ficou cantando e contando a história que ele 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 **Putuxop** matando. Por exemplo, da anta que ele também matou. Canta ainda a história da cobra. Cada letra conta a história do **Putuxop** matando.

ANEXO F – Rafael traduz a história do Putuxop

“O antepassado não tinha religião. Antigamente, morava dentro do mato, **mĩmãti**, muito mato. Não tinha branco. A terra era grande. Nós moráva no mato, até uns 2, 3 meses. Reunia para marcar outro lugar para mudar. Aí saía para vários lugares no mato. Não tinha religião, espíritos. Aí, o **mõnãyxop** saía para morar em outro lugar. Aí encontrava o espírito. **Putuxop** não tinha antigamente. O **mõnãyxop** saía para morar em outro lugar e encontrou o **Putuxop**. Porque religião morava dentro do mato. Assim como o **Xunin**, **Putuxop** morava dentro do mato. Antigamente, não tinha religião, esse **Putuxop**. O **mõnãyxop** encontrou dois **Putuxop** e pegou eles para morar junto com **mõnãyxop**. Não falou que a mãe do **Putuxop** está chorando, que o marido dela morreu. Aí ela tá lembrando do marido dela e está chorando. A mãe do **Putuxop** falou para o filho para não sair pra lá, porque lá tem alguma coisa que aconteceu com o marido dela, tem alguma coisa esperando. Matou o marido e ficou esperando lá. Se alguma pessoa for lá, vai acontecer com o filho também.

Mas o filho está querendo ir lá, porque o pai morreu lá. A mãe insiste para ele não ir lá. O filho então saiu para um lado, como se fosse para outro lugar, fez uma grande volta e chegou no lugar onde a mãe não queria que ele fosse e encontrou alguma coisa que já mataram o pai dele. Ele veio gritando

pra cá, porque já matou o pai dele. O bicho tá vindo atrás do quati. O bicho que matou o pai de **Putuxop** está vindo correndo atrás do quati (ele mostra o desenho da centopéia). Ele matou o pai do **Putuxop** e quer matar o quati. O **Putuxop** fica quieto, escutando que o bicho está atrás do quati. O **Putuxop** está esperando, cortando o pau, esperando para matar o quati. O quati chegou primeiro e o **Putuxop** matou o quati. E ficou esperando o bicho que está chegando. O bicho falou: você matou quati. **Putuxop** pegou um macho de quati, maior, e escondeu. O bicho chegou e viu a fêmea morta. O bicho perguntou para o **Putuxop** onde estava o macho grande. **Putuxop** pediu para o irmão para trazer o quati macho e deixou ali. Esse bicho, há muito tempo ele é gente, igual gente. Aí matou o pai de **Putuxop**. Tem ele bicho, mas tem ele igual gente. O **Putuxop** matou e levou para casa e escondeu perto da casa. Mostrou para a mãe o bicho pequeno, perguntando para mãe se ele tinha matado o pai. A mãe disse que o que matou o pai era o que parecia gente (e que estava escondido pelo **Putuxop**). Ele então pediu ao irmão para trazer o que parecia gente. A mãe reconheceu e disse: vamos cozinhar ele. Cozinhou os pedaços na panela de barro. **Putuxop** estava em pé enquanto os bichos estavam no fogo. **Putuxop** está cantando e contando a história que ele 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 história do **Putuxop** matando. Por exemplo, da anta que ele também matou. Canta a de cobra. Cada letra conta história do **Putuxop** matando. Assim, **Putuxop**, **Xunin** e outras religiões cantam, contando história”.

[...] Rafael continua: “**Mögmökã** também é igual. Canta sem parar. **Kotkophi** também canta sem parar. Mas **Xunin** canta e pára. Depois canta outra. **Poop** também é como **Xunin**, canta e pára. Depois canta mais. Sobre o **Xunin**: quando canta música alegre, canta sem parar. Mas de manhã, quando faz comida para **Xunin**, ele canta e pára, depois canta mais. Mas quando começa música alegre, para **Xunin** ir embora, canta sem parar.”

Canta pra os filhos aprender. Para não perder nossa cultura”.

ANEXO G – Suely conta história do Putuxo, em junho de 2006.

A mãe saiu com três crianças. Uma era arara, o outro papagaio verdadeiro e o outro era **Tihik** encantado. Foram descontar a morte do pai deles. Eles chegaram num lugar onde morava o pai. Saiu matando os bichos valentes. Chegava lá e pegava algum bicho pequeno para testar a mãe e perguntava: “Ô mãe, era isto que matou meu pai?” A mãe dizia que não, que havia sido um **tihik**.

Acharam uma casa velha. Tamparam os buracos todos. Pegaram um morcego pequeno. Chegou para a mãe: “Ô mãe, era esse aqui que matava meu antepassado?”. Não, era gente. Tampou

todos os buracos da casa. Chegaram muitos morcegos e eles foram matando. Um dos morcegos mordeu no sexo da mãe. Ele era encantado. Havia morrido, mas viveu e mordeu. Ela morreu, mas os filhos fizeram ela reviver. Os filhos mataram os morcegos. Estavam sentados lá fora e jogavam os morcegos dentro para a mãe. Chegaram nos urubus. Um deles falou para os irmãos: “Vai chegar o urubu e sentar nas suas cabeças. Não balancem a cabeça que eles não nos matam. Vieram e ficaram empezinho. A arara agüentou (o **kuptap** era pesado). O **Xumuk (chauá – xumuk)** não agüentou. Dobrou a cabeça por causa do peso. O urubu mordeu a testa dele. É por isto que ele tem a testa vermelha até hoje. A arara matou o urubu que ficou na sua cabeça. O papagaio verdadeiro matou o que estava na cabeça do irmão. Aí, chegaram no povo dos patos. Eles estavam banhando, banhando, banhando. Ficaram bravos por serem observados: “Pra quê eles ficam olhando a gente? Vamos fazer pontas de pau e colocar no rio para que eles se estrepem” Foi e vieram dois por trás e disseram: “Vamos Putuxop, venham banhar!”. Quando jogaram, foi o pato que caiu no pau. (Os patos também eram Putuxop). É por isto que ele tem o bico furado até hoje. Foi o Putuxop que furou eles.

Putuxop faziam ritual “Putuxop”. Estavam cantando, mas o canto ia assim: o da arara ia para um lado e o dos patos seguia, mas virava. Aí, eles ficaram com raiva. Ouviam e ficavam bravos porque o canto estava errado. O irmão mais velho (papagaio verdadeiro) pediu ao irmão Chauá que fosse onde a panela que estava cozinhando **taktap**, filhote de rã (tem o canto): “Tire um tição do fogo daquela panela e eles vão ver como se deve (?cantar). Vou pedir para o meu povo para trazer milho para eu comer. Não é rã que comemos, é milho verde”. Araras, papagaios,...mas eram **tihik** (gente). Aí, o irmão pegou o tição de fogo. Os patos jogaram aquela água fervendo com rã no chauá. O papagaio verdadeiro tocou uma flecha grande na panela que quebrou no meio. Queimou muita gente. Depois foi pedir que trouxessem milho e fizessem a verdadeira religião. Na verdade era a mesma religião, mas ele queria criticar o canto e o cardápio. Papagaio gosta de milho e pato gosta de rã. Pediu aos outros papagaios para trazerem milho e fizeram ritual, mastigando na boca e jogando dentro da panela. Disse aos outros que deixassem o milho na encruzilhada. As mulheres fizeram uma panela grande. Dançaram toda a noite. Tem a pessoa certa para levar as panelas. Chega **pokaxeka**, leva a panela de milho para o Kuxex. Na hora de ir embora, vão e chegam diante de um rio grande. Aparece uma garça (**maka**). A mãe fala para ela: Irmã, estique o seu pescoço para seus sobrinhos atravessarem o rio!”. Atravessou um deles. O irmão mais velho disse à mãe: “Pode passar com o meu irmão que vou segurar o dente”. E cantava: “se ele jogar vocês no rio vou torcer o bico dele”. Aí, depois que ela atravessou tudo, veio para o lugar deles.

ANEXO H – Narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006 – O mais íntimo pode se tornar o Inmõxa

O Pai de Camilo deu cabeça de **Kutekuk** para Chiquinho, o pai de Esmero comer. Ele já queria virar doido, estava andando igual bicho. Comeu com a cabeça. Ele tinha duas mulheres: Joaquina e Comeu a cabeça e cantou religião só de bicho. Virou bicho. O pessoal amarrou ele. Tatakuk veio tentar tirar bicho mas não conseguiu. Acabou o pinto dele (virou mulher). Bôca, nariz, tudo mudou. Ele pedia: “Mariano, põe mel de fumo no meu olho!” Dormia lá em cima, perto do telhado, forrado de terra. Foi mudando, mudando. Dizia: “Pega água boa para mim, lá onde **Apihi** (garça grande, preta) canta. Pega água limpinha para mim.” No Kuxex chegou e deitou. Uma de suas mulheres dormiu e roncou. A outra não dormiu, desconfiou. Passou o tempo. **Tihik** desistiu. Passou capivara, cercou. Um **Tihik** falou para religião. Pajé dividiu: um grupo fica olhando o doente e o outro vai caçar capivara. Passava uma índia com 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 choravam. Pajé foi, pediu **Yamĩyxop** que amarrou bem amarrado, levou para o córrego e matou enforcado.

ANEXO I – Outra narrativa de Inmõxa, por Suely em julho de 2006.

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 eram bicho, **Inmõxa**, e sentiram o cheiro deles. Resolveram matá-los. Elas trocaram: cada uma matou o próprio irmão. Sentia vergonha do esposo e mandou a outra matar. Eles já sabiam que elas queriam matá-los. Um deles era mais sabido. Eles punham a rede. A rede se enchia de peixes. Elas devoraram tudo e foram. Quando sentiram o cheiro dele. Ele subiu no coqueiro. Era pau de chuva, que ficava perto da casa deles mesmo. **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 sentado no coqueiro. Os pernilongos começaram a morder ele e ele começou a bater. Ela o avistou lá em cima e disse: “desce, desce daí!”. Mostrava o seu sexo, se oferecia, mas queria matá-lo. Ele disse: “não. Sobee 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 para fora. O cunhado perguntou para o morto: “O que você está querendo?”. O amigo disse: “Me leva, me leva.” O amigo perguntou: “Por quê vou levar sua cabeça?” e deixou a cabeça e buscou um pau para matá-la. Quando pegou o pau, não conseguia, por que a cabeça pulava. 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 levá-la para 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 quiz ir. Dormiram. Quando o vivo arrotava, a cabeça 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 cabeça. Aí, viram um tatu e a cabeça disse: “me joga, me joga”. Ele bateu no casco do tatu (acho que era tatupeba). A tatu entrou no buraco e vazou lá no outro lado da terra. Aí, nesse outro lado, tinha outro povo – **Mögmöka, Putuxop**. A cabeça foi atrás. O tatu caiu lá e o outro povo estava cantando, pegou ele e matou. A cabeça, quando caiu, ficou engarranchada lá no galho. Aí, o 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 pássaro, **yamnikanãg** que foi lá e tirou. 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).

Yãmīyxop kup xahi. Usaram este pau para fazerem o corpo dele. Fizeram depressa e colocaram a cabeça. Fizeram as tripas.

O **Yãmīyxop** 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 **Yãmīyxop** chefe falou “vai por aqui” . Ele foi. O amigo dele o esperava chorando e o encontrou.