

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE MÚSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA – MÚSICA E CULTURA

SOFIA CUPERTINO FURTADO

Corpos Ressonantes:
Canto e cura entre os Tikmũ'ũn

Belo Horizonte
2017

SOFIA CUPERTINO FURTADO

Corpos Ressonantes:
Canto e cura entre os Tikmũ'ũn

Dissertação entregue e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Música.

Linha de Pesquisa: Música e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Pires Rosse.

Belo Horizonte
2017

AGRADECIMENTOS

O tamanho privilégio de presenciar os exuberantes eventos *yãmĩxop*, e ouvir seus cantos belos e intrigantes, me leva a agradecer primeiramente aos Tikmũ'ũn por permitirem a mim e a outros pesquisadores e pesquisadoras esta aproximação que nos afeta profundamente. Recebem-nos em suas casas e nos ensinam o que estamos aptos (as) a aprender, se abrindo para relações sempre delicadas e que exigem intensas negociações, diálogos e trocas. São experiências que, pelo menos a mim, marcam de forma irreversível.

Agradeço, então, ao meu primeiro anfitrião, o grande especialista ritual Toninho Maxakali (*in memoriam*), que se encantou poucos meses depois de me receber. À sua esposa, Bilza Maxakali, que me acolheu com igual cordialidade e paciência, sempre disposta a me ensinar algum canto, alguma palavra, alguma atividade feminina. Waldomiro e Lindalva, que me ofereceram um cantinho em suas moradas e em suas vidas, assim como Fernando e Betânia na minha segunda visita às aldeias. Aos demais amigos e amigas que compartilharam comigo um pouco do vasto conhecimento que detêm desde os primeiros contatos que tive com os Tikmũ'ũn: Martilon, Zé Antoninho, Juninha, Pauliana, Haroldo, Doutor Silva, Pimenta (*in memoriam*) e tantos outros.

Agradeço profundamente ao meu orientador, Eduardo Rosse, que conduziu com imensa gentileza e tanto cuidado todo esse processo, de forma responsável, porém sempre leve e agradável. Obrigada por partilhar comigo de forma generosa seus conhecimentos acadêmicos e práticos. Sou muito feliz por este encontro!

Dirijo meus agradecimentos também à professora Rosângela de Tugny, responsável por me apresentar aos Tikmũ'ũn e por inaugurar em mim o gosto pela pesquisa. Pela confiança sempre motivadora, e pela paciência, quando necessário. Pelos escritos profundos e poéticos, sendo uma referência constante e inspiradora. Obrigada por aceitar o convite para integrar a banca de defesa junto à professora Karenina Vieira, por quem adquiri logo admiração pelo brilhantismo intelectual e personalidade gentil. Suas aulas foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho e me expandiram para novos prazerosos conhecimentos. Incluo aqui a querida professora Glaucia Lucas, pela leitura cuidadosa e considerações na banca de qualificação, mas também pelas aulas sempre agradáveis e fartas de aprendizados valiosos.

Como não poderia deixar de ser, agradeço aos meus queridos e queridas colegas de curso: Daniele Fischer, Bruno Magalhães e Vinícius Eufrásio, por compartilharem comigo os momentos de alegria e aflição, pelas caronas e pelas festas. Greyce Ornelas, pela presença amorosa e acolhedora em horas cruciais, dividindo também os medos e as delícias de se fazer pesquisa. Luiza Cardoso (Jurubeba); mesmo longe, os bons afetos da nossa amizade sempre serão âncoras, me dando conforto e felicidade; assim como as *Tilers*. Todos estes encontros me são extremamente preciosos.

Aos meus companheiros de campo e amigos queridos Ricardo Jamal e Douglas Campelo, que assim como outros (as) me inspiram com suas ideias, dedicação e respeito no estudo junto aos Tikmũ'ũn: Ana Estrela, Bárbara Viggiano, Bruno Vasconcelos e Roberto Romero.

Ao meu pai, obrigada por ser minha inspiração e exemplo intelectual. Mãe, pelas demonstrações de sabedoria e espiritualidade, mas principalmente, pela paciência cotidiana com a minha demanda quase constante (e tantas vezes cansativa) por silêncio; por compreender minhas necessidades e atendê-las sempre que possível. Sem sua cumplicidade este trabalho não aconteceria. Ao meu irmão Lucas, pela presença incrivelmente alegre (apesar da distância física) e sempre fortalecedora.

Agradeço à CAPES, agência financiadora deste projeto durante os dois anos de pesquisa e aos demais professores (as) e funcionários (as) do PPG-MUS – UFMG.

RESUMO

Os povos Tikmũ' ãn Maxakali (MG) mobilizam diversas técnicas terapêuticas no seu cotidiano, entre elas, a realização de cantos. Estes cantos estão associados à noção nativa de pessoa, assim como a uma ideia particular de corpo humano. Neste trabalho, buscarei relacionar as concepções de pessoa – e consequentemente de corpo – doença e cura entre os Tikmũ' ãn, tendo como eixo os cantos *Yãmĩyxop*. Procuro também contextualizar este caso em uma discussão mais ampla sobre a construção da noção de pessoa ocidental (o indivíduo) e o processo de relativização do conceito de pessoa no âmbito dos estudos antropológicos.

Palavras chave: Tikmũ' ãn, Maxakali, música e saúde, *Yãmĩyxop*, doença, indígena.

ABSTRACT

The Tikmũ'ũn Maxakali people (from Minas Gerais state, Brazil) peoples mobilize diverse therapeutic techniques in their daily lives. Among them, there is the intense presence of practices of *Yãmĩyxop* songs for healing purposes. These songs are intimately associated with the person Tikmũ'ũn notion and in a particular idea about the human body. In this work, I will relate the conceptions of person and consequently of the body, illness, and healing among the Tikmũ'ũn, based on the *Yãmĩyxop* songs. Finally, in this case study, I pursue to contextualize the Western notion of a person as an individual in a broader discussion, as well as the relativization process of this concept within anthropological studies.

Keywords: Tikmũ'ũn, Maxakali, Music and Healing, *Yãmĩyxop*, indigenous, illness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 – CORPOS E DOENÇAS	13
Pessoa como categoria.....	21
Corpos fabricados	22
Seres-Cantos-Eventos: Yãmĩyxop	26
Corpos artefatos sonoros	33
2 – NÓS, HUMANOS	39
Atual paisagem etnográfica	45
3 – CONJUNÇÕES INDEVIDAS	48
24, Julho, 2016	48
Yãmĩyhex (mulheres-espírito).....	57
10, Julho, 2016	57
Circuitos terapêuticos	61
13, janeiro, 2016	61
4 – “MORRER UM POUQUINHO”	73
Lembrar, comer, aparentar-se.....	73
Conjunções excessivas.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

O lugar privilegiado da música nas práticas sociais das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul é defendido por diversos autores e autoras no âmbito da antropologia e da etnomusicologia¹. As “performances musicais criam muitos aspectos da cultura e da vida social que não poderiam ser geradas de outra maneira na vida cotidiana [...]”, argumenta Seeger (2015, p. 14), ao discorrer sobre questões metodológicas importantes da etnomusicologia na sua obra *Por que cantam os Kĩsêdjê*. O autor comenta, ainda, que se estes aspectos culturais pudessem ser criados de outra forma que não musical, provavelmente não haveria tanto investimento por parte de tantos povos nestas atividades intensas e demandantes de muito esforço intelectual, físico, emocional, mobilizando valiosos recursos materiais e imateriais disponíveis.

Talvez, deste ponto de vista, uma das razões de tamanha dedicação às produções acústicas e outras criações estéticas esteja em seu poder de agência. Tais criações intervêm no mundo nos âmbitos políticos, econômicos, espirituais, definindo papéis sociais, gêneros, fabricando corpos, *status*, curando doenças... Desempenhando assim um papel relevante na constituição e sobrevivência destas sociedades como tais, e na manutenção dos seus “modos específicos de transformação” (SAHLINS, 1997b, p. 126 *apud* ALBERT, 2002, p. 13).

Um dos aspectos da potência atribuída a estas produções estéticas se deve ainda à sua capacidade de estabelecer elos de comunicação entre diferentes esferas do cosmos. A tenuidade da fronteira entre domínios humanos e não humanos nas cosmologias ameríndias demandam intenso empenho criativo para que se mantenha determinada forma, considerada equilibrada ou saudável. A manutenção do fluxo de seres entre estas instâncias exige um esforço contínuo de mediação que muitas vezes se dá na forma de produção acústica. Já a comunicação desordenada, não mediada, o fluxo descontrolado ou as conjunções indevidas entre estas esferas podem resultar em patologias de nível individual, coletivo ou envolvendo todo o cosmos. Nesta potência ambígua, tanto patológica quanto curativa que possuem as produções estéticas (e, em específico aqui, os cantos *yãmĩxop*), é onde reside a preocupação central deste trabalho. Esta pesquisa procura trazer algumas discussões iniciais sobre as práticas voltadas para a saúde dos povos Tikmũ'ün – que têm os cantos *yãmĩxop* como importantes agentes de cura. Busco refletir sobre as situações em que estes cantos são

¹ Segundo Bastos (2004, p. 05), estas produções acústicas podem ser consideradas como “uma das chaves mais importantes da sociabilidade e tendo conexões fortes com a cosmologia e a filosofia dos povos da região”. O autor cita exemplos de estudiosos que corroboram com esta afirmação: Hugh-Jones (1979), Basso (1985) Viveiros de Castro (1986) e Graham (1995).

acionados com finalidades explicitamente terapêuticas (como as rezas) além de discutir, como, de certa forma, os eventos *yãmĩyxop* sempre estão associados à manutenção da saúde, entendida aqui como um conceito que atravessa e ultrapassa uma concepção predominantemente organicista/biológica.

Tratando-se de uma pesquisa de cunho etnográfico, a escolha por este recorte temático se deve, principalmente, pelas situações vivenciadas durante os trabalhos de campo sobre as quais comentarei brevemente a seguir.

No dia da minha chegada para a primeira etapa do trabalho de campo (em janeiro de 2016), cantos *yãmĩyxop* foram articulados com finalidades claramente terapêuticas, visando aliviar as dores de Bilza Maxakali, cuja nora me hospedava em sua casa. Ela estava acamada e com um dos calcanhares muito inchado, depois de ter se desequilibrado na cachoeira durante suas atividades rotineiras. A partir de então, iniciou-se um longo itinerário terapêutico no intuito de restabelecer a saúde de Bilza, que pude acompanhar parcialmente enquanto estive lá. Presenciei a realização de cantos *yãmĩyxop*, de visitas a duas benzedadeiras da região, uso de drogas da biomedicina ocidental e uma consulta médica ao posto de saúde. Estes múltiplos procedimentos dialogam entre si dentro de um complexo circuito de cura, com destaque para as relações tecidas entre os Tikmũ'ũn, *Yãmĩyxop* (povos espíritos), agentes de saúde e benzedadeiras da região. Se a necessidade dos cantos *yãmĩyxop* para a manutenção do cosmos Tikmũ'ũn já me interessava, suas implicações terapêuticas me intrigaram particularmente.

Os trabalhos de campo somaram cerca de dois meses. Uma das etapas foi realizada em janeiro de 2016 e outra em julho/agosto do mesmo ano. A primeira visita, de caráter exploratório, permitiu o início do processo de reaproximação com alguns conhecidos Tikmũ'ũn e as experiências vivenciadas, como os tratamentos de Bilza, sugeriram a definição do foco do trabalho. Uma vez determinado o recorte temático preferencial, durante a segunda etapa de trabalho de campo pude me atentar melhor às questões específicas relativas à saúde. Tive a oportunidade de presenciar outras práticas de cura nas aldeias Tikmũ'ũn e me esforcei para trazer à tona as mais significativas ao longo da escrita. Também pude desenvolver mais diálogos sobre o assunto com os diversos sujeitos envolvidos nestas práticas, incluindo alguns Tikmũ'ũn com quem tive contato, e agentes de saúde, de forma que os discursos foram influenciando a metodologia de pesquisa, apontando para aspectos que

seriam importantes ou não de se levar em consideração, ou até mesmo evidenciando aqueles que eu teria mais dificuldade em acessar.

Vale aqui uma pequena digressão a fim de contextualizar brevemente sobre minha trajetória pessoal. Em 2013, durante a graduação, atuei como bolsista do projeto de extensão *Cultura Tikmũ'ũn para Jovens Alunos do Ensino Médio*, coordenado pela então docente da Escola de Música da UFMG, Rosângela Tugny, responsável por me apresentar aos povos Tikmũ'ũn e suas produções acústicas. O projeto do qual participei visava contribuir, ainda que minimamente, para a dissolução de estereótipos negativos relacionados aos povos indígenas. Ao longo deste intenso trabalho, construímos o Livro - DVD didático *Cantos Tikmũ'ũn para abrir o mundo*, cujo conteúdo foi sistematizado com base em letras de cantos *Yãmĩxop* (eventos cerimoniais Tikmũ'ũn com intenso investimento acústico). Parte das atividades consistia em visitas às escolas localizadas nas cidades vizinhas às Terras Indígenas Maxakali, na realização de atividades juntos aos alunos, alunas e professores.

Ao longo das viagens, notei a ambiguidade de imagens atribuídas aos Tikmũ'ũn pelos neonacionais. Uma vasta gama de estereótipos negativos os coloca constantemente na posição de “alcoólatras”, “bandidos”, “violentos” ou “ignorantes” (CUPERTINO, 2014). Estes rótulos degradantes que provocam impactos diretos nas suas vidas são facilmente encontrados nos discursos e gestos da população que com eles mantém contato diário, por isso se tornaram tão evidentes ao longo da minha experiência em 2013. Este imaginário me interessou ao ponto de desenvolver sobre ele a monografia de conclusão do curso de graduação em Comunicação Social/UFMG (2014). Na pesquisa, busquei investigar a construção de estereótipos negativos relacionados aos povos indígenas em situação no Brasil, tendo como ponto de partida para a reflexão mais ampla, a análise de discursos de alguns professores e professoras da região vizinha às aldeias Tikmũ'ũn Maxakali. A partir da criação de um grupo focal, pude registrar as discussões em torno do Livro - DVD que redigimos durante o projeto citado. Neste estudo de recepção, busquei também vislumbrar os processos de construção de sentidos a partir das leituras deste material, os modos de operação dos estereótipos e estigmas que eram então acionados pelos leitores e leitoras no processo de decodificação das mensagens midiáticas ali veiculadas.

As problematizações iniciais levantadas pelo trabalho de monografia, longe de terem sido exploradas à exaustão, antes de tudo trouxeram à tona a enorme complexidade das questões em torno do preconceito e dos conceitos trabalhados (principalmente: imaginário social, estereótipos e estigmas), apontando para a importância do diálogo interdisciplinar e intercultural para que se pense a relação entre a sociedade indígena e não indígena brasileira.

Este trabalho abriu portas para algumas reflexões às quais desejei dar continuidade, sendo esta a motivação primeira que me trouxe a ingressar no curso de mestrado.

Inicialmente, pretendia prosseguir as discussões em torno de materiais didáticos que utilizassem de alguma forma produções sonoras atualizadas pelos Tikmũ'ũn. E, com base na experiência proporcionada pela criação do Livro - DVD, eu intencionava investigar sobre a potencialidade dos cantos como ferramentas de diálogo interétnico, principalmente no âmbito da educação e na relação com a população envolvente aos povos Tikmũ'ũn com quem havia trabalhado na época. Após meu ingresso no curso de pós-graduação na Escola de Música da UFMG, o projeto original passou por algumas modificações. Da proposta inicial permaneceu a vontade de me ater sobre as relações dos Tikmũ'ũn com seus vizinhos – por eles chamados de *āyuhuk* (não indígenas) – mas a abordagem das produções sonoras como ferramentas didáticas foi deslocada. Ao invés de pensar estes trabalhos acústicos inseridos em contextos em que são ressignificados por agentes não indígenas – como quando utilizados na confecção de materiais audiovisuais, cartilhas, livros, entre outros – considereei mais interessante e necessário pensá-las aqui a partir mesmo da conjuntura em que são atualizadas pelos Tikmũ'ũn.

A mudança de percurso se deu por questões práticas e teóricas. Primeiramente, para investigar a construção de sentido por sujeitos não indígenas a partir de materiais didáticos seria necessária a realização de trabalho de campo não apenas nas aldeias, mas também nas cidades vizinhas às Terras Indígenas, o que logo percebi ser inviável pela ausência de contatos na região que pudessem me receber em suas casas por um longo período. A alternativa de estadia paga se mostrou ainda mais distante. O que pode parecer uma questão inicialmente logística reveste um problema maior, ligado ao próprio universo relacional em foco, onde há uma tensão histórica entre neobrasileiros e indígenas, ainda que formulada de formas muito diferentes por cada um dos lados. Nesse contexto, uma etnografia multissituada seria algo difícil por implicar uma inerente tomada de partido, em grande parte definidora do tipo de diálogo estabelecido tanto com indígenas quanto com não indígenas. Mais do que complementares, essa perspectiva dupla poderia aqui gerar um duplo distanciamento. Finalmente, as experiências em campo me motivaram a redefinir o objeto de pesquisa, passando a focalizar a relação entre produções acústicas Tikmũ'ũn e as práticas terapêuticas. O novo recorte, relativo à saúde, não descarta a inclusão de questões relativas às zonas de contato e fricção entre os Tikmũ'ũn e a comunidade envolvente.

As experiências em campo me conduziram a refletir sobre as concepções particulares de meus interlocutores sobre doença e cura. Inevitavelmente, me deparei com os essenciais debates sobre a corporalidade e noções de pessoa na antropologia, que emergiram como tema fundamental para o prosseguimento das reflexões aqui propostas, reiterando, aliás, a centralidade destas categorias para o entendimento das sociedades em questão. Assim, o Capítulo 1: *Corpos e Doenças* apresenta a discussão central deste trabalho, abordando as noções de doença, cura, pessoa e indivíduo, e abrangendo as construções epistemológicas “ocidentais” que tangem estas temáticas. Nesta primeira parte introduzo algumas discussões sobre o conceito polissêmico *Yãmĩyxop* ou *yãmĩy*, central na cosmologia Tikmũ'ũn, e a espinha dorsal deste trabalho. Mobilizo alguns dos principais aspectos que vêm sendo intensamente discutidos por diversos autores e autoras, com ênfase na perspectiva multinaturalista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Ao longo do Capítulo 2: *Nós, Humanos*, parto para uma necessária digressão histórica a fim de contextualizar os agentes destes cantos, os Tikmũ'ũn, de forma que o leitor ou a leitora possa localizá-los como sujeitos no tempo e no espaço. No Capítulo 3: *Conjunções Indevidas*, eu mobilizo exemplos etnográficos próprios buscando colocá-los em dialogá-lo com a bibliografia existente a fim de discutir sobre as práticas terapêuticas Tikmũ'ũn propriamente ditas envolvendo os cantos *yãmĩyxop*. Enfatizo os eventos traduzidos pelos Tikmũ'ũn como rezas, processos de cura que se iniciam na casa da pessoa enferma e se diferem um pouco dos eventos coletivos realizados no exterior das casas comuns. A partir deste material, procuro discutir sobre o potencial patológico dos sonhos envolvendo *yãmĩyxop* e sobre o conceito de *koxuk* (alma-imagem). Amparo-me na ideia de conjunções indevidas, inicialmente proposta por Alvares (1992), que serve como base para a discussão de doença como fenômeno relacional e cosmológico. Dando continuidade aos relatos etnográficos, descrevo, ainda no Capítulo 3, o que pude acompanhar do longo itinerário terapêutico de Bilza Maxakali, a fim de assinalar a inserção das práticas dos cantos *yãmĩyxop* em um circuito que envolve diversas outras técnicas, revelando a complexidade da produção de diagnósticos pelos diversos agentes envolvidos – os próprios Tikmũ'ũn, benzedeiros da região, médicos (as) e funcionários (as) da saúde. Por fim, no decorrer do Capítulo 4: *Morrer um pouquinho* – mostro outros exemplos de produções estéticas usadas como dispositivos de cura e manutenção do cosmos, fechando as discussões sobre os aspectos relacionais e cosmológicos das concepções de doença de modo um pouco mais amplo na América do Sul indígena.

1 – CORPOS E DOENÇAS

Muitos pesquisadores e pesquisadoras utilizam a ideia de sistema médico para se referirem às técnicas terapêuticas mobilizadas por diversos povos indígenas. Em alguns trabalhos antropológicos envolvendo discussões sobre curas e doenças em cosmologias ameríndias, a expressão se apresenta logo no título, como em *O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica* (PEREZ-GIL, 2001); *Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hüpdê-maku da região do Rio Negro, Amazonas* (ATHIAS, 1998) e *O sistema médico Guarani* (LITAIFF, 1996). Nos três exemplos se propõem a discussão de aspectos considerados importantes pelos seus autores e autoras para a compreensão das concepções de doenças em cada sociedade referida, e o entendimento da escolha de determinados itinerários terapêuticos pelos seus agentes. Nenhum deles, porém, justifica a escolha pela expressão “sistema médico”.

Embora não tenha encontrado nenhuma definição conceitual, é possível interpretar, a partir do modo pelo qual o termo é aplicado nestes trabalhos, que “sistema médico” se refere a todos os processos e conceitos envolvidos nas ideias de doença e saúde por uma sociedade de acordo com suas cosmologias. Assim, englobaria todas as categorias de enfermidades e seus métodos de diagnósticos e tratamento. Em uma passagem de Barcelos Neto (2008), cujo trabalho será discutido mais adiante, o autor explica aos leitores que irá abordar apenas doenças consideradas graves pelos *Wauja*, e que, portanto, não se proporia a analisar o “sistema médico” mobilizado por estes povos:

Este texto não aborda o ‘sistema médico’ *wauja*, que obviamente envolve também, graus patológicos menos pungentes, cujos efeitos não produzem dores extremas e convalescimentos prolongados e cujas terapias não requerem divinações xamânicas e resgates de alma. (NETO, 2008, p. 90).

Aqui, fica entendido que a expressão “sistema médico”, utilizada entre aspas pelo autor, incluiria todas as doenças independentemente dos seus “graus patológicos”, envolvendo práticas terapêuticas xamânicas e não xamânicas. Apesar disto, o autor não retoma a expressão ao longo do capítulo que inicia com esta colocação.

Ainda que seja aplicada em diversos trabalhos na área de antropologia e saúde, a expressão “sistema médico” não nos pareceu rentável para este trabalho. A escolha se justifica pela ausência de definição conceitual e pelo fato de que a expressão sugere a ideia de que há um “sistema médico”, ou um conjunto fechado de normas e procedimentos pré-definidos, estáticos, constitutivos das técnicas de cura destas sociedades. Além disso, o adjetivo médico

me parece ainda sobrecarregado de noções particulares do mundo “ocidental”, remetendo a um determinado conjunto de práticas científicas e instituições atreladas a elas². Acredito que as categorias doença, seu suposto oposto dialético saúde, e corpo formam uma tríade de noções mais fluidas e interessantes para abordarmos estes meios específicos de “restaurar ou proteger a vida” (curar) ou até mesmo restabelecer uma “normalização sócio-fisiológica” do sujeito adoecido na América indígena (SEEGGER *et. al.*, 1979, p. 42).

Digo que a doença seria o “suposto” oposto dialético de saúde porque essa dualidade, embora nos pareça óbvia, não se aplica tão facilmente ao contexto aqui abordado³. Entre os povos “ameríndios”, talvez as doenças – ou pelo menos a sua maioria – sejam menos um estado e mais uma configuração de relações entre humanos e outros seres. Da mesma forma, talvez a manutenção da saúde seja menos o evitar ou a superação total deste estado e mais um manejo adequado dessas relações ou fluxos. Seguindo este raciocínio, a saúde não pode se opor totalmente à doença de maneira tão categórica como fazemos quando nos referimos às sociedades de matriz “ocidental”. Ainda assim, as relações entre estas duas categorias (saúde e doença) serão bastante úteis para pensarmos as questões aqui propostas.

Inúmeras práticas medicinais coexistem no mundo “ocidental”⁴ moderno, atualizando diversas noções de doenças e saúde. No Brasil, podemos citar grupos esotéricos, neoxamanistas, daimistas, acupunturistas, homeopatas, *ayurvedas* e médicos clínicos apenas como alguns exemplos das numerosas práticas em voga atualmente, impossíveis de ser citadas em sua totalidade. Ainda que algumas linhas de pensamento estejam sendo mais disseminadas e aceitas institucionalmente que outras, na maioria, todas aquelas além da prática clínica são ainda marginalizadas e não institucionalizadas⁵. Invalidadas por não terem fundamento científico condizente com as doutrinas das ciências ocidentais hegemônicas, estas práticas são muitas vezes relegadas ao plano das “crenças” e, como bem lembra Latour (2002, p. 15), a crença “não é um estado emocional, mas um efeito da relação entre povos. O visitante sabe, e o visitado acredita ou, ao contrário, o visitante sabia e o visitado o faz compreender que ele acreditava saber”. Neste caso, em última instância, são os médicos e médicas ocidentais

² Isto não quer dizer que outras práticas de cura não sejam dignas deste rótulo, apenas que pode ser perigosa a tentativa de estabelecer uma equivalência direta entre “medicina”, tal como concebida no pensamento “ocidental”, como sistema, e as práticas, pensamentos e noções envolvidas na manutenção da boa vida ou da saúde entre os povos ameríndios.

³ Agradeço à professora Glaucia Lucas por me atentar para esta sutileza.

⁴ Escrevo “ocidental”, entre aspas, para ressaltar a noção de Ocidente como constructo ideológico e não como um dado etnográfico, assim como “ameríndio”.

⁵ Apenas em 2017 procedimentos como a arteterapia, meditação, musicoterapia, Reiki, entre outros, passam a integrar o Sistema Único de Saúde – SUS. A inclusão se deve à Portaria nº145/2017. Ainda assim, o oferecimento destes serviços pelas unidades de atendimento é opcional.

reconhecidos como os detentores do saber e os demais curadores e curadoras, crentes. Estas ciências (ou o que se quer ciência, no singular) têm reconhecimento legal, político e social pela sociedade de forma ampla: ou seja, recebem prioridades e desfrutam de determinados privilégios em relação às demais⁶. São “epistemologias do norte”⁷, legitimadas, fortes, marcadamente presentes no imaginário e nas práticas da população brasileira.

As concepções assim elaboradas manifestam-se em todas as partes: nos regimentos dos sistemas de saúde pública e privada do país, nas grades curriculares das universidades, nas disciplinas ensinadas nas escolas, nos cursos de formação de diversos profissionais e etc. Consequentemente, grande parte das ações de saúde promovidas pelo governo brasileiro e voltadas para os povos indígenas não escapam a esta regra. Dotadas de profunda força antidemocrática, são em sua maioria calcadas em lógicas higienistas, civilizatórias e seguem atualizando “verdades” biomédicas em seus regimentos (TEIXEIRA, 2014, p. 172-173).

Atualmente, a responsabilidade pelas demandas relativas à saúde indígena é atribuída à FUNASA – Fundação Nacional de Saúde, fundadora dos atuais órgãos públicos chamados Dsei – Distrito Sanitário Indígena. Os Dsei atuam regionalmente em 35 “unidades federadas” que foram definidas com base em características culturais, distribuição das terras indígenas e critérios demográficos (GARNELO e PONTES, 2012, p. 169). Oferecem assistência aos povos indígenas através das políticas de saúde que incluem, entre outras medidas, a instalação de postos de atendimento nas terras demarcadas. Estes postos, por sua vez, estão interligados a centros administrativos chamados Pólos-Base, instalados em cada uma das regiões definidas pelo Dsei e são compostos por equipes multidisciplinares de saúde, incluindo dentistas, médicos (as), psicólogos (as) e etc.⁸.

⁶ “A explicação do que é ou não *ciência* poderia ser uma questão meramente semântica, não fosse a questão propriamente política subjacente: quem está autorizado a falar em nome da Verdade?” (CAMARGO JÚNIOR, 2013, p. 184).

⁷ A distinção entre epistemologias “Norte/Sul” foi proposta por Boaventura Souza Santos. Ele sugere a existência da linha cartográfica divisora do mundo em Norte Global e Sul colonizado. Esta linha é tanto física quanto metafísica. Tem origens nas divisões territoriais e políticas que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial e que “subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo” (SANTOS, 2007). O aspecto “metafísico” dessa linha abissal segrega o conhecimento científico ocidental das outras “ignorâncias” tidas como crenças ou saberes inferiores.

⁸ Diversos outros órgãos públicos dividem a gestão e execução das demandas voltadas para a saúde indígena no Brasil. A distribuição de funções é bastante complexa e difusa, envolvendo desde o Ministério da Saúde, em um patamar hierarquicamente mais elevado, a Secretaria de Assistência à Saúde, o Subsistema de Saúde Indígena vinculado ao próprio SUS – Sistema Único de Saúde, até estas unidades de atendimento localizadas nas aldeias (entre outros). Não vamos nos ater a detalhes desta organização burocrática e institucional por não ser este o foco do trabalho. Além disso, a discussão seria tão complexa quanto seu objeto, visto que teríamos de considerar a (frágil) multiplicidade de entidades governamentais e não governamentais atuantes concomitantemente nesta instância, cujos diversos interesses e prioridades chocam constantemente (GARNELO e PONTES, 2012, p. 26). Mais informações podem ser facilmente consultadas em Las Casas (2007) e Garneiro e Pontes (2012), que

Os Tikmũ'ün são atendidos pelo Dsei responsável pela região que engloba dos estados do Espírito Santo e Minas Gerais. O Pólo-Base está instalado na cidade de Machacalis, próxima às terras indígenas Maxakali, ao qual estão vinculados três postos localizados nas aldeias. Um dos postos atende a região do Pradinho, situado na aldeia Vila Nova; outro atende a região de Água Boa e um terceiro a Aldeia Verde⁹.

Durante o campo, tive contato apenas com o posto instalado no Pradinho, localizado na Aldeia Vila Nova, pois era o mais próximo da Aldeia Maravilha onde eu estava hospedada. A estrutura deste posto é a mesma de uma casa de alvenaria, construída inicialmente para abrigar salas de aulas de uma das escolas indígenas. A entrada é o salão de espera, um espaço não muito grande mobiliado com cadeiras de plástico e metal. Há um balcão à esquerda, onde a secretária os recebe para agendar as consultas. Nas paredes, alguns cartazes informativos em português e outros com traduções para a língua Maxakali. Um deles era parte de uma campanha governamental que visava ressaltar a “importância do leite materno” – conforme o título do cartaz – trazendo orientações em português e em Maxakali. As afirmações do cartaz eram acompanhadas de ilustrações elaboradas por autores Tikmũ'ün, todas ressaltando as vantagens da amamentação: “O leite está pronto, não precisa comprar. Não dá diarreia. Aumenta o amor entre mãe e filho (a)” e etc. Havia também outros cartazes escritos apenas em português, como um que informava sobre os sintomas e tratamentos sugeridos para casos de contaminação pelo vírus H1N1.

Embora os povos Tikmũ'ün sejam monolíngues – visto que as trocas internas se fazem exclusivamente em Maxakali – a língua portuguesa é ensinada nas escolas indígenas e a maioria da população tem conhecimento o bastante pra se comunicar nem que seja minimamente com os brancos nesta outra língua. Ainda assim, as mulheres evitam se comunicar em português. Este fato que pude observar em campo, também é comentado por pesquisadoras como Álvares (1992, p. 79) e por Las Casas (2007, pp. 31-31). Esta última comenta que muitas mulheres também são bilíngues, mas são orientadas pelos homens a não se expressarem em português. Quando o fazem, são em poucos momentos, afastadas dos homens e assumindo uma postura de segredo, evidenciada pela emissão vocal sussurrada, além de pedirem para a pesquisadora não contar para ninguém sobre a conversa¹⁰.

descrevem e discutem com profundidade as mudanças ocorridas nestas políticas desde a fundação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI até os dias atuais.

⁹ Sobre a localização das aldeias e estas regiões falaremos adiante.

¹⁰ Outro motivo pode ser o maior envolvimento das mulheres Tikmũ'ün nos cuidados com os filhos e filhas. Em uma passagem do livro *Hitupmã'ax* (Curar) é dito: “*ũhex* [mulher] não fala português, porque os Tikmũ'ün sabem pouca leitura, mas não é proibido. É porque a mulher ganha neném muito nova, e neném ocupa espaço.” (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 73).

Comumente, são elas as responsáveis por cuidar das crianças pequenas, e considerando os cuidados especiais que estes (as) requerem as mulheres Tikmũ'ün estão sempre muito presentes nos postos de saúde. Levam seus filhos e/ou filhas para receberem tratamentos preventivos como tomar vacinas, fazer acompanhamento de peso e receber cuidados específicos se estiverem doentes ou subnutridos (conforme os padrões seguidos pelo Dsei), e etc. Podemos dizer que uma das cenas mais comuns deste posto de saúde se constrói da seguinte forma: de um lado, funcionários e funcionárias não indígenas com conhecimento praticamente inexistente da língua Maxakali e do outro, pacientes e acompanhantes que, em sua maioria mulheres, evitam comunicar-se em português. Os diálogos são visivelmente dificultados pela barreira linguística, talvez o obstáculo mais evidente das trocas desejadas nesse contexto. No ensejo de facilitar o trabalho dos agentes de saúde, algumas medidas foram tomadas, como a instalação dos cartazes anteriormente mencionados, e além deles, alguns contendo traduções de sintomas comuns na região. Nestes cartazes, são traduzidas expressões como “dor de cabeça”, “febre”, “diarreia” e etc., ficando disponíveis como um breve dicionário para os (as) trabalhadores (as) do posto.

Estas manifestações físicas e perceptíveis das doenças são centrais para os procedimentos clínicos da medicina “ocidental” em que as doenças são concebidas como constelações de sintomas. O médico ou médica analisa o sofrimento que seus pacientes apresentam, supervalorizando estes aspectos objetiváveis que serão traduzidos como doença e possibilitarão o diagnóstico do paciente e a prosseguimento do itinerário terapêutico (CAMARGO JÚNIOR, 2013, p. 191) ¹¹. Ou seja, o diálogo que se estabelece entre paciente e médico (a) tem como prioridade a identificação destes sintomas e a partir destes signos serão determinados os procedimentos seguintes. Vale pontuar que, sendo a doença uma formação discursiva e não um dado preexistente, o processo de identificação e classificação destes sintomas ou a maneira pela qual se comunicam/interpretam estes sinais já é por si um ato de decifração cultural (LAS CASAS, 2007, p. 20) ¹². Logo, a mera tradução linguística dos sintomas (conforme a biomedicina ocidental os identifica) nos cartazes do posto de saúde é uma medida que demonstra pouca abertura por parte das instituições para a outra cosmologia ali presente. Praticamente reduz as diferenças culturais à diferença entre as línguas, sendo que

¹¹ Ver mais em Camargo (2013, p. 195), em que o autor discorre sobre a dissociação entre os aspectos subjetivos do sofrimento do paciente e a tentativa de objetificação dos sintomas apresentados, por parte do médico ou médica, e descreve o paradigma clínico-epidemiológico que, segundo ele, fundamenta a prática clínica ocidental.

¹² Segundo Boltanski (1979) *apud* Las Casas: “a transformação do próprio sintoma já é um ato de interpretação, de decifração, dependente de um aprendizado cultural, intimamente articulado ao sistema de crenças e valores no qual a pessoa está imersa [...]” (LAS CASAS, 2007, p. 90). Ainda, como veremos adiante, um Tikmũ'ün pode não apresentar nenhum distúrbio aparente, mas ter tido um tipo de sonho específico que é por si interpretado como doença.

a fricção se dá entre ontologias distintas. Esta visão de saúde e, consequentemente, de medicina – que se quer hegemônica e se pensa universal, verdadeira e eficaz – contrasta com as concepções ameríndias que pretendemos discutir aqui.

Um caminho interessante para a compreensão mínima da noção de doenças postas em jogo nestes contextos é a tentativa de entendimento das noções de corpo particulares a que estão inevitavelmente atreladas. Ainda, a noção de corpo não é apenas essencial para o desenvolvimento de discussões relativas à saúde. A corporalidade é tida como central nas cosmologias indígenas sul-americanas (SEEGGER, *et. al.*, 1979) e está vinculada a um conceito igualmente relevante, a noção de pessoa. Vamos então partir para uma breve discussão a este respeito, passando também por algumas questões relativas ao pensamento hegemônico “ocidental” sobre corpos e doenças.

O mundo “ocidental” construiu e segue construindo ao longo da sua história uma noção muito particular de pessoa humana. A ideia de indivíduo, como valor empírico e moral, vem se estruturando ao longo dos séculos e permanece em constante transmutação. A consciência de que esta noção é assim tão singular a este contexto é relativamente recente, pelo menos no âmbito da antropologia. Comumente, os autores e autoras da área atribuem a Mauss (1938) a inauguração da discussão sobre pessoa como categoria, ou seja, a ênfase na perspectiva relativista do conceito. O início deste debate, segundo consta, costuma ser situado num texto: *Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, Aquela de ‘Eu’*¹³ (MAUSS, 2003 [1938]), em que o autor procura demonstrar como a ideia de indivíduo como valor moral se desenvolve historicamente, passando pelas etapas da *persona* latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica. O autor parece buscar nas sociedades “primitivas” os embriões da noção de indivíduo moderno, que seria a noção de pessoa “acabada”, à inspiração de seu tio e mestre Durkheim. Este aspecto do pensamento maussiano, que busca descrever certa continuidade entre as mutações cronológicas e geográficas sobre a ideia de indivíduo entre os povos que ele cita, pode ser interpretado como um viés evolucionista de sua obra. Apesar disso, ao descrever as diversas concepções de pessoa nas sociedades chinesa, indiana e entre os *Pueblos*¹⁴, o autor acaba por fornecer pistas que conduzem para a constatação contrária: a de que há realmente diversas noções de pessoa

¹³ Apesar disso, Goldman (1999, p. 13) escreve que este “não é, certamente, o primeiro texto da história da antropologia a abordar essa questão”. O próprio Mauss (1929^a *apud* GOLDMAN, 1999) já havia tratado do tema quase dez anos antes, por ocasião de um debate em torno do livro de Lévy-Bruhl sobre *A Alma Primitiva*, publicado em 1927. Livro que pretendia justamente estudar “como os homens que se convencionou chamar primitivos se representam sua própria individualidade.” (LÉVY-BRUHL, 1927 *apud* GOLDMAN, 1999).

¹⁴ Mauss se refere aos *Pueblos de Zuñi* (México), estudados na época por Frank Hamilton Cushing e por Mathilda Cox Stevenson (MAUSS, 2003 [1938], p. 372).

entre os povos que não necessariamente acatam a ideia de indivíduo como valor moral da mesma forma que o “Ocidente”. Segundo Goldman (1999, p. 12): “sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano”. De alguma forma, o mérito de Mauss está na introdução da noção de “eu” e também as noções de “corpo” como objeto de estudos antropológicos e ao iniciar o movimento de evidenciar as projeções etnocêntricas do conceito ocidental de pessoa, ingenuamente considerado universal. Este objetivo ele mesmo explicita quando escreve que:

[...] a ideia de ‘pessoa’, a ideia do ‘Eu’. Todos a consideram natural, bem definida no fundo de sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz. Trata-se de substituir essa visão ingênua de sua história e de seu atual valor por uma visão mais precisa. (MAUSS, 2003 [1938], p. 369).

Mais que isso, o caráter relativista deste trabalho inspirou cientistas sociais que deram continuidade às reflexões sobre as “noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas – enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis” (SEEGER, *et. al.*, 1979, p. 05).

Anteriormente a esta mudança, os atributos humanos conforme definidos pelo “Ocidente” eram comumente tomados pelos cientistas sociais como a invariante ou “nódulo fixo” da pessoa. Já os papéis sociais seriam as variáveis infinitas que estes indivíduos poderiam assumir ao longo da história e em cada sociedade (SEEGER, *et. al.*, 1979, p. 05). Desta forma, e com base no pressuposto da existência prévia desta noção de pessoa como indivíduo, a ênfase dos estudos recaía sobre a personalidade social, ou sobre a maneira pela qual as diversas sociedades arquitetavam papéis sociais variáveis atribuídos e incorporados pelos seus membros:

Dado um referencial empírico objetivo e universal – o indivíduo “infrassociológico” neste caso – a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções a seu respeito, da pessoa tradicional ao indivíduo moderno. Um dos limites do relativismo que costuma acompanhar a posição culturalista é justamente ter que supor esse referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas. Assim, mesmo a chamada ‘escola de cultura e personalidade’ – que buscava fechar o fosso entre essas duas noções – deve postular uma realidade humana infraestrutural, biopsicológica, que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade. (GOLDMAN, 1999, p. 20).

Nota-se que o conceito de pessoa, pensado, então, como categoria antropológica, confunde-se no “ocidente” com a ideia de indivíduo. Este indivíduo é ainda comumente pensando sob dois aspectos sobrepostos: o moral e o empírico – principalmente sob a vertente

da tradição antropológica britânica ou, mais de perto, de inspiração em Radcliffe-Brown (GOLDMAN, 1999, p. 20). O primeiro aspecto se refere aos valores atribuídos à pessoa humana como sujeito, dotado de capacidade de discernimento, consciência de si e direitos “universais”. Está vinculado à ideia de alma ou do espírito; aquilo que nos confere humanidade por essência. O segundo aspecto é relativo ao indivíduo como unidade empírica mínima do mundo social, cujos limites são o corpo. Assim, o ser biológico somado aos aspectos subjetivos constitui a totalidade da pessoa-indivíduo ocidental.

Deste ponto de vista, o corpo vinculado à ideia de indivíduo é conceituado como um suporte ou um dispositivo de capacidades pessoais e (o corpo) deve ser socializado para adquiri-las. O organismo seria visto e discutido, assim, como ser “biológico autônomo” (LAGROU, 2009, p. 39), cujo desenvolvimento é determinado geneticamente, de modo isolado da alma – esta relegada ao plano da espiritualidade e das religiões. Nesta concepção, as fases de nascimento, maturidade sexual e morte são consideradas naturais, dadas, intrínsecas à condição da pessoa humana. Com alicerce neste pensamento, as doenças seriam alocadas, de forma geral, na categoria de fenômenos exclusivamente biológicos cujas causas e curas são processos de caráter físico e/ou químico (incluindo as doenças mentais). Isto não quer dizer que a fronteira entre fenômenos mentais, emocionais e físicos seja bem definida entre as diferentes linhas e escolas de pensamento reconhecidas no país (psiquiatria, psicanálise, neurociências, homeopatia, medicina alopática e etc.), muito menos que esta separação (emocional/mental/físico) seja pensada da mesma forma entre elas. Isto, sem contar com as práticas ainda não reconhecidas, porém coexistentes – e que são, por isso, tidas como “alternativas”. Embora até mesmo a OMS – Organização Mundial da Saúde defina saúde tanto como “bem estar tanto físico e biológico” quanto “social”, não é esta perspectiva a predominante em manuais técnicos, nas práticas ou nos regimentos de hospitais em atividade, como demonstra Teixeira (2014). A ambiguidade do conceito no próprio âmbito institucional é evidente. Ainda assim, o modelo que prima, o discurso hegemônico, ou a “ideologia corrente [...] que está na velha distinção entre ciências humanas e exatas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 41) é aquele que situa a noção de doença como fenômeno, antes de tudo, biológico ou mecânico.

Deste ponto de vista, as enfermidades são consideradas manifestações de desequilíbrios do fluxo natural das células e elementos que constituem corpos vivos considerados saudáveis. Em um plano ideal, a doença é vista como um estado que precisa ser absolutamente superado, e sua causa, como algo a ser pra sempre extinguido daquele corpo a que provoca lesões. Como consequência, em um tratamento de saúde convencional da

biomedicina é “o corpo” e não o sujeito subjetivo que reage fisiologicamente às drogas ministradas ao paciente. Nos casos em que o medicamento surte efeito positivo, o indivíduo retorna ao seu estado de equilíbrio “natural” que fora desestabilizado pela enfermidade¹⁵. Comumente, o que encontramos no cenário atual é a projeção destas concepções de doença e de corpo, totalmente vinculadas à noção de pessoa “ocidental” (o indivíduo) nas práticas públicas voltadas para a saúde dos povos indígenas.

Pessoa como categoria

Após a Segunda Guerra Mundial começam a surgir estudos descritivos mais detalhados das sociedades tribais brasileiras e a consequente elaboração teórica deste material (VIVEIROS DE CASTRO e STUTZMAN, 2007, p. 02). Nota-se, a partir de então, a profusão de trabalhos que evidenciam a centralidade da noção de *corporalidade* nas cosmologias destes povos. Se por um lado a relevância da noção de pessoa - e logo, a noção de corporalidade à qual está atrelada - se impõe etnograficamente, por outro lado é uma escolha teórica - guiada pelo objeto - dos pesquisadores e pesquisadoras em assumir este dado e então levar a sério as concepções nativas de corporalidade:

[...] as etnografias mencionadas [Goldman, Reichel-Dolmatoff, S. e C. Hugh-Jones, J. Kaplan, P. Menget, J. C. Melatti e etc.,] necessitam recorrer a estas ideologias da corporalidade para dar conta dos princípios da estrutura social dos grupos – tudo se passa como se os conceitos que a Antropologia importa de outras sociedades – linhagem, aliança, grupos corporados – não fossem suficientes para explicar a organização das sociedades brasileiras [...]. (CASTRO e STUTZMAN, 2007, p. 03).

Um exemplo etnográfico interessante que evidencia as consequências pragmáticas da coexistência dessas noções diferenciadas de corpo está no texto *O Nativo Relativo*. Neste, Viveiros de Castro (2002) cita o seguinte exemplo: uma professora da missão Santa Clara tentava convencer uma mulher piro a preparar comida de seu filho pequeno com água fervida. A indígena se recusou, justificando que se fizessem isso, aí sim, contrairiam diarreia. A

¹⁵ Este assunto apresenta aspectos bem mais complexos do que os colocados aqui. Uma discussão mais crítica e profunda pode ser consultada no artigo de Camargo Júnior (2013), em que o autor reflete sobre a construção do pensamento/saber médico ocidental contemporâneo situado na história da ciência. O pesquisador disserta sobre as mudanças de paradigma que impulsionaram o desenvolvimento do raciocínio clínico na medicina ocidental e as mudanças identificáveis nas concepções de doença ao longo dos séculos. O que mais nos interessa aqui é a conclusão de que há uma cosmologia mecanicista, ou naturalista, nos termos de Descola (2011) que impregna o imaginário científico da prática clínica, em que o “médico traduz o sofrimento que seus pacientes apresentam, supervalorizando os aspectos objetiváveis, traduzidos em doença, e deixando de lado o universo subjetivo do sofrer” (CAMARGO JÚNIOR, 2013, p. 192). Esta visão reafirma a concepção do organismo humano como ser biológico autônomo e da doença como objeto pertencente ao campo do não subjetivo.

professora discordou tentando explicar que a água não fervida é o fator que provoca a doença e então, ouviu a mulher replicar: “talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. *Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 138, grifo nosso). Talvez para outras ciências, como as medicinas “ocidentais” hegemônicas, a pergunta “serão mesmo nossos corpos, corpos diferentes?” seja um questionamento científico válido e cuja resposta é previsível. Porém, Viveiros de Castro (2002) argumenta que não existe e nem mesmo é rentável para a antropologia tentar responder a perguntas como esta, que sugerem uma terceira visão capaz de diagnosticar “a” verdade, pairando sobre as representações da realidade construídas por cada sociedade. O autor então nos diz: “é preciso tomar partido” (*Idem, ibidem*).

Aqui, vemos que a professora pode até aceitar a visão de mundo da mulher piro, mas seu modo de agir e pensar continuam baseados na crença de que existe apenas uma natureza. Para ela, é possível que haja várias visões de mundo, porém, apenas um mundo. Quando a mulher Piro afirma sobre a diferença dos corpos, está, ao contrário, a dizer sobre a diversidade de naturezas, a diversidade de mundos. Não que tenhamos corpos efetivamente diferentes: corpos biologicamente distintos. O que ela evidencia em seu discurso é a possibilidade de “uma ideia não biológica de corpo” (*Idem*, 140). Esta ideia partiria então de pressupostos distintos daqueles ocidentais sobre os quais falamos acima, que consideram o corpo humano como algo geneticamente determinado, dotado de atributos idênticos em todas as sociedades, variando apenas os papéis sociais exercidos por cada indivíduo e os modos de representação destes corpos. Logo notamos que o que se confronta aqui não são apenas noções, mas conceitos distintos de corpos.

Os Tikmũ'ũn também nos dizem sobre a diferença entre o sangue dos brancos e o deles¹⁶. A expressão em língua maxakali *Yhep* pode ser traduzida como corpo ou como aquilo que contém sangue (*y* – ‘aquilo que contém’, *hep* – ‘sangue’). Assim, quando dizem que o sangue dos Tikmũ'ũn é diferente do sangue dos brancos, em alguma instância estão também a falar das diferenças entre os corpos, como o faz a mulher Piro, já que este fluido é um constituinte importante da pessoa Tikmũ'ũn.

Corpos fabricados

¹⁶ No livro *Curar* (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 69), quando indagados sobre o resguardo, em que há uma série de restrições alimentares, os autores e autoras afirmam que o sangue dos Tikmũ'ũn é mais “fraco”, “não combina com carne” – sobre isto discutiremos adiante.

Para a continuidade desta discussão, considero relevante desenvolvermos dois aspectos dos pensamentos indígenas sul-americanos sobre corporalidade: a ideia do corpo humano como algo fabricado; e a não distinção ontológica entre processos fisiológicos e sociológicos acionados neste processo de fabricação do corpo (SEEGER, *et. al.*, 1979)¹⁷.

A ideia do corpo como algo fabricado é evidente no discurso dos *Yawalapití*, junto dos quais Viveiros de Castro realizou sua pesquisa de mestrado, e algumas ideias gerais podem ser estendidas para as ideologias de outros povos indígenas da América do Sul (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40). Segundo o autor, na cosmologia *Yawalapití*, as relações sexuais são apenas o momento inicial do processo de fabricação do corpo humano, que passa também pelo “conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo” (*Idem, ibidem*). Estas incluiriam os fluidos corporais como o sêmen e o sangue menstrual; alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais. O controle do fluxo dessas substâncias no corpo (entrada e não entrada) colabora para o seu crescimento/fortalecimento. Por exemplo, a perda de sêmen enfraqueceria o homem – o que justifica a abstinência sexual de jovens em reclusão no período de puberdade – enquanto a geração de um filho ou filha demanda um gasto contínuo deste fluido¹⁸.

Nota-se a inclusão do tabaco neste conjunto de substâncias, dada sua função criadora e transformadora, capaz de curar doenças, ao abrir e fechar as portas entre os dois mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 46). O tabaco também é bastante utilizado entre os Tikmũlũn como ferramenta de cura em momentos que esta comunicação entre os mundos (ou entre homens/mulheres e *yãmĩy*) – para usar a mesma expressão de Viveiros – é imprescindível. Durante sessões de cura na casa do doente, o cigarro sempre está presente. O tabaco é tragado pelos homens que cantam para aquele que está adoecido durante o tratamento e é para ele que direcionam a fumaça com as mãos.

Considerando outros grupos indígenas além dos *Yawalapití*, podemos dizer que a manipulação de substâncias, a atribuição de nomes¹⁹ e o controle dos fluxos da alma (ou das almas, em alguns casos) são todos processos relevantes para a construção da humanidade que passa pela fabricação do corpo e de seus atributos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Estes atributos não são apenas materiais, pois o corpo físico não é a totalidade do corpo. Apenas lembrando que, em oposição, a noção de pessoa “ocidental” sobre a qual discutimos

¹⁷ “[...] a originalidade das sociedades tribais brasileiras e sul-americanas reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. [...] Tudo indica que a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia reflexões sobre a corporalidade na elaboração das suas cosmologias” (SEEGER, *et. al.*, 1979, p. 03).

¹⁸ Ver mais exemplos entre os *Yawalapití* em Viveiros de Castro (1979, p. 46).

¹⁹ Viertler (1979, p. 10) fala da noção de pessoa entre os *Bororo*, fortemente vinculada a práticas de nomeação.

anteriormente, considera justamente o contrário: que o corpo é o limite da pessoa e o local onde reside a instância subjetiva do ser humano. Para estas outras sociedades, o corpo é locus de convergência entre o individual e o coletivo, o social e o fisiológico. As mudanças corporais são causa e instrumento de transformações em termos de identidade social. Os processos de reclusão entre os *Yawalapití* é um bom exemplo sobre como mudanças substanciais ocorrem nos corpos e também na personalidade do recluso. A reclusão pubertária, talvez a mais importante, forma a “personalidade ideal adulta” dos jovens masculinos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 44), pois através de uma série de restrições e normas garantem seu fortalecimento, crescimento e a incorporação de um novo papel social. Entre o *Wari*, nota-se um exemplo igualmente interessante. Vilaça (1992, p. 53) escreve que, quando indagados pela personalidade ou jeito de ser de uma pessoa, os *Wari* podem responder simplesmente: “o corpo dela é assim” (*Je kwerekem*), evidenciando mais uma vez a não separação ontológica entre fenômenos sociais e biológicos em suas concepções.

Estes e outros exemplos que veremos agora demonstram como as técnicas de mudança corporal são fundamentais na construção da pessoa nestas cosmologias ameríndias, apontando para algo como a ordenação da vida social através da linguagem do corpo (SEEGER, *et. al.*, 1979, p. 12).

Comentamos anteriormente que a expressão em língua maxakali *Yhep* pode ser traduzida como corpo ou como aquilo que contém sangue. Pensando no corpo como receptáculo deste fluído, estados como os da menstruação deixariam o corpo mais vazio e, portanto, vulnerável. Álvares (1992, p. 79) afirma que o sujeito em reclusão estaria em uma condição em que há perda de limites corporais, chegando a afirmar que “a pessoa que verte sangue aproxima-se da condição de cadáver”. Por isso seria tão importante obedecer o resguardo, a fim de evitar essa transmutação indesejada. Podemos pensar também que este estado corporal seria mais aberto e/ou “poroso” que o normal, e por isso as pessoas em processo de resguardo deveriam tomar cuidados com os toques e fluxos de entrada e saída de substâncias.

O resguardo entre os Tikmũ'ũn acontece durante o período menstrual e pós-parto. Inclui restrições às mulheres e aos homens que com ela tiveram relações sexuais no mês que antecede a menstruação. As prescrições do resguardo entre os Tikmũ'ũn incluem a abstinência de carne vermelha, não pentear os cabelos e não respirar pela boca, além das restrições relativas à ingestão de água: a mulher não se banha e não bebe água durante três dias de menstruação e na primeira semana pós-parto, havendo também um pequeno ritual para que volte a ingerir este líquido (ÁLVARES, 1992, p. 76). Ainda segundo o autor, os sujeitos nesta

condição também não podem se coçar com as próprias mãos sem correr o risco de terem suas peles degeneradas. Em uma palestra sobre saúde indígena na Faculdade de Educação da UFMG – FAE²⁰, Sueli Maxakali nos contou que as grávidas Tikmũ'ũn internadas nos hospitais sofrem de aflição porque sentem coceiras no corpo e as/os enfermeiras (os) não entendem que elas precisam de “pauzinhos” ou gravetos para se aliviarem sem usar os dedos. Disse ela: “o hospital não entende a nossa saúde diferenciada”.

Alvares (1992) coloca o resguardo como situação de vulnerabilidade devido a esta abertura do corpo, enquanto Tugny (2010, p. 86), discordando, aponta que a vulnerabilidade está no contrário: no possível endurecimento do corpo e fechamento sobre si. Isto porque a quebra do resguardo implica na possível transmutação indesejada do Tikmũ'ũn em um monstro canibal chamado *ĩnmoxã*. Por isso também não devem respirar pela boca, por onde o monstro pode invadir a pessoa como faz com alguns cadáveres. Este ser assustador costuma vagar à noite procurando por aqueles que eram seus parentes enquanto vivo e que já não reconhece – ele agora vê como alteridade máxima aqueles que antes eram seus cognatos. O *ĩnmoxã* possui mãos afiadas e um apetite voraz por carne crua, sangue e humanos. Uma das formas de verificar se um Tikmũ'ũn se transformou neste é oferecendo-lhe diversos alimentos, entre cozidos e não cozidos, a fim de descobrir por qual ele sentirá atração, como relata Tugny (2013, p. 65). No registro feito pela autora, alguns Tikmũ'ũn lhe narram a história de um homem que parecia estar se transformando em *ĩnmoxã* depois de ter ingerido a cabeça de uma larva chamada *Kutakut*: “Ele comeu e já queria virar doido, estava andando igual bicho. Comeu com a cabeça. Ele tinha duas mulheres. Comeu a cabeça e cantou cantos só de bichos. Virou bicho”, relatam ²¹. Desconfiados, “mataram capivara, para testá-lo, levaram sangue cozido. Ele virou a cara. Nem olhou. Levaram fígado cru. Ele avançou e comeu tudo. As mulheres todas choraram”. Ao vê-lo avançar sobre o fígado cru, constatam o pior: a sua transformação já irreversível em *ĩnmoxã* e a necessidade de matá-lo para impedir que os demais sejam por ele atacados e devorados.

Outra causa ou origem do *ĩnmoxã* pode ser um cadáver que não apodreceu corretamente e que, ao sair de sua cova, tem seu corpo barrento endurecido ao contato com o sol. Perde assim a permeabilidade, qualidade desejável de todo corpo humano. Este corpo

²⁰ A palestra aconteceu no dia 11 de maio de 2016 durante o Seminário “Curas, cuidados e políticas de saúde indígena”, na Faculdade de Educação da UFMG – FAE, integrando a programação formação intercultural para Educação Indígena FAE/UFMG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z1sL466BbLc>. Acesso em: 15 de mai. 2016.

²¹ Os Tikmũ'ũn costumavam ingerir a cabeça desta larva (*Kutakut*) a fim de abrir a memória (*yãmîyxop teptox xõn ax*) para o aprendizado dos cantos (TUGNY, 2010, p. 108), procedimento hoje praticamente abandonado.

rígido não se abre para a alteridade. Segundo a autora, é nesta não abertura que reside o caráter não humano do *ĩmoxã*, a diferença radical entre ele e os Tikmũ'ũn vivos:

[...] no caso sugerido pelos regimes de couvade e seus perigos entre os Tikmũ'ũn, o sangue pode ser vetor de dissolução e condensação de um corpo que, por um acidente de couvade, pela interrupção de fluxos ao contato com outras substâncias (sal, carne de caça), pode tornar-se não um contorno fluido, dissolúvel, mas uma pele intransponível, petrificada, impossibilitando qualquer devir, qualquer abertura cosmológica. (TUGNY, 2010, p. 86).

A exposição da pessoa aos espíritos é algo desejado e por isso diversos procedimentos são acionados justamente para que o corpo, ao ser fabricado como corpo humano, adquira este atributo. Além do mais, é durante o resguardo que homens e mulheres aprendem melhor os cantos *yãmĩyxop*, o que faz todo sentido ao pensarmos que durante este período, seus corpos estão mais abertos para a alteridade (TUGNY, 2010).

Álvares (1992) desenvolveu em sua dissertação de mestrado o tema da construção da pessoa na sociedade Maxakali, reiterando os discursos de autores como Seeger, *et. al.* (1979) discutidos aqui, tendo como foco a centralidade desse tipo de reflexão nas cosmologias das sociedades indígenas brasileiras. Ela procura demonstrar que para os povos Tikmũ'ũn também o corpo é fabricado a partir de processos que estabelecem a condição humana e de prescrições rituais, enfatizando o papel dos cantos *yãmĩyxop* e da manutenção dos fluxos de sangue no corpo – conforme pontuamos quando falamos sobre o resguardo. Para a continuidade dessa discussão, será essencial voltarmos nossa atenção agora para o conceito de *yãmĩyxop*, para depois retornarmos ao debate sobre a pessoa Tikmũ'ũn tão profundamente relacionada a este.

Seres-Cantos-Eventos: *Yãmĩyxop*

Yãmĩyxop ou *yãmĩy* é uma categoria muito particular dos Tikmũ'ũn; um conceito denso e polissêmico, de difícil tradução, porém central na cosmologia destes povos e a espinha dorsal deste trabalho. O contexto semântico em que o termo *yãmĩyxop* é acionado pode salientar este ou aquele aspecto, o que dificulta mais ainda a instauração de uma tradução fixa. Apesar disso, uma opção abraçada por alguns pesquisadores e pesquisadoras, como Tugny (2010), é a aproximação do termo *yãmĩyxop* à noção de espírito, conforme discutida por Viveiros de Castro (2006).

O termo *yãmĩy* é muitas vezes utilizado pelos Tikmũ'ũn para se referirem à miríade de seres antropomorfos e extraordinários com os quais mantêm relações cotidianas e intensas. Permanecem, durante grande parte do tempo, invisíveis aos olhos comuns, vivendo em

lugares como as águas, as matas e entre os cabelos dos Tikmũ'ũn (ROMERO, 2015, p. 82; JAMAL, 2012, p. 38; TUGNY, 2010, p. 90). Além disso, também os eventos em que os *yãmĩyxop* (o sufixo *xop* age como partícula coletivizadora) se dão a ver nas aldeias recebem este mesmo nome, assim como os cantos que atualizam – reside aqui o caráter polissêmico do conceito. Nestes eventos, os *yãmĩy* podem chegar com seus corpos ornamentados e olhos sempre velados, para dançar, cantar, dar e receber comida, estabelecendo e intensificando as diversas relações com os homens, mulheres e as crianças Tikmũ'ũn. Muitas vezes suas chegadas são eufóricas e festivas, outras, mesclam-se às tarefas cotidianas de forma tão fluida e discreta que os olhares e ouvidos desatentos podem não percebê-las²².

Os *yãmĩy* são convidados pelos Tikmũ'ũn para visitarem as aldeias por motivos de saúde, de doença, para comemorar uma cura bem sucedida, acompanhar os homens na caça, batizar meninos, afrontar a presença de um *ĩnmoxã*, atuar na fabricação dos corpos das crianças ou permitir às mães que matem a saudade de seus filhos mortos, entre outras inúmeras atividades que realizam juntos aos Tikmũ'ũn (TUGNY, 2010; ROMERO, 2015). Podem também se aproximar de forma inesperada e por iniciativa própria, o que pode ser perigoso e patológico – sobre o que se trata adiante. A maioria dessas visitas inclui produções sonoras exuberantes e intensas que muitas vezes se estendem noite adentro, horas a fio.



Figura 01: Yãmĩy no pátio da aldeia levando alimentos para a Kuxex (Casa dos Cantos).
Fotografia da autora em 26 de julho de 2017.

²² A presença destes *yãmĩyxop* nas aldeias é cotidiana e quase constante. Pode solicitar grandes prestações de cantoria, danças e banquetes, quanto pode passar despercebida ao olhar do (a) etnógrafo (a), limitando-se à visita de algumas casas ou a pequenos gestos que precedem uma caça ou uma sessão de cura (TUGNY, 2014, p. 160).

Os *Yãmĩyxop* são muitos. São panteões que podem ser agrupados em classes como *Putuxop* (espírito-papagaio); *Mõgmõka* (espírito-gavião), *Xũnĩn* (espírito-morcego), *Ãmãxux* (espírito-anta), *Kotkuphi* (espírito-mandioca), *Yãmĩyhex* (espírito-mulher), *Tatakox* (ou espírito-lagarta), *Kõmãyxop* (comadre-compadre), *Po'op* (espírito-macaco), entre outros corpos-coletivos²³. Os Tikmũ'ũn nos contam em suas narrativas sobre um passado de incessantes deslocamentos, os diversos encontros com estes povos estrangeiros, com os quais estabeleceram trocas, guerras, alianças, adoções e com os quais adquiriram conhecimentos e principalmente, os cantos que hoje atualizam durante os *yãmĩyxop* (TUGNY, 2009, p. 10). Conforme a autora, cada uma destas “categorias” de povos-espíritos traz repertórios de cantos específicos e qualidades acústicas distintas: léxicos, modalidades de enunciação, emissões vocais, modos de ordenamento destes cantos, entre outras características que permitem aos Tikmũ'ũn reconhecerem rapidamente a qual grupo cada canto está associado. Os cantos são as palavras e as vozes dos *yãmĩyxop*, que, ao se reterem a qualidades acústicas tão específicas, se tornam canto. São estes cantos que os *yãmĩyxop* vêm cantar quando visitam as aldeias em momentos que são cerimoniais, codificados, ora dramáticos e graves, ora festivos e alegres, vibrando seus corpos e reverberando nos corpos de homens, mulheres e crianças com os quais estão sempre a reconstruir relações. São a efetivação e razão destes encontros, pois quando desejam a vinda desses povos à suas aldeias, desejam também seus cantos (TUGNY, 2009).

A cada um destes grupos é ainda associado uma gama de gestos, coreografias, ornamentos corporais e maneiras de efetivar as diversas trocas. Muitas vezes os gestos femininos, ainda que silenciosos e imperceptíveis aos olhares desatentos, predizem a sua chegada. Começa-se a preparar um alimento, os olhares se dirigem à estrada ou à floresta. Às vezes, para recebê-los, trocam suas roupas, banham as crianças e varrem o vasto pátio situado em frente à *Kuxex*.

A *Kuxex*, que pode ser traduzida como “casa dos cantos” ou “casa de religião” é como uma casa sem fundos, situada numa das extremidades de cada aldeia, porém cuja estrutura parece mais frágil que as demais habitações. Seus pilares costumam ser de madeira e as paredes de palha, de modo que o som vindo de dentro sempre pode transpassar todas as suas fissuras e ser ouvido por todos os lados. A *Kuxex* possui apenas frente e laterais: é aberta nos fundos (sua parte de trás não possui paredes), na direção da mata. Se a fachada, voltada para a aldeia, restringe o acesso ao interior da *Kuxex*, sua parte anterior é a porta de entrada para os *yãmĩy* que chegam à aldeia. A *Kuxex* e seu pátio frontal (*hãpxep*) são locais

²³ Ver a este respeito também: TUGNY, 2009, p. 11; ROSSE, 2016, p. 84; ROMERO, 2015, p. 81; CAMPELO, 2009, pp. 08-09; DA COSTA, 2015, p. 37).

diplomáticos por excelência, onde os *yãmĩy* são recepcionados e onde passam, junto aos homens, grande parte do tempo quando estão nas aldeias, realizando diversas atividades e, principalmente, cantando. O espaço *kuxex*/pátio é ainda cenário predominante das ações cerimoniais envolvendo os *yãmĩyxop*²⁴:

[...] a urbanização ideal de uma área residencial maxakali é realizada através de uma linguagem espacial clara: de um lado as casas familiares, dispostas em semicírculo face a um pátio e a casa dos cantos/*kuxex*, terreno dedicado as festas *yãmĩyxop*. Alvares (1992, p. 55) destaca o uso da expressão em maxakali “*Meptut te kuxex penân*” (as casas estão olhando para a *kuxex*/casa dos cantos) para se referirem ao que traduzimos como aldeia (ROSSE, 2016, p. 26)²⁵.

Às mulheres é aconselhado não entrar na *Kuxex*, nem mesmo deter seus olhares sobre suas fissuras e aberturas; assim como não devem fitar os *yãmĩy* e estrangeiros de forma geral (TUGNY, 2010, p. 96)²⁶. Embora haja este tipo restrição comum em sociedades que possuem as chamadas “casas dos homens”, isto não quer dizer que a participação das mulheres seja menor ou coadjuvante. Justo oposto, sua presença é complementar a deles e tão essencial quanto para a realização dos *yãmĩyxop*. As diferenças entre os gestos femininos e masculinos direcionados aos *yãmĩy* são muito bem demarcados, assim como a divisão sexual dos trabalhos rotineiros. Durante os *yãmĩyxop*, embora a maior parte dos cantos seja executada pelos *yãmĩy* junto aos homens, estes devem ser ouvidos pelas mulheres, suas destinatárias por excelência. A presença física delas, bem como sua escuta atenta é tão importante quanto a sua participação nas cerimônias ao dançarem, cantarem e brincarem com os *yãmĩy*, ou, o que acontece com mais frequência, trocando alimentos com estes em momentos ritualmente marcados – uma vez que estas funções ligadas ao preparo da comida, tanto cotidianamente quanto durante os eventos *yãmĩyxop*, são predominantemente femininas.

²⁴ (JAMAL, 2012, pp. 38-39; DA COSTA, 2015, p. 57; CAMPELO, 2009, p. 12).

²⁵ Um diálogo curioso me indicou a importância da *Kuxex* na configuração espacial e na própria concepção de aldeia Tikmũ'ün. Um dia, quando eu e meus anfitriões nos deslocávamos de uma aldeia para outra, avistei um conjunto de habitações reunidas em um terreno – mas não havia *Kuxex*. Perguntei a Fernando Maxakali, que caminhava comigo: “que aldeia é aquela?”. Ao que ele respondeu: “Não é aldeia. Aldeia é quando tem *Kuxex*. Se não tiver *Kuxex* é apenas ‘gente morando’. Se tem apenas um pajé, não consegue construir *Kuxex*. Aldeia Maravilha e Damázio são fortes porque têm muitos pajés”. Aqui, ele associa ainda a presença da *Kuxex* à presença de muitos pajés, o que, na opinião dele, constitui uma aldeia forte.

²⁶ Durante os *yãmĩyxop*, os homens me aconselhavam com veemência: “não pode olhar muito, mulher não pode entrar na *Kuxex* (casa dos cantos)”. As mulheres também diziam: “*yãmĩy* bravo, pode olhar muito, não”, me alertando sobre o perigo de fitá-los nos olhos ou se aproximar demais. Estas limitações do olhar feminino aparecem também nos processos de filmagens. Quando estive em campo, uma das lideranças da Aldeia Maravilha me disse que uma das mulheres (que frequentemente usava minha câmera para registrar os *yãmĩyxop*) estava filmando coisas que não deveria. A partir daquele dia, o registro com a máquina ficaria restrito aos homens. De qualquer forma, parece haver algumas raras exceções em que as mulheres passam pela *Kuxex*, em “poucas situações controladas, ritualmente autorizadas” (JAMAL, 2012, p. 39). Eu mesma não cheguei a presenciar nenhum destes momentos.



Figura 02: Casa dos Cantos ou *Kuxex* da Aldeia Maravilha.
Fotografia: Sofia Cupertino, 28 de julho de 2016.

A centralidade dos *yãmĩy* no universo Tikmũ'ũn Maxakali é tão marcante que Rosângela de Tugny (2009, p. 13) chega a afirmar que “não são os Tikmũ'ũn que criam ou rememoram suas músicas, são suas músicas que os criam e os reproduzem”. De forma semelhante, e mais recentemente, ROMERO (2015, p. 115) descreve como os Tikmũ'ũn, através dos *yãmĩyxop*, mantêm “em ação os seus modos de transformação e diferenciação” e preservam “seu devir-Tikmũ'ũn”. E então conclui: “[...] talvez então devêssemos estar dispostos a considerar, quem sabe, que os rituais [eventos *yãmĩyxop*] (chamemo-nos assim) não somente ‘sobreviveram’ com os Tikmũ'ũn como os Tikmũ'ũn sobreviveram com (isto é, “através dos”) os rituais.” (ROMERO, 2015, p. 115). Ambos concordam que a sobrevivência dos povos Tikmũ'ũn como tais ao longo dos séculos deve muito às suas relações profundas com os *yãmĩyxop*, seus visitantes assíduos.

Como consequência desta presença central dos *yãmĩyxop* no pensamento e no modo de vida Tikmũ'ũn, muitos pesquisadores e pesquisadoras se debruçaram sobre este conceito. Recentemente, além de Romero (2015) e Tugny (2009; 2010), podemos citar Rosse (2016), Jamal (2015), Da Costa (2015), Vasconcelos (2015), Jamal (2012); entre alguns trabalhos um pouco mais antigos, podemos incluir como Campelo (2009), Alvares (2004; 2002 e 1992), Barbosa Ribeiro (2011), entre outros que buscaram refletir sobre essa categoria tão cara e particular a esta sociedade.

De modo geral, a perspectiva que me parece mais interessante em relação aos *yãmĩyxop* é aquela que os considera como a face relacional do mundo Tikmũ'ũn – um equalizador de perspectivas nos termos xamânicos ou multinaturalistas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Os *Yãmĩy* são miríades de seres, cantos e eventos que eles mesmos multiplicam. Quando se corporificam nas aldeias nestes eventos *yãmĩyxop* e vêm cantar junto aos homens e mulheres, estão partilhando esta capacidade de multiplicação com os Tikmũ'ũn. Algumas vezes, apenas ouvimos as vozes dos *yãmĩy*. Estes povos-mandioca, povos-morcego, povos-mulheres, ou quaisquer outros destes grupos, carregam consigo uma multidão imensurável de outros seres. São animais, plantas, máquinas, corpos celestes, entre tantos outros, que durante as festas apresentam toda a humanidade da qual são dotados (ROSSE, 2011). Trocam com os homens e mulheres vários conhecimentos sobre o mundo:

[...] dão notícia de centenas de eventos e personagens que os povoam, eventos que eles presenciaram e personagens que conheceram de forma direta. Quando usamos o termo *yãmĩy*, falamos tanto de um indivíduo singular quanto dessa multidão latente que o acompanha, uma qualidade ou potência *yãmĩy*. (ROSSE, 2011, p. 26).

Os cantos *yãmĩyxop* abrem o mundo para a alteridade, trazendo à tona estes Outros e seus afetos, de modo que possam ser partilhados entre aqueles que participam destes intensos eventos sonoros. Revelam a “humanidade imanente” destes sujeitos, para usar os termos de Viveiros de Castro (2006). Se o xamanismo ameríndio pode ser entendido como um modo de conhecimento relacional, uma forma de subjetivar o mundo e experimentar estas subjetividades, então esta “potência *yãmĩy*” pode também ser entendida como uma “potência xamânica”: uma capacidade de “viajar em corpos e ocupar, simultaneamente, vários pontos de vista.” (TUGNY, 2009, p. 17). Neste sentido, são os *yãmĩy* xamãs por excelência, e são experiências desta mesma ordem que seus cantos propiciam àqueles que os acionam.

O pesquisador Romero, durante uma conversa com Isael Maxakali, na Aldeia Verde, o indagou sobre a aproximação do termo *yãmĩy* com o verbo *mĩy* (fazer) e o enfatizador *yã*:

- *Yãmĩy* e *mĩy* se parecem, não?
- Sim! *Yãmĩy* é assim – exemplificou-me – quando uma coisa está formando, formando, mas ainda não acabou...
- Como transformando?
- Isso! Muito inteligentes, né, os *Mônãyxop*... (ROMERO, 2015, p. 82)

Esta pista deixada por Isael reforça a ideia de que os *yãmĩy* são pura multiplicidade e transformação – adjetivos atribuídos à noção de espírito entre os povos ameríndios, conforme

discutido por Viveiros de Castro e Stutzman (2007, p. 328). Segundo ainda este autor, espírito, na América Indígena, é menos um objeto, menos uma espécie, e mais um evento, uma experiência, se aproximando muito desta potência xamânica ou potência *yãmĩy* sobre a qual estamos falando.

Diferentemente de alguns povos ameríndios, não existe entre os Tikmũ'ũn a figura central do xamã como um indivíduo singular (TUGNY, *et. al.*, 2009, p. 28). As práticas do xamanismo não são solitárias e executadas apenas por um especialista, antes pelo contrário: o encontro individual com os *yãmĩy*, como será visto adiante, é perigoso, indesejado e com potencial patológico. O que pode variar entre os Tikmũ'ũn é o grau ou o nível de especialidade de cada um: há, sim, especialistas em cantos *yãmĩyxop* que de alguma forma acabam por se responsabilizar pela condução destes “reencontros ritualizados” com estes povos, aqueles mais “espiritados” (TUGNY, 2010, p. 45) ²⁷. Ainda assim, os *yãmĩyxop* são eventos essencialmente coletivos. Inclusive, o comparecimento de cada Tikmũ'ũn irá afetar diretamente no repertório a ser executado, pois os cantos somente podem ser realizados se estiverem presentes os seus respectivos donos. Esta relação de posse material dos cantos *yãmĩyxop* obedece a um complexo sistema de transmissão. Os mais velhos e as mais velhas ensinam aos seus descendentes, conforme demonstram interesse e merecimento, os cantos que, por sua vez, aprenderam com seus antepassados (as). Aquele que recebe o canto torna-se pai (*yãmĩytak*) ou mãe (*yãmĩytut*) do *yãmĩy* correspondente:

Receber um canto é o mesmo que receber *yãmĩyxop*. Mas para isto, é necessário saber “cuidar”, chamando-o para as aldeias, preparando-lhe comida, dançando com ele, enfim, não esquecendo esta relação que, ao mesmo tempo em que evoca o elo com o parente doador, reata outros parentescos. (TUGNY, 2014, p. 162).

Dessa forma, a relação de adoção dos *yãmĩy* pelos Tikmũ'ũn implica no estabelecimento de um tipo de aliança que irá modificar sensivelmente o repertório a ser executado em cada evento *yãmĩyxop*²⁸. Mesmo que todos conheçam mais do que seus próprios cantos:

[...] a presença do dono é imperativa para a performance de seu repertório na ocasião de um momento festivo. A consistência da rede composta por diferentes proprietários de cantos/espíritos é então diretamente proporcional ao êxito de uma sessão de *yãmĩyxop*, o laço mais forte ou o ponto inaugural da aliança entre diferentes famílias. (ROSSE, 2009, p. 03).

²⁷ Vale salientar que esse domínio da cosmologia Tikmũ'ũn por alguns de seus membros não lhes confere autoridade ou “poder” sobre os demais.

²⁸ Sobre o complexo de posse e transmissão de cantos *yãmĩyxop* ver mais em Rosse (2009).

Um evento *yãmĩxop* bem sucedido, alegre e extenso temporalmente é necessariamente um evento coletivo, cuja presença da maior quantidade de pessoas equivale à ampliação das possibilidades de repertórios a serem executados e à multiplicação das relações.

Corpos artefatos sonoros

Podemos, aqui, já tratando de alguns aspectos importantes sobre os *yãmĩxop*, retornar à discussão sobre a relação dos *yãmĩy* como constituintes da pessoa Tikmũ'ũn – que passa por esta relação de posse dos cantos. O corpo Tikmũ'ũn é, pois, habitado por uma miríade populosa de *yãmĩy* (TUGNY, *et. al.*, 2009, p. 23). Além de tê-los morando em seus cabelos e outras partes do corpo, possuem-nos por conhecerem profundamente seus cantos e também por estabelecer com eles estas alianças que se atualizam durante os *yãmĩxop*. “Ser ‘dono’ dos cantos é possuir em sua pessoa, a possibilidade de ‘ser’ espírito, ‘ter’ xamãs, de estar nessa fronteira entre multiplicidade e individuação” (TUGNY, *et. al.*, 2009, p. 27). Os Tikmũ'ũn costumam dizer aqueles que “conhecem/possuam muitos cantos (...) sentem mais fome que os demais e que, por isso, comem sempre muito, pois seus *yãmĩy* comem com e através deles (ROMERO, 2015, p. 88)”. Ainda, como discutiremos adiante, alguns *yãmĩy* podem se aproximar de forma indevida e desejar habitar este corpo de forma inapropriada. Nestes casos, ainda segundo Romero, o processo de cura implicaria “restabelecer a boa ocupação deste território-corpo-doente” (2015, p. 21).

Como dissemos, Álvares (1992) desenvolveu em sua dissertação de mestrado o tema da construção da pessoa na sociedade Maxakali, enfatizando o papel dos cantos *yãmĩxop* e da manutenção dos fluxos de sangue no corpo, sobre o qual já falamos. A autora enfatiza ainda a transformação da pessoa em *yãmĩy* após o falecimento. Em concordância, Rosse afirma que “o destino *post-mortem* por excelência de um indivíduo Tikmũ'ũn é de se juntar a um grupo *yãmĩy*, vivendo em aldeias cujas distâncias são projetadas a outra dimensão: longe, bem longe no céu, na floresta, sob as águas, etc.”. (ROSSE, 2016, p. 102). O morto se juntaria a algum dos grupos relacionados aos cantos/ *yãmĩy* que possuía em vida e passaria a morar com eles nas suas aldeias (ALVARES, 1992; POPOVICH, 1988 *apud* ROMERO, 2015, p. 83).

Jamal (2015) dá continuidade à discussão que foi – de certa forma – inaugurada por Álvares²⁹, ao discutir sobre os processos de fabricação de corpos entre os Tikmũ'ũn. Uma

²⁹ O autor mobiliza as ideias de corpo artefato a partir das discussões Van Velthem (2009) e Els Lagrou (2009).

passagem importante na vida dos homens abordada pelo autor é uma das etapas de iniciação das crianças do sexo masculino, conduzida pelos *yãmĩy*. No contexto descrito por Jamal, os Tikmũ'ũn dizem que estes são “*yãmĩy* mesmo”, sem associá-los em grupos como os demais (macaco-espírito, mulher-espírito, mandioca-espírito...). Chegam vestidos com trajes de entrecasca de embira, ou mesmo cobertores (JAMAL, 2015). Estes *Yãmĩy* levam as crianças para tomarem banho no rio, soltando gritos agudos enquanto carregam os meninos. Próximos à correnteza, cantam para (ou com?) as águas, uma espécie de encantamento que neutraliza as potencialidades patológicas do córrego³⁰. Assim, os meninos podem se banhar sem correr o risco de contrair doenças como diarreia, coceira, dor ou febre. Depois de amenizados os riscos, crianças e homens se banham nas águas para então retornar às aldeias. Lá, os pequenos são então levados para a *Kuxex* (casa dos cantos). Este procedimento tem ação direta na fabricação dos corpos humanos dos meninos Tikmũ'ũn garantindo-lhes não apenas o crescimento rápido e fortalecimento, mas atribuindo-lhes um corpo aberto ao aprendizado com os *yãmĩy*.

Há dois filmes produzidos por cineastas Tikmũ'ũn que registram um momento cerimonial como este, de batizado dos meninos no rio pelos *yãmĩy*. Tugny (2014, p. 172) transcreve uma das falas finais de um destes filmes, intitulado “*Tatakox*”, produzido por Isael Maxakali³¹. Eis aqui um trecho de uma das falas de um dos Tikmũ'ũn presentes na ocasião da filmagem:

Estes meninos cresceram porque os espíritos já os batizaram várias vezes. Estes já são grandes. Água é bom para crescer, se a criança toma banho todo dia de manhã cedo. Os *Yãmĩy* batizam as crianças e os Po'op também, para crescerem rápido e acompanharem e ajudarem os espíritos. *Yãmĩy* já batizou e Po'op vai batizar de novo. Os menorzinhos ficam ali atrás e serão batizados pela primeira vez para ir ficando igual aos outros. E nós, eu, meu cunhado Dozinho, outros homens, todo mundo... já fomos batizados por Po'op e *Yãmĩy*. Não fica faltando nenhum menino. Os adultos batizam também e ficam com a cabeça boa. Não ficam com doença e crescem rápido. Vão saber o canto de religião e não fazer coisa ruim. Este sabe muito da cerimônia. É um dos responsáveis pela sabedoria do batizado. E depois que reza ele libera para entrar na água. Estes espíritos também são filhos. Eles vão aprender a batizar e a rezar:
 Eu queria que trouxessem morotó para mim...
 Eu queria que trouxessem suco de batata para mim...
 Eu queria que trouxessem melancia para mim...
 Eu queria que trouxessem abóbora para mim...

³⁰ Uma ação semelhante pode ocorrer quando um casal deixa o resguardo, durante o qual também devem evitar tomar banho. Ao final deste período: “[...] reza para a água, para tomar banho. Se não rezar, se tomar banho sem fazer reza para a água, a água vai fazer alguma coisa. A água faz também, se não rezar para água e tomar banho sem rezar, depois vai coçar muito” (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 71).

³¹ Há dois filmes produzidos por cineastas Tikmũ'ũn que registram um momento cerimonial como este, de batizado dos meninos no rio pelos *yãmĩy*. Tugny (2014, p. 172) transcreve uma das falas finais de um destes filmes, intitulado “*Tatakox*”, produzido por Isael Maxakali (2008).

Eu queria que trouxessem mandioca para mim...
 Eu queria que trouxessem cana para mim...
 Eu queria que trouxessem milho para mim...
 Eu queria que trouxessem abacaxi para mim...
 Eu queria que trouxessem begônia para mim...
 Eu queria que trouxessem inhame para mim...
 Nós vamos tomar banho e ir embora... Você vai ficar alegre, você vai e vai ficar alegre. Você, água, nós vamos tomar banho em você... Depois você vai ficar alegre. O sol está nascendo. Você vai ficar alegre... Nós vamos tomar banho em você e você vai ficar alegre, nós vamos te deixar alegre, você vai ficar alegre, água. Água, nós vamos entrar em você, vamos tomar banho e ir embora e você vai ficar alegre, vai ficar alegre...
 Ele já rezou para que água não dê doença, e ele vai liberar a água para os meninos tomarem banho. (TUGNY, 2014, p. 171-172).

Outro momento cerimonial envolvendo a ação dos *yãmĩy* sobre o corpo das crianças do sexo masculino acontece quando os meninos são levados até o pátio da *Kuxex* (casa dos cantos) pelas suas mães, onde aguardam por eles os *yãmĩy* da classe *xũnĩm ãn yĩ ka'ok* (que pode ser traduzido como *xũnim* corpo-fala forte). Jamal (2012, p. 82-83) descreve um destes rituais em que estes *yãmĩy* chegam à aldeia com seus corpos completamente lamacentos e reúnem-se junto ao *mĩmãñãm*³². Estes morcegos-espíritos levam cada criança por vez até o centro do pátio, onde são literalmente esticados por estes: um par de *xũnim* (morcego-espírito) ergue cada criança no ar, um segurando-lhe as mãos, outro segurando os pés. Então, puxam seus membros em direções opostas, alongando toda a extensão de seus pequenos corpos. Estes processos, assim como o batizado no rio, lhes conferem rápido crescimento e também contribui para que possam aprender a cantar (JAMAL, 2015, p. 774).

Há ainda um terceiro procedimento descrito por Jamal (p. 79) válido de ser pontuado aqui. O autor descreve que, no dia seguinte após uma destas sessões de batizado, estes *yãmĩy* (“*yãmĩy* mesmo”) retornaram à aldeia para dar prosseguimento aos trabalhos com os meninos, levando-os novamente para a *Kuxex*, onde pingariam em seus olhos suco ou mel de fumo (*kohok hep*). A aplicação desta substância tem ação no âmbito da educação das crianças e papel fundamental na iniciação à vida ritual delas, pois as tornam mais aptas a se comportarem adequadamente durante as cerimônias e a se relacionarem devidamente com os *yãmĩyxop*. O fumo pingado nos olhos tem relação com a abertura da visão, uma das etapas de fabricação de um corpo com atributos xamânicos: um corpo capaz de enxergar longe e de cantar os cantos que são, muitas vezes, imagens.

³² *Mĩmãñãm* (mastro cerimonial) “é formado por dois radicais: *mim*, uma redução de *mihim* – pau, tronco e *ãnãm*, redução de *ãnãnãm* – urucum, vermelho forte” Segundo Tugny (2009, p. 467). Feito de madeira, como um mastro comprido, normalmente são trazidos por algumas classes de *yãmĩy* até o pátio da *kuxex*, onde são fincados e lá permanecem enquanto os *yãmĩy* estiverem presentes. Basicamente, é um suporte em que cada *yãmĩy* inscreve “seus códigos particulares”, um dispositivo visual e também sonoro, uma vez que amplificam os cantos *yãmĩyxop* (JAMAL, 2012, p. 86-87).

Estes cantos-imagens (TUGNY, 2010) revelam um aspecto recorrente dos cantos xamânicos mobilizados por alguns povos ameríndios: a noção de pessoa múltipla capaz de experimentar duas ou mais perspectivas simultaneamente, como acontece entre os *Marubo* (CESARINO, 2006) e os *Araweté* (VIVEIROS DE CASTRO, 1992), para citar apenas dois dos exemplos etnográficos disponíveis, muitos discutidos pelo próprio Cesarino (2006). Os quadros que estes cantos-imagens *yãmĩy* acionam são eventos em que se engajam os *yãmĩy* cantores, que, desdobrados, viajam pelo cosmos ao mesmo tempo em que cantam nas aldeias. Estes cantos não estão a narrar ou a descrever simplesmente o que os *yãmĩy* veem em seus deslocamentos, eles são na verdade a própria experiência visionária:

Enquanto estão cantando com homens e mulheres na aldeia, estão ao mesmo tempo a percorrer outros mundos. Estes cantos não são comentários ou observações sobre o que é visto. Eles são o próprio estado de sujeito de cada coisa, sua potência subjetiva. (TUGNY, 2009, p. 15).

Ao longo destes caminhos, os *yãmĩy* experimentam diversas perspectivas, sejam elas de animais, minerais, humanos, objetos ou plantas. Os cantos-imagens são ações que decorrem destas experiências duplas, destes encontros acusticamente atualizados.

Na letra-canto transcrita a seguir, a subjetividade do pássaro zabelê é salientada enquanto este se movimenta pelo espaço:

Tokõyĩmok (Zabelê)

Marinho

Diodioi diodioi

ô ô ô ô ô ô

ô ô ô ô

ê ô ê ô ê ô

ô ê ôi ô ê ôi ô ê ôi ô ê ôi ôi

vou-me embora, vou-me embora

vou-me embora com saudade

quando chegar, quando chegar

vou deitar com saudade

ô ô ô ê ô

ô ô ô ô ô ô

ô ô ô ê ô

guê guê guê guê guê

a cauda do peixe pequeno fez

guê guê guê guê

ô â ô ô â ô

ô ô ô ô ô â ô

minha imagem no olho
 minha imagem no olho ouvindo
 sobrinhas
 olhem apenas ouvindo

zabelê no vale para e canta
 zabelê na colina para e canta
 zabelê na encosta da colina para e canta
 zabelê no cume da colina para e canta
 zabelê na outra costa da colina para e canta
 zabelê na quebrada para e canta
 zabelê na caída da quebrada para e canta
 zabelê no outro lado do rio para e canta
 zabelê na ilha do meio do rio para e canta
 zabelê no cupinzeiro para e canta
 zabelê em cima do cipó para e canta
 zabelê ao lado da árvore para e canta
 zabelê na árvore de fruto perfumado para e canta
 zabelê com sede desce a nascente e canta
 zabelê ao mato volta e vai cantar
 zabelê metido no mato vai cantar, vai cantar

ô ô ô ê ô ê ô
 ê ô ô ê ô ê ô (TUGNY, *et. al.*, 2009, p. 65).

Neste canto, trazido pelo *xûnim* (morcego-espírito), o pássaro zabelê se desloca pelo espaço, cantando, mirando e experimentando o mundo de diversos ângulos: de cima da colina, da montanha, das árvores, das nascentes. As imagens evocadas por cada verso sugerem uma sobreposição das visões do zabelê às visões do morcego-espírito.

Outros trechos de cantos *yãmĩxop* poderiam ser usados para exemplificar este aspecto, como faz Tugny:

[...] “rôbôbô, rôbôbô, venho descendo, venho deslizando, venho descendo”, canta a cachoeira sobre si mesma, “vou em linha reta, vou entrar no céu, e de novo, brilhar sentada” diz de si a estrela se deslocando da intensidade do céu, perfurando a abóbada celeste para lá se fixar (...) “ô ôôô, ôô ô aai iia, ôô ô aai iia, indo à nascente, subindo parando olhando”, enuncia o veado ou “ariranha nadando no brilho d’água nadando no brilho d’água aai dia abiai aai dia abiai”: esses cantos sorvem aquilo que se faz presente, se faz visão, sua intensidade máxima. (2009, p. 15-16).

Este canto do zabelê e todos os trechos citados pela autora integram o repertório do *xûnim* (morcego-espírito), *yãmĩy* “transportador de uma das principais substâncias e fluidos formadores de pessoa: o sangue” (TUGNY, *et.al.*, 2009, p. 85). Talvez esta capacidade tenha relação com o fato de ser o *xûnim* tão visionário, um *yãmĩy* que “não para de viajar, de ver as coisas e cantá-las” (*Idem*, p. 82), e apreciado pelos Tikmũ’ûn por estas qualidades. Também são desta mesma ordem os *yãmĩy* que vêm intervir sobre o corpo das crianças do sexo masculino no ritual de iniciação que descrevemos em páginas anteriores – os *yãmĩy ÷yĩn ka’ok*

(corpo-fala-forte-espírito), ao untar seus corpos com outro fluido de que fazem uso nesse processo de fabricação dos corpos xamânicos, o barro.

O uso do barro nos chama atenção para a relação que pode ser estabelecida entre corpos e artefatos produzidos desta mesma substância (JAMAL, 2015, p. 775). Um mito narrando a fabricação de mulheres de barro pelos ancestrais Tikmũ'ũn, de forma aproximada a um mito *Wayana* (VAN VELTHEM, 2008, p. 219 *apud* JAMAL, 2015, p. 775), sugerem essa analogia corpos/artefatos. Além disso, Jamal traz o exemplo do monstro canibal *ĩnmõxã*, sobre o qual já falamos. A narrativa mítica das mulheres de barro, a pele dura também de barro do *ĩnmoxã* e o uso do mesmo material nas crianças para fazê-las saudáveis nos indicam que este é um elemento “por meio do qual podem ser construídas pessoas” (2015, 776) ainda que diferentes condições e regimes gerem corpos cujas qualidades também diferem.

Estes exemplos evidenciam algumas das intervenções capazes de atribuir ao corpo dos meninos Tikmũ'ũn capacidades humanas ideais: a de crescerem fortes e a de cantarem. São processos realizados pela comunidade junto a estes seres Outros, os *yãmĩxop*, apontando ainda para a importância da alteridade na construção da pessoa Tikmũ'ũn e nos procedimentos de fabricação do corpo tanto nos seus aspectos físicos (para crescer rápido e forte) quanto no aspecto social (um corpo capaz de cantar e, portanto, de se abrir à alteridade).

A “exposição da pessoa aos espíritos é algo desejado, é o devir esperado de todo corpo” (TUGNY, 2010, p. 86). A capacidade de adquirir e executar cantos *yãmĩxop* é um dos modos, por excelência, de tornar-se Tikmũ'ũn – um esforço contínuo para asseverar o ponto de vista “humano” (ROMERO, 2015, p. 111). Se fabricar este corpo e manter este ponto de vista humano/ Tikmũ'ũn é também uma questão de manter-se saudável, então a manutenção do fluxo de espíritos/cantos *yãmĩxop* é indissociável da ideia de saúde atualizada por eles.

2 – NÓS, HUMANOS

Após termos apresentado a preocupação central deste trabalho, iremos partir para uma necessária digressão histórica a fim de contextualizar os agentes destes cantos, os Tikmũ'ũn, de forma que o leitor ou a leitora possa localizá-los como sujeitos no tempo e no espaço.

Os povos Tikmũ'ũn atualmente estão alocados em reduzidas porções de terra pouco representativas diante da magnitude do território pelo qual seus antepassados transitavam tão intensamente em outras épocas. Caracterizados pela literatura como povos caçadores, coletores e seminômades, se movimentavam pelas terras hoje situadas entre o Vale do Mucuri e o Vale do Rio Doce, como se pode crer a partir das narrativas Tikmũ'ũn e das notícias que se têm deles (PARAÍSO, 1992; RUBINGER, 1980; OTONI e DUARTE, 2002 [1859]).

Este antigo e vasto território é ainda habitado por emaranhados de histórias que nos remetem a contatos diversos entre os Tikmũ'ũn e muitos outros personagens. Quando visitamos essas narrativas, notamos que os neonacionais não figuram o mais especial ou mais marcante dos encontros com povos estrangeiros – o que se expande para muitos outros casos etnográficos (ALBERT, 2002). Se nos atentarmos aos discursos dos Tikmũ'ũn sobre si veremos (e ouviremos) uma:

[...] historiografia bem mais rica, mais complexa, menos linear, mais otimista, povoada por mais atores. Estes encontros são marcados por alianças, guerras, filiações, adoções, trocas de cantos e alimentos, conhecimentos de plantas, etc. Nós, brancos, formamos apenas uma pequena e terrível classe de seres que fazem aparição no mundo dos Tikmũ'ũn, com os quais as alianças ainda não têm sido tão possíveis.”(TUGNY, 2009 a, p. 08).

Um esforço explícito no sentido de cruzar os relatos de viajantes e administradores regionais e a sua própria experiência etnográfica entre os Tikmũ'ũn foi feito pelo antropólogo Roberto Romero (2015) em sua dissertação de mestrado, na qual ele se propõe a articular a temática da guerra indígena e da guerra contra os indígenas a partir de outros pontos de vistas, incluindo as narrativas Tikmũ'ũn e a vivência etnográfica. O autor ressalta que, apesar da não centralidade do encontro com os colonizadores europeus nas cosmologias ameríndias, não pairam dúvidas de que este marco específico inaugura uma nova “série de eventos, agentes e modos de relação” que antes inexistiam (ROMERO, 2015, p. 30) e é com admirável criatividade simbólica e política, com seus modos de abertura particulares para a alteridade, que cada povo vem tecendo em um processo contínuo, suas relações com estes novos

estrangeiros que lhes invadem o mundo até ali conhecido – e apreendido (ALBERT, 2002)³³. Lembramo-nos também que muitos pesquisadores e pesquisadoras já se empenharam na tarefa de desenhar quadros históricos gerais sobre estes povos conhecidos Tikmũ'ün (PARAÍSO, 1992; RUBINGER, 1963; MARCATO, 1980; DA COSTA, 2015; ROMERO, 2015). São justamente estes trabalhos que irão nos fornecer bases nesta breve contextualização, no intuito de compreendermos um pouco do contexto atual que envolve a nós e aos Tikmũ'ün, para nos localizarmos no tempo e no espaço.

Elucidados por estas questões e considerando de antemão que os fatos históricos aqui apresentados são pouco diante da complexidade da historiografia indígena, seguiremos adiante.

Os primeiros relatos de viajantes e cronistas brancos que descrevem encontros com povos originários da região entre o Vale do Mucuri e o Vale do Rio Doce datam do início do século XVIII, nos levando a supor que os primeiros contatos ocorreram neste período³⁴. Ainda assim, esta região permaneceu praticamente inexplorada pelos colonizadores até meados do século XIX, quando as atividades mineradoras em outras capitanias começam a sinalizar esgotamento de seus recursos. Diante da nova necessidade de encontrar fontes alternativas de riquezas e matéria prima para capitalização, a coroa portuguesa começa a se interessar pelos “vales”, lançando mão de políticas de incentivo à invasão e ocupação “*manu militari* da área” (MARCATO, 1980, p. 129). Enxergando ali a promessa de terras férteis e preciosidades subterrâneas, e no intento de assegurar a colonização daquelas terras, avançam pela densa mata atlântica sob a ordem superior de “desinfestar” o terreno³⁵, inaugurando uma

³³ A obra *Pacificando o Branco* (ALBERT, 2002) é um exemplo ideal de esforço muito bem sucedido de adensar a discussão sobre as “cosmologias do contato”. A coletânea reúne 17 artigos baseados em diversificadas etnografias amazônicas que buscam compreender como somos compreendidos pelos outros. Cosmologia, política e história são tratadas de forma integrada, dando a ver a forma específica pela qual cada grupo social se apropria “da história e do mundo contemporâneo” a partir de suas próprias reformulações simbólicas e políticas (ALBERT, 2002, p. 08).

³⁴ Nimuendajú (1958 [1939], p. 53), em um relatório intitulado “Índios Machacari”, e dirigido ao então chefe do Serviço De Proteção aos Índios - SPI relata que: “Ao que me consta, a primeira menção da tribo é feita numa carta de 26 de maio de 1734, do Mestre de Campo João da Silva Guimarães, célebre pelas suas empresas na região do Mucuri, São Mateus e Rio Doce durante a primeira metade do século XVII. (Felisbelo Freire: *História Territorial do Brasil*. I. Rio, 1906; pág. 161). No ano de 1730 começou ele a sua conquista das cabeceiras do São Mateus”. Este encontro entre João da Silva e os Maxakali parece ser a referência mais antiga de contato entre estes povos e os colonizadores de que se tem notícia.

³⁵ Um trecho do “Ofício da Ajudência Minas-Bahia à direção da Polícia Militar, de 03 de Setembro de 1773, arquivos do PI [Posto Indígena] Maxacalis” relata que: “Vinhão sequiosos de encontrar ouro e pedras preciosas, fugidos da justiça ou desejosos de dominar novas terras, ou ainda querendo prear mulheres indígenas com as mesmas a praticar as maiores loucuras do sexo, como é o caso dos colonos Antônio dos Santos e Antônio Tomé, assim narrados por Marlière...” (JOSÉ, 1958, p. 204 *apud* RUBINGER, 1980, p. 19).

nova série de invasões, guerras declaradas, resistência e negociações entre os invasores e os povos originários que ali habitavam – encontros cujo complexo desenrolar assistimos/vivemos até hoje (DUARTE, 2002; TUGNY, 2009, ROMERO, 2015).

Os “ferozes” moradores da região não eram ainda designados pelos nomes que hoje lhes fazem referência. Segundo Romero (2015, p. 25): “A diversidade e as caracterizações destes povos vão se pintando (e se transformando) à medida que se intensifica o contato com os invasores estrangeiros, entre os séculos XVI e XIX”. Alguns recebem os nomes que destinavam em seus idiomas aos seus inimigos³⁶, outros passam a ser chamados pelos nomes dos que eram identificados pelos colonizadores como seus líderes, quando não eram simplesmente generalizados por qualquer termo pejorativo, como os Botocudos, temidos pela ferocidade e famosos por serem vorazes antropófagos. Assim, se antes eram generalizados enquanto *Tapuias* e *Aimorés*, aos poucos vão sendo distinguidos nos discursos literários dos viajantes e historiadores como *Malali*, *Pataxó*, *Kamakã-Mongoyó*, *Canarins*, *Maconi*, *Cumanoxó*, *Pojichá*, *Aranã*, *Naknenuk* e entre tantos outros, os povos que passaram a ser conhecidos como Maxakali (ROMERO, 2015). Essa aproximação, acelerada pelo estímulo à ocupação desse território desencadeou novos deslocamentos, confinamentos, guerras, fugas, inimizades, trocas e alianças.

O termo Maxakali surge, então, como designação usada pelos colonizadores para se referirem a um desses grupos, permanecendo a possibilidade de que sejam povos plurais aglutinados em um único e arbitrário termo exógeno. A sua língua materna foi batizada com o mesmo nome, maxakali, classificada como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê (RODRIGUES, 2002 [1994]). Eles mesmos se denominam *Tikmũ'ün*, que pode se traduzir como “nós, humanos” – revelando uma operação recorrente entre os ameríndios de usarem expressões que os distingam de outros seres do mundo enfatizando o ponto de vista humano³⁷.

Em 1808, a Carta Régia de 13 de Maio declara guerra aos povos Botocudos que tanto lhes aterrorizavam – estendendo-se, claro, aos demais grupos que demonstrassem resistência a se tornarem “vassalos úteis”, isto é, mão de obra barata ou escrava (ROMERO, 2015, p. 53). Alguns povos se aliaram aos brancos nesse conflito, principalmente os Maxakali (RUBINGER, 1980, p. 24). Ao longo desse processo de ocupação da região pelos

³⁶ Como *Giporok*, que, significando “mau/perverso”, era a forma pela qual os *Nanuk* se referiam pejorativamente aos seus subgrupos rivais. (ROMERO, 2015, p. 25).

³⁷ “Em um texto muito conhecido, Lévi-Strauss observava que, para os selvagens, a humanidade cessa nas fronteiras do grupo, concepção que se exprimiria exemplarmente na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é ‘os humanos verdadeiros’, e que implicam assim uma definição dos estrangeiros como pertencentes ao domínio do extra-humano. O etnocentrismo não seria privilégio dos ocidentais, portanto, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 123).

colonizadores, os Tikmũ'ũn se engajaram em intensos deslocamentos pela região entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e sul da Bahia, forçados por fugas, ameaças, doenças, aprisionamentos em quartéis, aldeamentos e mais recentemente, já em meados do séc. XX, retiradas forçadas diante da perda de suas terras, invadidas ou comercializadas. Na impossibilidade de nos atermos aos detalhes desses densos percursos e a fim de prosseguirmos a discussão proposta aqui, destaquemos o trecho bastante sintético escrito por Rubinger (1980, p. 28) em que ele resume os lugares por onde os Maxakali foram encontrados por cronistas e etnólogos durante os séc. XVIII e XIX:

Em 1734, esses índios foram encontrados na região do Mucuri, São Mateus e Rio Doce; em 1786 apareceram em Porto Alegre, na foz do Mucuri; em 1789 estavam juntos aos seus parentes na língua, os Macuni, perto das Caravelas, na Bahia; em 1801 retiraram-se novamente para o interior, aparecendo em Tocoíós, no Baixo Jequitinhonha, onde permaneceram até 1804; depois foram transferidos rio acima, para o então quartel de São Miguel [...]; por perseguição às suas mulheres, retiraram-se rio abaixo [...] depois estiveram em aldeamento no Jequitinhonha, no lugar chamado Vila Guarani (Farrancho), até os fins do século passado [séc. XIX] [...]”. (RUBINGER; 1980, p. 28)³⁸.

Em 1863, havia pelos menos dois núcleos Maxakali no território mineiro; este que o autor cita como Farrancho, onde viviam junto aos Malali, e outro grupo nas cabeceiras do rio Jucurucu (MARCATO, 1980, p. 148). Em fuga, os Maxakali do Farrancho se mudaram para Rubim, “devido ao aperto cada vez mais insuportável”, mas em 1917 essas terras foram ocupadas e em 1921, ainda em fuga, “eles foram escorraçados daí, indo habitar finalmente, as cabeceiras do Inhatém (rio de Alcobaça)” e as margens do rio Umburanas, onde já havia outra aldeia Maxakali (cf. RUBINGER, 1980; MARCATO, 1980). Esta é a região que corresponde hoje ao território onde se localiza a Terra Indígena Maxakali (Pradinho e Água Boa), próximo à cidade de Umburaninha.

Nesse período, por volta da segunda década do século XX, os Maxakalis começam a tecer contatos mais próximos com a população branca vizinha de regiões em que hoje se localizam as cidades com as quais ainda mantêm relações diversas. Até a década de vinte, de modo geral, o cenário da região é composto por uma vegetação ainda não devastada, embora houvesse a circulação esporádica de madeireiros e caçadores (PARAÍSO, 1992, p. 18). A partir de então, com o avanço da segunda frente econômica encabeçada por pecuaristas e agricultores, a paisagem começa a ser tomada pelas pastagens e plantações. Esta nova frente dá abertura a violentos conflitos entre os Maxakali e a população neonacional, principalmente devido à disputa pelas terras: ocorrem invasões, ameaças e embates diretos incluindo

³⁸ Para relatos mais detalhados e atualizados sobre os intensos percursos Tikmũ'ũn, ver Paraíso (1992).

indígenas e fazendeiros: fatos que reverberam ainda na memória coletiva da região – ou talvez apenas se manifestem nas narrativas locais com mais vigor devido a sua proximidade temporal em relação aos demais conflitos, mais antigos. Em campo, é possível ouvir de muitos fazendeiros, moradores (as) e funcionários (as) do governo, narrativas detalhadas e elaborações interessantes sobre os acontecimentos da época, cujas consequências lhes afetaram (afetam) diretamente.

Segundo Paraíso (1992, p. 19), em 1920 algumas aldeias Maxakali foram identificadas: *Sabuká* (Cachoeira); *Nikui-Sehka* (Aldeia Grande); *Pok Xehja* (Brejão); *Mikax Xap Te' ĀmaxuxPutuk* (Pedra da Anta); *Xatapa* (do outro lado do rio); *Kōmi' Kutîñãk* (Batata Pequena) e a *Aldeia do Mikael*.

Surge, então, um personagem marcante na história dos Tikmũ'ũn a quem “uma série de golpes e ações profundamente lesivas referentes à venda dos terrenos do território Maxakali, envolvendo vários tipos de enganação e exploração aos índios”, são atribuídas: Joaquim Fagundes Martins (DA COSTA, 2015, p. 45). Ele teria sido contratado pela Diretoria de Terras Públicas do Ministério da Agricultura e Obras Públicas como “amansador” dos índios³⁹. Em 1920, o governador Artur Bernardes doou 2000 hectares para que o então nomeado SPI – Serviço de Proteção ao índio fundasse um Posto Indígena para os Maxakali, a fim de intensificar a catequização dos índios “bravios do Rio Doce”. No mesmo período, Fagundes teria começado a vender lotes na área indígena, especialmente no local onde estava a Aldeia Grande (PARAÍSO, 1992, p. 20). Fagundes teria convencido os Maxakali a segui-lo a um “destino errante” a fim de comercializar as terras que seriam abandonadas. Deixando para trás apenas o grupo da aldeia de *Mikael*, conduzidos pelo “amansador” de índios, seguiram para Água Preta em Inhatém (BA):

Vivendo péssimas condições em Água Preta, adquiriram malária, dando-se grande número de mortos. Isto fez que retornassem, por vontade própria, para as áreas das antigas aldeias. Porém, encontram-nas, quase todas, ocupadas por fazendeiros que haviam comprado as terras nas mãos de Fagundes. (PARAÍSO, 1992, p. 21).

Depois do retorno, o que se tem notícia é que Fagundes fugiu – provavelmente temendo a insatisfação dos indígenas, assustado diante de “sinais de irritação” como ataque às fazendas, ao gado e às roças (PARAÍSO, 1992). Alguns Maxakali alojaram-se na aldeia de

³⁹ Há duas hipóteses aqui: a de que tenha existido somente um amansador, contratado como Diretor da Colônia em 1870 e permanecido junto aos Maxakali pelo menos durante 50 anos, ou que tenha existido dois personagens distintos associados ao mesmo nome, sendo talvez pai e filho – um atuante no final do século XIX e outro no início do século XX (DA COSTA, 2015).

Mikael – que permanecera lá e criaram a aldeia *Mĩkax-kaxax* (Pé de Pedra) ⁴⁰, onde também se instalaram grupos vindos de Rubim, expulsos violentamente pelo Tenente Henrique Marcelino de Oliveira (PARAÍSO, 1992, p. 20). Em 1940 a parte do território correspondente a Água Boa foi demarcada e criou-se o Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira (PARAÍSO, 1992 *apud* DA COSTA, 2015: 50). Em 1956 o Pradinho também foi demarcado. Entretanto, as duas terras demarcadas ficaram separadas por um corredor não demarcado correspondente a onde havia sido a Aldeia Grande.

Em 1996, a Presidência da República homologou a Terra Indígena, depois de longos esforços encabeçados por diversos agentes e instituições indigenistas ou missionárias (como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI), ato que incluiu, então, este “corredor” que separava as duas glebas (DA COSTA, 2015, p. 53). Além disso, há hoje duas reservas surgidas após um período de intenso conflito que envolveu toda a comunidade Maxakali, entre 2004 e 2006. A guerra acarretou muitas mortes e um estado de sítio, até que dois grupos extensos foram exilados em acampamentos provisórios fora da região demarcada. Como medida de urgência, estas duas reservas foram adquiridas pela FUNAI onde estas famílias se restabeleceram (ROSSE, 2007, p. 06).

Apesar das difíceis condições de sobrevivência impostas, os Tikmũ'ũn somam hoje cerca de 1900 indivíduos⁴¹. Eles residem, hoje, (ou foram confinados) no extremo nordeste de Minas Gerais, em três Terras Indígenas. Uma delas é a T. I. Cachoeirinha, englobada pelo município de Teófilo Otoni (MG); a T. I. Aldeia Verde localizada no município de Ladainha (MG) – ambas demarcadas recentemente – e a T. I. Maxakali, constituída pelas duas porções de terra. Uma das partes dessa Terra Indígena é aquela conhecida como Água Boa, atrelada ao município de Santa Helena de Minas (MG). A outra, onde me hospedei durante os trabalhos de campo para o desenvolvimento deste trabalho e onde pude construir relações mais próximas é a porção denominada Pradinho, situada no município de Bertópolis (MG).

⁴⁰ Esta pedra é um dos elementos que considero mais impactantes e belos do cenário atual das terras onde vivem os Tikmũ'ũn. Erguendo-se em meio aos pastos imensos, parece resguardar algumas manchas de mata Atlântica remanescentes desse período de invasões e desmatamentos. Muitas vezes, enquanto estive em campo, Pimenta Maxakali (*in memorian*) apontava para a pedra, enfatizando sua imensa amplitude e me ensinando chamá-la de *mĩkax* “*xeeeeeeeka*” (‘pedra graaaaaande’). Também o grande sabedor Toninho Maxakali (*in memorian*), em momentos de boa conversa, me mostrava o imenso rochedo percorrendo sobre antigas aldeias que lá ficavam.

⁴¹ Segundo dados do IBGE (2017). Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>>. Acesso em: 25 de jul. 2017.

Atual paisagem etnográfica

A T. I. Maxakali é envolvida por enormes fazendas onde a atividade predominante é a criação de gado ao modo extensivo⁴². Plantações de capim se alastram por quilômetros da paisagem circundante às aldeias, rodeando praticamente toda a extensão da estrada que conecta a Terra Indígena às cidades próximas⁴³.

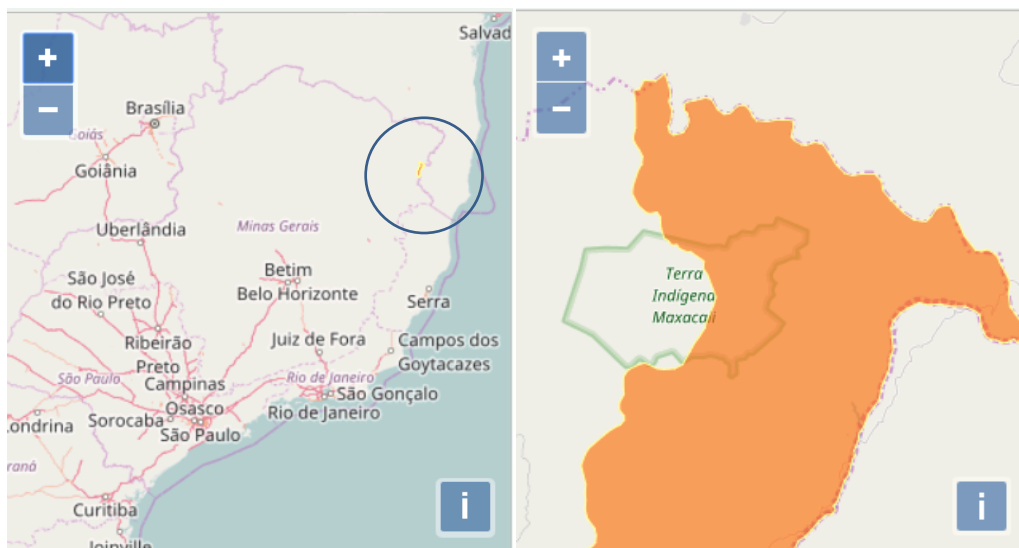


Figura 03: À esquerda, localização do município de Bertópolis (em laranja) no estado de Minas Gerais; à direita, localização da Terra Indígena Maxakali com destaque para intersecção com o município de Bertópolis (Porção denominada Pradinho).

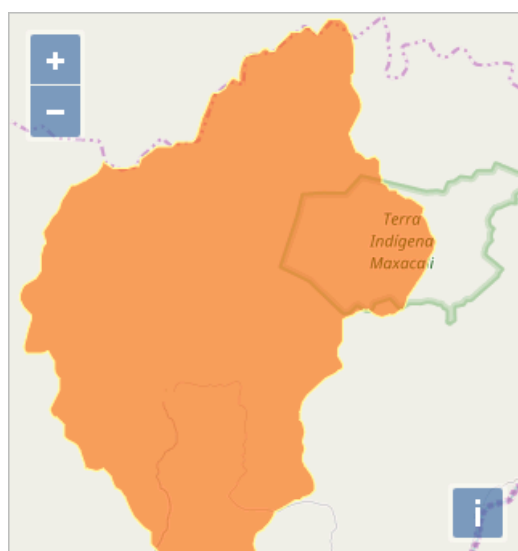


Figura 04: Intersecção T. I. Maxakali com o município de Santa Helena de Minas (Minas Gerais) (Porção denominada Água Boa).

⁴² Sobre o histórico de ocupação e desflorestamento do Vale do Mucuri a partir do séc. XIX ver Martins (2010).

⁴³ O capim conhecido informalmente como “capim colônião” foi introduzido pela sociedade pecuarista a partir da segunda metade do século XIX e vem se expandindo ao longo dos anos, em “um processo que vem anualmente empobrecendo a biodiversidade local, já bastante impactada” (FERREIRA, 2012).

As terras onde vive esta parcela da população Tikmũ'ũn exibem profundas cicatrizes do processo de capitalização pelo qual foram submetidas durante décadas. Ainda há, ali, alguns míseros vestígios da Mata Atlântica originária da região – pequenas manchas em meio ao capim predominante, insuficientes para o sustento da população que ali vive hoje.

Ao longo do processo de ocupação destes territórios, além das fazendas e lavouras, ergueram-se pequenas cidades nos arredores dessas fazendas, onde se localizam hoje os centros comerciais mais próximos das aldeias⁴⁴. São nestas cidades circundantes onde os Tikmũ'ũn estabelecem trocas diárias com os povos que eles denominam *ãyuhuk* (brancos). Ainda assim, representa uma “distante vizinhança”, que, embora convivam tanto fisicamente com os Tikmũ'ũn, vivem tão distantes de suas vidas que chegam a desconhecer qual a sua língua falada ou como sobrevivem, preenchendo essas lacunas muitas vezes com imaginações preconceituosas e equivocadas. Tal desconhecimento abre espaço para que os Tikmũ'ũn sejam muitas vezes concebidos pela população neonacional como “índios puros”, “culturalmente resistentes” e até como praticamente isolados (TUGNY, 2016). Simultânea e paradoxalmente, são vistos pelos mesmos sujeitos como povos “contaminados”, fadados ao desaparecimento, irreversivelmente corrompidos pelo contato com os colonizadores (*Idem*). A atualização cotidiana e incessante pelos Tikmũ'ũn dos seus cantos considerados “tradicionais”, a prática exclusiva da língua Maxakali no âmbito das relações internas e até mesmo a escassez de recursos tecnológicos “modernos” nas aldeias, tudo isso corrobora com a imagem de um povo “puro”. Por outro lado, a movimentação intensa e rotineira dos Tikmũ'ũn pelas cidades vizinhas; as trocas cotidianas com comerciantes que transitam livremente pelas aldeias; as diversas relações estabelecidas com não indígenas com os quais convivem; o uso da língua portuguesa nestas ocasiões, fora a complexa apropriação de diversos outros elementos materiais e imateriais do mundo dos “brancos” endossam a visão dos Tikmũ'ũn como um “‘entre-povo’: um povo que não pode mais ser o que foi e que se esvaíra pouco a pouco no projeto de homogeneização da sociedade” (TUGNY, 2016).

⁴⁴ Os municípios Bertópolis e Santa Helena de Minas, onde está situada a Terra Indígena Maxakali, possuem respectivamente 4.671 e 6.387 habitantes, com incidência de pobreza atingindo os 53,97% e 56,12% da população local (IBGE, 2003). São pequenas cidades onde há algum comércio, como supermercados, farmácias, bares, restaurantes, pousadas e raras agências bancárias. O sinal telefônico se limita a uma operadora em cada cidade, as mercadorias são escassas e os preços inflacionados. Mais dados socioeconômicos das cidades podem ser consultados pelo site do IBGE, disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=310660&idtema=19&search=minas-gerais|bertopolis|mapa-de-pobreza-e-desigualdade-municipios-brasileiros-2003>>. Acesso em 02 de ago. 2017.



Figura 05: O capim predomina ao redor da estrada: Bilza Maxakali me conduz a outra aldeia.
(Fotografia: Sofia Cupertino, Julho de 2016).

3 – CONJUNÇÕES INDEVIDAS

24, Julho, 2016

Eu havia chegado à aldeia Maravilha no dia anterior. Enquanto tomava café junto aos meus anfitriões, Juninha Maxakali apareceu na casa me convidando para ir até o telefone público da aldeia vizinha, para avisar meus parentes sobre a minha chegada à Terra Indígena. Juninha é uma das mulheres que se aproximou rapidamente de mim e logo se tornou uma companhia íntima e diária. Fomos caminhando alguns minutos pela estrada. Ao longo do percurso, ela, que domina bem o português em relação a outras mulheres, me contou que seu avô Antônio José havia cortado a boca e estava comendo apenas “pão e refrigerante”. Ainda caminhando, disse-me que chamaram os *yãmĩy* da classe *Xũnĩn* (povo morcego-espírito) para cantar, mas mesmo assim ele não melhorou. Depois disso, ele ainda foi encaminhado para o hospital da cidade de Machacalis, um hospital regional comum (não possui atendimento especial para indígenas). Apesar do tratamento na cidade, Juninha disse que seu avô não demonstrou melhoras e voltou para a aldeia a fim de realizar mais religião⁴⁵.

No mesmo dia mais à tarde, Juninha me convidou para visitar Antônio José em sua casa. Ao chegarmos lá, ele estava deitado no chão sobre alguns cobertores. Estava recostado em um travesseiro alto feito de um grande saco de pano preenchido com outros panos, de modo que ficava com o tronco ligeiramente verticalizado. Aparentava idade muito avançada, com os cabelos lisos totalmente brancos, a pele muito enrugada e o corpo bastante magro. Tudo isso lhe conferia ares de extrema fragilidade. Quando cheguei, ele se movia com dificuldade, na tentativa trabalhosa de calçar os chinelos, mesmo deitado. Sua mulher, Nenê, estava sentada no chão ao seu lado, e me parecia muito atenta às suas demandas, ajudando-o nos seus movimentos, levando o copo à sua boca para que bebesse água, cobrindo-o ou o acomodando melhor.

Antônio comunicava-se com dificuldade, balbuciando as palavras lentamente. Juninha me lembrou de que a fala dele estava comprometida devido ao machucado no maxilar. Nenê cuidava da comida e do marido com a ajuda de algumas jovens. Entre elas, algumas das irmãs de Juninha como Valéria, a mãe delas Neidinha e outras mulheres cujos nomes e relação de parentesco com Antônio não me recordo. Elas conversaram durante alguns minutos com ele, em língua Maxakali – portanto, não consegui acompanhar o assunto.

⁴⁵ O termo religião é usado com recorrência por alguns membros da sociedade Tikmũ'un em contextos interculturais para se referir, em português, aos eventos *Yãmĩyxop* e outras situações relacionadas.

Antônio estava falando com elas quando subitamente, todas as mulheres presentes começaram a se lamentar simultaneamente, gemendo, soluçando alto e tapando as faces contorcidas com as mãos, numa espécie de choro coletivo que me pareceu ter durado pelo menos um minuto⁴⁶. O choro terminou de modo tão súbito quanto começou. Quando elas se calaram, também praticamente juntas, procurei reparar se elas haviam mesmo chorado ou se estavam apenas se expressando pelo som dos lamentos e pelos gestos do corpo, mas havia sim, rastros de lágrimas em seus olhos, até avermelhados pelo esforço. Logo depois, Juninha me chamou para ir embora. Enquanto caminhávamos, me disse que neste mesmo dia, à noite fariam uma reza⁴⁷ para ele.

À noite, eu e Juninha fomos até a casa de Antônio José e nos sentamos em uma das camas de madeira, junto a outras mulheres da casa, esperando que a reza começasse. Enquanto aguardávamos, as mulheres conversavam entre si, brincavam com as crianças, amamentavam. Notei que havia uma grande panela de arroz sendo cozido e imaginei que seria para servir os pajés⁴⁸, pois em outras situações semelhantes, é comum que as mulheres da casa sirvam um almoço ou janta fartos para os homens que vêm cantar. Nenê cuidava da panela com a ajuda de algumas meninas. Antônio estava acomodado no mesmo lugar, no chão da casa, sobre um travesseiro. Os pajés foram chegando aos poucos, alguns trazendo cadeiras para se sentar em volta do doente, enquanto outros permaneciam de pé. Um dos mais velhos

⁴⁶ Choros rituais acionados em momentos de dor ou em contextos fúnebres são comuns entre os Jê e Macro Jê (LOURENÇO, 2013, p. 14-15). A autora indica alguns exemplos de estudos sobre choros rituais como os que acontecem entre os *Kaluli*, registrados por Feld (1982); entre as mulheres *Kráho* (C. DA CUNHA; 1978); *Xavante* (GRAHAM, 1995), a “fala ritual” das mulheres *Kayapó* (LEA, 1999, p. 112-113), enquanto ela mesma escreve sobre os choros *iburu* (Javaé).

⁴⁷ Assim como religião, o termo reza também é usado com recorrência pelos Tikmũ'ũn em contextos interculturais para se referir, em português, aos eventos *yãmĩxop* com finalidades explicitamente terapêuticas, na casa dos doentes – eventos sobre os quais discutiremos com ênfase neste capítulo. Talvez estas expressões sejam influência de Harold Popovich e sua esposa Frances, pesquisadores do *Summer Institute of Linguistics* que trabalharam junto aos Maxakali entre as décadas de 1960 e 90. Harold foi o responsável pela codificação de uma escrita da língua maxakali e da alfabetização de um primeiro grupo de maxakalis, além de ter realizado a tradução do Novo Testamento em Maxakali (ROSSE, 2007, p. 17). Interessante é que o termo reza é usado por eles para se referirem aos eventos em que os *yãmĩxop* seriam chamados para cantar na casa da pessoa doente, enquanto o termo religião é usado para se referir a ambas as situações (assim como o termo *yãmĩxop*). Parece que os termos religião/*yãmĩxop* englobam a reza, enquanto o contrário não acontece. Quando estive em campo, muitas vezes diziam apenas que “*yãmĩy* vai cantar hoje para tal pessoa”, ou “pajé vai cantar hoje na casa de Antonio José”. O termo reza é usado com frequência pelos Tikmũ'ũn para designarem, em português, eventos como o que descrevo neste capítulo, em que, de modo geral, os cantos *yãmĩy* (específicos a cada ocasião) são executados na casa de alguma pessoa adoecida, com finalidades explicitamente terapêuticas.

⁴⁸ Uso a expressão pajé pelo mesmo motivo de reza: esta é a opção de tradução para o português que os Tikmũ'ũn nos oferecem para se referir a homens que possuem domínio dos cantos *yãmĩxop* e participam ativamente destes eventos, incluindo sua presença nas ocasiões de *rezas* dos doentes. Isto, embora todo homem e toda mulher Tikmũ'ũn seja um pouco xamã, pois possuem cantos desde jovens e participam dos *yãmĩxop*. Algumas poucas vezes eu os ouvi se referindo a mulheres como pajés. Uma vez, me contando que uma anciã da aldeia sabia muitos cantos, Juninha me disse: “ela também é pajé”. Enfim, parece uma tradução possível das expressões *yãmĩytak* (pai de *yãmĩy*) ou *yãmĩytut* (mãe de *yãmĩy*), maneira pela qual se referem aos “donos” e “donas” de *yãmĩy*.

deles, Doutor Silva, enrolava calmamente uma quantidade de fumo em uma folha de papel de caderno, montando um cigarro fino, mas bem comprido, medindo quase um palmo. Ele acendeu um pequeno graveto na lenha que estava sendo usada para aquecer o arroz e colocou esse graveto apoiado no chão, ao seu lado. Acomodou o cigarro atrás da orelha e quando quis fumá-lo, usou a brasa deste graveto para acendê-lo – como um isqueiro. Quando chegaram cerca de dez homens, um deles, Bruno, se aproximou de Antônio e lhe perguntou algo. O doente se esforçava para respondê-lo, articulando penosamente. Não acompanhei o diálogo porque falavam em Maxakali e em baixo volume. Os homens se entreolhavam, rindo e achando graça por não estarem entendendo o que o doente tentava comunicar⁴⁹. Bruno, com os ouvidos próximos à boca de Antônio, continuou indagando-o e depois de alguma insistência, Antônio José balbuciou um canto. Neste momento, Bruno se levantou e repetiu o canto, apontando para outro pajé, que continuou cantando com maior intensidade. Logo, os demais se juntaram aos dois primeiros, somando suas vozes ao canto iniciado por Antônio. Era um canto não lexical⁵⁰ que foi seguido de outros também não lexicais e depois, por cantos com letra. Fernando me contou depois que quando Bruno estava conversando com Antônio, pesquisava qual canto deveria ser executado. Enquanto cantavam, Doutor Silva acendeu o cigarro, tragou-o algumas vezes com afinco, soprando fumaça na direção de Antônio. Na sequência, passou o cigarro para os demais, que repetiam o gesto. Em um dado momento, Antônio gesticulou pedindo o cigarro e também fumou enfaticamente. Nenê, a sua mulher, continuou a cozinhar a grande panela de arroz, que supus ter sido preparada para os pajés, mas não vi a comida ser servida.

Os pajés entoaram uma série longa de cantos que durou cerca de uma hora, até que Juninha me chamou para ir embora. Apesar da vontade de ficar, subi com ela para a casa de Betânia (minha anfitriã). Depois de alguns minutos, quando Juninha havia se retirado, eu voltei à casa de Antônio para continuar acompanhando a reza e me deparei com Doutor Silva vindo em minha direção. Ele disse: “acabou”. Eu fiz menção de continuar andando até onde estava Antônio e ele repetiu: “acabou”. Perguntei a ele quais *yãmĩy* cantaram e ele disse: *Mõgmõka* (gavião-espírito), *Koakuphi* (mandioca-espírito), *Putuxop* (papagaio-espírito) e *Yãmĩyhex* (mulher-espírito). Percebi que ele não estava muito disposto a conversar.

⁴⁹ Vieira (2006, p. 144) também comenta sobre este clima festivo durante a realização de um “ritual de cura” (reza) presenciado por ela. Nas rezas que pude acompanhar também notei essa atitude descontraída dos participantes. Suponho que os risos e jocosidades sejam desejados nestas ocasiões. Em *Curar* (MAXAKALI, et. al., 2008, p. 85) os autores dizem que “todo mundo fica rindo, comendo, brincando. Assim, quem está doente esquece a doença”.

⁵⁰ Cantos não lexicais (*kutex kopox*) são também chamados cantos vazios, possuem conteúdos não passíveis de tradução em Maxakali ou em português. Seus enunciados contrastam com os cantos contando história, que possuem tradução (TUGNY, 2010, p. 156).

Provavelmente estava cansado, querendo ir para a casa. Vi de longe que todos já estavam se retirando da casa de Antônio e me retirei também. No caminho, reencontrei Juninha e a perguntei sobre a reza, ao que ela me disse que era para “tirar *Yãmiy* ruim”, gesticulando com a mão como se mandasse alguém ir embora⁵¹.

Ao que estamos chamando reza, devido à tradução que me foi oferecida pelos próprios Tikmũ'ũn, outros autores e autoras se referem como “rituais de cura” (ALVARES, 1992, pp. 82-89; CAMPELO, 2009, p. 200; ROSSE, 2007, p. 15) e “ritos de cura” (VIEIRA, 2006, pp. 140-153). Alvares explicita que estes “rituais de cura” são referidos pelos Tikmũ'ũn como *yãmĩxop*, assim como os outros eventos, sem distinção na nomenclatura entre os que são realizados na casa de um enfermo daqueles realizados dentro da *Kuxex* ou em outros lugares, como os que envolvem os rios ou arredores da aldeia⁵².

Rosse (2007, p. 14) descreve uma reza em que esteve presente e aponta para uma “estrutura comum” deste tipo de tratamento terapêutico. São eles: a chegada de um *yãmĩy* através de um sonho, “acionando sua doença”; a análise do sonho a partir da qual será definido o repertório a ser executado durante o “ritual de cura” e ações que se juntam aos cantos, como o oferecimento de alimentos ao *yãmĩy*; a ação da fumaça do tabaco e um gesto final que é uma saída da casa do doente para a *Kuxex*. Embora esta estrutura geral seja de fato verificável, pode haver variações interessantes de serem consideradas. A começar pela chegada de um *yãmĩy* através de um sonho. Esta visita pode ser entendida como o disparador do estado de doença que será tratada com a reza – mas não apenas.

Muitas vezes, quando os *yãmĩxop* se faziam presentes nas aldeias, eram referidos pelos Tikmũ'ũn também pelo termo *koxuk*. Este significante pode ser usado para se referir à sombra ou imagem – como filmes e fotografias (cf. TUGNY, 2010, p. 88), assim como rastros de alguém deixados no solo (cf. ROMERO, 2015, p. 82). Pode ser entendido como duplo da pessoa, e, em última instância, como alma – na falta de tradução mais apropriada. Harold Popovich elaborou um dicionário Maxakali/Português-Português/Maxakali em que a definição de *koxuk* aparece como “s. sombra, imagem, alma” (POPOVICH, 2005, p. 30). Também Alvares (1992, p. 64) discute sobre a noção de *koxuk* de

⁵¹ Escrita com base nas anotações do caderno de campo do dia 20 de julho de 2016.

⁵² Quando estive em campo, muitas vezes diziam apenas que “*yãmĩy* vai cantar hoje para tal pessoa” ou “pajé vai cantar hoje na casa de Antonio José”.

forma muito aproximada à noção de alma, entendendo-a como “elemento transformador” encontrado na noção de pessoa Tikmũ'ũn⁵³. Segundo ela, todas as doenças são causadas pelo descolamento *koxuk*/corpo, enquanto a morte seria o desprendimento total de ambos: conclusão que traz sérias implicações para a discussão sobre a noção de saúde entre os Tikmũ'ũn. A autora afirma que esta disjunção pode acontecer de forma descontrolada durante o sonho. Quando isto ocorre, o *koxuk* transita pelos cosmos e diversos encontros podem acontecer nesse caminho. Pode ser que se depare com o *koxuk* de um parente morto, que, desejoso da sua companhia, lhe oferece comida ou tenta levá-lo com ele para aldeia dos *yãmĩy* com os quais passou a morar. O parente pode ainda aparecer acompanhado pelos *yãmĩy* que possuía em vida, ou sozinho, e cantar para aquele que sonha⁵⁴. Os Tikmũ'ũn podem, inclusive, apenas ouvir o canto de um *yãmĩy* durante o sonho – que também pode ser o canto de um parente morto com saudades (TUGNY, 2010, p. 114). Todos esses encontros têm potência patológica. Aquele que sonha pode acordar com o corpo cansado, fraco, e se tiver aceitado um alimento qualquer oferecido durante o sonho, pode ainda despertar enjoado e ter ânsia de vômito. Contudo, mesmo que não apresente sintomas, o simples fato de ter sonhado pode servir como diagnóstico de doença, ou pelo menos, como sinal de vulnerabilidade⁵⁵. O doente pode então solicitar à comunidade a realização de uma reza ou de um *yãmĩyxop* coletivo, mesmo fora de sua casa⁵⁶.

Alvares (1992, p. 84) caracteriza estes encontros como conjunções indevidas, inapropriadas e perigosas. Acontecem quando os *yãmĩy*, ao invés de serem convidados, se fazem convidar. O sentimento de saudade de um parente morto ou dos *yãmĩy* pode dar

⁵³ A autora discute a transformação da pessoa viva em *yãmĩy*, o que ela associa diretamente com o fluxo do *koxuk*: o destino *post mortem* ideal Tikmũ'ũn é se juntar aos *yãmĩy* (ALVARES, 1992). Lembrando que isto não quer dizer que os mortos sejam a totalidade dos *yãmĩy*. Conforme discutimos no Capítulo 1, os *yãmĩyxop* são uma multidão incalculável de seres (ROSSE, 2016, p. 84).

⁵⁴ “Tem sonho de religião, de canto de religião e tem sonho de pessoa morta, faz doença também.” (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 78). Alvares conta que um Tikmũ'ũn lhe disse que sonhou com seu pai, acompanhado pelos *yãmĩy mōgmōka* que possuía em vida, cantando junto com ele, chamando-o para o levarem consigo. Também relata o caso de outro que sonhara com o irmão da mãe, acompanhado de *kutkuhi*, também cantando junto com ele (ALVARES, 1992, p. 99).

⁵⁵ Alvares (1992, p. 100) escreve: “Encontrei vários Maxakali que ainda se diziam doentes, mesmo quando os sintomas haviam desaparecido”.

⁵⁶ Valéria Maxakali me contou que se alguma mulher Tikmũ'ũn adoecer, ela fala primeiro com seu marido e ele é quem fala com algum pajé para fazer *yãmĩyxop*. No livro *Curar* (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 82) também se encontram algumas informações sobre isso: o homem que deseja a realização de um *yãmĩyxop* pode ele mesmo ir até a *Kuxex*: “[...] assim, se *tihik* [homem] adoecer; se sonhar com religião; e levantar com o corpo ruim... primeira coisa, ele vai para a *Kuxex*, mas precisa lembrar [-se] do sonho. Ele vai lá e fala com pajé. Aí, religião vai cantar na *Kuxex*. Ele vai parar de sentir dor. Ele não fala com ninguém; fala só com o pajé na *Kuxex*”. Quando os adultos têm este tipo de sonho, mas o filho ou filha deles é quem adoecer, os pais podem pedir o tratamento para a criança: “*kutok* [criança] se adoecer, a mãe chama o pajé: faz canto na casa mesmo” (*Idem*).

abertura para esta aproximação⁵⁷, como se tornasse o Tikmũ'ũn vulnerável e o estado de falta atraísse estes Outros. Apesar disso, a saudade não é invariavelmente ruim, pois é também a falta que se sente dos *yãmĩy* que motiva esses encontros intensamente desejados. Patológico é a persistência da saudade ou a permanência no desejo insatisfeito de encontrar com os *yãmĩy*. Podemos dizer o mesmo em relação aos sentimentos de tristeza e a raiva, que assim como a saudade, se manifestados longamente e de forma solitária: podem ser atalhos para a doença e a morte (ROMERO, 2015, p. 83). Mesmo que nos sonhos não se manifestem encontros impróprios com mortos ou *yãmĩy*, a vivência solitária e duradoura destes sentimentos também são pistas para o diagnóstico de um estado de doença. Rosse (2007) conta que uma mulher que havia perdido o irmão recentemente, demonstrava profundos sinais de tristeza, chorava constantemente e não participava das atividades comunitárias. No dia seguinte, foi promovido um tratamento de cura (ou uma reza) para ela. Por outro lado, durante os velórios entre os Tikmũ'ũn é comum acontecer um tipo de choro ritual em grupo praticado principalmente pelas mulheres, que não é considerado danoso – como o choro das mulheres que presenciei na casa Antônio Jose. Antes pelo contrário, é previsto que aconteça, na sua forma codificada e, principalmente, partilhada. A manutenção coletiva destes afetos anula seu potencial patológico, enquanto a vivência de forma individual, isolada e prolongada é extremamente perigosa. O individualismo, no que diz respeito ao mundo dos *yãmĩy*, mesmo que seja através de uma tristeza individual, pode acarretar em doença (ROSSE, 2007). Da mesma forma, o sonho com o *koxuk* de parentes mortos ou *yãmĩy* apresenta esse caráter de um encontro solitário, imprevisível e que, portanto, ameaça à saúde daquele que sonha. De maneira oposta, quando este encontro acontece na *kuxex*, de forma ritualizada e coletiva, a visita dos *yãmĩyxop* é festejada com alegria e prazer – antídotos da tristeza e da saudade⁵⁸. A *Kuxex* é o local diplomático por excelência, onde os *yãmĩy* são recepcionados e se hospedam durante suas visitas cotidianas (e devidas) às aldeias. A reza seria, então, uma maneira de restabelecer o fluxo não patológico dos *yãmĩy* e de reconstruir o corpo da pessoa adoecida: “uma tarefa

⁵⁷ A possibilidade dos mortos levarem para junto de si um parente vivo que nele pensa muito parece ser uma questão recorrente entre os grupos Jê (NUNES 2012, p. 195).

⁵⁸ Nota-se entre os Tikmũ'ũn procedimentos de obliteração da memória dos mortos, fenômeno comum a tantos outros grupos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas (ROSSE, 2016, p. 26). Os Tikmũ'ũn realizam uma série de procedimentos para evitar a saudade dos mortos e a tristeza, apagando os vestígios deixados entre os vivos. São gestos como o de queimar os pertences dos seus mortos (roupas, objetos, casa), evitar pronunciar seu nome e, algumas vezes, mudar-se da aldeia onde morava o então falecido. Mas, embora haja este esforço de esquecimento dos mortos na sua forma pessoal, interessadamente a relação com eles não cessa. Uma vez que o destino *post-mortem* Tikmũ'ũn ideal é o de juntar-se aos *yãmĩy* e as visitas dos *yãmĩy* às aldeias é desejada e intensa, então, a relação com os falecidos continua, mas muda de esfera. Esta esfera, a dos *yãmĩy*, é anônima, coletiva e impessoal. Os mortos tornam-se igualmente anônimos quando deixam os vivos e passam a ocupar esta outra camada cósmica (ROSSE, 2016).

diplomática de restabelecer a ordem entre as forças agentivas e reordenar os fluxos entre os espíritos que compõe a pessoa” (TUGNY, 2010, p. 114). A autora ainda escreve:

[...] é por isso que os homens mais velhos sempre começam a visita ao doente inquirindo sobre o canto com o qual sonhou. Como se o canto inscrevesse o lastro, o caminho por onde as partes constitutivas da sua pessoa se perderam ouvindo o parente saudoso. Mas esses mesmos cantos transitam entre atividades diferentes. Os cantos acionados para a cura, os cantos que chegam pelo sonho e os cantos entoados no *kuxex* ou no pátio da aldeia, e ainda os cantos entoados por um casal bêbado e melancólico podem ser os mesmos. Eles circulam e são conhecidos pela coletividade. Não existe entre os Tikmũ'ũn uma classificação excludente dos cantos segundo suas utilidades. (TUGNY, 2010, p. 114).

Entramos aqui na discussão sobre a escolha dos cantos a serem executados nestes eventos que estamos chamando de rezas. Rosse (2007, p. 15) descreve, sobre o ritual que mencionamos acima (a cura da mulher cujo irmão havia morrido e se encontrava em estado de profunda tristeza): “[um rapaz] em voz baixa, quase em sussurros, será aquele que vai dialogar com a doente sobre o que ela sonhou a partir do que vão determinar quais *yãmĩy* deverão ser cantados para atrair o causador da doença e levá-lo para fora”⁵⁹. No caso da reza para Antonio Jose, os homens também o inquiriram sobre algo que não compreendi, pois conversavam em maxakali. Mas, logo depois, Fernando me disse que estavam indagando sobre qual *yãmĩyxop* ele havia sonhado, sendo que o mesmo seria executado.

Os parâmetros de escolha do repertório da reza ainda nos parecem obscuros. Notamos que é recorrente a afirmação pelos pesquisadores e pelos Tikmũ'ũn de que o canto com o qual o doente sonhou será executado – mas não apenas. Seria muito proveitoso se houvessem registros de rezas passíveis de serem analisados para ao menos elucidar um pouco algumas primeiras questões sobre a escolha dos cantos a serem realizados durante estas ocasiões. Porém, o registro de uma reza é mesmo muito delicado. Os procedimentos terapêuticos são realizados no interior da casa do doente, ou seja, dentro da esfera de intimidade do enfermo e de seus parentes próximos⁶⁰.

⁵⁹ Em uma passagem do livro de título *Curar* (MAXAKALI, et. al., 2008, p. 84), os autores e autoras Maxakali comentam de modo geral sobre este processo: “O pajé pergunta... pergunta o que ele sonhou. Depois de passar o fumo no corpo, pergunta: ‘O que está sentindo?’ O doente responde: ‘Estou sonhando religião’. E o pajé fala: ‘É o canto dele, como cantou?’ Ele canta para o pajé. Então, pajé fala: ‘Esses religião é muito ruim. Está querendo comer alguma coisa’. Depois de três dias sem comer, ele faz o *tihik* adoecer. O pajé canta, canta igual à pessoa que está sonhando... Canta, e aquele que está sonhando, passando mal, já está melhorando. O pajé para o canto e passa de novo a fumaça de fumo. Passa de novo para que o espírito ruim não fique perto. Tem cheiro de fumaça, de fumo, no corpo dele. E com fumaça de fumo o espírito não vai no corpo dele”.

⁶⁰ Isto contrasta mais uma vez com os *yãmĩyxop* realizados no pátio ou na *Kuxex*. Embora haja algumas restrições sobre as filmagens, principalmente em relação ao olhar feminino, os *yãmĩyxop* externos podem ser registrados com menos pudor.

Em uma das ocasiões do trabalho de campo, quando presenciei a reza realizada para Bilza, um dos seus filhos me pediu o meu gravador portátil emprestado. Ele não utilizou o gravador em nenhum momento durante a reza, enquanto os cantos *yãmĩyxop* aconteciam em frente à casa de Bilza. Ele apenas gravou aqueles executados depois da reza, já na *Kuxex* ou no pátio da aldeia. Em outros momentos, quando pude presenciar outras rezas, perguntei a Juninha se poderia registrar o momento e a resposta foi negativa. Por esses motivos não tive a chance de registrar os cantos executados para análise posterior. O único registro audiovisual do qual tenho conhecimento está em um trecho do filme “GRIN - Guarda Rural Indígena” (2016)⁶¹. Ainda assim, é um registro curtíssimo e que não exhibe detalhes dos participantes e nem daquele que estava sendo cuidado, provavelmente pelas limitações semelhantes às que se impuseram às minhas tentativas de filmagem.

Todavia, entendemos pelo menos que a exegese dos sonhos narrados pelo doente conduz a escolha do repertório a ser executado pelos homens presentes nas rezas. São como pistas, lastros deixados pelos *yãmĩy* que se aproximam dessa forma indevida. Esta noção de canto como caminho e, ainda, a relação entre o sonho e o tipo de produção estética que será realizada visando à cura do doente nos aproxima de outras técnicas terapêuticas ameríndias.

Há aqui uma diferença interessante entre os cantos *yãmĩyxop* acionados pelos Tikmũũn em trabalhos de cura e outros povos ameríndios, como sugere Tugny (2010). A autora nos lembra de que Pedro Cesarino (2008) já discute, de forma intensa e meticulosa, sobre um tipo de enunciação xamânica em que a pessoa múltipla *Marubo* realiza uma experiência dupla que acontece simultaneamente aqui (no mundo dos vivos) e alhures (em outras camadas cósmicas). O autor mobiliza um farto *corpus* de etnografias, incluindo outros povos para além dos *Marubo*, a fim de discutir sobre os duplos da pessoa e as narrativas xamânicas. Cesarino escreve ainda sobre as recorrentes estruturas paralelísticas das artes verbais ameríndias relacionadas a estas dinâmicas. De forma simplificada, podemos dizer que ele evidencia o paralelismo como modo de intensificar e dar a ver as experiências vividas alhures pela pessoa cindida do xamã, que está na aldeia, curando, mas também em outros lugares, se relacionando com os seres que provocaram a doença. Vale ressaltar o caso *Araweté*, em que os pajés (*peye*) se engajam em diálogos e negociações envolvendo deuses (*Mai*) e mortos através dos cantos em processos terapêuticos de “reassentamento da alma e fechamento do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 138). Estas operações também incluem o uso do tabaco, sopros, sucção/extração de princípios e substâncias patogênicos do

⁶¹ O filme ainda não está disponível para o público, sendo que tive acesso à obra durante um festival de cinema documentário realizado em Belo Horizonte, o Fórumdoc 2016 (FREITAS e MAXAKALI, 2016).

corpo do doente (*Idem*: 140). Os pajés *Araweté* são os intermediários entre os deuses (*Mai*), os mortos e os vivos: são seus veículos de comunicação com o mundo, que se dá principalmente através dos cantos *Mai marakã*⁶². Estes cantos possuem regimes enunciativos polifônicos onde as vozes de todos os sujeitos/actantes se expressam pela voz do pajé, em intensa polifonia, através de operações paralelísticas e uso farto de dêiticos. O *peye* é o corpo/suporte vocal que canta na aldeia, enquanto seu aspecto viajante está alhures a negociar e citar palavras alheias.

Recursos linguísticos semelhantes aparecem nos cantos Tikmũ'ũn, de forma intensa. Também servem a uma experiência xamânica e visionária (TUGNY, 2010, pp. 113-127). Contudo, a diferença que gostaria de pontuar aqui existe em relação à temporalidade das ações que se dão a ver/ouvir: não há entre os Tikmũ'ũn uma classificação excludente segundo as utilidades de cada canto (*Idem*, p. 114). Os cantos acionados durante as rezas podem ser iguais aos que são executados em outras ocasiões. O mesmo canto entoado por um casal embriagado pode ser acionado durante a realização de um *yãmĩyxop* na *Kuxex* (casa dos cantos), durante alguma reza ou ainda, para facilitar um trabalho de parto (*Ibidem*). Ou seja, não são cantos “originais” no sentido de que não são criados no exato momento da ação ou da experiência desdobrada. O que difere os cantos entre si são as características próprias de cada povo-espírito, com seus léxicos, qualidades vocais e acústicas próprios, além da ordenação do repertório (a lógica de agrupamento dos cantos), mas também os contextos em que são acionados. Os cantos Tikmũ'ũn nos remetem a estas narrativas *Araweté* por tratarem também de uma experiência dupla e sobreposta.

Entre os *Guarani-Kaiowá*, de modo muito semelhante aos Tikmũ'ũn, quando o (a) xamã realiza uma sessão de cura individual, ele (a) pode executar os mesmos cantos realizados durante os rituais cotidianos, os *jeroky* (MONTARDO, 2009, p. 140). Uma das distinções entre as performances dos cantos em contextos de cura individual ou nos rituais coletivos *jeroky* é que, nos tratamentos pessoais, os cantos não são acompanhados das danças e dos instrumentos. Entre os Tikmũ'ũn, essa diferença também existe. Muitos cantos *yãmĩyxop* que são normalmente vinculados a determinados gestos cênicos, coreográficos, determinadas pinturas corporais, instrumentos cerimoniais, etc., são executados sem eles durante as rezas que ocorrem na casa dos doentes.

⁶² Embora os pajés atuem nestas negociações em casos de doenças, eles se empenham em cantar quase todas as noites independentemente da ocorrência de efemeridades ou crises (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 138).

***Yãmĩyhex* (mulheres-espírito)**

Ainda sobre a possível estrutura comum das rezas, alguns autores e autoras ressaltam a presença recorrente das *Yãmĩyhex* (mulher-espírito) que podem acontecer antes, ou nos momentos finais destes trabalhos de cura. Em uma das rezas que pude ouvir, houve a presença das mulheres-espíritos já no final, no momento em que os homens se dirigiam para a *Kuxex* (casa dos cantos).

10, Julho, 2016

Houve reza para Santa, vizinha do lado da casa em que eu estava hospedada. Tudo ia conforme a rotina, até que ao final do dia notei uma movimentação de pessoas nos arredores. Bethânia me disse que o motivo era a reza que seria feita para Santa. Perguntei a ela se ela iria, mas ela respondeu negativamente (além dos pajés, a reza é acompanhada principalmente pelos parentes próximos do doente, evidenciando o caráter íntimo e restrito da ocasião). Muitas pessoas foram entrando na casa ao lado, na casa de Santa, e vi que Fernando (que estava indo para cantar com os outros homens) também entrou. Fiquei curiosa, sem saber se poderia me aproximar. A filha mais velha de Bethânia me puxou pelo braço até a casa e me empurrou porta adentro, brincando. Ela mesma não entrou: deixou-me lá dentro da casa e saiu correndo, às gargalhadas. Senti, ao ver que havia na casa apenas os pajés e outras pessoas desconhecidas, que minha presença poderia ser invasiva. Tive tempo apenas de observar alguns biscoitos sendo distribuídos entre os homens, que conversavam e riam, no clima festivo em que se instauram as rezas. Não vi a doente. Provavelmente estava deitada na cama, ao fundo do cômodo, de modo que eu não consegui vê-la da porta. Retirei-me, calada, e permaneci na porta da casa de Bethânia, ouvindo os cantos *yãmĩyxop* iniciados durante o tratamento de Santa. Enquanto estava em casa, o filho de Fernando – Léo – mantinha ligado um rádio de pilha, tocando “músicas de branco”, como canções no estilo *pop* e alguns *hits* do sertanejo universitário. O som eletrônico se sobrepunha aos cantos da casa ao lado. Ninguém da casa pareceu se incomodar com isso. Bethânia continuou fazendo a janta e as crianças indo e vindo do quintal.

Por volta das 21h00, os cantos na casa de Santa ainda não haviam cessado. Um carro da FUNASA estacionou no quintal. Fui então com Bethânia e suas duas filhas receber o leite que seria distribuído às crianças e também pedir às técnicas de enfermagem que levassem as duas meninas para receberem o tratamento com nebulização oferecido pelo posto de saúde às

crianças com problemas respiratórios. O carro que trouxera as enfermeiras já havia saído para levar algumas pessoas para o posto e voltaria em seguida para levar as filhas de Bethânia. Voltamos para casa para aguardar a chegada do carro. Alguns minutos se passaram e enquanto estávamos sentadas, esperando, duas mulheres e algumas meninas entraram na casa subitamente, correndo, e se sentaram no chão (como costuma acontecer quando há a chegada de algum *yãmĩy* pela frente da aldeia e que as mulheres não podem ver: todas entram rapidamente nas suas casas para evitar este encontro de olhares). Eu estava sentada na cama e o filho de Fernando continuava ouvindo músicas no rádio de pilha. Os cantos na casa ao lado, onde estava acontecendo reza, ainda não havia terminado. Neste momento, ouvi um novo estrato sonoro se sobrepondo aos cantos anteriores. Escutei várias vozes masculinas, em registro médio-agudo, falando efusivamente e em tom que me pareceu bastante assertivo, até mesmo irritado. Betânia me contou que *Yãmĩyhex* (mulher-espírito) havia chegado. Muitas vezes elas surgem ao final das rezas, expondo em suas falas fatos da vida de uma aldeia. Chegam desta forma agressiva, enérgica, porém cômica, e revelando segredos ou tocando em assuntos delicados, despertando com eles gargalhadas e brincadeiras entre os presentes – o tom festivo e o humor sendo aqui ingredientes ostensivos de cura. Neste instante, ela pediu para que o menino diminuísse o som. O canto inicial já havia sido interrompido e ouvimos apenas as vozes estridentes se afastando em direção à *Kuxex* (casa dos cantos). Quando então começaram a soar baixinho, bem distantes, as mulheres se levantaram e saíram da casa. Saí também. Passei em frente à porta vizinha, da casa de Santa, e notei que já não havia ninguém na casa.

Enquanto ouvíamos os cantos vindos da *Kuxex*, Betânia me contou que *Yãmĩyhex* (mulher-espírito) havia ido para lá junto com os pajés - aqueles que antes cantavam para Santa em sua casa. Perguntei por que *Yãmĩyhex* (mulher-espírito) veio naquele dia e ela disse que Santa devia ter chamado por elas. Léo tornou a ligar rádio de pilha, e por causa do barulho fui para o lado de fora para ouvir melhor os cantos que ainda estavam sendo executados do outro lado do pátio. Bethânia veio ao meu encontro, perguntando: “o que eu você está fazendo?”. Disse que estava ouvindo *yãmĩyxop* e olhando o céu, que neste dia estava superpovoado de estrelas. Betânia olhou para cima e, ouvindo os cantos vindos da *Kuxex*, disse que *mõgmõka* (gavião-espírito) estava cantando: “Agora é cachorro” (canto do cachorro). “Depois, acaba”. Estava muito frio. Entramos em casa e logo o canto cessou.

As produções acústicas das *Yãmĩyhex* (mulheres-espírito), suas falas ritualizadas, parecem ter alguma inclinação terapêutica ou efeito profilático particular entre os Tikmũ'ün. Quando chegam às aldeias durante as rezas, muitas vezes vêm denunciando disfunções da boa conduta e da reciprocidade dentro da comunidade, de forma grave, agressiva, mas ao mesmo tempo catártica e humorística, gerando risos que se opõem à seriedade da doença que está sendo tratada. Também podem chegar momentos antes do início de uma sessão de cura como esta, com seus gestos de cuidado: ordenando a aldeia, varrendo pátios, arrumando as casas, enfim, colocando as coisas no seu devido lugar.

Vieira (2006, p. 145) relata uma experiência muito parecida a que acabamos de mencionar. Ao descrever o que ela opta por chamar “rito de cura” (aqui tomadas como reza), a autora nos desenha um cenário comum: homens cantando ao redor de alguém doente, dentro de sua própria casa. A pesquisadora conta que acompanhava a execução dos cantos *yãmĩyxop* durante o rito quando, em um dado momento, um dos homens pediu para que as mulheres se retirassem. A autora então descreve que “enquanto os homens ainda cantavam, um deles começou a gritar alto, parecia que estava xingando alguém. Começaram a cantar com voz fina, então perguntei para Daldina se eram mulheres que cantavam, e ela respondeu que era *Yãmĩyhey*⁶³” (*Idem*). Depois de um tempo, os homens seguiram para a *Kuxex* e as mulheres voltaram para a casa onde a reza havia sido realizada.

Da mesma forma com que as mulheres e crianças do sexo feminino entraram para a casa onde eu estava ao final da reza para Santa, as mulheres do relato de Vieira também se retiraram no momento da chegada das *Yãmĩyhex* (mulher-espírito)⁶⁴. A descrição que a autora faz das qualidades vocais de *Yãmĩyhex* (vozes masculinas “finas”, como se estivessem “xingando”) também se aproxima muito do que eu ouvi. Uma das distinções entre os diferentes repertórios de cada *yãmĩyxop* são suas modalidades de emissão (TUGNY, 2010, p. 115) e esta parece ser uma das características acústicas das *Yãmĩyhex* (mulher-espírito), assim como o fato de trazerem à tona questões íntimas das pessoas da aldeia. Vieira conta que uma das mulheres presentes na reza repetia que *Yãmĩyhex* estava com raiva dela e por isso estava

⁶³ Há aqui uma pequena diferença na grafia da palavra. Vieira opta por *Yãmĩyhey*, conforme a escrita de Alvares (1992) enquanto eu opto por *Yãmĩyhex* conforme Popovich (2005); Rosse (2016); Tugny (2010).

⁶⁴ A presença das *Yãmĩyhex* (mulher-espírito) ao final das rezas e seu deslocamento junto aos homens para a *Kuxex* (casa dos cantos) parece mesmo recorrente, como quer Tugny (2010, p. 67), embora não obrigatória. Na reza para Antonio José que descrevemos anteriormente, não pude perceber este deslocamento da casa do doente para a *Kuxex*, acompanhado pelas *Yãmĩyhex*. Ainda assim, quando perguntei a Doutor Silva quais *Yãmĩy* cantaram ele disse: *Môgmôka* (Gavião-espírito), *Koakuphi* (Mandioca-espírito), *Putuxop* (Papagaio-espírito), e também *yãmĩyhex* (Mulher-espírito) – não posso confirmar que exatamente nesta ordem. Também em outra ocasião que descreverei a seguir, na reza para Bilza, não houve a chegada de *yãmĩyhex* (mulher-espírito) ao final da reza, mas em seguida à execução de cantos em frente à casa de Bilza, foram executados cantos do *Po'op* (Macaco-espírito) na *kuxex* – mantendo o deslocamento final da casa para a *kuxex* (casa dos cantos).

xingando a ela e a outras pessoas – o que provocava mais risos do que raiva. Las Casas (2007, p. 54) também comenta sobre um episódio parecido, ao descrever uma visita do *Xūnim* (morcego-espírito) a aldeia. Enquanto as mulheres trocavam alimentos com os *yāmīy* no pátio, as *yāmīyhex* (mulher-espírito) chegaram à *Kuxex* (casa dos cantos). A autora conta que ouviu “gritos agressivos” vindos de lá e perguntou a uma das mulheres Tikmũ’ün presentes o que se passava. A mulher lhe contou que eram *Yāmīyhex* e os outros *Yāmīy* discutindo “questões domésticas pendentes, como traições conjugais e outras referentes ao cotidiano doméstico, para resolver as pendências” (*Idem*).

Talvez as *Yāmīyhex* (mulheres-espírito) estejam a dizer cantando o que não se deve dizer falando. Elas enunciam de modo ritualizado e com suas qualidades vocais específicas, questões que não são (ou não deveriam ser) ditas em público no cotidiano da aldeia. Imagino que, se os assuntos fossem assim expostos, certamente acionariam afetos negativos entre os Tikmũ’ün. Aqui, o que acontece é o oposto: as falas escrachadas das mulheres-espírito, em extremo contraste à discrição do dia-a-dia em se tratar de assuntos alheios, despertam mais divertimento e zombaria do que raiva, e por isso parecem ter alguma inclinação terapêutica ou efeito profilático relacionado a sentimentos negativos.

As *Yāmīyhex* (mulher-espírito) também podem visitar as aldeias em outras ocasiões. Algumas vezes, quando vêm, realizam tarefas domésticas como cuidar das casas, trazer lenha, limpar a aldeia. Segundo Las Casas (2007, p. 54), muitas vezes estes gestos e tarefas das mulheres-espírito precedem os rituais de cura. Ela escreve que, assim como Tugny, presenciou eventos em que as *Yāmīyhex* “entraram nas casas de todos da aldeia e desenvolveram atividades próprias do universo feminino, como lavar panelas e varrer, arrumando tudo o que não estivesse em ordem no universo doméstico”, sempre que uma reza estava para acontecer. Ou seja, não é apenas ao final do trabalho terapêutico que sua presença se faz marcante, podendo ser também anterior ao evento. Sua atuação se efetiva de forma distinta em cada caso. Alvares (1992, p. 58) também ressalta a execução de tarefas domésticas (e femininas) pelas *Yāmīyhex*, que vêm “fazer as casas, camas e limpar a aldeia”. Mas a autora vai um pouco além, e afirma que as *Yāmīyhex* são, exclusivamente, a alma dos mortos Tikmũ’ün, em contraste a outras classes de *yāmīy*. Aqui, o que nos importa é o fato de que as mulheres-espíritos, seus gestos de cuidado e suas emanações acústicas são presenças marcantes, antes ou durante as rezas.

Todos estes gestos de cuidado das *yāmīyhex*, suas falas terapêuticas, a realização de tarefas domésticas e sua presença nas rezas parecem concordar com a afirmação de Tugny que as caracteriza como “verdadeiras terapeutas dos Tikmũ’ün” (2010, p. 71).

Circuitos terapêuticos

Toninho Maxakali foi um grande especialista cerimonial e conhecedor de cantos *yãmĩyxop* com quem tive contato. Infelizmente, Toninho faleceu poucos meses depois da minha primeira ida a campo, quando me hospedei na casa de um dos seus filhos. Um dia antes da minha chegada, ele havia me contado por telefone que sua esposa Bilza havia se desequilibrado na cachoeira durante as atividades rotineiras e machucado o pé havia alguns dias. Disse que ela estava com muitas dificuldades para andar, permanecendo durante grande parte do dia dentro de casa, deitada e muito triste.

Desde o dia em que cheguei (janeiro de 2016), pela manhã, os moradores e moradoras me informaram repetidas vezes que à noite aconteceria uma reza para Bilza. Quando pude visitá-la na sua casa, encontrei-a acamada e com um dos calcanhares muito inchado, mas bastante disposta para participar ativamente dos múltiplos procedimentos de cura que seriam então acionados para tratá-la. Ao longo da minha estadia, pude acompanhar este percurso e as diversas técnicas praticadas, como a realização de eventos acústicos envolvendo cantos *yãmĩyxop*, as visitas a duas benzedadeiras da região, uso de drogas da biomedicina ocidental e uma consulta médica no posto de saúde.

Descrevo a seguir um dos primeiros momentos do longo itinerário terapêutico de Bilza que se iniciava ali, a fim de situar brevemente o lugar dos cantos *yãmĩy* diretamente ligados à cura, inseridos em um circuito terapêutico complexo, envolvendo outras técnicas medicinais - ainda que a ideia de *yãmĩyxop* seja central nas formulações Tikmũ'ün sobre doenças.

13, janeiro, 2016

Era noite. Vejo Bilza e seu marido Toninho sentados sobre um cobertor estendido no chão, em frente a sua casa ou casa em que moravam. Em meio ao breu que envolvia toda a aldeia, são iluminados levemente pela amarela e opaca luz de um único poste instalado nas proximidades. Alguns feixes vindos de lanternas, manuseados por homens e mulheres que acompanhavam o movimento, de vez em quando irrompiam na escuridão, incidiam raios luminosos sobre rostos e objetos. Ao redor de Bilza e seu marido, vejo sentarem-se aos poucos alguns homens vindos de aldeias diferentes. Reconheço Laudelino e sua esposa Beth, a única mulher que participava nessa posição junto a eles. Depois de algum tempo ali

sentados, conversando descontraidamente em maxakali e acendendo seus cigarros, começam a cantar cantos *yãmĩyxop*. Alguns cigarros são partilhados entre eles e Beth. Ao sopragem a fumaça, empurram-na com as mãos em direção à Bilza, espalhando-a sobre seu corpo. Depois de um tempo, encerrados os cantos, duas grandes panelas de comida são trazidas por uma das filhas da casa, com frango cozido e arroz. São colocadas em frente ao casal, no chão. Ela oferece fartos pratos de comida a diversos (as) visitantes, tanto aos que estavam sentados próximos a ela quanto a nós, que assistíamos tudo um pouco mais distantes, há três ou quatro metros de onde o casal se acomodava.

Depois de servida a comida, subimos todos e todas em direção em direção à chamada Casas dos Cantos (*Kuxex*), onde macaco-espírito (*Po'op*) e os homens iriam cantar a noite toda. As mulheres levaram cobertores para estender no chão e se acomodarem no pátio. Esta modalidade mais longa de execução do repertório *Po'op* (macacos-espíritos) costuma ter início depois do anoitecer e se estender até a alvorada. Nesta noite, porém, nem todas as mulheres conseguiram permanecer muito. As minhas anfitriãs também não se demoraram ali: poucos minutos depois dos cantos terem começado, elas se levantaram para dormir e eu as acompanhei de volta para a casa. O frio castigava a pele e as nuvens no céu estavam ameaçadoramente escuras. Apenas as anciãs Bilza Maxakali e Dadá Maxakali mantiveram-se acordadas durante toda a madrugada, respondendo em antífona aos cantos de dentro da *Kuxex*. *Po'op* ainda permaneceria na aldeia durante algum tempo.

Dois dias depois, fui solicitada a financiar mais um *yãmĩyxop*. Novamente, as nuvens prenunciavam chuvas fortes e o tempo estava bastante frio. Ao fim do dia, os homens levaram as compras que fizemos na cidade (frangos congelados, fumo e foguetes) para a *Kuxex* e disseram que mais tarde iriam passar nas casas convidando as mulheres para sair e cantar no pátio. Arrumamos as camas e nos deitamos, dentro de casa, aguardando que eles voltassem. De tempos em tempos eu acordava em sobressalto, ouvindo os cantos volumosos que vinham da *Kuxex*, sem que ninguém viesse nos chamar. Na manhã seguinte, os homens contaram, orgulhosos, que *Po'op* havia cantado a noite inteira. Disseram que não nos chamaram porque estava frio e chovendo muito, e que mais uma vez, apenas Bilza e Dadá permaneceram cantando no pátio até o amanhecer.

As visitas de *Po'op* envolvem grande participação vocal das mulheres, que respondem aos cantos executados pelos homens e *yãmĩy* de dentro da *Kuxex*. Nesta modalidade mais longa que avança pela madrugada, as mulheres, aconchegadas em seus cobertores, sentadas ou já deitadas no chão, encasuladas em mantas ou protegendo os braços do vento frio com segundos vestidos – tal como ponchos – permanecem no pátio sempre de frente à *Kuxex*. Ficam ali, atentas aos sinais acústicos que emanam de lá e aos gestos dos homens que hora ou outra vem ao pátio para orientá-las, pedindo, por exemplo, que cantem mais (no meu caso, reiterando que eu não poderia entrar na *Kuxex* e nem olhar demasiadamente para os *yãmĩy*). Algumas vezes as mulheres respondem com cantos não lexicais (*Kutex kopox* ou canto vazio), outras vezes repetindo os cantos incluindo pequenas variações, em uma espécie de revezamento ou imitação (cf. TUGNY, 2010, p. 157). A emissão vocal das mulheres é nitidamente distinta da dos homens. A articulação é quase velada (*Idem*). Os movimentos da boca são propositalmente minimizados, as vozes soam metálicas e nasais (o que é intensificado pela pouca abertura da boca), porém delicadas e em amplitude menor que a voz dos homens e dos próprios *Po'op*. Além disso, há momentos em que os *Po'op* se dão a ver fora da *Kuxex* para dançar e cantar com as mulheres no pátio – um momento de muita euforia. Nesta primeira noite não houve dança, devido à ausência de um público feminino maior e mais jovem. Duas semanas depois eu presenciaria uma nova visita de *Po'op* que duraria a noite inteira, incluindo coreografias com as mulheres, no pátio.

Há também modalidades mais curtas de execução do repertório *Po'op* que ocorrem predominantemente durante o dia. Rosse as classifica como um “primeiro nível” de intensidade em relação às demais festas *yãmĩy* de forma geral:

Os mais modestos seriam as passagens, quase sempre diurnas, de *Po'op*, que vinham, em Vila Nova, cotidianamente à casa dos cantos, às vezes mesmo mais de uma vez por dia, cantar algumas dezenas de minutos em companhia de um grupo de tamanho variável, mas relativamente pequeno de homens da aldeia. Tais prestações eram espontâneas, o *yãmĩy* macaco vindo à *Kuxex* sem ser especificamente chamado para cada visita. O início desses momentos é um processo frágil, tomando forma pouco a pouco numa espécie de movimento embrionário. Ele começa por um assovio discreto que soa aqui e ali de dentro da casa dos cantos. Trata-se dos primeiros *Po'op* a chegarem, convocando com os assovios os companheiros locais. Progressivamente e em número cambiante, os homens vão-se juntar aos macacos. Algumas vezes durante as pausas entre os primeiros cantos escuta-se ainda o assovio de *Po'op* dando a entender uma insatisfação com o número reduzido de vozes a seu lado. Outras vezes, mesmo que raramente, a dinâmica inicial era simplesmente dissolvida, por falta de um contingente mínimo. (ROSSE, 2016, p. 85).

Estes movimentos espontâneos de chegada de *Po'op* costumam ser tão sutis que eu apenas tomava conhecimento da sua presença na aldeia quando alguma mulher me dizia: “*Po'op putup*” (macaco-espírito está com fome). Normalmente, minha anfitriã me entregava alguma porção de comida para que eu levasse até a *Kuxex* junto a ela e suas filhas.

Os repertórios proferidos por *Po'op* são aqui diminutos e heteróclitos, compostos por peças escolhidas à medida que são realizadas, a partir de um fundo imanente muito mais vasto, ao qual vem se juntar uma capacidade cara a esse *yāmĩy* de poder imitar as vozes alheias. Os cantos correspondem aqui simultaneamente a um pedido de comida. Várias mulheres, atentas à música de dentro de suas casas vêm, ao fim de uma série de cantos, formar uma fila diante da *Kuxex* [...]. (ROSSE, 2016, p. 85).

Ao ouvirem os cantos, as mulheres se posicionam em fila levando, cada uma, alguma porção de alimentos diversos para oferecerem a *Po'op* (feijão cru, arroz, pedaços de carne, legumes, biscoitos industrializados). Os homens permanecem dentro da *Kuxex* junto aos *Po'op*, onde é aberta uma fissura na parede de palha, como uma janela que serve de canal de comunicação com elas. Depois de executados por eles uma série de cantos, cada uma se aproxima dessa abertura levando uma oferta alimentar e ao entregá-la (sem dirigir o olhar para dentro da casa) sussurra, quase balbuciando, o trecho de algum canto pertencente a sua família. Este canto será, em resposta, imediatamente entoado pelos homens e também pelos macacos-espíritos de dentro da *Kuxex*.

Estas trocas acontecem com frequência e não duram mais que o tempo em que as mulheres da aldeia demoram em entregar seus alimentos, às vezes o tempo de vinte minutos é o bastante para que a última mulher realize a troca, enquanto as demais já vão retomando suas atividades rotineiras⁶⁵. Ao fim, antes de partirem:

Os *Po'op* compartilham a comida recebida com os aldeões que os acompanharam. Uma parte dos alimentos é imediatamente consumida, dentro da *kuxex*, a outra parte sendo levada para casa por cada indivíduo. Encontramo-nos assim diante de uma verdadeira operação de circulação de alimentos, as ofertas de uma determinada mulher nunca retornando a seu próprio lar e, ao contrário, as porções trazidas por seu marido, filho, irmão ou vizinho próximo advindo necessariamente de alhures. (ROSSE, 2016, p. 85).

No caso da noite fria em que Bilza e Dadá permaneceram sozinhas diante da casa dos cantos, tanto a reza quanto a modalidade mais extensa de *Po'op* ocorreram em um gesto contínuo e, em alguma instância, com a mesma intenção terapêutica (ambos realizados visando atender necessidades de cura demandadas por Bilza). Muitas vezes acontecem

⁶⁵ Para saber mais sobre as visitas de *Po'op* às aldeias consultar Da Costa (2015) ou Tugny (2010, pp. 156 - 157).

sequências semelhantes – a execução de uma reza dá início a uma cerimônia *yãmĩyxop* coletiva, demonstrando que talvez as fronteiras entre isto que os Tikmũ'ũn traduzem como reza e os *yãmĩyxop* mais extensos não sejam rígidas. Apesar disso, os eventos se distinguem tanto pela forma/estrutura como pela finalidade: a reza é acionada exclusivamente como medida de cura sempre que a doença já se instaurou. Existe uma clara ênfase no seu caráter corretivo. Já os *yãmĩyxop* coletivos podem acontecer sem que haja a demanda específica de cura individual – embora isto também possa ocorrer. Enquanto a reza tem caráter reparador, estes eventos podem ser entendidos como uma medida profilática, uma vez que são dispositivos que servem à manutenção da ordem do cosmos e das relações Tikmũ'ũn/*Yãmĩyxop*. Como mencionamos antes, o termo *yãmĩyxop* é utilizado pelos Tikmũ'ũn para se referirem a ambos os eventos, *yãmĩyxop* englobando as rezas. Os eventos *yãmĩyxop* mais longos e que mobilizam um contingente maior na aldeia parecem cobrir o sentido terapêutico das rezas, se estendendo para além delas.

Estes eventos *yãmĩyxop* foram apenas o início de uma série de tratamentos pelos quais Bilza iria passar enquanto estive em campo. Uma semana depois, Toninho Maxakali me pediria que levasse Bilza para ser atendida por uma curandeira na cidade de Batinga. Não sabendo ao certo do que se tratava, concordei.

Fomos de carro até a cidade, nós três e Fernando, filho do casal. Quando descemos, Toninho nos conduziu à frente e nos levou até uma casa cuja porta estava entreaberta, enquanto eu o seguia sustentando Bilza nos braços para que ela conseguisse se locomover, muito lentamente. Entramos. Na parede, quadros de imagens de Jesus e Maria me chamaram a atenção – ao que tudo indicava, era uma curandeira católica. Aguardamos em pé, próximo à porta, e em poucos minutos ela e seu marido vieram nos receber. Ela se dirigiu a nós perguntando o nome de cada um e “para quem era para rezar”. Fernando disse que viria tratar sua mãe e mostrou-lhe o pé machucado. Antes de atendê-la, a senhora indagou-me sobre o meu trabalho, visivelmente apreensiva em relação à minha presença. Notando seu desconforto, disse que estava apenas acompanhando meus amigos e tentei ser o mais discreta possível. Ela sugeriu então, que eu fosse atendida também. Bilza foi primeiro. Enquanto isso, eu e Fernando fomos ao mercado comprar alguns legumes que seriam o pagamento do

trabalho da curandeira⁶⁶. Quando voltamos, já era minha vez. A senhora me conduziu até os fundos da sua casa, um quintal semiaberto. Sentei-me em uma cadeira solitária na entrada do quintal. Ela se afastou, colheu três folhas grandes de uma planta que desconheço e posicionou-se atrás de mim. Senti o farfalhar das folhas roçando minha pele, braços, ombro e cabeça, enquanto a ouvia sussurrar palavras que não fui capaz de identificar. Os gestos duraram menos de um minuto. A senhora finalizou dizendo: “Deus te proteja”, fazendo sinal para que eu me levantasse. Ao me acompanhar até a sala, disse que colocou bastante proteção para mim. Sentou-se novamente na mesa e entregou pra cada um dos presentes um cordão, feito de barbante, contendo alguns nós. Para Bilza, disse: “pra osso quebrado, carne rasgada, tá tudo aí nesse cordão, tá? Agora se não melhorar tem que ir para o médico”. Bilza amarrou seu cordão no tornozelo machucado. A curandeira orientou-me a amarrar o cordão na perna ou no braço. Sugeriu ainda que, em caso de perda, não o procurasse⁶⁷.

Poucos dias depois, Bilza não havia melhorado. Ainda sentia dores e se locomovia com muita dificuldade, sempre com a ajuda de alguém. Toninho me disse que gostaria de levá-la ao posto de saúde, e me lembrava de que também a curandeira nos havia dito que ela precisava ir ao médico fazer exames de raios-X. Assim que o carro da FUNASA que realiza visitas diárias à aldeia chegou, nós informamos à enfermeira que gostaríamos de levar Bilza até o posto onde ela seria atendida pelo médico. Toninho esteve com ela durante a consulta enquanto aguardei ao lado de fora. Durante o atendimento pelo doutor, uma mulher que Toninho me disse ser parente da Bilza, entrou na sala. Ouvi, do lado de fora, as duas chorarem alto e forte, de forma muito parecida com o choro coletivo que presenciei durante algumas rezas. Ao final da consulta, o médico disse que aconselharia que Bilza fosse ao hospital de Machacalis a fim de realizar alguns exames, mas a sua reação foi imediatamente negativa. Ele então me entregou alguns analgésicos e um anti-inflamatório. Voltamos para a aldeia.

Passaram-se alguns dias. Os remédios já haviam acabado e Bilza não parecia melhorar. Fernando, seu filho, me procurou novamente para que eu os acompanhasse a outra curandeira da região, moradora de uma fazenda fronteira com a Terra Indígena⁶⁸. Fomos recebidos em sua sala. A senhora perguntou o motivo da nossa visita, foi até algum cômodo buscar um exemplar da bíblia e voltou vestindo um véu branco sobre a cabeça. Ajoelhou-se, apoiando os cotovelos no sofá. De olhos fechados e mãos unidas, orou para que Deus

⁶⁶ Ela contou que cobra apenas dos moradores de cidade, mas que quando recebia os indígenas em sua casa aceitava qualquer alimento em troca do serviço.

⁶⁷ Nunca me havia atentado para o uso destes cordões pelos Tikmũ'ũn, mas depois deste episódio pude reparar que diversos deles e delas usavam-nos, sinalizando a recorrência de atendimentos aos Tikmũ'ũn pela curandeira. Certa vez, um homem me disse que estava usando o cordão para beber menos.

⁶⁸ Acompanhava-nos também, desta vez, Ricardo Jamal, colega pesquisador que chegara há poucos dias.

abençoasse a todos ali presentes e logo depois recitou alguns versículos bíblicos. Terminada a oração, ela retirou o véu, guardou a bíblia e nos ofereceu algumas mangas frescas colhidas no seu quintal⁶⁹.

Mesmo após tantos procedimentos, Bilza não demonstrava melhoras. Permaneceu muito frágil até o dia em que deixei a aldeia, cerca de trinta dias depois. No período em que estive distante, recebi a triste notícia de que seu marido havia falecido. Seus parentes me contaram, por telefone, que ela ficara ainda mais prostrada depois do ocorrido. Depois de alguns meses, quando retornaria à aldeia para a segunda etapa de campo (em julho de 2016), soube que Bilza havia se mudado para a aldeia de Manuel Damázio. Os demais abandonaram completamente a aldeia antiga, e todos foram morar em uma região bem próxima, a menos de dez minutos de distância do terreno anterior. As casas foram derrubadas, as madeiras tendo sido provavelmente queimadas ou reutilizadas para a construção das novas residências, pois o único vestígio ainda visível era a mancha da terra capinada, se destacando em meio ao mato que predomina na região. Diante dessas mudanças imprevistas, não pude continuar o trabalho na mesma aldeia em que havia iniciado o campo e a segunda etapa foi realizada na Aldeia Maravilha, vizinha a esta. Quando voltei, perguntei a algumas pessoas sobre o motivo da mudança e já esperava que a resposta fosse algo relativo à morte de Toninho, pois é conhecido que há, muitas vezes, um movimento de desagregação das aldeias após o falecimento de algum membro ou na eclosão de algum conflito interno. Pra a minha surpresa, ouvi que o deslocamento havia sido uma sugestão da curandeira em que estive com Bilza, moradora da fazenda. Um amigo Tikmũ'ũn me contou sobre o caso. Ela havia dito que se os Tikmũ'ũn permanecessem lá “mais coisa ruim” iria acontecer e a morte de cinco pessoas no mesmo ano seria um indicativo dessa sina infortunada. Nas palavras dele: “se ficassem lá, iriam adoecer. Não iam aguentar, iam morrer na hora”. Ele ainda me disse que havia muitos “espíritos de gente morta” vagando por lá e que se “*tihik* (adulto Tikmũ'ũn) começar a ficar sonhando demais ia adoecer. Não adiantaria tomar remédio, ia morrer rapidinho”.

Curiosamente, o conselho dado pela curandeira apresenta ressonância forte com aquele aspecto da cosmologia Tikmũ'ũn sobre o se tratou acima, em que os mortos representam ameaças aos parentes vivos. O discurso sobre a potência patológica da presença

⁶⁹ Embora ela não houvesse cobrado diretamente, Ricardo ofereceu algum pagamento em dinheiro que foi aceito por ela.

de muitos “espíritos mortos” vagando pela aldeia, podendo causar doenças em seus moradores (de forma que os remédios da biomedicina seriam ineficazes para curá-las) é muito familiar à nossa discussão sobre *Koxuk* (alma-imagem). Interessante notarmos também que o conselho dado a Toninho, de levar Bilza ao hospital, foi quase prontamente atendido por ele.

Deparamo-nos, aqui, com a sobreposição de discursos distintos que, ao invés de se anularem, se complementam ao serem equalizados pelos Tikmũ'ũn. Isto não quer dizer que tudo seja absolutamente aceitado e incorporado por eles de forma indiscriminada, harmoniosa, mas aponta para a possibilidade de equalização destes discursos a partir das suas próprias concepções, permitindo a coexistência destes⁷⁰.

Antônio José seguiu um itinerário terapêutico igualmente complexo: Juninha me contou que ele já havia passado pelo hospital da CASAI e também já haviam realizado um *yãmĩyxop* para ele antes que eu chegasse à aldeia. Depois da minha chegada, ainda seria executada a reza em sua casa e poucos dias depois, quando eu já teria ido embora, ele seria levado para o hospital novamente.

Las Casas (2007) comenta sobre a procura por curandeiras da região por parte dos moradores de porção da Terra Indígena Maxakali de Água Boa, onde a pesquisadora realizou sua pesquisa de mestrado a respeito de um surto de diarreia ocorrido em 2004. Ela afirma que estes agentes de cura são procurados em “situações nas quais as causas da perturbação são atribuídas a fatores místicos, especialmente quando se suspeita de ‘coisa ruim’” (LAS CASAS, 2007, p. 113). A autora afirma ainda que os diagnósticos elaborados costumam indicar feitiçaria, “possessões” e “maus olhados” como a causas dos males sobre os quais os Tikmũ'ũn se queixam com eles. Sobre as técnicas de cura destes “benzedeiros”, comportariam receitas de “garrafadas”, banhos, rezas e outras prescrições⁷¹.

Neste período de surto estudado por Las Casas, tanto as equipes da FUNASA quanto a comunidade Tikmũ'ũn mobilizaram forças buscando interromper o fluxo da doença e evitar

⁷⁰ Esta concomitância parece ser bastante comum na América do Sul Indígena, como ocorre entre os *Wari'*: “[...] virtualmente todos os *Wari'* procuram os remédios ocidentais para tratar a maioria dos sintomas que os afligem. Ao mesmo tempo, muitos também procuram os xamãs para o tratamento daquelas indisposições classificadas como ‘doenças *Wari'*’, assim como para o diagnóstico e tratamento de enfermidades crônicas que não respondem rapidamente aos remédios ocidentais.” (CONKLIN, 1994, p. 170). A autora afirma ainda que a “maioria dos *Wari'* não considera antagônicos os sistemas médicos tradicionais e ocidentais” e os “próprios xamãs utilizam os serviços médicos da FUNAI, mesmo no caso de doenças atribuídas a causas espirituais” (*Idem*). Os *Yawanawá* mobilizam também uma pluralidade de técnicas terapêuticas, envolvendo aquelas disponíveis pela biomedicina, pelos seringueiros não indígenas da região (que podem ser comparados aqui com as curandeiras a que recorrem os Tikmũ'ũn) e pelos conhecimentos de cura de seus diversos especialistas e xamãs (PÉREZ-GIL, 2001).

⁷¹ Há de se considerar que o trabalho de Las Casas (2007) foi realizado na porção da Terra Indígena de Água Boa, e, portanto, os curandeiros visitados muito provavelmente são diferentes daqueles que os moradores da região do Pradinho, onde realizei meu trabalho de campo, costumam visitar. Portanto, embora seja uma prática comum entre os habitantes desta outra região, os dados informados pela autora não devem ser totalmente estendidos ao nosso caso.

a morte de mais crianças, as principais afligidas pela diarreia (LAS CASAS, 2007). As ações médicas ocorreram concomitantemente a outras práticas buscadas pelos Tikmũ'ũn: crianças foram hidratadas, medicadas e, em alguns casos, hospitalizadas. Os Tikmũ'ũn tentaram diferentes alternativas de cura, incluindo uso de plantas medicinais, realizações de *yãmĩyxop*, técnicas da biomedicina e consultas aos curandeiros. Segundo a autora, diante do fracasso de todas as práticas, concluíram tratar-se de feitiçaria. Os curandeiros não indígenas consultados diagnosticaram o surto como consequência de “mal olhado”, o que foi interpretado pelos Tikmũ'ũn como mais uma pista de que se tratava de feitiçaria praticada por alguém da própria comunidade, reafirmando esta hipótese. Por fim, “realizaram um ritual de contra feitiçaria, com o objetivo de negociar diplomaticamente com o feiticeiro, para persuadi-lo a retirar o feitiço” (LAS CASAS, 2007, p. 157).

A busca por um tratamento adequado pelos Tikmũ'ũn depende de diversos fatores, como este estudo de caso apresentado por Las Casas (2007) indica. De modo geral, os tratamentos envolvendo os cantos *yãmĩyxop* como as rezas ou *yãmĩyxop* coletivos são acionados sempre que há a ocorrência de algum tipo de sonho entendido como patológico. Ainda assim, caso o doente não apresente melhoras, mesmo tendo sonhado, podem ser aplicadas outras técnicas como as da biomedicina ou o atendimento pelas benzedadeiras da região. Em casos em que o doente não tenha tido sonhos deste tipo, mas os tratamentos acionados não surtam efeito, há também a possibilidade da realização de eventos *yãmĩyxop*: “Não está sonhando, mas está doente. Tira rápido para levar para o hospital. Toma remédio e não consegue melhorar, então, o parente vai conversar para tirá-lo de dentro do hospital e levar para a aldeia. Faz religião e ele melhora.” (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 119).

Em situações como esta, parece subtendido que a causa da doença seja então, a ação dos *yãmĩy*, mesmo que a pessoa não esteja sonhando⁷².

Ainda, se a pessoa for acometida pelos tipos de sonhos patológicos mesmo já tendo iniciado os tratamentos hospitalares, deverá interrompê-los e recorrer à realização de eventos *yãmĩyxop*⁷³. Por fim, de modo geral, parece que na ausência de sonhos suspeitos, o primeiro movimento em busca de cura é em direção aos tratamentos que não envolvem os *yãmĩyxop*.

⁷² “Eu acho que nós, entre nós, a gente sabe. Porque nós nascemos lá, nós sabemos a nossa tradição. Se eu estou doente por uma coisa que é do nosso ritual mesmo, eu vou saber que eu estou doente por meu ritual mesmo. O médico fala assim: ‘Não, você não está sentindo nada, você não tem isso’. Tira uma chapa, tira outra, tira outra... ‘Ah, você não tem nada’. E faz os exames todos. Não descobre o que ele tem. Então, o doente volta para sua aldeia, faz seu ritual. Assim, nós saramos” (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 120).

⁷³ Alvares (1992, p. 99) comenta sobre as constantes fugas dos hospitais para a realização de novos tratamentos envolvendo os *yãmĩyxop*, assim como Las Casas (2007, p. 102): “Um dos desdobramentos desta divergência de pontos de vista [entre os Tikmũ'ũn e os não indígenas] são as fugas dos hospitais, quando grupos Maxakali

Quando há a visita de *yãmĩy* ou de *koxuk* de parentes mortos durante o sono, há grandes possibilidades de o tratamento envolver práticas que acionem os cantos *yãmĩyxop*. Ainda assim, há outros modos de lidar com o prenúncio de doença anunciado dessa maneira. Las Casas (2007, p.105) conta que Roberto Maxakali descreveu uma técnica alternativa de cura para casos de sonhos como estes, que consiste “em enfiar uma espécie de capim no nariz até espirrar e, a seguir, xingar o espírito que está na cabeça para que ele retorne de onde veio”. Fernando Maxakali também me descreveu outra prática capaz de afugentar os males causados por sonhos com parentes falecidos. Quando lhe perguntei sobre o uso de cigarros durante as rezas, respondeu:

Fumaça tira doença, manda embora. Quando meu pai morreu, sonhei que ele ia usar todo dinheiro dele para comprar cachaça. Quando acordei, falei para Bethânia. Depois, vi cobra pretinha entrando pelo telhado e se enroscando no arco [o arco e as flechas de Fernando eram guardadas no vão entre o telhado e a parede, no interior da casa]. Vi ela toda enrolada. Aí, fumei. Por quê se ficar sonhando fica doente. Fumei e pronto. Meu pai estava dormindo aqui, agora não tá mais, foi embora.

Fernando disse que não precisou cantar, pois a fumaça foi o bastante para afastar a cobra associada ao *koxuk* de seu pai recentemente falecido. Aqui, me parece até que Fernando praticou uma modalidade de reza “minimalista”. De fato, nenhuma reza acontece sem o tabaco, esta “substância xamanística por excelência” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 46) cuja atuação como canal de comunicação entre diferentes esferas do cosmos já é bastante conhecida e discutida na antropologia⁷⁴.

Enquanto estive em campo, não ouvi muitas discussões sobre a diferença entre doenças Tikmũ'ũn e doenças de *ãyuhuk*/brancos. Não há ênfases nestas categorias dentro do discurso Tikmũ'ũn. No livro *Curar* (2008), há apenas uma breve passagem em que os autores e autoras nos dão alguma pista sobre o que consideram serem “doenças de branco”. Ainda assim, o assunto só veio à tona partir do questionamento direto por parte da entrevistadora, enquanto por outro lado, a resposta obtida é objetiva e curta:

Qual tipo de doença não é da tradição maxakali? Qual é a que tem mais? [pergunta feita pela pesquisadora] Eu acho que é pressão alta, diabetes... Que nunca teve nos Tikmũ'ũn, na vida dos Tikmũ'ũn. Agora está tendo. Isso os Tikmũ'ũn nunca sentiram; câncer também, os Tikmũ'ũn nunca tiveram [...] a minha preocupação é do povo se misturar e pegar essas doenças que não são da nossa aldeia. Minha avó conta que nunca aconteceu: câncer de útero. (MAXAKALI, *et. al.*, 2008, p. 121).

ignoram as ordens médicas e retornam às aldeias, onde realizam rituais de cura (*Yãmĩyxop*) e outras práticas de cuidado com a pessoa enferma”.

⁷⁴ Uma das principais discussões antropológicas sobre o uso do tabaco entre povos indígenas pode ser encontrada na obra *Do mel às cinzas* (LÉVI-STRAUSS, 2004b).

Além dessa fragilidade da categorização entre doenças de branco e doenças consideradas endógenas ou anteriores ao contato, Alvares (1992, p. 99) considera o papel das técnicas terapêuticas provenientes da biomedicina nas formulações sobre doença entre os Tikmũ'ün como coadjuvante: “embora possam reconhecer a eficácia desta forma terapêutica, esta não tem o menor rendimento enquanto explicação dos processos de transformação do ser humano – doença, saúde, morte.”⁷⁵. A autora também considera, na mesma passagem, que estes tratamentos, incluindo as visitas às benzedadeiras são “utilizados de forma complementar ou secundária à realização dos *yãmĩxop* para doentes”.

A partir dessas observações sobre esse estado quase onipresente de explicações para as doenças baseadas nas relações entre os Tikmũ'ün e os *yãmĩy*, Alvares supõe que, independentemente da causa, toda doença implica na disjunção entre corpo e seu respectivo *koxuk* (imagem-alma). Apesar disso, pequenos agravos como diarreias leves e dores de cabeça são comumente tratados apenas com uso de soro fisiológico ou analgésicos, entre tantas outras doenças leves descritas por Las Casas (2007) e pelos autores do livro *Curar* (2008)⁷⁶. Por isso, talvez seja arriscado afirmar que estes males menores, curados a partir de técnicas simples da biomedicina ou por outras práticas possam ser inclusas nesta categoria de doenças causadas por disjunção entre *koxuk* (imagem-alma) e o corpo. Mas ainda assim, não há informação o bastante para uma resposta taxativa em relação às diversas causas das doenças consideradas pelos Tikmũ'ün. Uma hipótese seria a de que os sintomas sejam os mesmos tanto pra doenças causadas por esta disjunção quanto para doenças mais leves. A distinção estaria então na causa, não nas manifestações perceptíveis. A persistência dos sintomas e/ou a ineficácia das técnicas da biomedicina podem alterar o itinerário terapêutico a ser seguido⁷⁷.

⁷⁵ A autora propõe outras duas categorias para a causa das doenças no discurso Maxakali, e somente estas: feitiçaria ou por rapto do *koxuk* (ALVARES, 1992, p. 82).

⁷⁶ Durante o campo, vi alguns exemplos de pessoas acometidas por disenterias leves procurarem o posto de saúde, sem que fosse necessária a realização de *yãmĩxop*. Juninha, que adoeceu ao mesmo tempo em que eu (ambas estávamos com disenteria), fez um insumo de uma planta que ela traduzia às vezes como “hortelã grande”, às vezes como “sabugueira” (não soube identificar para encontrar o nome científico ou popular correspondente em português) “sabugueira” ou “hortelã grande”. Amassou as folhas com a mão dentro de um copo com água à temperatura ambiente, me deu um pouco e tomou o resto. No dia seguinte, ela havia comprado quatro cápsulas de pó efervescente para aliviar dores de estômago e dividiu comigo. Pessoas próximas a mim me aconselharam a não comer e a beber apenas água ou soro durante pelo menos dois dias, sugestão que segui.

⁷⁷ Entre os *Sanumá*, em alguns casos em que o xamanismo pode atuar concomitantemente à dosagem de remédios alopáticos, a prática xamânica é responsável pela cura da doença, atuando sobre a causa do sofrimento, enquanto as drogas medicinais agem aliviando os sintomas, de forma que ambas as terapias se complementam: (BISERRA, 2006, p. 255). Este tipo de pensamento não acontece unicamente entre os *Sanumá*. Gallois, ao discutir sobre a categoria “doença de branco” entre os *Waiãpi*, afirma que “numerosos estudos de etnomedicina demonstraram que a incorporação de práticas da medicina ocidental não afeta a integridade dos sistemas etiológicos tradicionais, uma vez que estas práticas são habitualmente incorporadas ao nível da ‘esfera (ou registro) dos efeitos’ e não da ‘esfera (ou registro) das causas’ (ver BUCHILLET, neste volume, pp. 28-29). Por isso, os xamãs não desapareceram. Por isso também, é tão frequente ouvirmos dos índios afirmações como esta: ‘os brancos tratam, o pajé cura’.” (GALLOIS, 1991, p. 190).

Como vimos, em alguns casos citados, se depois de levado ao médico o doente não apresentar melhoras, ainda que não seja acometido por nenhum sonho suspeito ele pode voltar à aldeia para receber tratamentos locais envolvendo os *yãmĩyxop*. Da mesma forma, caso este segundo procedimento não seja o bastante, ele pode recorrer novamente à biomedicina ou a outras técnicas, como as curandeiras ou fitoterapias, de forma que o circuito nem sempre se fecha totalmente⁷⁸. Vale lembrar também que, ainda que não apresente nenhum sintoma deste tipo (como dores físicas ou sofrimento mental/emocional), um sonho pode ser o bastante para que a pessoa se considere ou se torne considerada pelos outros como doente.

Estes exemplos demonstram como a doença pode ser vista como processo não unilinear que se inicia desde a identificação dos primeiros sintomas, passando por definições e redefinições ao longo do itinerário terapêutico que se desenrola a partir de então: os diagnósticos são passíveis de alteração durante o tratamento, podendo coincidir ou não com o diagnóstico biomédico; o tratamento pode ser reconsiderado e, ainda, terapias diferentes podem ser adotadas ao mesmo tempo. Além disso, parece que mais do que classificar doenças associadas a um polo interno e outro externo, o discurso Tikmũ'ũn se dá a analisar os agentes mais profundos desses males, considerando fatores mais amplos que os sintomas físicos.

Vale pontuar que, apesar de trabalhos como os de Alvares (1992), Las Casas (2007) e o livro *Curar* (2008), não há ainda material consistente o bastante para a exposição de uma nosologia Tikmũ'ũn aprofundada, detalhada e tão rica quanto às suas formulações sobre cuidados com a saúde. De qualquer maneira, não poderia deixar de passar por estes aspectos neste capítulo, a fim de ao menos pontuar a complexidade do assunto e assinalar também a inserção das práticas dos cantos *yãmĩyxop* em um circuito que envolve diversas outras técnicas terapêuticas.

⁷⁸ Sobre este aspecto, Álvares considera que estes tratamentos, incluindo as visitas às benzedeiras e as procuras pelas técnicas da medicina ocidental são: “utilizados de forma complementar ou secundária à realização dos *yãmĩyxop* para doentes” (ALVARES, 1992, p. 99).

4 – “MORRER UM POUQUINHO”

Lembrar, comer, aparentar-se

Em termos perspectivistas, uma desestabilização identitária, onde um sujeito se sintoniza com mortos ou com outros seres que não lhe deveriam parecer humanos, configura ao mesmo tempo um tipo de padecimento social, distanciando a pessoa de seus iguais, e do corpo, que já não serve às novas aptidões da sua alma. A comensalidade e a lembrança seriam, dentro do universo ameríndio, linguagens de primeira ordem na construção de familiarização, de proximidade.

Taylor soube tirar rendimento de ambos os traços, imanes de uma lógica comum da familiarização. Para a autora, “o regime alimentar” é “índice de um dado tipo de corporalidade, portanto um dos principais critérios de classificação dos seres do mundo” (TAYLOR, 2011, p. 20). As proscições e prescrições que cercam em todos os cantos “os usos alimentares e os modos à mesa” são, para ela, os “primeiros sintomas” da centralidade da corporalidade entre estes povos e a presença marcante de um engajamento na busca por experimentar as diversidades corporais, as perspectivas e consequências que esta diversificação gera e ainda, a experimentação de meios para superá-la. De modo complementar a este pensamento, Fausto afirma que a comensalidade não apenas marca as relações entre parentes, como as produzem: “Comer como alguém e com alguém é um forte vetor de identidade, assim como abster-se por ou com alguém” (FAUSTO, 2002, p. 15). Os Tikmũ'ũn que sonham com um *yãmĩy* ou o *koxuk* (imagem-alma) de um parente morto, como visto, devem recusar qualquer alimento oferecido por eles (TUGNY, 2010). Caso contrário, seriam acometidos por grave doença, pois aceitar esta comida poderia desencadear uma espécie de devir-morto ou devir-*yãmĩy*.

Tugny (2010, p. 50) conta em seu texto que presenciou um grupo de *yãmĩy òyĩn ka'ok* (corpo-fala-forte-espírito) comendo “ostensivamente” pães recheados com lama, enquanto um homem dizia sobre seus ombros: “eles estão comendo manteiga. É a manteiga deles. Nós não comemos desta manteiga”. Como ela própria escreve, a comida é um “modo de mensuração e transformações das alteridades” (2010, p. 48). Em muitos outros casos etnográficos a partilha de alimento entre seres de outra ordem, como mortos e animais⁷⁹ pode indicar o adoecimento. Entende-se que, ao fazê-lo, estão “sendo humanos ao mesmo tempo”:

⁷⁹ Vale observar que mortos e animais são categorias que se aproximam em diversas cosmologias ameríndias, sendo “a forma e a perspectiva prototípicas da alteridade em grande parte da Amazônia indígena (NETO, 2008,

[...] como peixe assado porque, para mim, o peixe é peixe. Eu sei que aquilo que vemos como vermes, os urubus veem como peixe assado. Ora, não sou um urubu; então, se começo a ver os vermes na carniça como peixe assado, isso quer dizer que e estou me tornando um urubu. Evidentemente, isso quer dizer que estou muito doente, porque um *homem deve continuar sendo um homem*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 100, grifo nosso).

Esta passagem nos revela uma noção de adoecimento muito comum entre povos ameríndios, como de um processo de metamorfose descabida ou descontrolada. A partilha de alimento é um indício de que este devir está acionado⁸⁰ – como quando o que era verme começa a aparecer como peixe assado para o sujeito que está se transformando. Por isso, quando o *yãmĩy* oferece alimento nos sonhos, os Tikmũ'ũn devem recusá-lo.

Embora estes tipos de comensalidade sejam tão perigosos e representem fortes ameaças à vida entre os vivos, há contextos em que tais procedimentos são propositalmente acionados – mantendo o poder de produção de afinidade que estas trocas de bens alimentícios implicam. São momentos em que esta aproximação com a alteridade acontece por diversas vias, sendo uma delas, alimentar. Seguindo esta lógica, a troca de comida entre os Tikmũ'ũn e alguns *yãmĩy* não é só desejável como indispensável para realização dos *yãmĩyxop*:

Os homens e mulheres desejam a amizade desses convidados e cada visita é uma ocasião especial para mostrar todo o afeto em direção a eles. Comer juntos, cantar e dançar juntos, falar uma mesma língua (ou bem próxima), namorar, são todas formas que, muitas vezes, apontam em direção a mais do que uma simples relação de amizade, a uma verdadeira familiarização. (ROSSE, 2016, p. 84).

Inclusive, nessas ocasiões de encontros propositalmente promovidos, não aceitar a comida dividida com o *yãmĩy* pode ter consequências para a saúde daquele que recusa o alimento. Quando estive em campo, os Tikmũ'ũn estavam comentando bastante sobre o caso

p. 90)". Entre os Tikmũ'ũn, esta associação também aparece. Animais são chamados *xokxop*, sendo *xop* um coletivizador e *xok*, o "radical glosado para 'morrer, semear, plantar, guardar dentro'" (TUGNY, 2010, p. 92). As noções de "*Koxuk* (imagem, sombra, alma), *xokxop* (animais, ou povo-de-mortos) e *Xok* (morrer, guardar dentro)" talvez participem do mesmo campo semântico (*Idem*).

⁸⁰ Entre os *Wari* "muitas doenças são tidas como resultado do ataque de um animal que retém consigo a 'alma' da pessoa. Se seu corpo definha diante dos parentes, aos olhos do xamã que tenta curá-lo, ele está se transformando e adquirindo características do animal agressor." (VILAÇA, 1992 *apud* FAUSTO, 2002, p. 14). O "xamã *Wari*" encontra no corpo de seu paciente a comida da espécie animal responsável pela doença, testemunhando que animal e humano se estão tornando comensais e, portanto, aparentando-se, no duplo sentido de tornar-se parente e parecido" (VILAÇA, 1992 *apud* FAUSTO, 2002, p. 15). A comensalidade aqui é índice de um estado patológico, sendo a doença entendida como uma metamorfose indesejada desencadeada pelo rapto da "alma" da pessoa. Outro exemplo seriam as doenças graves entre os *Wauja*, que correspondem a "múltiplos raptos de frações da alma" do doente pelos *apapaatai*, junto de quem passará a viver e a comer "as comidas de 'bichos' – carne crua ou podre, sangue, capim, folhas, fezes, larvas – as quais, obviamente, não fazem parte da dieta *Wauja*" (NETO, 2008, p. 90). O doente *Wauja* passa a se animalizar, ou seja, a partilhar do ponto de vista dos *apapaatai* ou, como estamos discutindo aqui, a familiarizar-se com eles.

de um pesquisador que esteve na aldeia um pouco antes de mim. Disseram que ele teve uma disenteria extremamente forte, que lhe fez voltar para a casa com menos de uma semana de campo. Uma vez, quando comentava sobre o caso com uma das técnicas de enfermagem que estava na aldeia realizando suas atividades rotineiras, um amigo Tikmũ'ün que estava próximo me contou qual era o seu diagnóstico: o pesquisador havia adoecido porque não aceitou a comida que os *yãmĩy* lhe ofereceram quando estavam na *Kuxex* com os homens. Disse ele: “quando *yãmĩy* ofereceu comida, ele comeu pouquinho. Pegou só uma batatinha e disse que não queria mais. Religião é coisa séria”. Enfim, recusar alimentos com estes Outros pode ser tão patológico quanto partilhá-los. Tudo depende do contexto em que a comida está sendo oferecida. Em um segundo texto, Taylor sublinha o “exaustivo e rigoroso trabalho de esquecimento aplicado aos falecidos”, que “toma sentido nas noções *Jivaro* sobre a pessoa e sobre a natureza da coletividade à qual ela pertence” (TAYLOR, 1997, p. 08) ⁸¹.

Nunes (2012) argumenta que entre os *Karajá*, lembrar-se daqueles que já morreram pode dar abertura a um processo de assimilação com os mortos, de modo semelhante aos sonhos patológicos que acontecem entre os Tikmũ'ün. Em ambos os casos, a presença dos mortos nos sonhos ou na memória podem representar ameaças fortes ao prosseguimento da “vida entre os vivos” (NUNES, 2012, p.197).

O perigo em pensar e sentir saudade dos que já se foram aciona esse movimento de aproximação com os Outros, no sentido de aparentar-se: literalmente, tornar-se mais afim com os mortos. Essa transformação desencadeia um movimento simultâneo de afastamento dos vivos: “lembrar-se dos mortos é diferenciar-se dos vivos; produzir parentesco com os seus é produzir diferença com Outros, e vive-versa” (NUNES, 2012, p.201). Assim, o fluxo dessa metamorfose arriscada se dá em um único vetor, mas cujas direções são opostas dos pontos de vista dos vivos e dos mortos – para os primeiros seria de afastamento, para os segundos, de aproximação.

Aqui, tanto o pensamento fixo no parente morto quanto o sentimento de saudade atuam como dispositivos de produção de parentesco com os mortos, de modo semelhante à partilha de alimentos entre os Tikmũ'ün e os *yãmĩy*. Entre o Tikmũ'ün, os eventos *yãmĩyxop* podem ser realizados com finalidades de cura daquele que sonhou com um *yãmĩy*/parente morto (rezas ou *yãmĩyxop* coletivo); entre as mulheres *Karajá*, em qualquer situação que as faça se lembrarem de parentes mortos, elas podem sentir necessidade de acionar os cantos

⁸¹ Passagem original: “Le travail d'oubli exhaustif et rigoureux appliqué aux trépassés prend sens dans les notions jivaro sur la personne et sur la nature de la collectivité dont elle relève.” (TAYLOR, 1997, p. 08). Tradução Eduardo Rosse.

ibru (NUNES, 2012, p. 195). Estes cantos possuem letras originais, criadas no momento da dor e conforme determinados padrões de rima e sonoridade que os caracterizam. As letras narram sobre a vida do recém-falecido e reafirmam a sua condição de morto – um procedimento para lembrar que é preciso esquecê-lo para não adoecer.

Vale comentar que talvez, assim como os cantos-choro *ibru* acionados pelas mulheres *Karajá* para se lembrarem de esquecer seus mortos, também as *Yãmĩyhex* (mulheres-espírito), quando chegam às aldeias Tikmũ'ũn com suas vozes quase histéricas a proferir calúnias familiares estejam a dizer cantando o que não se deve dizer falando. Se no primeiro caso se canta sobre o morto e como foi sua vida, no segundo se fala, de modo igualmente ritualizado, sobre questões que não são – ou não deveriam ser – ditas em público no cotidiano da aldeia. Ambas as produções acústicas têm alguma inclinação terapêutica ou efeito profilático entre os povos que delas lançam mão. Se para os *Karajá*, falar dos mortos com saudade pode ser perigoso, cantar sobre a sua morte na forma de canto-choro não o é: pelo contrário, remedia os males que este sentimento pode causar. Da mesma forma, se entre os Tikmũ'ũn fazer fofoca pode acionar afetos negativos entre a comunidade, ouvi-las quando enunciadas pelas *Yãmĩyhex* gera divertimento, não doença e em última instância, cura-a⁸².

Voltando à discussão sobre doença e aparentamento com os Outros, de modo geral na América do Sul indígena, as enfermidades que envolvem este tipo de familiarização apontam para um “[...] duplo movimento que envolve o rompimento de relações de parentesco e sua recriação alhures.”⁸³ (FAUSTO, 2002, p. 21). A doença vista como essa “metamorfose indesejada” tem em muitas das vezes “como agente um sujeito-outro que deseja produzir o seu próprio parentesco [...]. A transformação vista, do lado de cá, como doença-desafeição é, do lado de lá, uma predação-afeição.” (2002, p. 21). No caso Tikmũ'ũn, esta agência patológica dos “sujeitos-outros” está subtendida quando visitam os vivos de forma inesperada em seus sonhos e lhes oferecem comida, um gesto que demonstra este desejo de aproximação. Da mesma forma, os anfitriões e anfitriãs Tikmũ'ũn alimentam os

⁸² Há outros casos etnográficos entre povos ameríndios que ilustram este tipo de cantos sarcásticos. Entre os *Wauja*, os cantos *kapojai* são um “gênero de canções cujos temas envolvem disputas políticas, ciúmes, provocações pessoais e protestos. As letras são carregadas de sacarmos, ironias, lascívia e comicidade, cujo objetivo é provocar, acusar e/ou criar divertimento” (NETO, 2008, p. 198), sendo ainda “o único fórum legítimo pra acrítica pública do chefe e para o desafio da sua autoridade política” (IRELAND, 1985, p. 13 *apud* NETO, 2008, p. 198). Estes cantos são próprios dos rituais de *Sapukuyawá* e *Kukuho* e, conforme a descrição de Neto (2008), os cantos costumam acontecer durante os prelúdios destas cerimônias, logo nos primeiros dias.

⁸³ Fausto cita como exemplo os *Kaxinawá* (entre outros casos), pois estes “afirmam que ‘pessoas tristes ou enraivecidas, insatisfeitas com sua relação com parentes próximos ou esposos, [...] tendem a dar ouvido aos chamados de *yuxin* à noite, e então desaparecem ao sonambular pela floresta.’ (LAGROU, 1998, p. 45) *apud* FAUSTO, 2002, p.21. Esse processo de desafeição por parte dos parentes equivale, assim, a uma patologia.” (2002, p.21).

yãmĩy que visitam as aldeias em momentos cerimoniais, manifestando intenção similar de gerar afinidade, em momentos apropriados e sem o temor de doenças.

Esta discussão nos leva a pensar que controlar as transformações dos corpos e evitar estas conjunções que estamos chamando aqui, como propôs Alvares (1992) para o caso dos Tikmũ'ũn, de “conjunções indevidas”, passa pela alimentação, pelo estado de espírito e pela vigília dos pensamentos. Não comer a comida oferecida pelos *yãmĩy* durante uma cerimônia coletiva pode adoecer tanto quanto comê-la durante um sonho, assim como o estado de tristeza prolongado ou o pensamento fixado em um parente morto – sendo este último aspecto semelhante ao que observamos entre as mulheres *Karajá*. Pela via da fome e igualmente também pela via da saudade se pode adoecer; tanto pelo que se come, quanto pelo que se pensa e sente. A memória, assim como a comida e “junto com os afetos e as palavras, [...] participam do processo de produção e assemelhamento de corpos que é o parentesco.” (NUNES, 2002, p. 200).

Da mesma forma, conforme viemos discutindo aqui, embora a saudade e a tristeza sejam condições perigosas se demasiadamente intensas e solitárias, uma das maneiras de anular a nocividade destes afetos é, justamente, a realização de eventos *yãmĩyxop*⁸⁴. A vontade de efetuar trocas com estes motiva muitas das suas vindas às aldeias:

[...] são eles [os *yãmĩyxop*] que ‘movimentam’ a aldeia, tornando todos alegres, fortes e vibrantes. Num dos raros dias que presenciei em que os *yãmĩyxop* não vieram cantar e dançar na Aldeia Verde, uma amiga se queixava para mim: ‘hoje o dia está assim triste... não tem *yãmĩyxop*, a aldeia está toda parada...’. Sem este movimento, portanto, que animam os corpos e as vidas Tikmũ'ũn, todos se entristeceriam, adoeceriam... Seus corpos seriam fracos, a memória ruim, não resistiriam às ameaças que os rodeiam... (ROMERO, 2015, p. 89).

Logo, evitar as conjunções indevidas é tão importante quanto realizar as devidas conjunções. Enquanto as *rezas* envolvendo os cantos *yãmĩyxop* possuem caráter reparador e são acionadas para restaurar o corpo do doente, os eventos *yãmĩyxop* coletivos, por sua vez, podem ser entendidos como uma medida profilática. As cerimoniais realizadas coletivamente e a realização dos cantos *yãmĩyxop* são dispositivos que servem à manutenção da ordem do cosmos e das relações Tikmũ'ũn/ *Yãmĩyxop*, afastando, de certa forma, as possibilidades de doenças provocadas pela ausência dos *yãmĩy* nas aldeias, pela saudade e tristeza que esta ausência provoca.

⁸⁴ Discutimos no Capítulo 03, sobre a saudade que podem sentir dos parentes mortos, a periculosidade dos encontros solitários *versus* os encontros coletivos. Vale lembrar que esta oposição está relacionada com o apagamento da identidade individual dos mortos, que, quando se juntam aos *yãmĩyxop* tornam-se igualmente anônimos (cf. ROSSE, 2006, p. 54) e têm sua agência patológica amenizada.

Conjunções excessivas

Como já dissemos acima, a não obediência ao resguardo pós-parto ou menstrual implica na transmutação indesejada do Tikmũ'ũn em um monstro canibal chamado *ĩnmoxã* (TUGNY, 2011), tendo como grave consequência o endurecimento da pele, o fechamento das porosidades do corpo sobre si mesmo e a não comunicação com a alteridade (TUGNY, 2010; ROMERO, 2015; JAMAL, 2015). Este ser assustador com apetite voraz por carne crua, sangue e humanos, já não reconhece seus parentes e agora vê como alteridade máxima aqueles que antes eram seus cognatos. Por isso, uma das formas de verificar se um Tikmũ'ũn se transformou neste canibal é oferecendo-lhe diversos alimentos, entre cozidos e não cozidos, a fim de descobrir por qual ele sentirá atração. (cf. TUGNY, 2013, p. 65).

Os Tikmũ'ũn ingeriam a cabeça da lagarta *Kutekox* a fim de abrir a memória (*yãmĩyxop teptox xõn ax*) para o aprendizado dos cantos *yãmĩyxop*, para se abrir para alteridade (TUGNY, 2010). Se, como nos relatam os Tikmũ'ũn, um homem que comeu esta parte da larva se transformou de forma irreversível em Outro canibal, o *ĩnmoxã*, esta mutação aconteceu de forma indevida porque desmedida. Hoje, os Tikmũ'ũn abandonaram este costume – eles contam – devido aos riscos que surgem dessa potência excessiva: “O aprendizado e a memória dos cantos são então um caminho muito frágil, tênue, nunca definitivo. Sobretudo o acesso a eles nunca deve ser absoluto, total” (TUGNY, 2010, p. 110). O homem adoeceu por provocar em si uma abertura cosmológica descabida. Ou seja, no seu ato de abrir-se demais, fecha-se: torna-se o extremo oposto do que se desejava ao ingerir a cabeça da lagarta. Nisto reside também o perigo da não obediência ao resguardo. O corpo que verte sangue – da mulher grávida ou menstruada e de seus parceiros recentes – está excessivamente aberto. Se não são tomados os devidos cuidados, o corpo pode fechar-se sobre si, endurecer, e o homem ou a mulher podem se transformar em *ĩnmoxã*⁸⁵.

Analisando outros casos de couvades entre povos ameríndios, pode-se dizer que: “Em suma, os resguardos procuram controlar processos de transformação, evitando que

⁸⁵ São os *yãmĩy* da classe *Tatakox* quem deverão curar os Tikmũ'ũn que por algum motivo romperam as normas do resguardo ou, em casos irreversíveis, serão chamados para exterminar o *ĩnmoxã* em que a pessoa se transformou. Ouvi de um Tikmũ'ũn que quando há a quebra de resguardo, *Tatakox* vem curar, vem “para tirar coisa ruim de quem quebra resguardo”. Não é de se estranhar que sejam as taquaras de *Kutekox* (lagarta comestível) que os *Tatakox* e os homens usam para perfurar algum ponto de vulnerabilidade do *ĩnmoxã* - no umbigo, nos olhos ou na boca – para exterminá-lo. As taquaras são instrumentos que fazem as aberturas: “*Tatakox* é assim a outra medida do *ĩnmoxã*: perfura espaços, garante as passagens, leva as imagens das crianças que se apodreceram no cemitério até a casa dos espíritos para que se transformem também em espíritos [...]”. (TUGNY, 2013, p. 69).

tomem direção errada. Não se trata de obviá-los, mas de evitar que esse potencial de movimento seja apropriado por outros sujeitos do cosmos.” (FAUSTO, 2002, p. 21).

Ou seja, o zelo com estes fundamentais processos de aberturas para a alteridade não objetiva anulá-la, mas, como sintetiza Fausto, direcionar esta potência, fazendo com que o movimento aconteça de maneira apropriada. Mas não apenas os resguardos: tantos outros gestos voltados para a fabricação do corpo-humano e os cuidados que cercam as relações com os *yãmĩyxop* são meios de evitar que estas metamorfoses ocorram de forma indesejada, desmedida: nem escassa, nem excessiva. Notamos como os processos de cura e de prevenção destas transformações inapropriadas são administradas por meio de inúmeras ações preventivas nos níveis do contexto social e cósmico.

A realização dos *yãmĩyxop* tem papel fundamental nessa manutenção da ordem dos cosmos e na prevenção de patologias tanto individuais quanto coletivas. A atuação dos *yãmĩyxop* e a agência dos cantos que lhe são indissociáveis são fundamentais nestes processos. Evitar estes tipos de doença entre os Tikmũ'ün – como as provocadas pela transformação em *ĩnmoxã* ou a conjunção indevida com os *yãmĩyxop* – assim como entre diversos povos ameríndios, não é simplesmente evitar a transformação do corpo humano em outro tipo de corpo, mas permitir que esta transformação aconteça de forma regrada. A abertura cosmológica da pessoa pode ser perigosa (sempre o é em alguma instância), mas o fechamento do corpo para a alteridade parece ser tão ou mais nocivo, e simplesmente anular estas experiências é uma hipótese impensável entre estas sociedades. Como bem sintetiza Tugny (2010, p. 110): “regular essa fronteira tênue e sempre presente enquanto potencial do limite excedido é parte vital da dinâmica da estética indígena”.

Um forte exemplo neste sentido é o trabalho de Barcelos Neto (2008), um estudo antropológico sobre produções estéticas acionadas em processos terapêuticos entre os *Wauja*, do Alto Xingu. Neto (2008) escreve uma meticulosa etnografia das relações estabelecidas entre os *Wauja* e os *apapaatai*, forma prototípica da alteridade que abarca as noções de mortos, animais e espíritos⁸⁶. Estas relações se dão, principalmente, via adoecimentos, que demandam como processo de cura a realização de complexos e intensos rituais coletivos de máscaras e aerofones. Estas cerimônias são realizadas a fim de reverter o processo patológico das doenças graves desencadeadas unicamente pela agência dos *apapaatai*. São eventos que envolvem grande parte da comunidade, gerando uma “apoteose de objetos” e potencializando

⁸⁶ A categoria *apapaatai* é uma das mais complexas mobilizadas pelos os *Wauja* por meio da qual “articulam conceitualmente continuidades e discontinuidades ontológicas entre humanos, animais, monstros, xamãs e personagens míticos” (NETO, 2008, p. 57).

as produções artísticas e intelectuais (NETO, 2008, p. 38 e p. 273)⁸⁷, além de exercer papel integrador entre os domínios do humano e não humano.

Segundo os *Wauja*, a alma pode ser dividida em frações (NETO, 2008, p. 77). Um desejo alimentar não satisfeito de imediato, provocado pelo contato visual com a comida⁸⁸ pode gerar um estado chamado *wĩtsxuki*. Quando o *Wauja* se encontra nesta condição vulnerável, algumas destas frações de sua alma ficam “salientes” aos olhos dos *apapaatai* que podem então, raptá-las. Esta captura de uma ou mais frações da alma é a causa das doenças graves *Wauja*. Ao ter uma de suas “partes” sequestrada, o *Wauja* passa a receber, principalmente durante os sonhos, alimentos oferecidos pelos raptadores – normalmente, comida de “bicho” como carne crua, capim, fezes e larvas. Inicia-se, assim, um processo de animalização em que o doente se familiariza com os *apapaatai* que o atacaram. Os rituais são meios coletivos de “(re) fabricar o corpo do doente e a torná-lo, mais uma vez, parente e humano” (NETO, 2008, p. 178).

Simultaneamente, seu corpo é invadido por pedaços dos corpos dos *apapaatai*, objetos patogênicos que os xamãs (*yakapá*) são capazes de enxergar. São os chamados *ixana* (feitiço)⁸⁹. Os *apapaatai* são puro feitiço. Um *yakapá* irá enxergar estes objetos, retirá-los e restaurar o corpo do doente através de sessões na casa do doente, envolvendo diversos gestos como sopro, manipulação da fumaça do tabaco, sucção e extração destas substâncias. Ele identifica uma ou mais classes de *apapaatai* responsáveis pela doença em curso.

Estas classes são relacionadas também às diversas formas como os *apapaatai* podem se apresentar para o xamã, usando “roupas” distintas. Dá-se a ver como instrumentos (flautas, clarinetas e aerofones), máscaras, artefatos como pás de beiju, canoas, panelas, entre outras. Estas formas indicam o tipo de ritual a ser realizado, e define os objetos que serão produzidos durante o processo de cura. Os artefatos e instrumentos irão personificar os *apapaatai* agressores durante a festa que será realizada para curar o doente, assim como os parentes consanguíneos e afins⁹⁰. Dessa maneira, possuem papel fundamental para a eficácia da cura: “A cosmética (máscaras, pinturas corporais, resinas perfumadas, adornos) a música e a dança,

⁸⁷ Neto (2008) comenta ainda sobre a eficácia terapêutica da beleza que impregna quase tudo que faz parte do campo ritual (pinturas, cantos, música instrumental, artefatos).

⁸⁸ O *wĩtsxuki* não tem relação direta com o desejo em pensamento ou como uma imagem mental de um alimento pelo qual se sente atraído. O *wĩtsxuki* tem mais relação com o ato de ver e desejar, mesmo sem saber. Apenas se descobre, posteriormente, quando, ao buscar a causa da doença, se tentam retrair os hábitos alimentares recentes, anteriores à enfermidade.

⁸⁹ *Ixana* são substâncias/artefatos patogênicos que abrangem as flechas *apapaatai* ou feitiços lançados por humanos (p.92).

⁹⁰ Assim como entre os Tikmũ'ũn, todos são um pouco xamãs, pois podem ser chamados em algum momento para contribuírem com os rituais personificando os *apapaatai* se transformando em *kawoká-mona* (embora haja a presença dos *yakapá*, especialistas escolhidos pelos *apapaatai* para esta função).

constituem, de modo altamente integrado, os meios expressivos dessa transformação [dos consanguíneos e afins do doente em *apapaatai*], sem os quais ela seria inconcebível” (NETO, 2008, p. 35). Logo, estes objetos são os meios que tornam possível a domesticação e inserção dos *apapaatai* no âmbito da vida social *Wauja*, estabelecendo com eles alianças que demandarão duradouros cuidados por parte dos envolvidos.

Estes rituais terapêuticos em que se engajam os *Wauja* neutralizam a potência patológica dos *apapaatai*, transformando-os em aliados do doente, chamados *kawoká-mona*. A pessoa, curada, os terá como seus auxiliares e protetores durante toda a vida, devendo, portanto, alimentá-los esporadicamente e realizar outros rituais a fim de que estas relações se mantenham positivas⁹¹. De “agentes” de doença passam a benfeitores: esta é transformação ideal buscada por estes complexos procedimentos estéticos e cosmológicos nos quais se engajam os *Wauja*⁹².

Em meio a esta “apoteose” de objetos, ocupam um lugar importante nestes rituais certas produções acústicas associadas às flautas sagradas e os cantos *apapaatai*. Outros autores e autoras discutem especificamente sobre este aspecto sonoro, como Mello (2005) e Piedade (2004) – sem deixar de passar, claro, por considerações pontuais a respeito das concepções de corpo e doença indissociáveis destas práticas. Acácio Piedade (2004) traz uma análise meticulosa das melodias das flautas *kawoká*, focalizando o sistema motivico destas, que ele argumenta serem o cerne da música *kawoká*⁹³. Já Mello (2005) enfatiza o ritual feminino *iamurikumã* em que as mulheres cantam, com letras, as melodias inspiradas naquelas mesmas executadas pelas flautas descritas por Piedade. Vale pontuar que, ainda segundo Mello (citando PIEDADE, 2004, p. 27) “não há música *Wauja* que não seja música de *apapaatai*”. Portanto, estas produções acústicas estão intimamente associadas à comunicação entre os domínios humano e não humano, de modo simétrico às demais criações estéticas *Wauja*, como as máscaras *apapaatai*, painéis, canoas, pinturas corporais e outros artefatos fabricados nestes contextos rituais, conforme pontuamos. Como sintetiza Neto: “grande parte daquilo que denomino arte *wauja* reveste-se de puro valor terapêutico, sendo sua ação caracterizada como cosmética no sentido em que ela é capaz de reordenar/equilibrar as relações entre diferentes domínios do cosmo.” (NETO, 2008, p. 128).

⁹¹ Torna-se *nakai owokeho* (“dono” de ritual), enquanto estas relações são chamadas de *upete* “pagamento/prestação” (NETO, 2008).

⁹² Todas estas informações estão contidas no trabalho de NETO (2008). A maioria dos dados utilizados está concentrada no Capítulo 3: *Doença grave: uma morte lenta, um devir animal* (p. 89).

⁹³ A música das flautas *kawoká*, bem como as próprias flautas, são personificações dos *apapaatai* homônimo (NETO, 2008; PIEDADE, 2004).

Outro exemplo significativo de práticas sonoras com finalidades terapêuticas se dá entre os Guarani-Kaiowá. Além das sessões de cura individuais envolvendo cantos, os rituais chamados *jeroky*, realizados cotidianamente, têm papel fundamental na construção dos corpos-humanos saudáveis dos seus participantes, na comunicação com os deuses e prevenção de doenças individuais e coletivas envolvendo a terra e seus habitantes (MONTARDO, 2009).

Segundo o povo *Guarani*, a música do mundo não pode parar sem trazer consequências catastróficas e doenças para todos os seres (MONTARDO, 2009). O Sol (*Pa'i Kuara*) é considerado um grande xamã, responsável pela sonoridade diurna do mundo. Durante a noite a responsabilidade é dos homens, que cantam e dançam a fim de sustentar a vida na terra e o próprio mundo (*Idem*). Por isso, segundo Montardo (2009, p.11), afirmam com tanta frequência: “não há possibilidade de vida na Terra se os guaranis não estiverem cantando e dançando”.

Os cantos *jeroky* são caminhos que conduzem seus participantes às aldeias divinas. São perigosos e repletos de obstáculos que desafiam a flexibilidade física e destreza dos cantores (as) / dançarinos (as), que gesticulam movimentos de ataque e defesa a execução do ritual. Estas coreografias embelezam seus corpos, tornando-os leves, fortes e alegres. Ainda, segundo Montardo (2009), as noções de beleza, leveza e alegria estão associadas e são qualidades que indicam (e constroem) a boa saúde dos *Guarani-Kaiowá*. A execução destes rituais xamânicos cotidianos, os *jeroky*, intervém na fabricação destes corpos individuais e coletivos saudáveis. Além do seu caráter profilático, os *jeroky* intencionam uma ação de cura ampla, atingindo toda a Terra e seus habitantes.

Voltando a falar das doenças graves entre os *Wauja*, estes se referem ao doente como *kamã* (morto), e dizem ainda que os *apapaatai* o estão “matando”. Quanto mais o *kamã* permanece em estado de prostração ou semiconsciência, “maior é a percepção da doença como ‘morte’” e mais animalizadas estarão as frações da alma raptadas (NETO, 2008, p. 90). A morte definitiva acontece quando o corpo não apresenta mais “nenhuma resposta vital”, o que só ocorre em casos de feitiçaria:

O fato aconteceu em um hospital de Brasília, por volta do ano de 1991. Depois de acordar de um sono conturbado, Atamai, o atual chefe wauja, convalescido em seu leito, diz à sua filha, Kamihã, que pessoas desconhecidas estavam a lhe oferecer cuias cheias de sangue para que ele bebesse. Atamai disse que tinha certeza de que essas pessoas eram *apapaatai*. A despeito de todo o esforço dos médicos para curá-lo de uma grava infecção nos olhos, Atamai não mostrava recuperação satisfatória. Até que, numa noite, Atamai foi acometido por uma intensa e contínua dor, que, conforme suas próprias palavras, o ‘matou’, ou seja, colocou-o em um estado inconsciente ou talvez, semiconsciente. Na manhã cedinho, sua filha transmitiu, para a aldeia wauja, via rádio, a notícia de que Atamai estava ‘morto’. A notícia foi recebida por sua filha mais velha, Atsule, que imediatamente se apressou em

contratar um xamã para descobrir quem estava a causar tamanho mal a Atamai. (NETO, 2008, p. 55).

Entre os Tikmũ'ũn, embora a expressão verbal corrente para se referir a “doente/*pakut*” não tenha relação direta com o termo “morte/*xok*”, esta associação é patente em um plano conceitual. Diversos relatos de pesquisadores e pesquisadoras podem ser tomados, remetendo a situações como a que Romero descreve: um Tikmũ'ũn, ao pedir ajuda por telefone a uma funcionária da FUNAI, informou que uma mulher “havia sofrido ataque cardíaco e morrido.” (ROMERO, 2015, p. 83). Enquanto as providências eram tomadas, ela recebe um novo telefonema alegando que ela havia “morrido só um pouquinho”, depois de se recuperar de um longo desmaio...

A doença é compreendida como um pouco de morte, a morte equivalendo a um adoecimento excessivo. Estas associações indicam como a doença pode ser percebida como um processo reversível (até certo ponto) de quase morte. As metamorfoses acionadas por estas patologias, muitas vezes envolvendo a produção de afinidade com formas prototípicas de alteridade, conforme discutimos, explica em parte esta aproximação. Estes exemplos reiteram o argumento de que, em contextos etnográficos como os discutidos neste trabalho, considerar as patologias categoricamente como o oposto dialético de saúde não parece ser muito produtivo, principalmente se junto a este pensamento vier imbricada a concepção de doenças como “estados” do organismo – como culturas de matriz “ocidental” costumam postular. Um caminho mais interessante pode ser, então, considerar as doenças como processos e transformações reversíveis. Mas, sobretudo, estou convencida de que é bastante pertinente considerá-las como relação entre humanos e outros seres, sendo estas tantas vezes mediadas pelas produções acústicas e outras criações estéticas que ocupam então, lugar importante na manutenção da saúde nestes contextos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção Tikmũ'ũn de patologia não se ampara fortemente na divisão entre doenças exógenas e endógenas. Pelo menos em seus discursos, com base nas experiências de campo e bibliografias consultadas aqui, as categorias “doenças de branco” e “doença de índio”, tão comuns entre outros povos, não parecem ter rendimento neste contexto particular. Ao mesmo tempo, a partir das discussões levantadas aqui, talvez não seja possível afirmar categoricamente que todas as patologias impliquem a disjunção corpo-*koxuk* (alma-imagem), embora, muitas delas, como vimos, sejam desencadeadas por um processo de aproximação indevida, solitária e inesperada com os *yãmĩy* ou parentes mortos, de modo a acionar uma relação de afinidade indesejada.

Além disso, esse processo de aparentamento pode ser acionado pela via da alimentação, do pensamento e pelos afetos como a saudade e a tristeza, vividos de maneira demasiadamente intensa e/ou solitária. Estes dispositivos patológicos apontam para o caráter holístico da noção de saúde mobilizada aqui, mas que vai muito além de uma ideia de somatismo, que concebe a possibilidade de doenças orgânicas terem como origem fenômenos psicológicos. A relação entre processos mentais, emocionais e corporais está muito mais ancorada na noção de corpo relacional, se bem o demonstrei, nas suas implicações cosmológicas. Entre os povos ameríndios, talvez as doenças sejam, em grande parte, menos um estado e mais uma configuração de relações entre humanos e outros seres. Dessa forma, a manutenção da saúde depende de um manejo adequado dessas relações ou fluxos, de modo que a saúde não pode se opor totalmente à doença de maneira categórica como fazemos quando nos referimos às sociedades de matriz “ocidental”. Estas concepções de saúde são bem mais amplas, ainda que outras concepções contrastantes estejam a fundamentar as práticas de saúde voltadas para povos indígenas no Brasil, gerando delicadas fricções epistemológicas em práticas cotidianas.

De modo concomitante a esta intensa presença dos cantos *yãmĩyxop*, as práticas terapêuticas atualizadas pelos Tikmũ'ũn envolvem também diversas outras técnicas e não excluem aquelas advindas de outros contextos. Pelo contrário, os Tikmũ'ũn integram ao seu complexo de cura os recursos da biomedicina, como uso de medicamentos alopáticos, cirurgias, nebulizações, etc.; assim como solicitam consultas com benzedeiras da região. Estes procedimentos são apropriados de forma particular pelos Tikmũ'ũn, postos em ação lado a lado com os cantos *yãmĩyxop*, tratamentos fitoterápicos e outras técnicas singulares a estes povos. Entre estas práticas, as rezas ocupam um lugar interessante, pois nestes eventos os

cantos *yãmĩyxop* são acionados com finalidades mesmo terapêuticas, quando alguma doença está instaurada ou em curso, atuando para reordenar os fluxos entre os espíritos que compõem a pessoa e “restabelecer a ordem entre as forças agentivas” (TUGNY, 2010, p. 114). As rezas demonstram contiguidade com as cerimônias *yãmĩyxop* mais prolongadas que, embora não apresentem caráter medicinal em primeiro plano, podem ser consideradas como dispositivos profiláticos. O aspecto curativo destes eventos está subtendido quando, em uma análise mais profunda, notamos a centralidade destas produções sonoras nos esforços Tikmũ'ũn para a manutenção da ordem do cosmos e controle dos fluxos de seres por estas esferas – em ressonância com tantos exemplos ameríndios que discutimos aqui. Entendo que este caráter diplomático num nível cosmológico – que possuem os cantos *yãmĩyxop* – é o que lhes confere sua potência curativa.

Os Tikmũ'ũn possuem noções particulares de corpo e pessoa extremamente relacionados aos *Yãmĩyxop*, mas que dialogam em certa medida com ideias um pouco mais gerais sobre estes mesmos conceitos entre outros povos ameríndios. Como bem demonstra Seeger (*et. al.*, 1979), esta ideia tão central de corporeidade nestes contextos está alicerçada principalmente nas noções de corpos humanos fabricados e na não segregação entre processos fisiológicos e sociais. No caso Tikmũ'ũn, as diversas intervenções capazes de fabricar estes corpos humanos, idealmente abertos para a alteridade e para os cantos, são realizadas de forma predominante pelos *Yãmĩyxop*. A posse de cantos e de *yãmĩy*, bem como os cuidados que esta relação implica ao longo da vida; as cerimônias de iniciação das crianças do sexo masculino, os batizados e as visitas persistentes dos *yãmĩyxop* às aldeias são processos fundamentais para esta construção da pessoa Tikmũ'ũn. Acredito que, se criar este corpo e manter este ponto de vista humano/ Tikmũ'ũn é também uma questão de manter-se saudável, então a manutenção do fluxo de espíritos/cantos *yãmĩyxop* é indissociável da ideia de saúde atualizada por eles.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. Unesp, 2002.

ALVARES, Myriam Martins. **Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização**. In: *Revista Antropológicas*, Recife, n. 15, v.1, 2004.

ALVARES, Myriam Martins. **Yãmiy, Os Espíritos do Canto: A construção da pessoa na sociedade Maxakali**. 132p. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP, 1992.

ATHIAS, Renato. **Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdê-Maku da região do Rio Negro, Amazonas**. In: *Horizontes Antropológicos*, UFRGS - Antropologia, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 237-261, 1998.

BARBOSA RIBEIRO, Rodrigo. **O Yãmiyxop como forma de conhecimento: formas do imaginário Maxakali**. In: *Revista Avá [online]*, n.19, p. 00-00, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000200004&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 20 de out. 2016.

CAMARGO JÚNIOR, Kenneth. **O paradigma clínico-epidemiológico ou biomédico**. In: *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 183-195, 2013.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Ritual e cosmologia maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos gaviões e os humanos**. 229f. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CAMPOS, Carlo Sandro de Oliveira. **Considerações sobre a língua usada nos cantos Maxakali**. In: CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara, *et. al.* (Org.). *Línguas e culturas Macro-Jê*. Brasília/Campinas: Nimuendajú, v. 2, 2011, pp. 171-193.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **De duplos e estereoscópicos: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios**. In: *Revista Mana*. Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 105-134, 2006.

CONKLIN, Beth. O Sistema Médico *Wari*. In: SANTOS, Ricardo V. & COIMBRA JR. (Orgs). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994, pp. 161-186.

CUPERTINO, Sofia. **Imaginário social e povos indígenas: reflexões sobre a construção de sentidos por professores a partir da leitura do livro *Cantos Tikmũ'ũn para abrir o mundo***. 2014. 109f. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH – Escola de Comunicação, UFMG. Belo Horizonte, 2014.

DA COSTA, Ana Carolina Estrela. **Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali**. 140f. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – 87

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

DE MENEZES BASTOS, Rafael José. **Etnomusicologia no Brasil: algumas tendências hoje**. Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

DESCOLA, Philippe (Org.). **La Fabrique des images -visions du monde et formes de la représentation**. Paris: Somogy éditions d'art & Musée du Quai Branly, 2011.

DUARTE, Regina Horta. **Olhares Estrangeiros: Viajantes no vale do rio Mucuri**. In: *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44 [Viagens e Viajantes]: pp. 267-288. São Paulo: ANPUH/ Humanitas Publicações, 2002.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia**. In: *Revista Mana*, Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FERREIRA, Marco Túlio da Silva. **Ecologia Histórica Aplicada à Gestão Ambiental Comunitária da Terra Indígena**. 176f. 2012. Dissertação (Mestrado em Ecologia, Conservação e Manejo da Vida Silvestre) ICB – UFMG. Belo Horizonte, 2012.

FREITAS, Roney; MAXAKALI, Isael. **GRIN – Guarda Rural Indígena**. Produção: Luara Oliveira. São Paulo: Luscus Fuscus Filmes, 2016. 41 min.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena**. In: *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém. MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, p. 175-205, 1991.

GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lucia. **Saúde indígena: uma introdução ao tema**. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lucia (Orgs.). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2012, pp. 296-296.

GOLDMAN, Márcio. **Malentendido sobre a vida filosófica – Psicologia e Sociologia**. In: *Razão e Diferença - Afetividade, Racionalidade e Relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho/ Editora UFRJ, 1994.

JAMAL JÚNIOR, J. R. **De corpos e artefatos sonoros: exemplos etnográficos tikmũ'un-maxakali**. In: VII ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ETNOMUSICOLOGIA (08.). Florianópolis. **Anais do VII ENABET**, v. 1, p. 771-781, Florianópolis, 2015.

JAMAL JÚNIOR, J. R. **Sensibilidade e agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmu'un/maxakali**. Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). (Dissertação de mestrado). Belo Horizonte, 2012.

LAS CASAS, Rachel. **Saúde Maxakali, recursos de cura e gênero: análise de uma situação social**. 2007. 179f. Dissertação (Mestrado em Medicina Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, Rio de Janeiro, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002. 88

LITAIFF, Aldo. **O sistema médico Guarani**. In: *Revista de Ciências Humanas*, UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, v. 14, n. 19, p. 107-115, 1996.

LOURENÇO, Sonia Regina. **Identidade, gênero e música nos cantos funerários Javaé**. In: *Antares: Letras e Humanidades*, Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMT, Cuiabá, v. 5, N. 10, p. 10-27, 2013.

MARTINS, Marcos Lobato. **Ocupação e desflorestamento numa área de fronteira: Vale do Mucuri, MG-1890 a 1950**. In: *Revista de História Regional*, UEPG, Ponta Grossa, v. 15, n.1, 2010.

MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu**. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, (2003 [1938]).

MAXAKALI, Hapaet; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI; Yaet, MAXAKALI; Piet; ALMDEIA, Maria Inês (Coord.). **Hitupmã'ax** [Curar]. Belo Horizonte. Faculdade de Letras da UFMG – Edições Cipó Voador, 2008.

MAXAKALI, Isael. **Tatakox**. Direção: Isael Maxacali. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2008. 01 DVD. Colorido. Legendado.

MELLO, Maria Ignez Cruz. **Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu**. 335f. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani**. São Paulo: Edusp, 2009.

NETO, Aristóteles Barcelos. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: EDUSP, 2008.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacari. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 6, n. 1, pp. 53-61, 1958. Disponível em: <[http://biblio.etnolinguistica.org/local--fi les/nimuendaju-1958-machacari/nimuendaju_1958_machacaris.pdf](http://biblio.etnolinguistica.org/local--fi%20les/nimuendaju-1958-machacari/nimuendaju_1958_machacaris.pdf)> Acesso em: 13 de abr. 2017.

NUNES, Eduardo S. **Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)**. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês. (Orgs.). *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva, 2012, p. 185- 207.

OTTONI, Teófilo Benedito; DUARTE, Regina Horta. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 [1859].

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Relatório Antropológico sobre os Índios Maxakali**. [Relatório Técnico]. Salvador: FUNAI, 1992.

PÉREZ-GIL, Laura. **O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica**. In: **Cadernos de Saúde Pública**, FIOCRUZ, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 333-344, 2001.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O Canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. 254f. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004. 89

POPOVICH, Harold e POPOVICH, Frances. “Dicionário Maxakali-Português”. In: RODRIGUES, Aryon Dall’igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 2005 [1994].

ROMERO, Roberto. **A Errática Tikmũ'ũn_Maxakali**: imagens da Guerra contra o Estado. 122f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

ROSSE, Eduardo Pires (Org.) & MAXAKALI, Toninho. **Kômãyxop: cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ũn**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. 806 p. Inclui 02 DVDs de cantos. 2011.

ROSSE, Eduardo Pires. **Explosão de xũnĩm**. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia). Departamento de Musica da Universidade Paris 08. Saint-Denis, França, 2007.

ROSSE, Eduardo Pires. **Festa com os espíritos**. In: *Revista Música e Cultura*, Florianópolis, v.4, pp. 01-09, 2009.

ROSSE, Eduardo Pires. **Sarinho Virou**: sociedades de cantos entre os **tikmũ'ũn/Maxakali**. 315f. Manuscrito, 2016.

RUBINGER, Marcos de Magalhães. **Maxakali: o povo que sobreviveu**. In: *Índios Maxakali, resistência ou morte*. Belo Horizonte, MG: Interlivros, 1980.

SANTOS, Boaventura De Sousa. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 79, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000300004&script=sci_arttext>. Acesso em 04 de ago. 2017.

SEEGER, Anthony, *et. al.*. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: LEITE, Yonne de Freitas (Org.) *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, 1979, pp. 01-19.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisêdjê?** Uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TAYLOR, Anne-Christine. Ver como um Outro: figurações amazônicas da alma e dos corpos. [Tradução: Eduardo Rosse]. In: DESCOLA, Philippe (Org.). 2011. **La Fabrique des images – visions du monde et formes de la représentation**. Paris: Somogy éditions d'art. & Musée du Quai Branly, 2011.

TAYLOR, Anne-Christine. **L'oubli des morts et la mémoire des meurtres**, Terrain [online], 1997. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/3234>>. Acesso em: 26 de jul. 2017.

TEIXEIRA, Carla C. Dos Museus aos Manuais: reflexões sobre o agente indígena de saneamento. In: **Saúde Indígena em Perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas**.

GARNELO, Luiza; TEIXEIRA, Carla C. (Orgs.). Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2014, pp. 145-181.

TUGNY, Rosângela Pereira de (Org.) & MAXAKALI, Antoninho; MAXAKALI, Marquinhos; MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Zelito; MAXAKALI, Gilberto (*in memoriam*). **Cantos e**

Histórias do Morcego-Espírito e do Hemex / Yamĩxop Xũnĩm Yog Kutex xi Agtux xi Hemex yog Kutex. Rio de Janeiro: Azougue, 2009a.

TUGNY, Rosângela Pereira de (Org.) & MAXAKALI, Totó; MAXAKALI, Zé de Ká; MAXAKALI, Joviel, MAXAKALI, João Bidé; MAXAKALI, Gilmar; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Donizete; MAXAKALI, Zezinho; *et al.* **Mõgmõka yõg kutex / Cantos do gavião-espírito.** Rio de Janeiro: Azougue, 2009b.

TUGNY, Rosângela Pereira de. **Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn.** Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2010.

TUGNY, Rosângela Pereira de. **Filhos-imagens: cinema e ritual entre os Tikmũ'ũn.** In: *DEVIRES – Cinema e Humanidades*, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, p. 154-179, 2014.

TUGNY, Rosângela Pereira de. **Sobreviver com os cantos: os tikmũ'ũn e os yãmĩxop.** Manuscrito. 2016.

TUGNY, Rosângela Pereira de. Um fio para o *ĩnmoxã*: em torno de uma estética maxakali. In: I COLÓQUIO DE ETNOMUSICOLOGIA DA UNESPAR/FAP: Etnomusicologia, Universidade e Políticas do Comum. Curitiba, Paraná. . **Anais do I Colóquio...**, v. 1, p. 58-76, 2013.

VASCONCELOS, Bruno. **Cosmopista Putuxop**: Cinema Tikmũ'ũn-Maxakali em um percurso pelas terras dos Povos-Papagaio. 100f. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

VIEIRA, M. G. **Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico.** (Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Museu Nacional). Rio de Janeiro; 2006.

VIERTLER, Brigitte Renate. A noção de pessoa entre os Bororo. In: LEITE, Yonne de Freitas (Org.) **Boletim do Museu Nacional.** Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, v. 32, 1979, pp. 20-29.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

VILAÇA, Maria Aparecida. O que significa tornar-se outro. Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, São Paulo, v. 15, n. 44, 56-72, outubro de 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana.** In: LEITE, Yonne de Freitas (Org.) *Boletim do Museu Nacional.* Rio de Janeiro: Museu Nacional – UFRJ, 1979, pp. 01-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: **Cadernos de Campo.** São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: **Revista Mana.** Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.
In: **Revista Mana**, Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. 91

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; STUTZMAN, Renato (Ed). **Encontros**. Rio de Janeiro:
Azougue, 2007. S

F992c

Furtado, Sofia Cupertino

Corpos ressonantes [manuscrito]: canto e cura entre os Tikmũ'ũn / Sofia Cupertino Furtado . – 2017.
90 f., enc.; il.

Orientador: Eduardo Pires Rosse.

Área de concentração: Música e cultura.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música.

Inclui bibliografia.

1. Música - Teses . 2. Etnomusicologia. 3. Índios Maxacali - Usos e costumes . 4. Índios Maxacali - Música. 5. Cura. I. Rosse, Eduardo Pires. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Música. III. Título.

CDD: 780.91