

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE MÚSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA
Barbara Viggiano Rocha da Silva

ENTRE AS KAKXOP:
UMA ETNOGRAFIA DA APRENDIZAGEM E DOS CANTOS
DAS CRIANÇAS TIKMŨ'ŨN

Belo Horizonte – MG
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE MÚSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA
Barbara Viggiano Rocha da Silva

ENTRE AS KAKXOP:
UMA ETNOGRAFIA DA APRENDIZAGEM E DOS CANTOS
DAS CRIANÇAS TIKMŪ'ŪN

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

Linha de pesquisa: Música e Cultura.

Orientadora: Prof. Dra. Rosângela de Tugny.

Belo Horizonte – MG

2019



Universidade Federal de Minas Gerais
Escola de Música
Programa de Pós-Graduação em Música



Dissertação defendida pela aluna BÁRBARA VIGGIANO ROCHA DA SILVA, em 29 de agosto de 2019, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Rosângela Pereira de Tugny
Universidade Federal do Sul da Bahia
(orientadora)

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade
Universidade Federal de Minas Gerais
(Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas)

Prof. Dr. Eduardo Pires Rosse
Universidade Federal de Minas Gerais

S586e

Silva, Bárbara Rocha Viggiano da

Entre as Kakxop [manuscrito]: uma etnografia da aprendizagem e dos cantos das crianças Tikmũ'ün /
Bárbara Rocha Viggiano da Silva . - 2019.
206 f., enc.; il. + 1 DVD

Orientadora: Rosângela Pereira de Tugny

Linha de pesquisa: Música e cultura.

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

Inclui bibliografia.

1. Música - Teses . 2. Etnomusicologia. 3. Índios Maxacali - Música . 4. Canções Maxacali.
I. Tugny, Rosângela Pereira de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Música. III. Título.

CDD: 780.91



*Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é
isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não
foram terminadas
– mas que elas vão sempre mudando.
Afinam ou desafinam.*

João Guimarães Rosa

AGRADECIMENTOS

...e nada pedi,
entreguei ao mar e nada pedi,
me molhei no mar e nada pedi,
só agradeçi.

Gerônimo Santana

Por tudo que encontro nessa passagem que atravesso, agradeço.

Agradeço aos Tikmũ'ũn: Pahep (Ruane), Juan, Tehe (Kátia), Xuku (Isaiane), Kailani, Eliza, Silmar, Nicolas, Sinoeme, Shaulinho, Makael, Laila, Atila, Lavínia, Lucas, Thaís, Maria Sinara, Yet, Iana, Lá, Amaral, “bonitinha” e inúmeras outras kaxop que não me lembro o nome. À generosa Sueli Maxakali e sua acolhedora família: Isael, Jupira, Zezão, Ceciano e Cassiano. Às inspiradoras Renata, Mariena, Isabelinha, Detinha, Delcida, Noêmia, Elizângela, Elizabeth, Anilzinha, Marilene, Pauliça, Marinete, Esperança, Suel, Eliete, Aparecida, Eliane, Gabriela Maíza e suas meninas e a todas as belas jovens da aldeia. Também ao pajé Mamei, a Andrada, João, Pinheiro, Totó, Rogério, Romário, Paulinho, Iã, Gilmar e a todos os moradores da Aldeia Verde.

Agradeço à colaboração dos indigenistas Rudson e Irislene, à enfermeira Sinara, aos demais funcionários do posto e aos motoristas *ãyuhuk* que trabalham com os Tikmũ'ũn.

Agradeço aos Mbyá Guarani (RS, ES, SP) que primeiro me apresentaram o apaixonante universo da vida indígena infantil, em 2012.

Pelo sangue bom, herdado de graça, agradeço aos mais de sessenta seres adorados da minha família, especialmente à Sueli, Luiz, Lô, Shiva, Lucy, Mel, vó Zita, vó Cira, vô Valdo, vô Zé (*in memoriam*), aos primos-parceirinhos e à prima-gêmea Teté.

Aos amigos, que amo demais, minha eterna gratidão por tanto e tudo: Luana Aires (Zuzu), Deh Furtado, Renard, Tuzin, Isa, Vandeko, Ana de Paula, Fernanda Mozin, Nat-girl, Lesha, Camilota, Silvinha, Well, Alysson, Arya, Prema, Shanti, Riri e respectivos filhotes, cumadis, cumpadis, afilhados, Gorilas, Sanguinha, amigos de Moeda... gente demais para listar.

Agradeço à minha orientadora, Rosângela de Tugny, por sua humanidade transbordante, sua capacidade, delicadeza, paciência, encanto, poder, sagacidade, franqueza e grandiosidade de espírito, que me fascinam há mais de dez anos.

Agradeço ao inigualável Eduardo Rosse, professor e amigo, pelas inesquecíveis aulas e por aceitar compor a banca de qualificação e defesa. Também à sua linda família, Amélie, Léia e Nestor, pelas acolhidas calorosas em seu lar, refúgio intelectual e afetivo que fortaleceu e apoiou de forma totalmente desprendida, solidária e cuidadosa a escrita, tanto com incentivos quanto com contribuições bibliográficas, fílmicas e de ideias.

Agradeço aos amigos-acadêmicos que deram aquela força no processo seletivo e durante o mestrado. Ao queridíssimo José Ricardo Jamal Júnior, meu ídolo, por ter ajudado com a ideia, o projeto, o campo e infinitas outras trocas. À Luci Vulcano pelo companheirismo de sempre e por todo o apoio. De novo à Lua-Zuzu, Isa, Vandeko e Renard por tudo antes, durante e pelo que virá. Por inúmeras contribuições, agradeço aos grandes Rafael Ramalho, Flávio Garcia, Marina Fares, Douglas Silva (Two), Luciana Cezário, Gilmara Souza, Tales Bedeschi, Marina Costa, Sofia Cupertino, Ana Estrela da Costa, Tomás Frére, Luis Roberto, Roberto Romero, Paula Berbert, Claudia Magnani, Sandro Campos, Mário Coelho, Leonardo Rosse, sua esposa Larissa e seus luminosos filhos e a todos os membros do Gret.

Agradeço à professora Glaura Lucas pelas aulas estimulantes, pela partilha de referências importantes para a dissertação e pela doçura de seu trato. À querida Lúcia Campos, pelas trocas que tanto me instigaram, pelo interesse genuíno no trabalho e por aceitar compor a banca da defesa. À competente Karenina Andrade, que esteve no meu caminho oferecendo novas perspectivas etnológicas, por aceitar compor a banca de qualificação e defesa.

Agradeço ao Alan e à Geralda do colegiado de pós-graduação e aos professores que passaram pela chefia no período que estive lá pela postura ética e eficiência nos serviços. Também à CAPES pelo financiamento desses dois últimos anos de pesquisa.

Agradeço, por fim, à curiosidade dos leitores. Desfrutem!

RESUMO

Esse é um trabalho sobre a infância entre os povos indígenas Tikmũ'ũn (conhecidos também como Maxakali), habitantes do norte de Minas Gerais, destacando as dimensões de suas vidas mais conectadas à produção, apreciação e reinvenção sonora. Sua confecção se deu, principalmente, através da etnografia resultante do trabalho de campo em diálogo com outras etnografias. Procuo abordar a relação dos trabalhos acústicos produzidos pelas crianças tikmũ'ũn a partir de uma etnografia que considere também os momentos em que não estão elas produzindo sonoridades tidas, pela tradição hegemônica, como *musicais*. Pretendendo desvendar os significados e motivações das crianças tikmũ'ũn (kaxop) para executar práticas e performances nas quais o som ocupa posição de destaque fui levada a escrutinar suas brincadeiras, o engajamento livre nas tarefas domésticas, suas interações com os varios seres que vivem entre eles, suas peraltices, seus aprendizados diversos, nos quais experimentam movimentos, sensações e potências singulares, que podem constituir uma forma própria de xamanismo. A participação autônoma das kaxop nos rituais, nas festas, nas rezas de cura, na iniciação, na intimidade privada do lar ou na memória dos sonhos evocam seus afetos e despertam, paulatinamente, suas capacidades próprias, sendo, portanto indispensáveis e possibilitadas pelo zelo dos Tikmũ'ũn. O cuidado dos adultos com as kaxop é demonstrado na minuciosa fabricação do corpo infantil, tanto pela familiarização engendrada pelos fluxos de comida, espaços, atividades e cantos compartilhados, quanto pela adoção de subjetividades outras na experimentação de afetos múltiplos que as capacitem a diluir a própria humanidade em mais devires. Em suas práticas cotidianas imbuídas de ludicidade e alegria entre pares, reafirmadas em momentos rituais (que embora se destaquem no cotidiano, não se destacam do cotidiano) estão as kaxop se relacionando e partilhando afetos com os diversos agentes e ajudando na manutenção de modos de vida próprios dos Tikmũ'ũn.

Palavras-chave: Infância indígena. Tikmũ'ũn/Maxakali. Aprendizado musical. Cantos indígenas. Etnomusicologia.

ABSTRACT

This is an academic work about Tikmũ'ũn childhood (these indigenous peoples are also known as Maxakali), northern of Minas Gerais inhabitants, highlighting the dimensions of their lives most connected to sound production, appreciation and reinvention. It was made mainly through ethnography resulting from fieldwork in dialogue with other ethnographies. I try to approach the relation of the acoustic works produced by the tikmũ'ũn children with an ethnography that also considers the moments when they are not producing sounds considered by the hegemonic tradition as *musical*. Intending to unveil the meanings and motivations of the tikmũ'ũn children (kaxop) to perform practices and productions in which sound occupies a prominent position I was led to scrutinize their play, their free engagement in household chores, their interactions with the various beings that live among them, their frolicking, their diverse learnings, in which they experience unique movements, sensations, and powers, that may constitute their own form of shamanism. The autonomous participation of kaxop in rituals, parties, healing events, initiation, private intimacy of home or memory of dreams evoke their affections and gradually awaken their own capacities, and are therefore indispensable and made possible by the zeal of the Tikmũ'ũn. The care of adults with kaxop is demonstrated in the careful fabrication of the infant body, both by the familiarization engendered by shared food flows, spaces, activities, and singing, as well as by the adoption of other subjectivities in the experimentation of multiple affections that enable them to dilute humanity itself into more becomings. In their daily practices imbued with playfulness and joy among peers, reaffirmed in ritual moments (that stands out *in* everyday life, not *from* everyday life) the kaxop are relating and sharing affections with various subjects and helping to maintain Tikmũ'ũn own ways of living.

Keywords: Indigenous childhood. Tikmũ'ũn/Maxakali. Music learning. Indigenous chants. Ethnomusicology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
De onde venho.....	12
Breve apanhado histórico das trajetórias tikmũ'ũn.....	14
Yãmĩyxop.....	17
Considerações sobre o ritual.....	19
Contexto atual.....	20
Apnẽ Yĩxux.....	22
Metodologia.....	30
Escutas plurais.....	38
Kakxop: uma etnografia das crianças tikmũ'ũn.....	41
1: HÃM KUTE'EX.....	44
1.1 Brincadeiras infantis.....	44
1.2 Brinquedos e artefatos.....	49
1.3 Brincando com fogo.....	57
1.4 Brincando de fazer.....	60
1.5 Brincando de índio.....	63
1.6 Brincando com Yãmĩyxop.....	67
1.7 Brincando de Yãmĩyxop.....	69
2 – KAKXOP YÏN.....	80
2.1 Descrição.....	83
2.1.1 Vestimenta e ornamentação corporal.....	83
2.1.2 Corpos infantis.....	84
2.2 Yãmĩy e o corpo infantil.....	86
2.2.1 O <i>koxuk</i> das kakxop.....	90

2.2.2 Cuidados com os corpos	94
2.2.3 As Kakxop e o bem-estar coletivo.....	99
SUMÁRIO	
2.2.4 Fabricação dos corpos infantis	101
2.3 Parentesco	110
2.3.1 Famílias tikmũ'ũn	111
2.3.2 Trocas alimentares	115
2.3.3 Alimentando corpos	119
2.3.4 Patrimônio de cantos.....	120
2.4 Afetos infantis	125
2.4.1 Afetos e afetividade	126
2.4.2 Expressão por som e imagem.....	136
3 – YŨMŨGAHÃ.....	152
3.1 Formas de aprender	153
3.2 Autonomia.....	155
3.3 Imitação e memória	159
3.4 Escola tikmũ'ũn	164
3.5 Sons e cantos	168
3.5.1 – Aula de Cultura	168
3.5.2 – Aprendendo a cantar.....	173
3.5.3 – Músicas <i>ãyuhuk</i>	175
3.5.4 - Músicas evangélicas	178
3.5.5 – Ensinando e aprendendo cantos yãmĩy	181
3.6 Como aprendem as kakxop?	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
REFERÊNCIAS.....	195
APÊNDICES	203

INTRODUÇÃO

Pastagens, matas, conjuntos de casas simples, fazendas e pequenos comércios se alternam ao longo de meia hora na estrada de chão entre o centro de Ladainha/MG e a Aldeia Verde na manhã fresca de janeiro. Pela primeira vez vou a um território tikmũ'ũn, pela primeira vez pego carona com um líder indígena, pela primeira vez ouço as risadas abertas e a fala fechada das três mulheres que, comigo, enchem o carro. Minha ansiedade não é maior que a desmesurada curiosidade que passa direto pela insegura boca calada e transborda pelos olhos atentos a imprimir aquela aproximação inicial em minha memória com tanto detalhe e nitidez que me é fácil os narrar ainda hoje, mais de um ano depois. Antes mesmo de chegar à terra indígena ganho um aperitivo para minha expectativa famélica: vestidos, cabelos e shorts ensopados a lhes moldar os pequenos corpos molhados e trêmulos sob a brisa sem sol, vão andando de volta para casa, após um banho no rio próximo à aldeia, as crianças tikmũ'ũn.

Com um projeto de pesquisa voltado para aspectos sonoros e formativos da vida infantil desses povos imergi em um universo cuja amplidão ainda me fascina e confunde, mas já não intimida. Por quase oitenta dias nos anos de 2018 e 2019 estive com muitas crianças na aldeia e em outras ocasiões também encontrei meninas tikmũ'ũn que acompanhavam seus responsáveis em viagens a Belo Horizonte. Estabeleci com elas vínculos afetivos em um nível menos casual do que costumam ser os que se dão entre adultos. Após a experiência, o aprendizado e a reflexão eis aqui o momento da partilha.

De onde venho

Meu interesse pelo tema nasceu de uma confluência de tendências pessoais e oportunidades de felizes encontros na vida acadêmica. Durante a graduação me envolvi com a educação em diversos níveis e áreas, desde o ensino de música em escolas especializadas até métodos não-convencionais de aprendizagem em ambientes informais. Fui bolsista monitora em uma disciplina da graduação em música (Fundep) e também de professores do ensino regular de artes (PIBID-Capes), resultando dessas experiências um desejo tão grande de trabalhar como docente que de fato o fiz, por quase cinco anos, na rede estadual de ensino básico no município de Moeda-MG. Mas outras experiências também marcariam meu caminho profundamente.

Interessada em acompanhar mais de perto o trabalho acadêmico da professora Rosângela de Tugny contribuí com ela em variados projetos que envolviam a presença e colaboração de povos indígenas. Fui bolsista-monitora da Casa dos Cantos no 44º Festival de Inverno da UFMG¹, que apresentou, entre outros, o trabalho *Ambá Werá: cantos e danças Mbyá- Guarani de Marília Stein e indígenas Mbyá Guarani adultos, crianças e um bebê*. A afinidade com as crianças foi imediata e conservei laços com esses indígenas por muito tempo chegando a visitar alguns deles em uma aldeia Mbyá Guarani de São Paulo no mesmo ano. Nessa ocasião, fiquei muito impressionada com a liberdade das crianças em circular pelos espaços da aldeia e manusear objetos como facões, fogões, fogueiras, canivetes, entre outros, além de me encantar com a vitalidade e alegria que demonstravam a todo momento. Também hospedei três desses indígenas Mbyá Guarani em minha casa durante o seminário *A Cosmociência Guarani, Mbyá e Kaiowá e o reconhecimento de seus intelectuais*², em 2012. No ano seguinte, apresentei meu trabalho de conclusão de curso tratando da representação dos povos indígenas nos materiais didáticos para o ensino de música e contribuí para a elaboração do livro *Cantos tikmũ'ün para abrir o mundo*³. Ademais, pude conhecer muitas pessoas tikmũ'ün que colaboravam com Tugny em seus trabalhos e por isso frequentavam sua casa e a UFMG.

Tocada por tais encontros e ciente da necessidade de aprofundar os conhecimentos necessários à minha atuação na escola, fiz o Curso de Formação de Professores na Temática das Culturas e História dos Povos Indígenas (CUPI) em 2015 na Faculdade de Educação da UFMG. Depois disso, comecei a considerar prosseguir meus estudos acadêmicos na pós-graduação, dentro da etnologia indígena.

Em 2017, a perspectiva de voltar a trabalhar sob orientação de Tugny, agora imergindo mais profundamente em seu campo de maior atuação nos últimos anos, fez com que me decidisse por fazer o mestrado na Escola de Música. A escolha do tema, no entanto, só seria definida já no período de inscrição para o processo seletivo em diálogo com colegas

¹ Realizado em 2012 na cidade de Diamantina/MG, o tema do festival era *O bem comum* e incentivava o diálogo entre saberes acadêmicos, indígenas, afro-brasileiros e populares por meio de oficinas e atividades conduzidas por mestres desses conhecimentos.

² Esse evento também foi produzido pela organização do citado festival de inverno e, em um contexto de brava resistência indígena ao genocídio empreendido contra aldeias Kaiowá no Mato Grosso do Sul, foi muito significativo por contar com a participação de numerosas lideranças, autoridades e intelectuais guarani. Cf.: < <http://atyguasu.blogspot.com/2012/12/seminario-cosmociencia-dos-guarani-mbya.html> > Acesso em: 17/07/2019.

³ Livro escrito por um conjunto de estudantes da UFMG sob a coordenação de Rosângela de Tugny procurando oferecer subsídios didáticos que atendam à lei 11.645/2008, que promove o ensino da história e cultura indígena e afro-brasileira nas escolas do Brasil.

que atuavam na área, em especial, com José Ricardo Jamal Júnior, que me deu preciosíssimas orientações na época. Os fatores cruciais foram meu interesse por educação e crianças somado à escassez de trabalhos acadêmicos sobre o tema na etnomusicologia e etnologia indígena em geral. O diálogo com lideranças da Aldeia Verde (Ladainha/MG) estabelecido tanto nas oportunidades de encontro com indígenas tikmũ'ũn em diversos eventos acadêmicos quanto por intermédio de colegas pesquisadores (mais uma vez, manifesto minha gratidão ao generoso Ricardo Jamal que me abriu portas nesse sentido), me fez decidir fazer minha pesquisa de campo neste local.

Assim, decorrido um ano desde o início do mestrado e já feito o trabalho de campo, me vi às voltas com leituras diversas e um volumoso material etnográfico para tentar definir, afinal, o que investigaria. Minha participação no Segundo Congresso de Etnomusicologia da Faculdade de Música da UNAM (Cidade do México-MX), cujo tema foi a construção de corpos em relação com a música, inspirou mais interesse pela corporalidade infantil.

Mesmo porque as etnografias produzidas a partir do meu campo e muitas referências às crianças tikmũ'ũn presentes em outras etnografias feitas com esses povos evidenciavam a conexão entre a formação da pessoa e a prática de cantos na fabricação de seus corpos. No entanto, da leitura do material coletado emergiram aspectos diversos do cotidiano das crianças que me levaram a refletir também sobre as trocas de conhecimento proporcionadas por seus fazeres sonoros e lúdicos. Assim, atendendo a sugestões da banca de qualificação, tratei de ampliar o foco sobre a infância tikmũ'ũn, destacando as dimensões de suas vidas mais conectadas à produção, apreciação e reinvenção sonora. O resultado é, então, um sobrevoo etnográfico por meio de uma aproximação gradativa a esse universo infantil, descrevendo primeiramente aspectos mais evidentes e, aqui e ali, arriscando pescar pitadas dos sabores subterrâneos que nutrem a exuberante expressividade vocal e notável sensibilidade acústica dessas crianças.

Breve apanhado histórico das trajetórias tikmũ'ũn

Um dos aspectos do poder institucional é a habilidade de disseminar a própria visão de mundo sobre todos. Postulá-la como objetiva e universal. Contar a história deles – a história do outro
do outro
– quando não estamos em relação com o outro- Robin DiAngelo⁴

⁴ One of the aspects of institutional power is the ability to disseminate your worldview to everyone. To position it as objective and universal. To tell their story - the story of the other – when we are not in relationship with the other. Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=45ey4jgoxeU>> Acesso em: 24/07/2019.

Há inúmeras formas de apresentar aquilo que se pode chamar de história dos Tikmũ'ũn⁵. Pode-se recorrer a relatos de viajantes⁶, documentos oficiais⁷, cartas e narrativas pessoais e até mesmo tentativas de descrição enciclopédica⁸ dos que aqui habitavam desde antes da invasão de exploradores europeus a partir de 1500. Ou então, pode-se buscar trabalhos acadêmicos e indigenistas como Paraíso (1992, 1994, 1998, 2006), Rubinger (1963, 1980), Mattos (2002) ou Ribeiro (2008) para se ter uma perspectiva crítica da tensa relação entre os povos agrupados sob o etnônimo Maxakali⁹ e os não-indígenas que se estabeleciam em suas terras. Há trabalhos mais recentes¹⁰ que buscam ir além da historiografia tradicional¹¹ – baseada principalmente em registros materiais para reconstruir os acontecimentos passados – e incluem a perspectiva dos Tikmũ'ũn que, principalmente por meio da oralidade, dos cantos, das suas narrativas, contam a própria história¹².

⁵“Tikmũ'ũn seria um pronome sociocosmológico em referência a um ‘gente mesmo’, ‘a gente’, ‘humanos’, utilizado ainda, numa esfera intercultural, à guisa de etnônimo” (ROSSE, 2018, p. 20). Outras exegeses (ROMERO, 2015, p. 107; MAGNANI, 2018, p. 71) indicam a inclusão de sufixos referentes aos homens (*tik*) e mulheres (*ũn*) sugerindo a tradução *homens e mulheres verdadeiros* ou *humanos verdadeiros*.

⁶ WIED-NEUWIED (1822).

⁷ NIMUENDAJU (1958); OTONI (2002).

⁸ MÉTRAUX; NIMUENDAJÚ (1946).

⁹ Em um relatório de 1939 para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Curt Nimuendaju asseverava que o termo *Machacari* não pertencia à língua nativa, pois sequer podiam pronunciar o termo, não lhes sendo familiar nem o X, ou o R ou o L. Ele faz um breve levantamento da presença do termo nos documentos disponíveis até então sobre os indígenas da região, dando a entender que *Maxakali* (e suas variantes) foi uma alcunha colocada por pessoas estranhas a esses povos (NIMUENDAJU, 1958).

¹⁰ Berbert (2017), em tom de denúncia, apresenta as violências perpetradas pelos órgãos estatais contra os indígenas ao longo de décadas a partir de narrativas e perspectivas desses povos. Romero (2015) expõe as relações de hostilidade entre os diversos povos indígenas que mais tarde viriam a ser todos chamados Maxakali e outras etnias além dos não-indígenas, relações estas inseridas nas narrativas míticas e nas práticas xamânicas dos Tikmũ'ũn. Campelo (2018) recolhe narrativas ancestrais em busca de um entendimento sobre as complexas e fluidas relações entre Tikmũ'ũn e os diversos elementos presentes em seus corpos, aldeias e história.

¹¹ Assim como todos os outros povos originários que já habitaram e/ou habitam o território brasileiro, os Tikmũ'ũn têm suas histórias sistematicamente negadas, distorcidas ou apagadas das narrativas oficiais de construção da nação. Desde a invasão europeia do começo do século XVI, passando pela colonização, império e república foram contrapostas de um lado uma imagem de civilização, representada pela cultura europeia, e de outro uma de barbárie, representada pelos povos indígenas (GOMES, 2018). Alinhados com as perspectivas elitistas dos latifundiários que desde sempre buscaram eliminar os povos indígenas dos territórios que usurpavam, muitos cronistas, literários e historiadores responsáveis pela produção da maior parte dos documentos históricos sobre o Brasil estruturaram narrativas depreciativas e caluniosas sobre os povos indígenas, pintando-os como grupos humanos subdesenvolvidos, incapazes de possuir a sofisticação que, supostamente, havia em sua própria cultura. Destarte, aos indígenas, reservavam dois tratamentos: ou a salvação de seu dito estado de ignorância ingênua através da evangelização e assimilação à sociedade colonizada ou o extermínio daqueles considerados indômitos, por representarem ameaças à continuidade do projeto de exploração devastadora desta parte da América. (PARAÍSO, 2006, p. 41-49)

¹² Esse tema, de grande importância, não poderá ser devidamente trabalhado aqui, por falta de competência minha e espaço do texto. Recomento, no entanto, a leitura de Campelo (2018), Berbert (2017) e Romero (2015), etnografias que têm se dedicado a novas versões das histórias dos povos Tikmũ'ũn, a partir das perspectivas nativas da própria trajetória.

Nesses moldes, foi produzido um texto¹³ a muitas mãos (entre elas, as de Sueli e Israel Maxakali, meus anfitriões e grandes colaboradores da pesquisa), no qual se vem a saber que os “Tikmũ’ũn sempre andaram” pelo Vale do Mucuri, localizado na região nordeste de Minas Gerais¹⁴. Ali caçavam, pescavam, dançavam, cantavam, abandonavam aldeias e estabeleciam novas em outros locais. Os *ãyuhuk* (não-indígenas) chegaram trazendo doenças e cometendo chacinas, que provocaram deslocamentos de grandes grupos de Tikmũ’ũn, fugindo dos invasores e de etnias inimigas – especialmente, os Krenak. Enquanto puderam, evitaram o contato com os *ãyuhuk*, que depois os ludibriaram em acordos comerciais desvantajosos para roubarem suas terras, usando da violência como principal maneira de coagir os guerreiros Tikmũ’ũn a cederem suas posses territoriais, que foram desmatadas, esvaziadas de biodiversidade (extinguiu-se incontáveis espécies de fauna local, cujo registro hoje só pode ser encontrado na memória dos cantos Tikmũ’ũn) e tiveram seus rios e solo degradados e o ar, poluído. Mesmo testemunhando dolorosamente tamanha destruição, os Tikmũ’ũn preferiram se manter seguros, unidos e distantes dos modos de vida *ãyuhuk* à garantir a posse do território através da integração

à sociedade regional. Assim é que ainda hoje são monolíngues¹⁵ e guardam cuidadosamente seus vastos conhecimentos ancestrais. Hoje os Tikmũ’ũn avaliam sua longevidade, saúde infantil e qualidade de alimentação como inferiores aos padrões anteriores ao contato, devido à destruição ambiental e ao sequestro da autonomia que outrora detinham¹⁶. Ainda assim, estão eles de vento em popa contra a maré, pois o crescimento demográfico¹⁷, decorrente da redução da mortalidade infantil, tem motivado

¹³ MAXAKALI, S. et al (2017), gentilmente fornecido por Eduardo Rosse.

¹⁴ Os Tikmũ’ũn são povos de diferentes origens (TUGNY, 2011; PARAÍSO, 1994) que, por circunstâncias de sobrevivência, se reagruparam e passaram a viver juntos, não sem conflitos ocasionais. Numendajú (1958) faz um breve apanhado de registros históricos sobre as lutas dos diferentes povos denominados por variantes do termo *Maxakali* e Romero (2015) descreve as trajetórias guerreiras desses povos e suas estratégias de resistência para não sucumbirem ante ao avanço colonizador entre os séculos XVII e XX.

¹⁵ Segundo Campos (2009) a língua Maxakali é a única sobrevivente de uma família de mesmo nome que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, sendo uma das cerca de 150 línguas indígenas ainda hoje presentes em território brasileiro. Cf.: <pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali#L.C3.ADngua> Acesso em: 14/07/19.

¹⁶ “Tanto o Estado português como o brasileiro buscaram a [...] instituição de uma legislação flexível o suficiente para atender aos múltiplos interesses das elites nacionais, seja através de uma atitude de omissão e silêncio em relação às práticas desrespeitosas dos direitos afirmados pela legislação, adotadas por particulares na solução de questões indígenas localizadas. No entanto essa flexibilidade nunca contemplou o reconhecimento do direito à propriedade das terras ocupadas pelos grupos indígenas, à sua autonomia política e à preservação de suas peculiaridades socioculturais, pois essa atitude seria a negação do projeto de afirmar os princípios básicos da constituição do Estado-Nação, isto é, a unicidade territorial e a homogeneização étnica do seu povo” (PARAÍSO, 2006, p. 89).

¹⁷ Os Tikmũ’ũn somam, atualmente, mais de 2000 pessoas. Cf.: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali>>; acesso em: 05/08/2019. Na Aldeia Verde são quase 450 pessoas, sendo a maioria crianças e jovens abaixo de 15 anos de idade.

sua dura luta por demarcação de terras¹⁸. O sucesso da resiliência tikmũ'ũn é por eles atribuído a uma relação que lhes é muito cara: sua ligação com os Yãmĩxop.

Yãmĩxop

Me parece impossível chegar a uma definição precisa do termo Yãmĩxop ou Yãmĩ (*xop* é um sufixo coletivizador), devido à variedade de empregos que assume entre os Tikmũ'ũn. Refere-se tanto a inúmeros povos¹⁹ presentes em suas narrativas míticas²⁰, quanto aos repertórios de cantos²¹ que eles enunciam e também aos momentos de encontro²² com tais povos. Assim, é com uma abertura conceitual muito grande que devemos nos aproximar da compreensão desses que amiúde chegam às aldeias dos Tikmũ'ũn como os mais estimados visitantes. *Espíritos* ou *povos-espíritos* são outras designações de *yãmĩ*.

A presença de *yãmĩ* na aldeia era anunciada ora por uma observação casual de meus interlocutores, ora por sonoridades características vindas de diversos lugares, ora pela movimentação de “corpos antropomorfos” (ROSSE, 2018, p. 106)²³ no pátio central e

¹⁸ Hoje o território dos Tikmũ'ũn se reduz a 6020 hectares, distribuídos entre os municípios mineiros de Bertópolis, Santa Helena de Minas, Teófilo Otoni e Ladainha, onde se encontra a Reserva Indígena da Aldeia Verde (MAXAKALI, S., 2017).

¹⁹ “...trata-se de nomes coletivizadores, que correspondem a um personagem/grupo de personagens originais que são invariavelmente acompanhados de uma multidão de outros *yãmĩ*. *Mõgmõka/gavião*, como *kõmãyxop* (sem tradução), trazem consigo, em suas visitas a uma aldeia, centenas de outros sujeitos. Quando falamos então de um ser extraordinário/*yãmĩ* específico, seu nome guarda permanentemente um sentido coletivo latente” (ROSSE, 2018, p. 61; 25 e 25).

²⁰ TUGNY (2014b).

²¹ “Na verdade, as palavras cantadas equivalem às vozes mesmas dos *yãmĩ*, miríades de estrangeiros míticos que se apresentam formalmente nas aldeias tikmũ'ũn durante os momentos festivos em questão. A prática musical aparece desde então como modalidade por excelência de materialização de entidades centrais dentro da cosmologia e da escatologia locais: os *yãmĩ* constituem não somente a idealização da imagem da alteridade, delimitando em grande parte os traços de um ‘nós’, mas representam ainda o destino *post-mortem* das pessoas deste mundo” (ROSSE, 2018, p. 20).

²² “Esses eventos são chamados de forma genérica “*yãmĩyxop*” – uma multiplicação de *yãmĩ*. Pratica-se atualmente uma dezena de *yãmĩyxop* diferentes: *gavião/mõgmõka*, *morcego/xũnĩm*, *macaco/po'op* ou *popxop*, *kõmãyxop* (sem tradução direta), *hemex* (igualmente sem tradução direta), linha de mandioca/*koatkuphi*, anta/*amãxox*, lagarta de bambu/*tatakox*, papagaio/*putuxop*, *yãmĩ* (sem tradução direta), *yãmĩ* feminino/*yãmĩyhex*. Cada um desses personagens de referência é seguido de um conjunto específico – ainda que não totalizável – de convidados, seus cantos, suas cenas, compondo um quadro geral múltiplo. A partir de uma troca inicial elementar entre os cantos dos *yãmĩ* e a comida dos seus anfitriões, assistimos à emergência de uma infinidade de outras interações, particulares a cada festividade *yãmĩyxop*, com suas inerentes implicações estéticas e sociocosmológicas” (ROSSE, 2018, p. 92).

²³ “São corpos antropomorfos, que atestam de um estatuto humano. Seus aspectos físicos são objeto de um investimento importante: belos, cuidados, marcados de traços indicando a natureza de cada indivíduo. Mesmo que dois *yãmĩ* não sejam jamais idênticos, suas atribuições físicas remetem diretamente a sua classe de pertencimento. Em outros termos, cada *yãmĩ* é um sujeito particular e a identidade de uma categoria passa menos pela cópia de um modelo que pela realização singular a partir de um número de características subjacentes. Esses *yãmĩ* que se apresentam em carne e osso nas aldeias são invariavelmente

imediações. Outras vezes *yãmĩy* eram invocados como interventores por um desfecho favorável nos discursos daqueles que se encontravam em situações incertas²⁴. *Yãmĩy* também era usado para fazer referência a uma condição *tikmũ'ũn* que poderia ser alcançada pela morte. Ou ainda, *yãmĩy* poderia ser tomado como pertence de uma pessoa, sendo aí sinônimo a canto ou evento festivo. Essa multiplicidade de atribuições do termo pode ser até maior do que suspeito, mas já configura um complexo conceito que ajuda a entender os universos das crianças *tikmũ'ũn* por povoá-los de maneiras diversas e essenciais.

As investigações etnomusicológicas²⁵ conduzidas entre esses povos e os *Tikmũ'ũn* são instigadas pelos gestos e deslocamentos intrigantes, pela diferenciada ornamentação de corpos e de instrumentos e pela postura diligente e cuidadosa que assumem em momentos de encontro, sempre marcados por intensa enunciação de cantos. Essa configuração de suas performances de cantos leva a considerações sobre a própria performance e sobre o som produzido.

Entendo que é possível pensar desta forma a sequência de uma noite de cantos: uma transformação contínua, uma “linha mutante”. Um procedimento incessante de aproximação, aglutinação e diluição. Não um desenvolvimento ou um jogo de derivações, mas um modo de percorrer o material sonoro. Assim, acho importante por ora me desviar dos termos praticados pelas análises musicais realizadas na esteira da tradição musicológica ocidental, tais como “células”, “motivos” ou “temas”. Esse desvio me ajudaria a desconstruir uma suposição muito bem sedimentada nesta tradição de que há um destino discursivo para o material sonoro, e uma agência humana e autoral que age sobre eles. Levando a sério o que dizem os *Tikmũ'ũn* quando afirmam que os cantos são dos *yãmĩyoxop*, proponho aqui pensar o material sonoro como um conjunto de traços, encontrados e acumulados por eles. (TUGNY, 2011, p. 198, 199)

Afim de borrar delineações de identidade dos *yãmĩy* que os confinassem em categorias próprias da ontologia ocidental, Tugny (2011, p. 249) propõe a sobreposição de noções de linguagem e sujeito, considerando que há uma continuidade entre um e outro. E Rosse (2018) afirma que “as apelações que especificam cada *yãmĩy* correspondem mais a uma potência/qualidade *yãmĩy* que a um indivíduo” (ibid., p. 61). *Yãmĩy* são então estados, qualidades, intensidades, subjetividades expressas por corpos, sons, atividades, gestos,

jovens, crianças e adolescentes, numa faixa etária aproximada de entre dez e vinte anos, ou ainda, mais raramente, jovens adultos com pouco mais de vinte anos” (ROSSE, 2018, p. 106, 107).

²⁴ Duas de minhas principais interlocutoras, quando partilhavam suas contendas pessoais ou contingências preocupantes reafirmavam o próprio otimismo a partir de um reconhecimento de uma potência específica presente nelas mesmas: “eu tenho meu *yãmĩy* que me ajuda”.

²⁵ Na etnomusicologia temos Tugny (2009, 2010, 2011, 2013, 2014a, 2014b); Rosse (2007, 2018); Jamal (2012); Campelo (2012, 2018); Furtado (2017); Alvarenga (2007).

cores e presenças. Nunca deixam em definitivo os Tikmũ'ũn, permanecendo em sua memória afetiva não como *seres* mas *devires*²⁶. Assim, é preciso esforço intelectual e sensível para apreender as possíveis manifestações daquilo a que os Tikmũ'ũn se referem quando dizem yãmĩy ou yãmĩyxop.

Considerações sobre o ritual

Um termo muitas vezes empregado pelos Tikmũ'ũn para se referirem em português aos encontros festivos com os povos yãmĩy, ou diretamente a eles, é *ritual*. No entanto, as acepções ocidentais do termo levam a uma falsa dedução de que os momentos rituais estão destacados de outros, mais corriqueiros na vida tikmũ'ũn²⁷. Declara Magnani (2018) que a esfera doméstica, ordinária e periférica da vida dos povos indígenas, associada ao domínio feminino, tem sido negligenciada e desvalorizada nos estudos etnológicos que se voltam para a guerra e rituais extraordinários, tidos como centrais em suas cosmovisões e, geralmente, pertencentes ao domínio masculino. Ela argumenta que a produção e circulação de saberes e poderes entre as mulheres tikmũ'ũn se dá justamente nessa dimensão cotidiana, de maneira discreta e eficiente, produzindo efeitos tão importantes para a manutenção das práticas ancestrais desses povos quanto as expressões xamânicas dos homens, feitas em público²⁸ e que os momentos e práticas tidas por *rituais* não seriam facilmente identificados entre as ações cotidianas. Assim ela propõe que evitemos segmentações entre um e outro, a fim de nos aproximarmos mais do pensamento nativo para o tema.

²⁶ “Além de sua moral ecológica ao demonstrar que as atitudes guerreiras dos Tikmũ'ũn e seus espíritos-aliados não se interessam pelo extermínio de nenhuma espécie e sim pela assimilação se suas subjetividades, as comparações e contrastes que fizemos entre todos esses mitos nos levam a afirmar duas coisas sobre suas músicas: elas são o produto da circulação de corpos no espaço e da circulação de corpos entre corpos. Elas são exatamente o que circula e se aloja no instante que separa dois estados em transformação, são puro devir” (TUGNY, 2011, p. 78).

²⁷ “Se a dicotomia operada entre cotidiano e ritual é evidentemente uma operação lógica que não pertence ao pensamento nativo, mas sim um raciocínio que herda a específica tradição histórico-cultural do Ocidente, então, a esfera ritual não é – como de praxe vem sendo tratada na literatura antropológica – separada da e oposta à vida cotidiana. Pelo contrário, o que parece é que com frequência a perpassa e com ela chegue a confundir-se” (MAGNANI, 2018, p. 111). Também Tassinari (2014, p. 167) aponta, entre os Karipuna, ausência da oposição sagrado (ritual) X profano (cotidiano).

²⁸ “Não se trata, portanto, de negar o cotidiano como tempo, e o doméstico como lugar, da agência feminina, mas sim de requalificá-los, em termos que não os oponham a um outro âmbito (masculino/ritual/político) e não os desvalorizem ou banalizem em suas densidades simbólicas e políticas” (MAGNANI, 2018, p. 187).

[...] o esforço é o de traduzir uma qualidade gradativa – *de fluxo* – que evite provocar separações nítidas (extraordinário/ordinário) ou fusões definitivas (extraordinário). Pensar a realidade nativa em seu caráter gradativo – de uma vida cotidiana que incorpora em seu fluxo, com maior ou menor intensidade, elementos extraordinários – permite, ao meu ver, calibrar (e conceber) suas possibilidades para além das noções conhecidas por nosso pensamento. (MAGNANI, 2018, p. 113)

Por se situarem em uma posição de aprendizes em formação, os meninos, mesmo que já iniciados (depois dos 7 anos muitos já passam por esse processo) estão, junto com as meninas, explorando a esfera do cotidiano muito mais intensamente que os homens adultos, além disso, os meninos não iniciados andam, quase sempre, entre si ou na companhia das mães. Assim, essa esfera cotidiana, feminina, infantil foi onde meu olhar situou-se por mais tempo. Além disso, considero, com Tugny (2009)²⁹, que as práticas de cantos com os povos Yãmĩyxop não se localizam em momentos rituais destacados das atividades diárias com que lidam os povos Tikmũ'ũn. E penso também que o fato de serem corriqueiras não as torna menos importantes, mas insere-as em profundidade na concepção e conformação do modo de ser Tikmũ'ũn.

Contexto atual

Atualmente, os Tikmũ'ũn vivem em condições distantes daquelas tidas por ideais em suas narrativas míticas povoadas pela pujança da biodiversidade florestal, celeste, aquática, campestre e subterrânea. Aí, além de seus yãmĩy conviverem com a riqueza magnânima do ambiente em torno das aldeias, podiam, os Tikmũ'ũn, caçar, cultivar e coletar os insumos alimentares e materiais necessários à confecção de artefatos diversos. Sem acesso à água potável na superfície a pesca fica limitada, assim como a abundância de fauna hídrica. O espaço pequeno das aldeias tampouco permite grandes roças de tubérculos e leguminosas. E as frágeis matas, quando presentes, sequer possibilitam a

²⁹ “...sobre a noção de ritual: a experiência que tenho com os Tikmũ'ũn me convida cada vez mais a abandoná-la. Embora seja evidente que há coisas que acontecem em suas aldeias - dão-se a ver e ouvir corpos diferentes, superlativos, vozes transformadas, realizam-se danças, aglutinações de pessoas, faz-se grandes quantidades de comida - não acho possível dizer que elas constituem algo extraordinário, extra cotidiano, menos doméstico, onde os códigos e símbolos dos sócios se exaltem de forma mais acentuada que em outros momentos. Ao contrário. O acontecimento da chegada destes espíritos na aldeia pode muitas vezes ser algo mínimo, quase imperceptível, totalmente disseminado no cotidiano tikmũ'ũn. Há muita discrição em torno dos encontros entre as mulheres e homens com estes espíritos. São ante espetáculos: irrupções semi-secretas de cantos e imagens, às vezes sob o torpor de uma tarde ensolarada, outras no silêncio da madrugada. Raramente estes encontros se circunscrevem em um círculo fechado, marcado de um começo e fim” (TUGNY, 2009, p. 543).

coleta de frutos nativos, quanto menos a caça dos animais desejados pelos yãmĩy³⁰. Assim, a muitos Tikmũ'ũn, sua alimentação hoje, baseada nos itens da cesta básica³¹, lhes parece insatisfatória e pode ser o motivo pelo qual seus corpos enfraquecidos não resistem às gripes, diarreias e epidemias que ocasionalmente se dão³².

O álcool é largamente consumido nas aldeias tikmũ'ũn³³. Na Aldeia Verde, segundo algumas interlocutoras, apenas os meninos jovens escapam ao consumo da droga, entre os homens. A maioria das mulheres não consome a bebida, mas presenciei casos de alcoolismo também entre algumas mulheres adultas por lá. Em geral, a embriaguez desencadeia episódios de violência doméstica, nos quais a força e sobriedade das mulheres³⁴ é, muitas vezes, fator decisivo para sua contenção³⁵.

Se a presença do álcool não pode ser completamente atribuída às frustrações³⁶ dos Tikmũ'ũn por suas atuais condições de vida, as suas itinerâncias sim são sintomáticas de uma vontade incontida de estar nos lugares que figuram em suas histórias ancestrais e cantos yãmĩyxop³⁷. Incompreendidos pelas autoridades *ãyuhuk* que lidam com eles, os

³⁰ Inúmeras vezes esse problema foi levantado por lideranças tikmũ'ũn em reunião com autoridades *ãyuhuk*.

³¹ Composta por arroz branco, feijão carioca, macarrão, açúcar cristal, farinha de mandioca, farinha de trigo branca, café, leite em pó e óleo. Ocasionalmente compram frango congelado na cidade ou conseguem beliscar pedaços das caças pequenas capturadas na aldeia. O uso de legumes e verduras não é comum e, considerando o crescente uso de veneno pelo agronegócio nacional, acho que seria até mesmo desaconselhável hoje em dia.

³² Las Casas (2007) faz uma etnografia sobre a situação de aldeias tikmũ'ũn acometidas por uma epidemia de diarreia infantil em 2004 – que atingiu 18% da população (80% menores de cinco anos) e levou três crianças à morte – e os diferentes métodos empregados como tratamento na tentativa de combatê-la. Ela pontua a dificuldade enfrentada pelos indígenas em serem atendidos pelos serviços de saúde *ãyuhuk*: “...raramente os municípios conseguem prestar uma atenção diferenciada aos povos indígenas. Pelo contrário, geralmente as relações sócio-políticas entre indígenas e não-indígenas que habitam nos municípios da região adstritas às terras indígenas são marcadas pelo preconceito e pela violência. Casos de maus tratos, desvio de verbas, morosidade, descasos, entre outros, são constantes nos serviços municipais prestados às coletividades indígenas” (ibid., p. 65). Ainda hoje, são os bebês e as crianças pequenas as maiores vítimas de doenças bacterianas e virais que provocam sintomas como desidratação e febre.

³³ Apesar da lei federal nº 6.001, de março de 1973, que proíbe a venda de bebidas alcoólicas aos indígenas, todos os comerciantes da região próxima às aldeias oferecem o item aos Tikmũ'ũn.

³⁴ MAGNANI (2018, p. 339 - 343).

³⁵ “Em algumas ocasiões em que os homens alcoolizados ficam com a “cabeça ruim”, as mulheres, suas esposas, mães e irmãs, controlam o comportamento deles com veemência. Já presenciei inúmeras situações em que algumas mulheres reprimiram com agressividade o comportamento violento de seus parentes embriagados” (LAS CASAS, 2007, p. 50). Também testemunhei momentos de tensão em que homens embriagados causavam agitação e suas esposas, cunhadas e mães eram as que os podiam conter em seus gestos imprevisíveis e irrefletidos. As crianças a essas cenas observavam com atenção, seriedade e temor, muito alertas e solícitas, auxiliando as mulheres a protegerem os objetos valiosos e armas das casas. Porém, invariavelmente, no dia seguinte elas representavam o que viam, cambaleando e murmurando palavras mal articuladas em caricaturas hilárias de seus parentes alcoolizados.

³⁶ À histórica estratégia de enfraquecimento da força guerreira indígena, soma-se no caso dos Tikmũ'ũn o descontentamento pelas mudanças impostas pelos *ãyuhuk* aos seus modos de vida (PENA, 2005) e uma vontade de devir-outro também possível através do álcool (TUGNY, 2011, p. 73).

³⁷ “De fato, viajando com os Tikmũ'ũn para mapear lugares citados nos cantos, percebi o quanto o território, para eles, deixa de ser um espaço marcado, delimitado, recortado. Ainda que convivam com um longo e

Tikmũ'ũn insistem em se lançar a pé em longas viagens pelas cidades que hoje ocupam o território onde seus ancestrais encontravam os elementos e agentes a conformar sua ontologia. E muitas vezes, as crianças os acompanham em excursões penosas³⁸ a fim de aprenderem, pela exploração desses espaços, sobre a própria história³⁹.

Apnê Yĩxux

A *Apnê Yĩxux* ou Aldeia Verde pertence ao município de Ladainha (Minas Gerais), tem 105 hectares⁴⁰, está rodeada por fazendas e comunidades quilombolas e tem por volta de 440 moradores⁴¹, dos quais mais da metade são pessoas com menos de quinze anos de idade⁴². Vivem em casas de madeira e palha, pau-a-pique ou alvenaria, que se agrupam em seis grandes unidades familiares⁴³ entre as quais as crianças circulam livremente, permanecendo, entretanto, a maior parte do tempo dentro dos limites desenhados pela

violento histórico de expulsões e de lutas entre as fronteiras, ainda que conheçam os processos de demarcação e as cercas que os separam dos fazendeiros, a vivência que possuem do espaço onde transitam é o resultado de relações. O espaço é aquilo que as relações constituíram. [...] O território para eles é ocupado como esse “espaço liso”, desenhado e preenchido pelos encontros que fazem e fizeram com todas as espécies com as quais mantêm a possibilidade de se comunicarem. Ele é o rastro de sensações experimentadas por seus xamãs e transmitidas como o verdadeiro conhecimento: a temperatura de uma folha seca que caiu sobre a perereca, o perfume de urucum deixado por quem ali passou, o brilho do sol sobre outra folha, o som de um peixe assustado, o choro de um gavião saudoso, enfim, tudo o que seus cantos testemunham” (TUGNY, 2011, p. 179, 180).

³⁸ Las Casas (2007, p. 47, 48) observa a presença de crianças entre um grupo de Tikmũ'ũn que ela encontrou em itinerância. Relata sinais de desnutrição em alguns e também diz que as mães estavam atentas a seus bebês e faziam artesanatos, enquanto as crianças pouco maiores eram vigiadas por outras crianças, mais velhas. Aponta que as crianças são as que “necessitam de uma atenção especial” quando os grupos voltam de suas andanças.

³⁹ Alves (2003, p. 108) fala da importância das andanças, que ela chama de passeios (*ham kepup*) para os Tikmũ'ũn que partilham com as crianças as trajetórias de seus ancestrais ao passarem nos locais antes conhecidos por estes.

⁴⁰ Segundo a interlocutora Sueli Maxakali.

⁴¹ Em abril de 2019 eram 438 moradores, sendo 197 adultos e velhos, 241 menores de 15 anos e 178 entre 0 e 11 anos de idade.

⁴² Para o Sistema Único de Saúde são entendidas como crianças todos aqueles entre 0 e 15 anos. Mas cada posto de saúde indígena tem autonomia para variar o limite máximo de idade se adequando às concepções locais de infância. A enfermeira do posto da aldeia, me informou que até que se casem, geralmente entre 14 e 16 anos, todos são considerados crianças. Assim, vacinações, campanhas preventivas, atividades educativas, entre outras atribuições dos órgãos de saúde indígena, são planejadas para atender esse público ora por subdivisões (muitas vezes dedicam-se cuidados especiais aos bebês), ora em sua totalidade.

⁴³ “Uma família extensa coesa, na qual filhos e filhas, genros e noras, alguns irmãos e irmãs, cunhados, sobrinhos, vivem próximos uns dos outros, constituiria uma primeira unidade social básica. São verdadeiras pequenas aldeias que coexistem nos grandes agrupamentos maxakali [...] coabitação ou habitação fluida entre parentes, vizinhança ou utilização de partes comuns entre as casas, seriam alguns traços recorrentes das famílias extensas. É no interior dessa esfera familiar que são transmitidos certos tipos de propriedade imaterial ou certas marcas hereditárias, como a propriedade dos cantos/*yãmĩy* [...] É igualmente aqui que são solidariamente divididos a comida e o dinheiro cotidianos. Por fim, hostilidades entre indivíduos podem rapidamente afetar coletivamente estes grupos” (ROSSE, 2018, p.43)

geografia familiar⁴⁴. Em volta das casas há arbustos e gramíneas para abrigar as fezes e urina dos moradores; algumas casas contam com banheiro, mas as crianças raramente os utilizam. Também é no quintal que lavam as roupas, utensílios de cozinha e tomam banho, usando ligações de água desde o reservatório mais próximo⁴⁵.

Dentro das casas de madeira ou pau a pique, em geral, não há divisórias, consistindo seu interior em um único cômodo onde dormem todos os membros familiares. Nos giraus descansam o casal, filhos e até netos. Dormem e acordam com a mesma roupa, mas os pés sempre são lavados antes de se deitarem, principalmente os das crianças. Comem no chão ou em bancos, com as mãos e, ocasionalmente, algum talher. Apenas os bebês partilham dos pratos das mães, todos os outros comem nas próprias vasilhas. Além dos lagos e de uma capoeira no entorno das casas, a aldeia conta com morros cobertos por uma mata moderadamente densa, que abriga alguma caça, como porco do mato e gambá, frequentemente abatidos pelos moradores. Lamentavelmente, as cobiçadas árvores de embaúba são escassas nas imediações, sendo necessárias excursões para locais distantes em busca de matéria prima para os artesanatos femininos. Mesmo assim, a flora presente já traz algum contentamento aos Tikmũ'ũn que há mais de dez anos, quando ali chegaram, começaram a recuperar a área, anteriormente destruída por pastagens para pecuária.

Guerras entre moradores da Terra Indígena do Pradinho em 2003 e 2004 resultaram em três óbitos e na remoção de alguns grupos familiares para a Terra Indígena de Água Boa. Em, 2005 uma tentativa de ampliação territorial desses grupos refugiados agravou as hostilidades entre grupos residentes na Água Boa e com moradores da região. Mais mortes ocorreram entre os Tikmũ'ũn e, não fosse a intervenção da Polícia Federal e da Funai, muito mais pessoas seriam assassinadas. O grupo que hoje vive na Aldeia Verde habitou, em 2006, um território próximo a Governador Valadares, sendo depois transferido para Ladainha⁴⁶. Hoje a situação é mais estável e frequentemente ocorrem visitas entre os moradores das diversas aldeias tikmũ'ũn, embora não se possa negar a existência de pouca simpatia entre eles.

⁴⁴ “...durante o dia, os quartos podem ser ocupados também por pessoas externas à família, sem que se manifeste nenhuma exigência de privacidade: mulheres e suas crianças parecem transitar nos espaços das parentes como se não houvesse interdições ou portas. É só à noite que as casas se fecham, demarcando umas fronteiras da intimidade familiar” (MAGNANI, 2018, p. 124).

⁴⁵ Por serem as águas dos lagos poluídas, a aldeia conta com um poço artesiano e algumas caixas d'água distribuídas pelo espaço.

⁴⁶ LAS CASAS (2007, p. 26 – 28).

Segundo funcionários do posto de saúde da aldeia, a mortalidade infantil diminuiu nos últimos anos, mas ainda constitui a principal preocupação dos serviços ali oferecidos, que incluem acompanhamento nutricional e suplementação alimentar às crianças abaixo do peso mínimo estabelecido, vacinação, além de vermifugação periódica. Testes de qualidade da água revelaram que as duas únicas lagoas da aldeia estão contaminadas por esquistossomose, por esse motivo meus anfiriões-mirim foram proibidos pelos pais a se banharem nelas, o que não os impediu, claro, de se juntar às incontáveis crianças que passavam todos os dias refrescando-se em suas águas túrbidas e frias. Não há nascentes de água potável dentro do terreno demarcado, tampouco rios onde os Tikmũ'ũn possam pescar e desempenhar suas práticas rituais diversas.

As casas da aldeia estão distribuídas por toda sua extensão, concentrando-se na região próxima do pátio central, que consiste em um espaço circular de terra batida. É circundado por vários domicílios, por uma edificação denominada *cabana*⁴⁷ e por uma construção isolada das outras, o *Kuxex*, também chamado de *casa dos homens* ou *casa de religião*, uma construção retangular, feita com madeira e palhas de palmeiras, que se localiza na extremidade do pátio central contrapondo-se ao semicírculo de casas típico da arquitetura da aldeia tikmũ'ũn. O lado do *Kuxex* que está voltado para fora do círculo é aberto, pois é por onde entram os povos Yãmĩxop a visitar a aldeia. A permissão para adentrá-lo está vedada às mulheres e aos meninos ainda não iniciados, salvo algumas exceções. A poucos metros do *Kuxex*, em direção ao centro da aldeia, geralmente podem-se visualizar os peculiares *mĩmãñãm*. Traduzível por *mastro que brilha*, *mastro-urucum* ou *mastro-vermelho*⁴⁸, o *mĩmãñãm* é um cilindro de madeira recoberto de diferentes pinturas (sempre nas cores vermelho, preto, branco e barro) cujos desenhos identificam qual Yãmĩxop o traz para o centro da aldeia e o fixa no chão de frente para o *Kuxex*⁴⁹. Guardam propriedades diversas, entre as quais está a amplificação sonora, a conexão com os Yãmĩxop e sua escritura musical⁵⁰.

Sendo esse pátio central um local de encontro que centraliza e concentra os movimentos dos Tikmũ'ũn quando vêm ter com eles os Yãmĩxop, solicitei que minha segunda estadia

⁴⁷ Esta *cabana* é uma área coberta com telhas de cerâmica, forrada com piso de cimento e delimitada por uma mureta de alvenaria com cerca de um metro de altura, possui também duas aberturas para passagem. Se localiza no entorno do pátio central, distanciando aproximadamente cinquenta metros do *Kuxex*. É o local onde geralmente os Tikmũ'ũn fazem reuniões entre si ou com *ãyuhuk* quaisquer. As crianças a ocupam diariamente com suas brincadeiras, principalmente futebol.

⁴⁸ TUGNY (2011, p. 181).

⁴⁹ ROSSE (2007, p. 30).

⁵⁰ TUGNY (2011, p. 6 – 9).

fosse na casa da filha de minha primeira anfitriã. Pois esta habita uma casa de alvenaria mais afastada do pátio central enquanto aquela vive com o marido e dois filhos pequenos em uma casa de madeira localizada em uma das pontas do semicírculo que encara o *Kuxex*, na beira do pátio. As duas estadias seguintes foram ali, onde pude assistir e ouvir os *yãmĩy* de perto, fosse na vigília diurna ou no sono profundo para o qual me conduziam seus cantos noturnos.

Figura 1 - desenho infantil do kuxex e mĩmããm



Fonte: acervo etnográfico⁵¹

⁵¹ Todas as fotografias e desenhos apresentados nesse trabalho sem referência à fonte fazem parte do material colhido por mim em campo.

Figura 2 - desenho infantil de yãmĩy, kaxop hex (meninas), kuxex e mĩmãnãm



Figura 3 - desenho infantil de yãmĩy, meninas, kuxex e mĩmãnãm



Figura 4 - casas de alvenaria, sapé e madeira



Figura 5 - dois mĩmãñãm enlameados na frente do kuxex



Figura 6 - lateral do pátio central com a cabana em destaque



Figura 7 - lago onde as crianças se banhavam diariamente



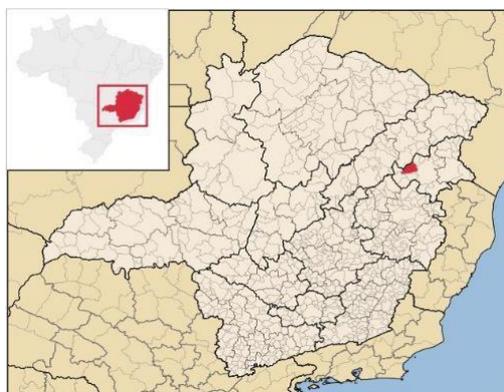
Figura 8 - casas de madeira e palha



Figura 9 - dois kakxop pit (meninos) e eu

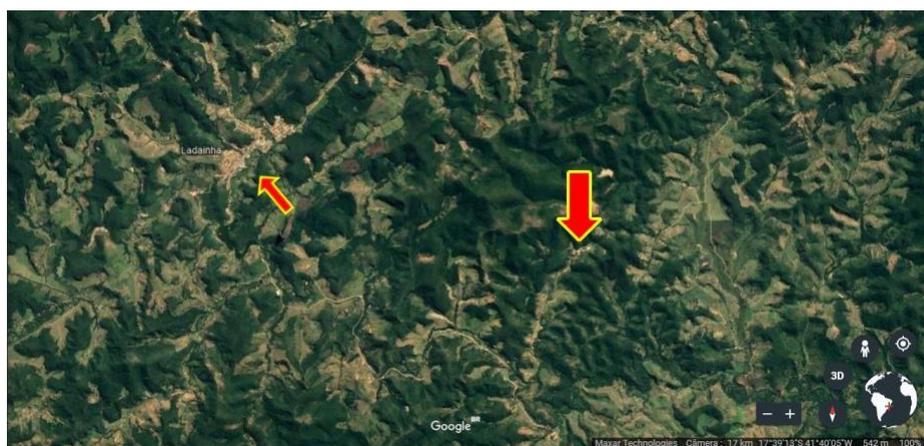


Figura 10 – mapa de Minas Gerais com destaque para o município de Ladainha



Fonte: Wikipedia

Figura 11 - foto aérea do município de Ladainha indicando seu centro urbano e a Aldeia Verde



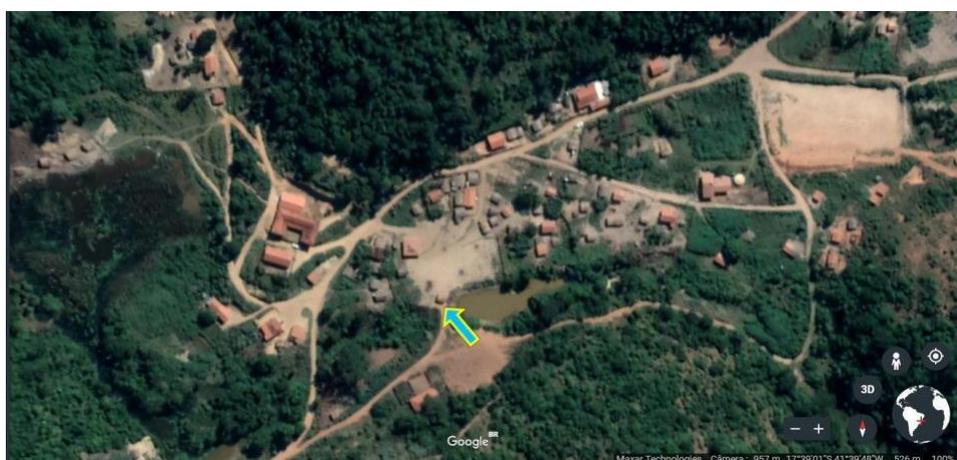
Fonte: Google Earth

Figura 12 - Aldeia Verde com seta indicando o pátio central



Fonte: Google Earth

Figura 13 - foto aérea da Aldeia Verde com seta indicando o kuxex



Fonte: Google Earth

Metodologia

Não se pode falar de espécie, indivíduo, fato, paisagem, proteína ou estrela de maneira genérica; o singular não pode ser compreendido por meio de idéias gerais. Todos são únicos e sujeitos a inúmeras circunstâncias. Só podemos descrevê-los, esboçá-los, copiá-los, reproduzi-los ou representá-los; em resumo, imitá-los ponto a ponto, detalhe por detalhe.
A arte da cópia propicia o conhecimento dessa singularidade.

Michel Serres

A confecção desse trabalho se deu, principalmente, através da etnografia resultante de setenta e sete dias de campo distribuídos em três visitas à Aldeia Verde, uma em janeiro de 2018, outra em julho e agosto do mesmo ano e a última em abril de 2019⁵². Nessas ocasiões pude interagir com muitas pessoas tikmũ'ũn, especialmente crianças⁵³, sobre quem a todo momento lançava minha mirada curiosa e atenta e das quais recebia o mesmo olhar, escrutinando minhas intenções tão efetivamente que, por vezes respondiam a meus gestos antes mesmo que eu os esboçasse propriamente. Isso leva a outra questão. Nossa comunicação se deu através de linguagem não-verbal, na maior parte das vezes. Por eu não dominar a língua maxakali e por não terem elas um português fluente, era através da expressividade de suas feições, corpos e vocalizações que podia captar tanto aquilo que intentavam dividir quanto o que emergia involuntariamente de suas ações espontâneas. Por um lado, isso levou-nos a inúmeros desentendimentos, por outro, foi devido à essa prática de abster-nos de palavras para pronunciarmo-nos que pudemos explorar nossas habilidades criativas nos momentos em que era preciso dialogar⁵⁴.

Recursos muito úteis foram os desenhos, as filmagens, fotografias e gravações⁵⁵. Eu fornecia o material e todos usávamos. Os desenhos frequentemente eram usados por elas para me explicarem sobre uma prática, um ser, um evento. Os vídeos, fotos e gravações eram feitos ora como presentes para mim, quando elas registravam sons e imagens de meu interesse, ora como diversão própria, quando queriam ter o prazer de ouvirem e verem umas às outras. De toda forma, a maior parte deste material produzido pelas crianças tikmũ'ũn foi concebido, confeccionado e tratado esteticamente por deliberação

⁵² Outros momentos de troca com os Tikmũ'ũn (adultos e crianças) se deram em encontros ocasionais em Belo Horizonte, Moeda e Teófilo Otoni ao longo dos anos de 2017, 2018 e 2019.

⁵³ Tomada como categoria diferenciada de outros grupos: velhos, jovens, adultos e também bebês. A delimitação dessa categoria é de tal complexidade que será feita ao longo de todo o trabalho.

⁵⁴ Agradeço à Lúcia Campos por me fazer essa observação sensível e sagaz.

⁵⁵ As filmagens e gravações de áudio complementares ao texto estarão disponíveis online para consulta e serão indicadas ao longo do trabalho sob o título de *anexos*.

das mesmas, apenas. Foram muito escassas e pontuais minhas interferências, além disso, muitas das filmagens, fotografias e gravações que fiz foram orientadas pelas crianças, que desejavam tais registros. Explanando os procedimentos empregados em uma pesquisa colaborativa com crianças kalapalo do Alto Xingu, dizem os pesquisadores que sua “...metodologia diz respeito à necessidade de colocar-se em relação com aqueles com quem produzimos conhecimento e de viver essas relações não como pontos de captura de elementos constitutivos de cultura, mas de produção dialógica de experiências compartilhadas entre interlocutores” (MACIEL; MONACHINI; PEDRO, s/d, p. 156). Eles ofereceram àquelas crianças a oportunidade de conduzir e executar filmagens que resultaram em um curta metragem e enfatizaram a relevância do protagonismo das mesmas no processo. De forma semelhante, efetuamos trocas, eu e as crianças tikmũ’ũn, também através dos dispositivos digitais e, assim, considero o material sonoro, audiovisual e imagético disponível como uma participação ativa das crianças no texto que construí sobre elas.

...chegou-se à conclusão que, melhor do que produzir um vídeo das crianças, seria produzir um vídeo com as crianças. Assim, pensar e produzir com elas transformaria a própria produção do filme num momento formativo para todos os participantes. A ideia de produzir-se com responde à necessidade da colaboração (CORONA BERKIN; KALTMEIER, 2012), mas também ao princípio de pensar com os mundos sobre os quais os antropólogos se debruçam (INGOLD, 2015). [...] A inclusão das crianças obedece à necessidade de ampliar a visão sobre sua vida cotidiana, tratando de superar o deslocamento do seu olhar pelo olhar dos outros, dos pesquisadores ou dos adultos. Não se refere aqui à falácia narrativa de apresentar o mundo das crianças tal como ele é vivido e pensado por elas, dado a impossibilidade de que isso seja realizado *a priori*. Interessa, no entanto, complexificar o poder da produção das imagens na constituição daquilo que pensamos ser o outro a partir de elementos que ele permite vislumbrar. Trata-se, pois, de uma tentativa experimental de oferecer elementos para o estabelecimento de pontes entre mundos marcados por diferenças e, a partir do qual se pode tecer conexões complexas. (ibid., p. 150).

A participação das crianças nas pesquisas feitas sobre elas tem sido alvo de reflexões transformadoras, desde a década de 1980, tanto na sociologia quanto na antropologia. Foram os estudos dos chamados *New Social Studies of Childhood*, que romperam paradigmas adultocêntricos de socialização infantil, defendendo a pluralização da infância e proporcionando a elas mais espaço enquanto sujeitos de pesquisa⁵⁶, não mais meros objetos passivos de análises científicas⁵⁷. Na antropologia, desde Mead (1930) as

⁵⁶ Milstein (2008) destaca a importância de ouvir as crianças pesquisadas e a necessidade de “incorporar nos estudos antropológicos e sociológicos meninos e meninas na qualidade de informantes, investigadores e autores” (ibid., p. 36).

⁵⁷ DIAS (s/d, p. 4).

crianças deixaram de figurar como ornamentos da paisagem etnográfica e passaram a ser um objeto de estudo em si mesmo, embora apenas cerca de cinquenta anos mais tarde esses estudos tenham começado a considerar as crianças como sujeitos ativos da vida social⁵⁸. Nesse sentido, a dissertação de Nunes (1997) é trabalho pioneiro no Brasil. Em um artigo, esta autora discorre sobre a maneira como as crianças são retratadas em diversos trabalhos antropológicos sobre povos indígenas no Brasil, oferecendo um panorama histórico da antropologia da infância, com ênfase nos trabalhos feitos entre povos indígenas⁵⁹. Esses estudos acadêmicos se contrapõem ao pensamento adultocêntrico dominante, que enxerga a criança como um ser incompleto, um humano em potencial e não uma pessoa em si⁶⁰. Talvez tenham contribuído muito para esse pensamento a medicina, a biologia e a psicologia com suas divisões da infância em inescapáveis etapas de crescimento que se sucedem inevitavelmente em todos os organismos humanos *normais*, isto é, nos corpos que se encaixam em suas normatizações de saúde⁶¹.

Ao invés de um progresso linear que caminharia de uma pré-história para a elaboração de conhecimentos racionais, o desejo de estudar a criança designa antes um novo campo problemático, na confluência de várias preocupações. Em primeiro lugar, é a biologia que cria a necessidade intelectual desse estudo pois a teoria evolucionista corrige o conceito de desenvolvimento. Nele se inspira a psicologia experimental que elabora a interrogação sobre o desenvolvimento psicológico da criança. Por fim, a exigência de um conhecimento operatório da criança, devido à escolarização de massas, abre uma perspectiva de aplicação a essas pesquisas. (OTTAVI, 2001, p.16)

No bojo das teorias pedagógicas mais consagradas das formações iniciais e continuadas de docentes, a psicologia infantil sustenta essa concepção do processo de maturação do indivíduo por períodos determinados pela faixa etária e níveis de socialização. As

⁵⁸ Assim como as mulheres (MAGNANI, 2018, p. 74) são muitas vezes desqualificadas enquanto agentes relevantes da sociedade, as crianças indígenas são associadas com a *natureza* por pertencerem a um plano determinista e previsível de maturação biológica e inépcia.

⁵⁹ NUNES (2002, p. 236 – 277).

⁶⁰ “Turmel (2008) subraya, examinando las visiones contemporaneas sobre la infancia, la extrema dispersion de sus representaciones y la vivacidad de los debates en materia juridica, filosofica, sociologica, antropologica, psicologica, etc. Sobre el fondo de una critica del adultocentrismo comun a la socio-antropologia, a la sociologia y a la psicologia, vuelve a surgir el asunto de la diferencia nino/adulto o nina/adulta; porque las antiguas respuestas ofrecidas por el desarrollismo no bastan hoy. La critica al paradigma del desarrollo infantil en su diversas versiones que llevan a cabo conjuntamente la sociologia y la psicologia, para citar dos disciplinas de referencia, tiene efectos sobre sus propios desarrollos; pero tambien, en un plano mas general, el paradigma del desarrollo no se encontraria en un estado de suficiencia y capacidad para dar plena cuenta de la experiencias de la infancia de hoy, ni para englobar la pluralidad y la complejidad de su representaciones sociales” (GOMES-MENDOZA; ALZATE-PIEDRAHITA, 2014, p. 6).

⁶¹ Essas concepções podem ser danosas em uma aldeia indígena onde postos de saúde e escolas, instituições alinhadas com tais pensamentos, desconsiderem a legitimidade de contrastantes procedimentos nativos de cuidado, educação e bem-estar infantis.

abordagens alternativas da Sociologia e da Antropologia trazem concepções de infância e desenvolvimento da pessoa que incluem a perspectiva própria das crianças sobre isso. Se, por um lado, dentro da literatura antropológica sobre infância indígena no Brasil⁶², nos deparamos com uma diversidade enorme de concepções da categoria, naturalmente derivadas das também enormes diferenças que as várias etnias estudadas guardam entre si, por outro lado encontramos aspectos comuns entre as formas de lidar com aquelas chamadas, em cada povo, de crianças. Frequentemente são destacadas a autonomia, o reconhecimento de suas habilidades próprias, a liberdade de movimento dentro das aldeias e a intermediação⁶³ entre grupos sociais (inclusive não humanos) das crianças indígenas⁶⁴. Esses estudos antropológicos têm sido marcados por utilizar categorias nativas para compreender aspectos da vida das crianças indígenas em contraposição às teorias que generalizam a infância e apagam as singularidades que diferenciam uma criança da outra, de um povo para outro, de um local para outro, de uma época para outra.

O período da infância [...] tem sido rígida e pobremente definido por uma sequência de estágios de maturidade biológica, naturalizado e a-histórico, sem que se considerem as diferentes experiências de cada um, seus lugares, seus ritmos, suas expectativas, suas subjetividades... Essas concepções geradas pela psicologia do desenvolvimento, área científica que mais estudos empreendeu sobre a infância, mantiveram-se incólumes até muito recentemente nas teorias sobre socialização infantil, influenciando nossa compreensão da vivência do tempo e do espaço na vida das crianças. Essa teoria, porém, está perdendo a hegemonia, mesmo entre os psicólogos que já estão trabalhando na revisão epistemológica que se tem evidenciado como necessária, e na qual uma das principais mudanças é passar a estudar a criança dentro de seu contexto social e histórico. (NUNES, 2003, p. 97)

Um dos pensadores a exercer grande influência nos imaginários atuais sobre as crianças e também sobre os povos indígenas foi Jean Jacques Rousseau. Tanto às crianças quanto aos povos indígenas atribui uma inocência inata. Seu conceito de *bom selvagem*, trabalhado pelo filósofo em várias obras em reação às suas insatisfações pessoais com as morais e práticas vigentes em sua época, engendra um mito idílico de mansidão, autossuficiência e bondade num estágio evolutivo ideal da humanidade em que não se constituíam sociedades e em que os homens, isolados, saberiam viver sem se oprimir porque prescindiriam uns dos outros e estariam em contato profundo com a natureza. Eis

⁶² SILVA (2014, p. 662).

⁶³ Na casa onde me hospedei sempre que havia alguma criança por perto era ela a responsável por atender as chamadas telefônicas, ir a casas vizinhas fazer solicitações, dar avisos, transportar objetos etc.

⁶⁴ TASSINARI (2009, p. 8).

aí o pensamento evolucionista localizando os povos indígenas nos primórdios do estado evolutivo da sociedade.

O exemplo dos selvagens, que foram quase todos encontrados nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para permanecer sempre nele, que tal estado é a verdadeira *juventude* do mundo. (ROUSSEAU, 1998, p.189)

Com relação à infância sua obra mais conhecida é *Emílio* (1762). As ideias aí apresentadas pintam uma imagem tão sobeja de pureza e sabedoria próprias das crianças e tanto exaltam a perfeição da obra da natureza que resultam em um verdadeiro culto à inocência pueril. Ainda hoje tais concepções podem ser encontradas em alguns projetos educacionais, mas a maioria deles herdou apenas a noção de que as capacidades perceptivas, de raciocínio e de discernimento da criança diferem das adultas. Isso não somente levou à escolarização da infância - daí em diante conectada à figura do aluno, mas também faz com que hoje tenhamos uma profusão de escolas especializadas visando desenvolver ao máximo as habilidades desejadas pelos tutores, desde musicais até linguísticas, passando por físicas e motoras. O projeto de criança prodígio entre as classes média e alta das sociedades ocidentais vem mostrando sinais de crescimento no competitivo mundo capitalista contemporâneo.

As particularidades dos tratamentos dispensados pelos adultos tikmũ'ũn às suas crianças sugere um entendimento mais profundo da tiranização⁶⁵ que habitualmente se impõe à infância através das coerções morais efetuadas, no Ocidente, por três de suas mais proeminentes instituições: o estado, a escola e a família. Tal compreensão pode advir da longa experiência que têm eles, como indígenas, com a condescendência, a invisibilidade, a hostilidade, a desconsideração e a negligência com que são tratados. Não por acaso, são incontáveis os paralelos entre indígenas e crianças na literatura acadêmica e geral. Diplomata medíocre e aspirante a historiador, Francisco Adolfo Varnhagen comparava os povos indígenas no Brasil a crianças, justificando seu manifesto desinteresse pelas trajetórias dos mesmos a um caráter a-histórico que, presumidamente, os caracterizava:

⁶⁵ “A representação social da criança e do adolescente como objetos de repressão social [...] surge com o processo de urbanização vivenciado pelo Brasil a partir das décadas de 1930 e 1940. Como comenta Pinheiro (2006), com o aumento da população urbana resultado da migração dos moradores do campo para as cidades, cresce a marginalização, acentuam-se as desigualdades sociais e a delinquência juvenil. Surgem, então, ações que visam na coerção a solução para essas questões. É nesse contexto que entra em vigor no Brasil, em 1927, o primeiro Código de Menores da América Latina e, em 1940, é criado o Serviço de Assistência ao Menor – SAM, com o objetivo de prestar atendimento aos “menores” de 18 anos, abandonados e delinquentes. Em 1964, com o Regime Militar, o SAM foi substituído pela Fundação Nacional pelo Bem-Estar do Menor – FUNABEM” (PINHEIRO; FROTA, 2009, p. 733).

“de tais povos na infância não há história: só etnografia. Nem a crônica de seu passado, se houvesse meio de nos ser transmitida, merecia nossa atenção” (VARNHAGEN, 1854, apud GOMES, 2018, grifo meu). Chamando atenção para o etnocentrismo de antropólogos anteriores, Clastres acaba denunciando também o adultocentrismo de seus discursos: “É claro que se, com Baudin, se pensa do índio guarani que ‘...sua mentalidade é de uma criança’, não se pode esperar descobrir tipos de organização social ‘adultos’” (CLASTRES, 1979, p. 49).

Essa *infantilização*⁶⁶ dos indígenas está muito presente na vida dos Tikmũ’ün. Por diversas vezes em que acompanhei meus interlocutores indígenas adultos em suas frequentes idas ao centro urbano mais próximo da aldeia em que vivem, fomos surpreendidos com abordagens constrangedoras de enfermeiras, comerciantes ou transeuntes. “Você é responsável por eles?”; “Eles entendem português?”; “Que tribo são esses aí?” foram algumas das desagradáveis perguntas dirigidas a mim que meus anfitriões responderam com altivez e paciência. Também presenciei alguns encontros com autoridades e funcionários de órgãos governamentais que tomavam a pregorrativa de tutela⁶⁷ para justificar atitudes que quase beiravam o abuso de autoridade sobre os Tikmũ’ün⁶⁸.

Assim como as crianças ostentam independência e inumeráveis habilidades, também os indígenas - através da sustentabilidade, da continuidade de seus costumes próprios, do conhecimento erudito sobre o ambiente e o cosmos e da diplomacia, tanto quanto da

⁶⁶ Entenda-se aqui o emprego do termo a partir de uma visão pejorativa da infância que a toma por demasiado dependente de assistência de outrem. *Infantilizar* seria, a um só tempo, rotular crianças e indígenas com o estigma da incapacidade.

⁶⁷ O Estatuto do Índio, ou lei 6001/1973, estipula que “art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nessa lei”. As diferentes legislações indigenistas foram conformadas de acordo com políticas sociais dominantes de cada época do Estado Brasileiro (Souza; Barbosa, 2011), tendo sido, com a constituição de 1988, melhorada em muitos aspectos quanto às normatizações sobre os povos que habitam o país. No entanto, a morosidade em se aprovarem e aplicarem leis mais atualizadas – que contam com a participação de diversas lideranças indígenas, empoderadas institucionalmente ao longo das últimas décadas – faz com que a postura com que o estado se relaciona com os povos que aqui existem seja imbuída da arcaica ideologia integracionista do Estatuto do Índio (Cf.: <pib.socioambiental.org/pt/Estatuto_do_Índio>, Acesso em: 20/06/2019). Vide o artigo nono da referida lei que concede “liberação do regime tutelar” aos indígenas que, maiores de 21 anos, saibam falar português, tenham “habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional” e também “razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional”. Ou seja, a emancipação da tutela estatal só seria possível caso os indígenas passassem a viver como os não-indígenas “investindo-se na plenitude da capacidade civil” e abandonando os modos de vida dos povos aos quais pertencem. Para serem *plenamente adultos*, deveriam deixar de ser indígenas. Qualquer senão a essa máxima lhes custaria (e custa!) a infantilização.

⁶⁸ Embora seja uma aldeia onde as lideranças têm muita presença nas políticas públicas que os afetam, presenciei algumas ocasiões em que a corrupção e manipulação política estavam sendo empregados por funcionários públicos em favor próprio e prejuízo da população indígena.

capacidade bélica – provam que não precisam de tutela, mas de respeito, da proteção de seus direitos e de oportunidades para um convívio enriquecedor com a diferença⁶⁹. A tutela compulsória à qual se devem submeter eclipsa o autogoverno e liberdade típicos desses povos e pretende domar (até então sem sucesso) o espírito guerreiro e destemido que os caracteriza. Creio que, desejosos de manterem-nas cientes de suas competências e potencialidades, os Tikmũ'ũn adultos buscam na relação com as crianças a ausência de coibições excessivas e grande consideração pelo livre-arbítrio que elas, como seres dotados de capacidades próprias, têm sobre seus corpos, suas atividades e seu tempo. Assim, não me foi cedido nenhum privilégio no tratamento com as mesmas. Como mulher adulta, eu deveria ouvi-las, atendê-las, ajudá-las, aceitá-las e acolhê-las tal como seus pais, tios, avós ou quaisquer outros adultos da aldeia.

Assim como outras pesquisadoras⁷⁰ eu me afeiçoei a essas interlocutoras mirim de maneira irreversível, de forma que hoje, receber delas uma simples mensagem⁷¹ dizendo “bom dia” é o bastante para, independente da circunstância, eu de fato passar a ter um dia mais alegre com o eco de suas vozes queridas se repetindo em meus ouvidos. Entretanto, não dispus das condições mais propícias à elaboração da pesquisa em conjunto com as crianças tikmũ'ũn. Creio que para isso seria necessária familiaridade com as interlocutoras, fluência em maxakali e um tempo longo e ininterrupto de campo que permitisse tanto a aquisição das duas condições anteriores quanto a possibilidade de construção de um trabalho no ritmo dilatado e fluido com que vejo os Tikmũ'ũn realizarem seus projetos. Dito isso, deixo claro que esse texto é *sobre* crianças (e não *com* elas), embora tente, o mais possível, inseri-las como os sujeitos ativos de pesquisa que, de fato, foram.

Outro traço metodológico importante de se destacar é a relação desse estudo antropológico com outras áreas atentas à investigação do universo infantil, como a psicologia, por exemplo. Os possíveis significados das brincadeiras infantis foram objeto de pesquisa de muitos autores dessa área, de forma que seria tentador enveredar pelas

⁶⁹ Um ótimo exemplo é a aula de Maxakali implantada na rede de ensino municipal de Bertópolis, na qual um professor tikmũ'ũn ensina a língua e algumas das práticas cotidianas de sua aldeia a crianças não-indígenas. Cf.: < <https://www.youtube.com/watch?v=dS2wSvMcW9o> > Acesso em: 05/08/2019.

⁷⁰ Nota-se um espaço maior dedicado à descrição das presenças infantis nas etnografias feitas entre os tikmũ'ũn por pesquisadoras mulheres, geralmente. Estrela da Costa (2015) e Alvarenga (2007), cujos temas de pesquisa não focalizavam as kaxop – como o faziam Las Casas (2007) e Alves (2003) – narram sem economia os momentos de troca com as crianças tikmũ'ũn.

⁷¹ Meus interlocutores da Aldeia Verde usam largamente o telefone celular e têm preferência pela utilização de gravações de áudio como meio de se comunicarem.

teorias disponíveis para fornecer quadros interpretativos que traduzam as cenas a serem narradas no primeiro capítulo.

Uma das áreas mais importantes da psicologia infantil e educacional é a questão da criatividade nas crianças, o desenvolvimento dessa criatividade e sua importância para o desenvolvimento e amadurecimento geral da criança. Podemos identificar processos criativos em crianças na primeira idade, especialmente em suas brincadeiras. [...] Todos sabemos o enorme papel que a imitação desempenha nas brincadeiras das crianças. A brincadeira de uma criança muitas vezes é apenas um eco do que ela viu e ouviu os adultos fazerem; no entanto, esses elementos de sua experiência anterior nunca são apenas reproduzidos no jogo exatamente como ocorreram na realidade. A brincadeira de uma criança não é simplesmente uma reprodução do que ela experimentou, mas uma reformulação criativa das impressões que ela adquiriu. Ela os combina e os utiliza para construir uma nova realidade, que esteja de acordo com suas próprias necessidades e desejos. O desejo das crianças por desenhar e inventar histórias são outros exemplos desses mesmos tipos exatos de imaginação e brincadeira. (VYGOTSKY, 2004, p. 11, 12)⁷²

Entretanto, tais ideias não me parecem adequadas a esse contexto. Embora um pouco familiarizada com autores consagrados da pedagogia atual, como Piaget, Vygotsky e Freud, me abstenho de utilizar suas possíveis contribuições analíticas por posicionar de outra forma minha mirada científica sobre as crianças indígenas. Herdeira da etologia, que demarca os aspectos biológicos e ambientais responsáveis pelo comportamento animal, a psicologia tende a fortalecer o polarismo *natureza X cultura* para explicar os comportamentos humanos. No caso das crianças essa tendência é especialmente acentuada por conceber-se a infância como uma etapa de desenvolvimento orgânico caracterizada por imaturidade física, dependência emocional, incapacidades cognitivas e autonomia limitada⁷³. Dessa forma, biologiza-se o crescimento corporal, psicologiza-se o desenvolvimento mental e socializa-se as peculiaridades comportamentais das crianças delimitando fronteiras estanques entre áreas que, para ontologias outras que a ocidental, são menos fragmentadas ou sequer existem. Ademais, a generalização homogeneizante que se nota no trecho citado anteriormente, ao invés de esclarecer tende a turvar a

⁷² One of the most important areas of child and educational psychology is the issue of creativity in children, the development of this creativity and its significance to the child's general development and maturation. We can identify creative processes in children at the very earliest ages, especially in their play. [...] Everyone knows what an enormous role imitation plays in children's play. A child's play very often is just an echo of what he saw and heard adults do; nevertheless, these elements of his previous experience are never merely reproduced in play in exactly the way they occurred in reality. A child's play is not simply a reproduction of what he has experienced, but a creative reworking of the impressions he has acquired. He combines them and uses them to construct a new reality, one that conforms to his own needs and desires. Children's desire to draw and make up stories are other examples of exactly this same type of imagination and play (tradução minha).

⁷³ OTTAVI (2004).

investigação do comportamento infantil devido a seus peremptórios pressupostos. Assim, reafirmo minha opção pelo método etnográfico que privilegia a observação pontual e a consideração dos elementos fornecidos pelos participantes da experiência de contato como ferramentas descritivas e analíticas dos objetos de estudo. Evitarei o mais possível abordar as crianças tikmũ'ũn através de modelos generalizantes ou comparações rasas com outros povos autóctones. Meus recursos metodológicos são tão somente a etnografia (minha e de outros pesquisadores) e algumas poucas contribuições teóricas de trabalhos maduros dentro da etnologia indígena.

Escutas plurais

Na mesma escola de nível superior em música onde curso meu mestrado, Alvarenga (2007) fez uma partitura sonoro visual para tratar da música dos povos Tikmũ'ũn, descrevendo e analisando um evento em que era marcada a presença de cantos caros a eles. Sua metodologia consistiu em analisar imagens em vídeo, fotografias e dados etnográficos da autora e de outros. Ela observa que as gravações em vídeo disponíveis negligenciaram momentos de silêncio, ou seja, em que não se cantava, mas que poderiam ser muito relevantes para a descrição do evento, sugerindo que a música se faz também na ausência de som. Dez anos depois, também na Escola de Música da UFMG, Furtado (2017) fez uma etnografia sobre a relação da música com processos de cura dos Tikmũ'ũn, investigando o papel da sonoridade nesse contexto sem se deter em descrições de parâmetros do som, categorias de análise musical e teorias orientadas pelo cânone eurocêntrico que fundamentou o histórico da instituição⁷⁴. A pesquisadora, por contingências imprevistas, sequer pôde fornecer os exemplos sonoros citados⁷⁵. Apesar disso a qualidade e relevância de seu trabalho não foram comprometidas, pois sua escuta

⁷⁴ A Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) foi fundada em 1925 como Conservatório Mineiro de Música, que em 1962 foi incorporada à UFMG. Seu currículo, na década de 1930, contava com disciplinas como Solfejo, Harmonia, Contraponto, Composição e História da música. Em 1968 foi fundada uma orquestra sinfônica, que conta com um quadro estável de funcionários, além de vagas para estudantes da escola. Essa orquestra existe até hoje, bem como disciplinas como Harmonia, Fundamentos de análise e Seminários de história da música, obrigatórias no currículo de cursos de graduação. Para além de estar privilegiando saberes estrategicamente eleitos pela empresa colonizadora, as concepções eurocentradas de música desqualificam e desvalorizam os conhecimentos estéticos dos povos indígenas, estigmatizados como curiosidades exóticas dentro de seu próprio território nacional.

⁷⁵ Para tanto seria necessário que seus interlocutores permitissem que ela observasse e gravasse momentos específicos de delicadas práticas de cura, o que não aconteceu.

se ampliou para além da matéria acústica e registrou as afecções diversas potencializadas e reprimidas pela agência dos cantos.

Também tratando de estudos musicológicos entre povos autóctones, Blacking (1990, p. 6, 191) defende a imprescindibilidade da consideração sobre o que ele denomina *padrões culturais* dos Venda para que seja possível compreender a estrutura de suas produções sonoras infantis. Alega que “em todos os níveis de análise, as formas da música estão relacionadas às formas da cultura da qual são derivadas” (ibid., p. 193)⁷⁶ e que qualquer tipo de análise musical inclui tanto um escrutínio do som quanto dos “fatores não-musicais” que regulam as estruturas sonoras (ibid., p. 195).

Música é uma expressão de realidades culturais. Assim, embora ela possa ser apreciada puramente como sonoridade, não pode jamais ser completamente compreendida dessa forma. Quando escritores atestam que a música pode ser entendida como “forma em movimento tonal”, eles geralmente se referem à música de tradição europeia. Assim eles assumem [...] que o leitor está familiarizado com determinadas convenções culturais sobre a organização dos sons musicais. Ao fazer tal suposição, eles admitem implicitamente que a música *não pode* ser entendida puramente como sonoridade e que suas formas não têm significado a menos que sejam apreciadas como produtos artificiais da cultura. (ibid., p.196)⁷⁷

Nessa linha de raciocínio, defendendo a necessidade de se produzirem etnografias sonoras que levem em conta os mais diversos elementos presentes antes, durante e após uma performance musical, Seeger (2008) chama atenção para a delimitação do objeto de estudo. Ou seja, é preciso não apenas estar ciente, como Blacking (1990), de que todo fazer sonoro é culturalmente forjado e apreendido, como é fundamental procurar delinear os limites do que se entende por música no contexto de estudo.

As definições daquilo que chamamos “música” são amplamente diversificadas. Isso significa que se nos restringirmos a perguntar somente sobre o que nós chamamos de música, poderemos estar fazendo uma investigação parcial sobre o que as outras pessoas pensam que estão fazendo. (SEEGER, 2008, p. 251)

⁷⁶ At every level of analysis, therefore, the forms of the music are related to the forms of the culture from which they are derived. (tradução minha)

⁷⁷ Music is an expression of cultural realities. Therefore, although it can be enjoyed purely as sound, it can never be fully understood as such. When writers claim that music can be understood as ‘form in tonal motion’, they generally refer to music of European tradition. They therefore assume [...] that the reader is familiar with certain cultural conventions about the organization of musical sound. In making this assumption, they admit implicitly that music *cannot* be understood purely as sound, and that its forms have no meaning unless they are appreciated as the artificial products of culture. (tradução minha)

Em sua tese sobre a cosmo-sônica Mbyá Guarani, elaborada a partir de investigações em torno de práticas musicais das crianças, Stein (2006) discute o uso do termo *música* e relata a conexão entre as práticas sonoras e outras esferas da vida desses povos que não a artística. Segundo ela “música e aspectos sonoros da cultura Guarani, na prática e no discurso verbal, sempre estão interligados a conceitos referentes à saúde, à cosmologia, à educação e à política” (idem, p. 25). Desta forma, seria necessário buscar convergências entre campos separados pela prática de conhecimento acadêmica tradicional para combater a “essencialização” da *música*, investindo-a de mais significados.

Por fim, Tugny (2011), levantando questionamentos em torno da singularidade de determinadas produções acústicas dos Tikmũ’ũn, faz considerações sobre a compreensão dessas sonoridades para além dos estreitos conceitos de *obra* ou *objeto musical*, tratando de “desconstruir o lugar em que esse objeto foi colocado ao longo da tradição ocidental que criou nossas disciplinas ‘música’ e ‘musicologia’” (ibid., p. 153). Segundo ela, estudos recentes da etnomusicologia de povos indígenas no Brasil têm apresentado funções e usos para a atividade musical desses povos, que nos levam a ampliar seus alcances e significados.

Tenho até aqui levantado algumas reflexões, que reconhecem nos cantos tikmũ’ũn funções e estatutos ainda pouco explorados nos estudos musicológicos: os cantos na continuidade com o inimigo morto, os cantos como produtores de imagens, os cantos como função-memória dos guerreiros, os cantos como forma de diluir a humanidade e buscar a animalidade, os cantos na continuidade com a escrita (como “arquiescritura”), os cantos como forma de auscultação de outros corpos. (TUGNY, 2011, p. 154)

Ela pontua a necessidade de ouvir essas sonoridades próprias dos Tikmũ’ũn servindo- nos de *traços estéticos* de natureza corporal, ou visual ou mesmo funcional, como a educação do olhar feminino, ou os ricos desenhos a descrever suas histórias míticas, ou ainda a gestualidade discreta de um expressivo momento ritual.

Assim, procuro abordar a relação dos trabalhos acústicos⁷⁸ produzidos pelas crianças tikmũ’ũn a partir de uma etnografia que considere também os momentos em que não estão elas produzindo sonoridades tidas, pela referida tradição hegemônica, como *musicais*. Através das reflexões provocadas pelo que vai revelando a descrição etnográfica⁷⁹

⁷⁸ Terminologia proposta por Araújo (1999).

⁷⁹ Aparentemente são inexistentes termos tikmũ’ũn equivalentes aos conceitos *agudo*, *grave*, *forte*, *fraco*, *andamento* etc. (TUGNY, 2011, p. 190 e 191). Portanto, a terminologia empregada nas descrições sonoras pertence ao vocabulário no qual fui alfabetizada musicalmente. O etnocentrismo inevitável será compensado por um uso metodológico coerente com os propósitos desse trabalho. Dessa forma, ainda que

investigo os significados e motivações das crianças tikhmũ'ũn para executar determinadas práticas performáticas nas quais, acredito, o papel do som desempenha funções fundamentais para a manutenção dos modos de vida mais valorizados por esses povos.

Kakxop: uma etnografia das crianças tikhmũ'ũn

As crianças A⁸⁰, T, P e J chegam ao meu quarto com um livro de ciências e, mostrando figuras de animais, em sua maioria, me ensinam nomes em maxakali. Passamos as páginas juntos e quando aparece uma imagem com crianças não-indígenas digo:

- Kakxop.
- Kakxop não. ãyuhuk. – J imediatamente me corrige.
- Hahahaha... ãyuhuk kakxop! – Argumento eu, achando graça no garoto.
- ãyuhuk *kutok*. – Sublinha ele, resoluto, antes de virar a página.

O termo *kakxop* é a forma pela qual os adultos chamam as crianças e também a maneira pela qual elas identificam a si mesmas⁸¹. Mas quando se referem a filhotes de bichos ou a crianças não-indígenas a relação de filiação é explicitada pelo termo *kutok*⁸² somado a espécie à qual pertencem. Dessa forma, filhote de cachorro é *kokex kutok*, de porco, *xapup kutok*, de não indígenas, *ãyuhuk kutok* e assim por diante. Procurei me informar sobre possíveis significados dos termos com meus interlocutores e linguistas que estudam maxakali, mas, mesmo desmembrando as palavras em *kut*, *kak*, *tok*, nenhuma possível tradução ou conexão com outros termos pode ser convincentemente estabelecida.

O que me leva a chamar esses pequenos interlocutores de *crianças tikhmũ'ũn*? Embora haja, em maxakali, uma denominação para crianças (*kakxop*), outra para bebês (*kakxop pũgnãg*) e ainda outra para jovens (*tihik tuktup*: garoto jovem; *ũhũn tuktup*: garota jovem; *mõyxanãg*: mulher jovem; *hapax*: homem jovem), quando conversam em português,

eu empregue termos como *melodia*, *harmonia* e *tonalismo*, cuidarei para não reduzir as análises à depreciação das sonoridades tikhmũ'ũn por comparações eurocentradas com um paradigma musical pré-estabelecido.

⁸⁰ A fim de resguardá-los, todos os interlocutores de pesquisa, adultos e crianças, serão identificados por letras.

⁸¹ Interessante notar que no dicionário Maxakali feito pelo linguista Harold Popovich, que viveu quase trinta anos entre os povos tikhmũ'ũn, a definição de *Kakxop* é “uma criança *maxakali*” e não apenas “criança”.

⁸² Em um artigo sobre crianças tikhmũ'ũn, para se referir a elas, Alvares (2004) utiliza o termo *kitoko*, talvez uma transliteração da sonoridade do termo *kutok*, atualmente utilizado por meus interlocutores da Aldeia Verde. No entanto, me parece equivocado seu emprego como equivalente de criança, pois tanto meus dados etnográficos quanto o de outras pesquisadoras, como Las Casas (2007, p.139), traduzem *kutok* como filho, não criança.

muitas vezes, meus anfitriões usam o termo *criança* para se referirem a jovens de cerca de treze anos e bebês com menos de dois anos de idade. É necessário aproximar-se lenta e atenciosamente às possíveis concepções de infância entre os Tikmũ'ũn, pois se aquela existe entre esses enquanto período da vida, não é simplesmente através de uma faixa etária que se pode delimitá-la. Tanto a existência de termos específicos para jovens quanto de um termo para bebês demonstra que existem diferentes fases pelas quais se passa ao longo da vida, incluindo a infância. Mas, segundo alguns interlocutores, não é pela idade ou por algum rito de passagem que se determina quando se começa a chamar alguém por *kakxop* ou quando se deixa de fazê-lo⁸³. O que distingue uma criança tikmũ'ũn é seu modo de ser.

Identificar quais fronteiras delimitam a infância tikmũ'ũn é observar os interesses, comportamentos e afetos das *kakxop*. Em geral, parece que a partir dos três anos, quando começam a ser mais independentes das mães e já não mamam podem ser chamadas de *kakxop*. O limite entre infância e juventude é mais difuso. Em geral entre os onze e treze anos já não são consideradas crianças, mas jovens (*kakxop tektup*). Uma interlocutora enfatizou a importância da ludicidade na infância tikmũ'ũn dizendo que se é criança até parar de brincar.

Cotidianamente brinca-se de cuidar. P, de seis anos, ora brinca com bonecas, ora com crianças menores que ela, ora com bebês. Cozinha, alimenta, faz a cama e os coloca para dormir, carrega para todo lado, beija, aperta, lhes costura as roupas e os adereços. J, seu irmão de nove anos de idade, também participa com frequência dessas brincadeiras, pois passa a maior parte do tempo com a irmã e as primas. Ocasionalmente ouço-os dizerem *kutok* e reflito sobre seu uso. Seria a relação de filiação uma relação mediada por cuidado, atenção, dedicação e carinho sendo a mãe/pai o provedor e o filho/filha o receptor? Ali, na condição de carente de cuidados, se localizaria a infância tikmũ'ũn? Dois pontos me dissuadem desse raciocínio. Um é o fato de ouvir adultos tikmũ'ũn utilizando o termo *kutok*, para se referir ao filho adulto de alguém, ou seja, seu uso não se limita à infância. Outro ponto é perceber que as crianças não se veem de maneira nenhuma como carentes de cuidados. Parece-me que, quando se referem a filhotes de bichos ou a não-indígenas usando *kutok*, estão elas nomeando uma categoria fortemente ligada aos pais, marcada

⁸³ Mesmo a chegada da puberdade, com a menstruação para as meninas e as grandes transformações de seus corpos, não é tomada como sinal definitivo de fim da infância.

por fragilidade e dependência. Ao passo que para se referirem umas às outras, usam sempre *kakxop*⁸⁴.

Alguns trabalhos com os Tikmũ'ũn⁸⁵ destacam aspectos diversos da infância aí, como a autonomia e a liberdade de movimentos na aldeia e, embora ajudem a caracterizar, não dizem muito sobre a concepção própria que esses povos têm de suas crianças, e tampouco como elas veem a si mesmas.

A distinção das *kakxop* se faz por seus hábitos lúdicos, alegres e intensos e também outros gestos específicos dos povos Tikmũ'ũn, como cantar, dançar e alimentar os povos Yãmĩyxop e, com eles, adquirir um aprendizado fundamental para sua formação como pessoa⁸⁶. Em uma palestra na UFMG, em 2017, Zé Antoninho, adulto tikmũ'ũn da terra indígena do Pradinho e filho de um dos mais respeitados pajés da região, Toninho, falecido há cerca de três anos, se disse “criança ainda” por ter herdado cantos e “cultura” do pai, mas ainda não ter as capacidades que este tinha, como pajé. Isso deixa entrever uma concepção da criança como um ser que aprende, adquire, cresce, que ainda não está pronto para incursões em processos xamânicos de grande responsabilidade como a condução de um processo de cura, por exemplo. Mas desde já, participando em rituais, cantando, dançando, observando e ajudando os adultos na confecção de artefatos, preparação de alimentos, caça, pesca, cuidados com bebês e com os povos Yãmĩyxop estão elas cumprindo seu inescapável caminho que, suspeito, trilhado dessa forma, faz delas crianças tikmũ'ũn.

⁸⁴ Meus interlocutores adultos disseram que o uso de *kutok* para se referir às crianças é um equívoco dos não indígenas, sendo *kakxop* o termo correto.

⁸⁵ MAGÑANI (2018); ALVES (2003); ALVARES (2004).

⁸⁶ ALVARES (1992, 2004)

1: *HĀM KUTE'EX*⁸⁷

Lembro um menino repetindo as tardes naquele quintal
Manoel de Barros

Uma das características mais evidentes quando de encontros com crianças indígenas é a aparente liberdade absoluta que elas demonstram ter em suas perambulações⁸⁸ entre pares, suas brincadeiras barulhentas e seus risos e choros alternados numa constante sonora a nos lembrar a todo momento de suas presenças vibrantes. Observar o cotidiano de uma criança tikmũ'ũn é fazer uma lista extensa de brincadeiras intercalada por momentos de diversão em tarefas domésticas, atividades produtivas e momentos rituais. Sendo assim tão marcada a presença da ludicidade⁸⁹ em suas vidas, inicio por esse aspecto minha descrição etnográfica das kakxop.

1.1 Brincadeiras infantis

Num dos meus primeiros dias na aldeia fui atraída por um conjunto de vozes infantis para o quintal da casa em que me hospedava, onde brincavam uma menina e três meninos entre sete e dez anos de idade; passou-se pouco tempo até que vieram se somar ao grupo uma menina na mesma faixa etária e uma mais nova, de cinco anos. A princípio fiquei os observando e registrando com a câmera do celular, mas logo fui incluída nas seguintes brincadeiras:

1. Correr atrás um do outro a fim de trocar o papel de perseguidor à medida que se alcança e agarra alguém⁹⁰;
2. Pular por cima um do outro tomando impulso a partir de um monte de areia e saltando-se sobre quem se agacha na parte baixa do pequeno declive;
3. Fazer acrobacias diversas como cambalhotas⁹¹, postura invertida sobre as mãos⁹² ou, ainda, a mesma inversão vertical impelindo o corpo pela lateral. Por ser alta, forte e me mostrar disponível, fui instruída pelas crianças a rodar seus corpos no

⁸⁷ *Hām kute'ex* é brincar em maxakali.

⁸⁸ Muitas vezes as kakxop erram livremente pela aldeia, mas também é comum o uso das crianças como mensageiras ou entregadoras pelos adultos. Poucos são os pesquisadores que não fazem menção a isso, uma das primeiras foi Álvares (1992, p. 192).

⁸⁹ Tomada aqui como aspecto de uma atividade qualquer que ofereça entretenimento, diversão e prazer.

⁹⁰ A descrição de uma brincadeira semelhante em que o perseguidor encena uma caça em que ele é a onça atrás de presas, que se escondem e fogem dela pode ser encontrada em Alves (2003, p. 114).

⁹¹ Em Maxakali *hām tu ðu kamex hāmõ* segundo Alves (2003, p. 101).

⁹² Em Maxakali *hām muy pepi mō āpata nuy nōmō* segundo Alves (2003, p. 99).

ar desenhando, com seus pés, um círculo a minha volta à medida que girava depressa sobre meu próprio eixo⁹³. Animada pelas práticas, lhes ensinei uma extensão da coluna para trás em que se apoia o tronco, envergado em flexão posterior, sobre os quatro apoios das mãos e pés. Elas adoraram;

4. Brincadeiras de roda variadas que não pude me recordar em detalhe depois, mas que incluíam momentos assentados, momentos de um correr atrás do outro em torno da roda e também momentos de girar de mãos dadas cantando alguma melodia de caráter tonal, embora a letra fosse em maxakali⁹⁴. Acredito que essas brincadeiras de roda e algumas das outras foram ensinadas pelos *āyuhuk*⁹⁵, os não-indígenas, ao longo dos anos de contato ou mais recentemente, no trabalho dito “educativo” feito por órgãos governamentais e outros que frequentam a aldeia.

A meu pedido, também brincaram de imitar *yāmīxop* e nisso muito se divertiram. Depois, executaram músicas evangélicas⁹⁶ em maxakali, que me disseram cantar ocasionalmente quando determinadas⁹⁷ visitas aparecem na aldeia. Imagino se referirem a pastores⁹⁸, embora suponha que essas canções já façam parte do repertório da aldeia há muito, sendo, talvez, herdadas da época em que entre os *Tikmũ’ün* viveram Harold e Frances Popovich⁹⁹, missionários de uma instituição protestante estadunidense. Excetuando-se o menino mais novo, filho de um dos *pajés* mais respeitados da aldeia, as

⁹³ Anexo I.1.

⁹⁴ “Outros cantos de domínio popular em nossa sociedade são traduzidos por eles e cantados com a mesma euforia que os cantos ritualísticos, sempre acompanhados por palmas. É o caso do “Atirei o pau no gato”, da “Mariana”, do “Tindolelé”, entre outras” (ALVES, 2003, p. 79).

⁹⁵ Algumas dessas brincadeiras são cantadas em maxakali, de forma que é possível que trate-se de uma tradução de uma brincadeira *āyuhuk*, ou de uma criação *tikmũ’ün*. Ao final do anexo 1.2, quando uma criança começa a chorar, terminando a brincadeira, um menino começa a cantar um verso de uma conhecida canção brasileira voltada para o público infantil, que é performada com alegria no anexo 1.3.

⁹⁶ Não trato aqui do emprego comum do termo como designação das inúmeras derivações do gênero *gospel* que representam hoje um forte mercado na indústria de música ocidental. Me atenho à acepção do termo como canção cujo texto traz alusões metafóricas ou explícitas às tradições cristãs.

⁹⁷ Essa interlocução, não mediada por algum adulto capaz de traduzir Maxakali-português, foi um dos diversos momentos em que não fiquei certa de compreender ou ser compreendida pelas crianças. Assim, me ficou pouco claro se o público a que se referiam as crianças eram líderes religiosos ou não indígenas pertencentes a alguma ONG ligada a grupos evangélicos.

⁹⁸ Conheci um dos pastores evangélicos que frequentam a Aldeia Verde. Ele foi deixado por uma van e dormiu sozinho dentro da cantina de uma escola em sua própria barraca de acampamento. Parecia fazer suas refeições lá também. Passou quatro dias na aldeia e visitou algumas casas além de dar uma palestra a dezenas de crianças uma vez.

⁹⁹ Frances e Harold Popovich viveram em terras *tikmũ’ün* entre os anos 1958 e 1987 a serviço do Summer Institute of Linguistics (SIL). Foram responsáveis pela elaboração de um alfabeto e de cartilhas de alfabetização em Maxakali e pela tradução para essa língua do Novo Testamento, com o qual faziam seu trabalho evangelizador. Apesar de conseguirem alfabetizar alguns indígenas, Frances Popovich (1988) avalia que o empreendimento de conversão religiosa poderia lograr maior êxito se os futuros missionários conseguissem extirpar dos *Tikmũ’ün* o hábito tenaz de se relacionar com os *Yāmīxop*.

crianças conheciam bem várias dessas músicas¹⁰⁰. São melodias tonais, com cadências previsíveis em fins de frase, estruturadas em numerosas estrofes que se repetiam tendo como única variação a letra, apinhada de *Yeyox* e *Topa*, termos em Maxakali para Jesus Cristo e Deus, respectivamente. Em algumas delas, as crianças bateram palmas desencontradas com o pulso da canção e também umas com as outras¹⁰¹. Nalgumas foram cantando cada vez mais forte e mais agudo, com prazer manifesto, o que me faz crer que se trata de recurso sonoro improvisado na hora. Também em um dos cantos *yãmĩxop* feito anteriormente finalizaram com esse fortíssimo alto.

Essas apresentações de músicas evangélicas parecem ter sido deliberadas por elas quando perceberam meu interesse em ouvi-las cantar. Procediam assentando-se e cantando a canção memorizada distraídas, mecânicas, perfeitamente afinadas, em uníssono, com expressões faciais desinteressadas e sérias, como autômatos habituados a desempenhar esses cantos para satisfação de outrem. Isso pode sugerir que haja uma associação entre as músicas de *ãyuhuk* em geral, sejam elas evangélicas ou não, e as apresentações espetacularizadas, ao passo que à entoação de cantos *yãmĩy* associam-se performances distintas, não voltadas para uma plateia passiva, mas integrando elementos diversos do ambiente. Se formos tomar emprestado as categorias de Turino¹⁰², essas últimas performances seriam *participatórias* e aquelas *apresentacionais*. A execução de músicas evangélicas contrastava abissalmente com as vezes em que eu insistia para que me apresentassem os cantos *yãmĩxop*, quando - sempre prontamente - simulavam os rituais. Dependendo de qual *yãmĩy* escolhiam, delegavam funções umas às outras (definidas, principalmente, por gênero), cantavam, se deslocavam pulando, correndo, às vezes, distribuindo tapas e puxões de cabelo, usando ramos de plantas para segurar, pendurar e trocar uns com os outros e, a todo momento, demonstrando, com seu engajamento e alegria, o quão grande era seu júbilo¹⁰³.

Seus gritos, risos e choros ocasionais enchiam o ar em inúmeros outros tipos de brincadeiras, como esconde-esconde¹⁰⁴; pular corda; nadar e saltar no lago das mais

¹⁰⁰ Também entre os Mbya Guarani cantar músicas evangélicas parece ser hábito das crianças, sem que isso preocupe os adultos. Uma mãe disse: “a gente respeita a religião dos outros, deixa eles vir aqui, cantar, dar presente. Mas a religião guarani é sagrada, nunca a gente vai abandonar. Criançada, então, adora o *xondaro*. Esse jeito de cantar música de missionário é só brincadeira.” (FERREIRA, 2002, p. 161, grifo meu).

¹⁰¹ Essa não coincidência rítmica é um traço característico das sonoridades dos *yãmĩxop*, pelo que observaram Rosse (2007, p. 29, 61), Tugny (2011, p. 165 – 180) e Jamal (2012, p. 10).

¹⁰² TURINO (2008).

¹⁰³ Anexo 1.4.

¹⁰⁴ Em diversas versões, mas todas similares ao que é conhecido como “esconde-esconde”: uma pessoa é designada para esperar de olhos fechados até que o restante se esconda, depois busca-os trocando de posição no jogo com o primeiro que encontrar.

variadas maneiras (muitas vezes tão ousados e bem feitos quanto saltos acrobáticos profissionais); fazer teia de barbante nas mãos; fazer fogueira; maltratar¹⁰⁵ e acarinhar animais domésticos; desenhar em superfícies diversas com recursos diversos; fazer passos coreografados sobre fios estirados de elásticos; caçar passarinhos com bodoque e terra, ou com arco e flecha ou, ainda, com arapucas artesanais (eventualmente, adultos e meninas ajudavam, mas os meninos se envolviam com muito mais obstinação e interesse); emular auto maquilagem com delineador, batom e pincel de blush feitos de flores; pescar com vara ou rede¹⁰⁶; assustar uns aos outros em grupo ou individualmente¹⁰⁷; queimar papel, folhas secas, madeira e depois usar as faíscas para lançar no ar ou uns nos outros; dependurar em galhos de árvores, na linha da tesoura do telhado de madeira e em braços e pescoço de adultos, especialmente nas costas dessa aparvalhada pesquisadora *āyuhuk*, que aproveitavam para escalar sempre que me distraía; perambular pela aldeia catando sementes, ou alguma planta em particular; pintar a si mesmas ou a outras crianças com caneta esferográfica ou hidrográfica; rolar rua abaixo dentro do tambor de lixo; entreter-se com brinquedos industrializados (como bonecas e carrinhos) ou com qualquer objeto que encontram; fazer canoa com metade de um barril de cem litros e remar no lago, entre inúmeros outros divertimentos¹⁰⁸.

¹⁰⁵ A diversão com os bichos era redobrada quando notavam meu agastamento em ver os animais sendo espremidos, chutados, estirados, sufocados ou arremessados e, de forma provocativa, as crianças obrigavam-me a assistir seus procedimentos sádicos com eles. Outras etnografias observaram comportamentos semelhantes: “Pequenos animais como passarinhos ou filhotes de pato selvagens capturados, bem como filhotes de cachorro, de gato ou coelho, por exemplo, podem servir de brinquedos às crianças que se divertem através de verdadeiras pequenas torturas até o esgotamento dos infelizes bichinhos, que apresentam uma fraca taxa de sobrevivência” (ROSSE, 2018, p. 55). “Uma cena muito comum é crianças carregando pequenos animais nos braços. Vez por outra elas balançam o animal, mordem a boca, as orelhas e as patas sujas, chegando mesmo a arremessá-los para o alto como se fossem um objeto qualquer” (ALVES, 2003, p. 102).

¹⁰⁶ Tradicionalmente, entre os Tikmũ’ũn os homens pescam com vara ou lança e as mulheres com rede (POPOVICH, F., 1988, p. 43). A rede de pesca feminina é chamada *tuhut* e é feita pelas mulheres com embaúba. Tem também outras funções como a cura e proteção de bebês.

¹⁰⁷ A figura monstruosa mais temida entre as crianças tikmũ’ũn – talvez também adultos – é *ĩnmoxã* (ver nota de rodapé 179, página 87). Quando molestadas por alguém, é comum que as crianças xinguem o ofensor com o termo. E vi encenações em que um grupo se escondia sob as cobertas, dentro de casa enquanto uma criança, do lado de fora, fazia sons sombrios com a voz, passando-se por *ĩnmoxã*. Outra figura que provoca temor entre as *kakxop*, especialmente as mais novas, é o *chupa-cabra*. Muitas noites, antes de se deitar na cama que divide com a irmã mais nova e os pais, J atazanava a pequena P, rondando o quarto onde dormiam, cujas paredes de palha permitiam ouvir claramente seus uivos. Aprazia o menino ver a irmã deitada na cama chorando de medo do *chupa-cabra* que ele fingia ser. A menina, por outro lado, fazia o mesmo com a prima bebê, de quem cuidava, cotidianamente. Vi até mesmo adultos usarem o artifício para conseguirem o que desejavam das crianças, como uma vez em que um bebê de dois anos de idade teimava em permanecer no quintal escuro de sua casa, apesar da insistência da mãe para que entrasse para ficar conosco no aposento. Indisposta a persegui-lo ela simplesmente alertou o filho que o *chupa-cabra* estava por ali, ao que ele respondeu correndo imediatamente para dentro de casa.

¹⁰⁸ Muitos dos quais fizeram parte da minha própria infância como *amarelinha*, *passa-anel*, *cobra-cega* e brincadeiras de bola como *peruzinho* (anexo 1.5).

Excetuando-se a caça, as brincadeiras citadas até aqui não parecem ter preferência de um gênero, sendo igualmente praticadas por meninos e meninas. No entanto, jogar futebol¹⁰⁹ é predominantemente¹¹⁰ entretenimento masculino enquanto brincar de casinha¹¹¹ ou de cozinhar é atividade marcadamente feminina. Não se trata de uma regra, obviamente. Sempre brincando com as primas e a irmã, o garoto J, muitas vezes, engajava-se nas encenações domésticas, construindo abrigos com papelão, palmas secas, folhas de bananeiras, móveis, entre outros recursos disponíveis no terreno e também representando seu papel na família imaginária da brincadeira. Havia vezes em que interpretavam¹¹² cenas cotidianas da aldeia, como o comércio ambulante. Atuavam com atenção para detalhes como a vocalização quase idêntica à buzina danificada da motocicleta do vendedor de biscoitos e bolos (que visita a aldeia três vezes por semana), assim como o diálogo entre eles, em português:

- Leite, bolo, pão. Prrruéuunrrr – Grita J, oferecendo alguns itens que pegara da cozinha.

- Quanto? – perguntam suas clientes, P e G.

- Cinco real. – responde J.

- Anota. – dizem as compradoras pegando os produtos que compram fiado.

Noutros momentos encenavam eventos mais raros, como festas de aniversário¹¹³. Certa vez, confeccionaram o bolo com barro, pedrinhas, folhas, flores e pequenos adereços

¹⁰⁹ “O futebol é uma das práticas corporais lúdicas bastante apreciadas entre os Maxakali, sendo denominado por eles *mot moyõn ax kãp* (futebol de campo). Por sua vez, a expressão *pop xi mot moyõn* significa jogar bola. Segundo o professor-índio Joviel Maxakali, o futebol, dentre outras práticas corporais, foi introduzido na década de 70, pela polícia dirigida pelo Capitão Pinheiro. [...] Apesar de essa prática corporal ter sido incorporada após o contato com a população regional, constitui-se, hoje, como uma dimensão sócio-cultural fundamental entre eles, permitindo a identificação de traços étnicos inconfundíveis. Sua presença marcante e de considerável importância é logo percebida num pequeno passeio pelas reservas: assim como são fundamentais as construções das escolas, para o Maxakali, é imprescindível a delimitação de um espaço denominado *kãp* (campo)” (ALVES, 2003, p.119 e 120).

¹¹⁰ Na Aldeia Verde vi poucas meninas jogando futebol, um grupo de primas e irmãs costumava usar fins da tarde para jogar bola numa área pequena do quintal da casa onde viviam. Também T, minha interlocutora, e B, de seu grupo familiar, jogavam ocasionalmente com meninos. A participação feminina em jogos de futebol também foi notada por Alves (2003, p. 119).

¹¹¹ “*Hãm kuteex kakxop* (começa/brincadeira/criança) é a expressão utilizada por eles para designar o brincar de casinha. É interessante observar que nessa expressão não aparece a palavra casa, ou *miput*, e sim *kakxop*, que significa criança. Então, a tradução mais adequada seria ‘vamos brincar de criança’” (ALVES, 2003, p. 76).

¹¹² O uso do termo aqui é intencional, sugerindo que essas brincadeiras são mais que uma imitação da realidade experimentada no dia-a-dia, mas recriações dessas experiências pelas perspectivas infantis. Mariana Ferreira (2002) fala de como as crianças Mbya Guarani reinventam e revivem o cotidiano em suas brincadeiras, revelando “nuances da cosmologia e da situação histórica do povo Guarani” e oferecendo perspectivas próprias que apresentam soluções criativas e concretas para problemas cotidianos. (FERREIRA, 2002, p. 150, 151).

¹¹³ Entre os Tikmũ’ün esse costume é recente e ainda não difundido (BERBERT, 2017, p. 20). Na verdade, avaliar a idade pela quantidade de anos do calendário gregoriano é para eles, ainda hoje, pouco usual. Meus

encontrados por perto, providenciaram um pedaço de papel para queimar e me convidaram a ser a aniversariante. Minhas tarefas: soprar a vela formada pela folha de papel em chamas, simular consumir o bolo e receber objetos diversos com que me presentearam, como pedaços quebrados de plástico encontrados pelo chão. Cantaram o jingle *Parabéns para você* com precisão melódica e articulação confusa das palavras, pois não sabiam a letra direito; as palmas foram sincronizadas com o pulso, mas eu também cantava, então é possível que os estivesse regendo involuntariamente¹¹⁴.

Para encenar essa vida doméstica os recursos com que as crianças contavam são ilimitados. Tanto bens não comestíveis quanto os mantimentos que subtraem da cozinha de suas casas servem-lhes ao intento de preparar seus próprios alimentos na brincadeira. Muitas vezes eu censurei essa atitude, pois por ser vegetariana me preocupava com minha própria nutrição à medida que via o leite em pó ou os ovos, preciosas fontes de proteína animal, desaparecerem nas mãos das crianças quando seus pais não estavam por perto. Mas era com rapidez e discrição que elas afanavam os itens, acendiam pequenas fogueiras e cozinhavam escondidas, consumindo as provas do crime em poucos minutos. Em uma das vezes em que J se apropriou de minha câmara filmadora e entrou na casinha de sua irmã flagrando-a na preparação de alimentos, foi por ela repellido com veemência. Também eu fui recebida com surpresa e apreensão por T e S quando as descobri cozinhando arroz em uma latinha de sardinha sobre uma fogueira pequena no quintal da casa de T. Mas, certamente, nada me impressionou tanto quanto a preparação de uma refeição por algumas meninas, cuja idade não passava de seis anos, no fogão à lenha da casa de P, que despejava óleo quente nos pratos de feijão que suas companheiras seguravam nas mãos¹¹⁵.

1.2 Brinquedos e artefatos

Inúmeras vezes foram relatadas as brincadeiras e brinquedos das crianças tikmũ'ũn nas etnografias¹¹⁶ produzidas entre elas, mas apenas no trabalho de Alves (2003) o tema estava em primeiro plano.

interlocutores adultos frequentemente não sabiam dizer quantos anos tinham, ou tampouco a idade de seus filhos. As crianças tampouco pareciam saber em que dia do ano nasceram ou qual idade tinham, mas nenhuma diferença faz para elas. Tinha de me certificar dessas informações nos dados do posto de saúde, sempre. Fez a mesma observação Alves (2003, p. 81).

¹¹⁴ Anexo 1.6

¹¹⁵ Essas três cenas estão nos anexos 1.7, 1.8 e 1.9.

¹¹⁶ JAMAL (2012, p. 32, 79, 80); CAMPELO (2009, p. 30); CAMPELO (2018, p. 87); BERBERT (2017, p. 30, 32, 166); ALVARENGA (2007, p. 15); ESTRELA DA COSTA (2015, p. 31, 63, 64, 71, 100, 101,

Os adultos diziam-me que as meninas confeccionam seus bonecos – *topãg hã*. *Topãg hã hu nõg tog* (boneco/faz/filho) significa fazer bonequinho de pano. É muito comum elas enrolarem pequenos tocos com panos, fingindo serem bonecos. Na verdade, as crianças Maxakali possuem poucos brinquedos industrializados, vindos de nossa cultura. Outros objetos, como o *tuhut* (sacolinhas feitas de embira) e as panelinhas de barro, são confeccionadas pelas mulheres mais velhas. Já os arcos, as flechas e os bodoques são feitos pelos próprios meninos. (ALVES, 2003, p. 106)

Estive em campo cerca de dez anos após Alves em uma aldeia indígena que sequer existia na época de sua pesquisa. Ainda assim, muitas semelhanças ocorrem. Na Aldeia Verde a confecção de instrumentos de caça, embornais, brinquedos¹¹⁷, utensílios, bijuterias, roupas para as bonecas entre outros tantos ofícios criativos, são atividades rotineiras das crianças. Cotidianamente as mães, avós e tias se ocupam com alguma atividade artesanal, seja a produção de peças de miçanga, embaúba, linha ou ainda de vestidos. Assim, facilmente se encontram esses itens espalhados pela casa e pelo chão do quintal, onde as mulheres costumam ficar esperando que alguma visita se aproxime e partilhe do tempo com elas. A feitura de bolsas, vestidos, muitas peças de bijuteria, entre outros tipos de costura cabe, geralmente, às mulheres. Os homens costumam fabricar pequenos animais de madeira, lanças, flechas e arcos para caça¹¹⁸ e também brinquedos¹¹⁹. J, mesmo sendo menino, de vez em quando se dedicava à manufatura de sua própria bolsa, a pequenos reparos em roupas e também chegou a fazer colares e braceletes de miçangas para me presentear. Acredito que, pelo fato de estar quase sempre na companhia da irmã e das primas, J se interessava mais que outros meninos da aldeia por essas tarefas produtivas, ainda mais na medida em que lhe eram úteis, como uma bolsa que usou de embornal. Certa vez foi ele o responsável por trançar de forma criativa os cabelos e vestir a pequena G, de três anos, mais para deleite de si mesmo e das primas que da própria manequim¹²⁰. Numa outra oportunidade, as crianças se divertiram em uma dança da cadeira, cobertas por vestidos, tecidos estampados e chapéus, como que fantasiadas de *ãyuhuk*. Isso também ocorreu com mulheres adultas uma vez quando eu descansava perto de um lago

102, 133, 147, 148, 183, 188); CUPERTINO (2017, p. 49); MONTEIRO (2006, p. XV, 115); VIEIRA (2006, p. 134, 174); LAS CASAS (2007, p. 38); MAGNANI (2018, p. 27, 97, 200, 201, 318, 329); ROSSE (2018, p. 108); ALVES (2003).

¹¹⁷ ALVES (2003, p. 106, 110 e 111).

¹¹⁸ MAGNANI (2018); POPOVICH (1980)

¹¹⁹ Uma vez adquiri um brinquedo muito usado entre os meninos *tikmũ'ün* que consiste em uma roda, feita a partir de qualquer material, atada a uma haste de madeira no qual os pequenos se apoiam para rodar o disco no chão deambulando pela aldeia com imenso prazer (FIGURA 18). Alves (2003) também observou essa paixão por aros entre os meninos de outras aldeias *tikmũ'ün* (*ibid.*, p. 111).

¹²⁰ Anexo 1.10.

e tive de ceder meu chapéu, óculos e sombrinha para que as moças e uma menina passassem um longo tempo experimentando um visual inusitado. Penso que essa curiosidade pela maneira de se vestir dos *āyuhuk* está ligada ao suposto gosto dos Tikmũ'ũn em experimentar, celebrar e acolher alteridades¹²¹.

Se, por um lado, é com zelo, habilidade e concentração que adultos e crianças se dedicam a esses diversos inventos artesanais, muitas vezes usando tardes inteiras, ou mesmo mais de um dia para finalizarem uma peça, é com total desprendimento que tratam os produtos finais de seus trabalhos. Não é raro encontrar abandonados pelo quintal adornos corporais, bolsas, vestidos, brinquedos entre outros produtos feitos há poucos dias com esmerada dedicação. Também nós pesquisadores, que, desavisados, chegamos cheios de presentes para nossos interlocutores, precisamos exercitar nosso desapego ao encontrarmos nossas oferendas, investidas de nossa afeição e expectativa de agrado, danificadas por negligência ou descuido dos presenteados pouco depois de as entregarmos. Custei a crer que antes de se esgotarem as folhas de papel, desapareceram em velocidade impressionante os lápis de cor que levei. E mesmo após um certo tempo na aldeia, não deixava de me incomodar com a profusão de objetos perdidos no entorno das casas, desde utensílios de cozinha até móveis, passando por vestimentas, material escolar, brinquedos, eletrônicos, medicamentos alopáticos e uma lista imensa de objetos cuja obsolescência precoce se devia apenas ao desinteresse em conservá-los. Um exemplo que me foi fundamental no convencimento da pouca importância dada pelas crianças aos materiais diversos com que se divertiam foi a vez em que P ganhou uma boneca de plástico comprada para ela por sua avó em Teófilo Otoni. Em um primeiro momento ela e as primas acariciaram, cheiraram e usaram a boneca em suas brincadeiras com evidente satisfação, mas poucas horas mais tarde encontrei o brinquedo no meio de uns arbustos entremeados de lixo e outros objetos abandonados que ficavam atrás de sua casa. Acostumada à postura possessiva de crianças que ganham brinquedos novos, estranhei a atitude da menina, que, indiferente, no dia seguinte nem procurava mais a boneca à qual já faltava um braço.

Na minha tentativa de compreender e vivenciar esse hábito acabei cometendo algumas gafes, como no dia em que J, interessado em costurar algo, me pediu linha e agulha, que lhe neguei. A linha por não ter e a agulha pelo fato de precisar dela para terminar de fazer o vestido de T e temer não a reaver, como costumava acontecer com as coisas que

¹²¹ O tema aparece em Estrela da Costa (2015), Romero (2015). Para abordagens musicológicas sobre ver Tugny (2011) e Rosse (2018).

emprestava tanto às crianças como a alguns adultos. Ele, aborrecido, deu um grito com raiva e me lembrou com rancor¹²² do fato de eu ter queimado um papel com desenhos dele no dia anterior. Acontece que ele havia deixado o papel no chão, sem cuidado, e eu não queria guardar um papel a mais sem motivo, então simplesmente o joguei na chama do fogão à lenha, para desapontamento e ira do menino.

Figura 14 - crianças brincando no quintal



Figura 15 - brincadeiras infantis



¹²² Coisa rara de se ver entre as kaxxop. Em geral, não ficam com ressentimentos e, na maior parte do tempo, seu estado emocional é de contentamento e alegria. Um exemplo é a vez em que T me acompanhou em parte do caminho para a horta da aldeia e jogou uma bola de gude na minha cabeça. Ferida e exasperada, reagi lançando o objeto em direção a uma área enorme de campo capinado onde se plantaria mandioca. Ela ficou surpresa e inexpressiva, temi que chorasse, mas me virei de costas e segui em frente, ainda irritada. Quando olhei para trás, já não havia sinal da garota. Sentindo uma enorme culpa pelo meu descontrole pensei em tentar reaver a bolinha e resolvi prometer a ela que no dia seguinte o faria. Porém, mais tarde, quando nos reencontramos, ela me tratou normalmente, completamente esquecida do brinquedo, que nunca mais vimos.

Figura 16 - crianças desenhando



Figura 17 - um jovem e várias crianças brincando com barbante



Figura 18 - brinquedo artesanal tikmũ'ũn



Figura 19 - diversão no lago da aldeia



Figura 20 - meio barril de 100 litros servindo de canoa



Figura 21 - menina com brinquedos industrializados



Figura 22 - menina fantasiada de ãyuhuk

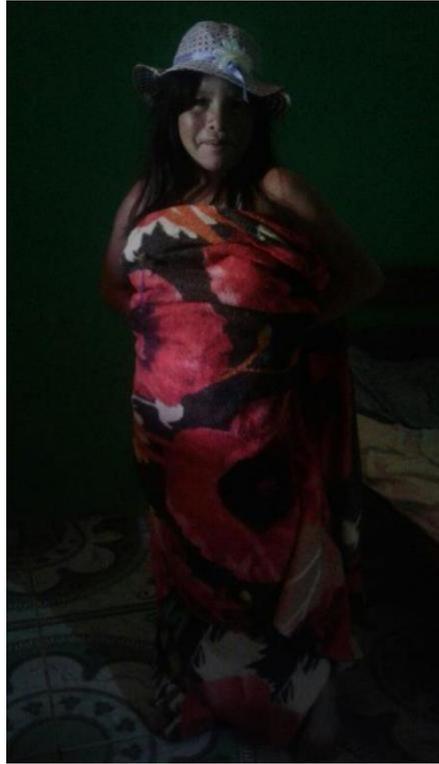


Figura 23 - menina com fantasia de desenho animado



Figura 24 - mulher tikmũ'ün com adereços de ãyuhuk



Figura 25 - meninas cozinhando arroz por brincadeira



Figura 26 - crianças brincando na margem do rio externo à aldeia



Figura 27 - crianças nadando na cachoeira da região próxima à aldeia



Figura 28 - meninas brincando no quarto à noite, antes de dormir

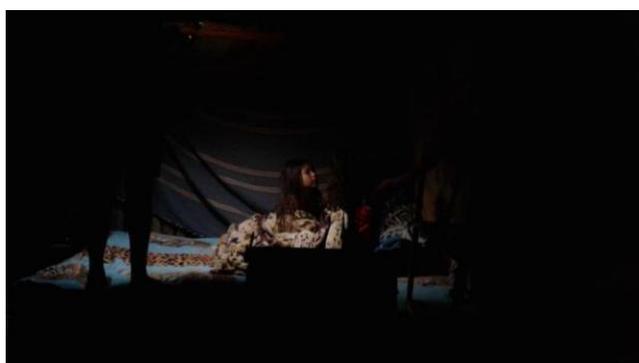


Figura 29 - crianças após pintarem os rostos umas das outras



1.3 Brincando com fogo

Três cenas incendiárias:

1. No início da noite vi algumas crianças brincando com fogo. Literalmente, claro. Uma fogueira com labaredas quase tão altas quanto as próprias kaxop se erguia a cerca de dez metros do *Kuxex*, a casa de religião, no pátio central. Elas brincavam de atravessar as chamas correndo de longe para tomar impulso e saltando sobre o fogo a um passo de pisar nas brasas. Estavam descalças, e,

naturalmente, não havia adultos por perto, a não ser pelos homens que cantavam com *Xūnīm*¹²³ dentro do *Kuxex*. Depois de algumas fotografias e filmagens, também me arrisquei a pular a fogueira e, com isso, conquistei a simpatia dos pequenos que, com seus risos alegres e abraços afetuosos, me aqueceram mais que o próprio fogo.

2. E, S e P estão muito próximos do fogo que sobeja do fogão a lenha. De dentro do buraco do fogão, P pega um pedaço de madeira quase completamente em brasa viva. Brinca de aproximá-lo das outras crianças. Depois E toma-o para si e vai apagando-o com a ponta dos dedinhos indicador e médio que umedecia com a língua. As mães estão próximas e conversam despreocupadamente. Mais tarde vejo três meninas de menos de cinco anos novamente brincando com fogo. Dessa vez não foi apenas brasa: I resolveu brincar de vela de bolo de aniversário com um pedaço curto de madeira em chamas, que me trouxe cantando *Parabéns para você* para soprarmos juntas.
3. Aproveitando a ausência dos pais, P, J, G e I brincam de incendiar um caderno, folha a folha, enquanto seus urros alucinados e pulos desvairados rodeiam a fogueira que fazem sobre um espremedor de cana-de-açúcar. No escuro da noite, preenchem o ar as faíscas abundantes e a algazarra de gritos e sons percutidos com diversos objetos pelos corpos delirantes das crianças. Próximo dali um casal adulto de hóspedes dos pais ausentes conversa totalmente indiferente à cena absolutamente ensandecida.

Uma característica facilmente generalizada entre as crianças indígenas é sua participação em atividades tidas como inapropriadas ou mesmo perigosas para elas. O uso de ferramentas de trabalho com fio de corte, objetos pontiagudos, inflamáveis, tóxicos, ou o gosto por escalar, trepar, nadar, mergulhar, saltar, explorar, pendurar, equilibrar e se lançar, intrépidas, em qualquer lugar são ações invariavelmente presenciadas com alarme pelos pesquisadores não indígenas que fazem suas primeiras incursões em campo. No entanto, esse estilo de vida aparentemente arriscado, faz parte da maneira com que as crianças tikmũ'ũn expressam a inquietude, criatividade e curiosidade que lhes são próprias.

¹²³ Xūnīm é o povo-yāmīy identificado também como Morcego-espírito e vem para aldeia em momentos diversos, sempre trocando cantos por comida. Sua narrativa mítica destaca seu gosto por bananas. É um dos Yāmīyop mais estudados e descrições detalhadas podem ser encontradas em Rosse (2007), Alvarenga (2007) e Maxakali, A. et al. (2009).

Chamaram-me muito a atenção as crianças brincando peladas, pintando-se com uma liberdade criativa – com batom, tinta de caneta, corretivo, pigmento xadrez, enfim, o que tivessem às mãos –, cuidando e passeando com bebês, manuseando facas e tesouras. [...] parecia ser exatamente um modo de crescer forte e alegre-saudável. E, como se não bastasse a segura setembrina do mato, um dos passatempos favoritos dos meninos mais velhos parecia ser fazer fogo para vê-lo consumindo algum morro, e, dessa forma, o território parecia um vasto campo de comunicação entre fumaças distantes. (ESTRELA DA COSTA, 2015, p. 101)

O gosto das crianças da Aldeia Verde por incendiar parece agora mirar menos em capoeiras e pastos e mais em pequenos arbustos¹²⁴ ou fogueiras, graças, talvez, à intervenção de algumas lideranças sensíveis ao problema da degradação ambiental das terras em que vivem¹²⁵. Os adultos adotam com as crianças uma postura respeitosa, reconhecendo a capacidade que elas demonstram de cuidar de si mesmas e auxiliando as que ainda não se sentem seguras o bastante, como as crianças pequenas. Outras etnografias já relataram quão alto valor se atribui ao bem-estar das *kakxop*¹²⁶, caracterizado não por vigilância em tempo integral, limitação de tempo e espaço, controle de suas atividades e posturas, mas por respeito à suas escolhas, habilidades e necessidades próprias, além de fornecer assistência, conforto e cuidados.

Certamente, existem limites que as crianças conhecem bem e, quando querem, transpõem cientes das consequências de seus atos. Assim, quando voltam para casa mais tarde do que deveriam, ou quando vêm de um lugar muito distante de onde vivem, ou quando alguma traquinagem feita é descoberta, ou quando ficam tentando evitar o banho frio no fim do dia ou ainda quando desobedecem a seus pais¹²⁷, começam a lamuriar a alguma distância das mães¹²⁸, das quais já esperam a devida punição¹²⁹. Embora a simples elevação da voz, ou enunciação de frases admoestadoras com um tom de voz muito agudo e anasalado seja, muitas vezes, o bastante para as crianças imediatamente mudarem de

¹²⁴ Várias vezes presenciei as crianças incendiando arbustos. Na mais memorável estava um menino de não mais que quatro anos de idade, de costas para uma fogueira de dois metros de altura, olhando inexpressivo para o carro que passava por ele onde eu estava com *tikmũ'ün* adultos que miravam a cena indiferentes.

¹²⁵ “A respeito das queimadas realizadas por crianças, na Aldeia Verde, [...] a professora Suely Maxakali começou, mais recentemente, um trabalho de conscientização das crianças, aparentemente bem sucedido, mostrando bichos como a Preguiça e explicando que não conseguem escapar do fogo e acabam morrendo” (ESTRELA DA COSTA, 2015, p. 101, nota de rodapé).

¹²⁶ POPOVICH, F. (1980), LAS CASAS (2007) e MAGNANI (2018)

¹²⁷ Não apenas a mãe e o pai, como também avós, tias, primos ou até mesmo crianças mais velhas.

¹²⁸ Em geral são elas as responsáveis pela educação das crianças (POPOVICH, 1980), talvez seja esse o motivo pelo qual os homens quase não usam de punições físicas com as crianças.

¹²⁹ “Se, por um lado, os meninos e as meninas são deixados livres e com autonomia de imitar, tentar, ajudar, errar por inexperiência; na hora em que eles agem com consciência de forma errada, são punidos sem hesitação. Dependendo da gravidade da ação cumprida, as crianças são punidas pelos pais, pelos pajés ou até pelos *yãmĩxop* que [...] participam plenamente e complementarmente aos processos de produção do corpo/pessoa e à aprendizagem dos conhecimentos e das práticas *tikmũ'ün*.” (MAGNANI, 2018, p 332)

atitude e ouvirem as mães¹³⁰, é comum que as mulheres se sirvam de tapas, socos e empurrões para se fazerem respeitar pelas indomáveis *kakxop*.

Resulta dessas punições, quase sempre, um choro sentido que chega a despertar nossa compaixão pelas pequeninas. A enunciação extremamente anasalada, o formato dos lábios esticados para frente em bico, a cabeça baixa, as mãos em punho coçando os olhos e o tom de voz fraco com que reclamam tornam suas queixas ininteligíveis e, às vezes, tocantes. Mas o convívio com as crianças revela sua astúcia em performar prantos com domínio absoluto de gestos e lamentações a fim de atingir seus objetivos, seja convencer a mãe que já foram castigadas o bastante, seja desencorajar outra criança a lhes importunar, seja reaver algum item roubado por alguém, ganhar mais um bocado de algum doce, expressar uma dor, medo ou saudade ou mesmo para protestar contra alguma chacota da qual foram vítimas. Jamal (2012) exemplifica narrando uma ocasião em que, pouco depois de passarem por um doloroso processo de educação corporal, as crianças abandonaram o choro para retomar suas brincadeiras.

O momento em que o *kohok hep* é pingado nos olhos das crianças resulta em um grande burburinho de choro, mas tão logo *Yamiy* gesticula recomendando o fim do berreiro, é imediatamente atendido. As crianças se recuperam muito rapidamente e, em poucos minutos, já estão correndo e brincando pela aldeia, como de costume. (ibid., p. 80)

1.4 Brincando de fazer

No quintal, Z, vinte e nove anos, arruma o cano de escoamento de água e ao notarem a enxada, picareta e ferramentas no chão à sua volta, as crianças aproveitam para brincar com os instrumentos de trabalho. A pequena G, de três anos de idade, chora quando se aproximam dela os outros, temendo que lhe tirem a enxada com a qual ela se diverte, equilibrando-se sobre, arrastando e até ensaiando, com dificuldade, cavar a terra dura do terreiro. Enquanto isso, J, o filho de Z, talvez inspirado pelo pai, conserta o escoamento da água do tanque usando uma enxada grande.

Uma das maneiras pelas quais os adultos demonstram confiança nas capacidades das *kakxop* de realizarem atividades variadas é permitindo que elas os auxiliem em suas

¹³⁰ “...quando as mães repreendem às crianças, seu tom de voz muda perceptivelmente. Se, no dia-a-dia, as mulheres mantêm um tom de voz baixinho, na hora de chamar a atenção das crianças, quando incomodam ou fazem coisas erradas, suas vozes alcançam tonalidades acústicas muito agudas, sinalizando sua intenção de reprovação” (MAGNANI, 2018, p. 331). Também quando necessitam da presença de seus filhos e netos, as mulheres gritam a plenos pulmões algumas vezes até que a criança chamada apareça correndo de onde quer que esteja, pois para as *kakxop* ignorar esse timbre familiar, ainda mais quando entonado com a força e urgência dessas ocasiões, seria arriscar-se a severa punição.

tarefas ou mesmo lhes atribuindo responsabilidades diversas. A eficiência das ações das crianças nos trabalhos que assumem não é cobrada pelos adultos, mas tampouco os surpreende quando, muitas vezes, é demonstrada. Me parece que eles adotam com seus filhos, sobrinho e netos uma postura de monitoria em determinadas tarefas, fazendo junto, dando algumas poucas instruções e observando, pacientes, as tentativas iniciais das crianças em realizar algo¹³¹. Por estarem abertos às interferências das crianças em suas atividades, seja os observando ou auxiliando, os adultos permitem que esses momentos de trabalho sejam mais uma ocasião para que elas, através da ludicidade, se apropriem das habilidades e conhecimentos partilhados então. Sobre isso Alves (2003) reproduz a fala de alguns interlocutores:

Ela fica olhando, né... aprende... já faz, mas não faz bem feito... tem carocinho [sobre tecer a rede]. Só de olhar a mãe ela aprende, porque o que a mãe faz todas elas faz. [...] As meninas que ficam ajudando a mãe lavar roupas no rio, que ficam olhando menino, mesma coisa... Vai junto para o rio, ali vai aprendendo. A mãe ensina esfrega direito, mas elas mesmo não... ficam brincando. Vai brincando que tá lavando... (ALVES, 2003, p. 68)

As atividades não são impostas a elas. Sua autonomia em deliberar sobre as próprias ocupações diárias faz com que as *kakxop* enxerguem o potencial de diversão naquilo tido, a princípio, como trabalho¹³². Ao se banharem no tanque ou na bica do quintal de uma de minhas anfitriãs, sem que alguém lhes solicitasse ou orientasse, as meninas sempre traziam uma peça de roupa para lavar, às vezes até mesmo de seus irmãos ou primos, e imitavam os gestos das mães batendo as roupas no chão e dependurando-as no varal após o banho.

Nos períodos de seca e calor intenso, [...] as crianças passam boa parte do dia brincando nas águas, em banhos intermináveis. [...] Nessa época, intensificam o prazer de executar tarefas no rio, como pescar, lavar vasilhas e roupas. (ALVES, 2003, p. 103)

Tampouco para os adultos essas atividades ligadas à manutenção da casa, à higiene pessoal e a tarefas produtivas são executadas de maneira fatigante. Assim como as

¹³¹ MAGNANI (2018, p. 324).

¹³² Me pergunto se a associação do termo a obrigatoriedade, monotonia, extenuação, entre outros adjetivos nada atraentes, se deva à histórica exploração da classe trabalhadora construída através de sistemas sociais hierárquicos opressores (seja na antiguidade grega, mediterrânea ou americana com as civilizações inca, por exemplo) e formalizada hoje, através do sistema econômico capitalista que pressupõe o trabalho compulsório como condição para a sobrevivência. Visto, com Clastres (1979, p. 45 - 63), que os povos das terras baixas da América do Sul se organizam de forma a descentralizar o poder político e estabelecem relações econômicas baseadas em troca colaborativa (CLASTRES, 1979, p. 119 - 143), suponho ser improvável uma apropriação dessa concepção negativa do trabalho pelos povos *Tikmũ'ün*.

crianças, eles parecem engajar-se em inúmeras ocupações distintas ao longo do dia, intercalando aquelas cujo labor é intenso com lazer e descanso¹³³.

O seu esquema de trabalho é irregular. [...] O Maxakali pode caçar pequenos animais selvagens, fazer arco e flecha, plantar uma rocinha de 10 x 10, participar do ritual, mas sem pressa, sem horário prefixado, sem preocupação. O trabalho, nessas circunstâncias, torna-se descontínuo, irregular, instável e diversificado, quase não se diferenciando do divertimento. Pode-se afirmar que o Maxakali trabalha brincando e brinca trabalhando. (NASCIMENTO, 1984, p. 61 apud ALVES, 2003, p. 65)¹³⁴

Quando se trata da contribuição das crianças aos serviços cotidianos da aldeia é importante salientar a dimensão temporal. Nunes (2002) argumenta que a disponibilidade de tempo dos indígenas A'uwẽ-Xavante permite uma dinâmica de trocas entre adultos e crianças fundamental para a aprendizagem por observação e imitação, característica da educação de muitos povos indígenas. Segundo ela “o que a criança tem capacidade, ou habilidade para fazer, é respeitado como tal e é aceito como participação efetiva” (NUNES, 2002, p. 75). Assim, livres para refazer aquilo que julgarem necessário sem pressões por parte dos mais velhos quanto à rapidez ou destreza com que deveriam desempenhar uma tarefa qualquer, podem elas imbuir de ludicidade essas tarefas, tornando labuta em diversão.

Lembro-me de um dia estar voltando do rio com uma mulher e sua filha de 4 ou 5 anos, a mãe levando uma cesta com roupa acabada de lavar, e a menina, atrás dela, levando uma bacia com alguns pratos de alumínio e uma panela, igualmente lavados. Ao subir o pequeno barranco, a menina derruba tudo no chão de areia. Ao ouvir o barulho, a mãe volta-se para ver o que tinha acontecido, e depois olha para mim. A menina não fica nem um pouco constrangida, e, enquanto a mãe pousa sua carga no chão e continua a conversar comigo, a menina vai levando as coisas de novo para o rio, para

¹³³ Se nos fosse possível tratar de maneira menos segmentada a apreensão dos modos de vida dos Tikmũ'ũn, poderíamos, talvez, conceber as atividades aqui descritas não apenas como domésticas, econômicas, lúdicas e educativas como também relacionadas à saúde tanto em termos de fabricação de corpos quanto da prevenção de seu perecimento precoce. Tassinari (2014) aponta nossa “tendência em separarmos aquilo que, nos contextos indígenas, geralmente é vivenciado de forma conjunta. Ao separarmos de forma tão inequívoca os tempos e espaços do lazer e do trabalho, do sagrado e do profano, da produção e da diversão, da aprendizagem e da prática profissional, temos uma tendência a fragmentar os significados e a importância de práticas corporais indígenas no âmbito de uma ou outra dessas dinâmicas [...] o corpo é “afinado”, desde criança, a um determinado modo de vida e atividades. Essa “afinação” não envolve somente a fruição, o lúdico, a diversão, mas a preparação das atividades diárias: a roça, a pesca, o feito da farinha. Se o trabalho for muito pesado, os Galibi-Marworno dizem que pode “atrapalhar” o corpo da criança, tornando-o infértil. É essa medida correta que faz a produção adequada dos corpos” (TASSINARI, 2014, p. 163, 168).

¹³⁴ Marshall Sahlins (1972) discute a ideia equivocada de que os povos autóctones, bem como grupos de caçadores da pré-história e neolítico vivessem em estado de vulnerabilidade econômica por uma suposta escassez de alimentos e tecnologia. Pelo contrário, a eficácia do domínio do ambiente seria tamanha a ponto de permitir-lhes extrair dele apenas o necessário para atender as demandas das comunidades sem gerar excedentes incompatíveis com seus modos de vida, de forma que o uso do tempo era dividido em atividades de descanso, lazer e produção. Sendo esta ainda, muitas vezes, encarada como atividade prazerosa e não levada a esforços extremos, salvo em raras situações.

passar tudo pela água mais uma vez, fazendo boiar cada prato... A mãe não a apressou, não a repreendeu, tampouco precisou-lhe dizer o que fazer numa situação daquelas. Quando tudo ficou pronto, a mãe levantou-se, pegou sua cesta, e lá foram as duas a caminho de casa. (idem, p. 75)

Magnani (2018) aponta características semelhantes nos processos diversos de trocas de conhecimento entre crianças e adultos tikmũ'ũn. Ela expõe relatos desgostosos das anciãs com relação ao desinteresse das novas gerações pelo domínio de determinadas técnicas de produção de artefatos cuja manufatura demanda tempo prolongado. Segundo ela, tanto o acesso a materiais e ferramentas mais práticos quanto hábitos introduzidos recentemente pela proliferação de equipamentos eletrônicos, acesso à internet e a “introdução de atividades e instituições exógenas tem redemarcado o tempo cotidiano” (ibid., p. 307 - 309). De fato, notei essa relação ansiosa com o tempo entre as gerações mais novas. Era com manifesta satisfação que minha anfitriã de vinte e cinco anos recebia meus cumprimentos pela velocidade impressionante com que costurava vestidos para si e parentes. Também sua filha de cinco anos demonstrava impaciência em ver pronto o vestido que eu fazia para ela, me pressionando com xingamentos e olhares pouco amigáveis a cada dia a mais que eu, lenta, adiava sua entrega. Por outro lado, a avó dessa menina apressada usava largo tempo para concluir suas peças de miçanga, ou vestidos, ou mesmo em atividades cotidianas, como preparar polpa de manga para fazer suco. Sua atitude era tranquila e se engajava na produção artesanal como que para distrair-se, em um fazer, antes de tudo, prazeroso. Por isso distendia o tempo e recortava-o intercalando diferentes tarefas com aquela de se acomodar sobre o pano no chão onde lhe esperavam sempre suas miçangas, agulhas e linhas. O valor do tempo dedicado à confecção de uma peça era a medida do valor pecuniário a ela atribuído depois. Quando comecei a ajudar as mulheres tikmũ'ũn a comercializar seus artesanatos, me lembro de ficar surpresa com o preço elevado de algumas peças muito menores ou menos exuberantes que outras mais baratas e logo me explicaram que valiam mais as que demoravam muito tempo para serem feitas.

1.5 Brincando de índio

Desde 1943 é comemorado no Brasil o *Dia do Índio* sempre no dia dezanove de abril. Com exceção do calendário escolar, a data não chama muito a atenção da população

nacional, mas diversos povos indígenas¹³⁵ aproveitam a ocasião para realizar atos políticos em defesa de seus direitos. Entre os Tikmũ'ũn da Aldeia Verde, essa ação é feita por uma conjunção de intenções estéticas, educativas e diplomáticas. Há alguns anos lideranças indígenas, representantes de instâncias de poder municipal, estadual e federal, funcionários dos órgãos que trabalham junto aos indígenas e instituições de ensino de diversos níveis (desde escolas das cidades próximas até pesquisadores universitários) se mobilizam para realizar um evento anual em datas próximas ou coincidentes com o referido dia.

No ano de 2019 esse evento ocorreu no sábado, vinte de abril, contando com uma programação muito interessante para essa pesquisa. Durante a manhã estiveram presentes alguns funcionários do posto de saúde da aldeia, com parentes, alguns moradores da região e eu, somando, no total, menos de vinte não-indígenas. Por ter havido um feriado na véspera do dia do evento, não foi possível contar com a participação das escolas de nível básico que costumavam frequentar a aldeia na data. Tampouco as autoridades locais apareceram nesse dia. Não percebi nenhuma visita de outras aldeias. Por outro lado, a participação das lideranças da própria aldeia foi grande. A maioria absoluta dos moradores se fez presente no pátio central brincando, dançando, cantando, comendo, rindo, conversando, vendendo artesanato e exibindo suas vestimentas rubras, elaboradas pinturas nas faces, pernas, braços e, nos homens, também nos troncos.

Muito solicitada, desde o início da manhã, para auxiliar meus anfitriões adultos com suas pinturas corporais, com a confecção de uma faixa para ser exibida durante o evento e, tal como crianças, para transportar bens e mensagens entre suas casas, deixei de ver algumas das primeiras performances do dia, embora as pudesse ouvir. Eram grupos de filiações parentais próximas, geralmente de moradias também vizinhas, que chegavam, um a um, até o pátio cantando e se deslocando cada qual a seu modo. Desde o quintal da casa onde me hospedava percebi que, enquanto um grupo chegava de uma localidade a cerca de dois quilômetros de distância, outro ainda performava seu canto e dança na cabana. Corri para tentar registrar¹³⁶ esse encontro que imaginei ser como a resistência ao *entrainment* já

¹³⁵Sobre a celebração da data entre os Guarani: “O Dia do Índio foi instituído pela política indigenista, mas se tornou uma data histórica apropriada pelos povos indígenas e celebrada em todas as terras indígenas no Paraná, sendo preparada pelas próprias lideranças juntamente com suas comunidades e recebendo um forte apoio das escolas. Representa um período em que as alianças da comunidade com o poder público local, parceiros e colaboradores se intensificam, para se conseguir apoio e para a sociabilidade que ocorre com refeições coletivas, apresentações culturais, bailes e, em muitos casos, grandes mostras culturais preparadas pelas equipes pedagógicas das escolas e seus professores” (CASSULLA; FAUSTINO, 2019)

¹³⁶ O vídeo sobre esse encontro, embora apresente numerosas limitações técnicas devido a minha incapacidade de usar bem um equipamento de baixa qualidade de registro, está no anexo 1.11.

investigado por Lucas (2006) em seus estudos sobre Congado no estado de Minas Gerais¹³⁷. No entanto, ao contrário do caso de Lucas, os grupos não persistiram na sobreposição de cantos, mas apenas coexistiram em uma longa interseção entre o canto que terminava e o que sobrevinha. Os participantes do grupo que já ocupava a cabana estavam muito envolvidos na própria performance, em que meninos pequenos giravam velozes em torno de um vaso de cerâmica posicionado no meio do abrigo enquanto os homens os cercavam cantando e tocando chocalho em volume elevado, cuja potência era amplificada pela arquitetura do refúgio. Dessa forma, me pergunto se eles porventura notaram a presença do outro grupo apenas quando este já estava muito próximo ou se prolongaram o canto porque era necessário cantar mais alguns versos antes de encerrarem com palmas e desocupando rapidamente o local. Seja como for, essa superposição não me parece ser mais que uma coincidência pouco relevante para os envolvidos, os quais, ainda assim, demonstraram a capacidade do grupo de sustentar o próprio canto, mesmo ouvindo outro.

A performance seguinte era consideravelmente diversa da anterior. Poucos meninos acompanhavam os homens que se posicionaram no centro e sem demora as mulheres e meninas começaram a dançar traçando círculos em torno dos homens formando uma fila feminina com braços entrelaçados em suas costas e dando passos rápidos e curtos para a lateral (ora direita, ora esquerda). Ao coro masculino do segundo grupo vieram se somar homens que tinham acabado de cantar com o primeiro, provavelmente porque também eram donos¹³⁸ daquele canto. Os homens mais velhos, ao centro, dobravam os joelhos balançando o corpo sem retirar os pés do lugar e alguns empunhavam arcos e flechas que erguiam sobre suas cabeças em gestos que, acompanhando a sonoridade pujante do canto, pintavam um quadro belicoso e guerreiro dos Tikmũ'ũn. As mulheres, após ouvirem os primeiros versos dançando em silêncio, passaram a cantar simultaneamente sem articular

¹³⁷“O *entrainment* – tendência biológica à sincronização quando da interação de dois processos rítmicos de periodicidade próxima – é percebido e sentido pelos congadeiros durante o ritual de saudação, e a resistência a essa tendência é tomada como uma demonstração da união do grupo e de sua força espiritual.” (LUCAS, 2006, p. 7) “This tendency towards synchronization is felt by participants and resisting entrainment is thus taken as a mechanism of a power dispute, which is expressed through self- control. This aspect becomes particularly highlighted during what *congadeiros* call a ‘greeting ritual’. When a visiting group arrives in a festival, it must approach it by singing a specific song to ask for permission to enter the host’s territory. Meanwhile, one of the host’s groups moves towards the visiting one in order to greet their members, singing a welcome song. [...] During the whole ritual, the drummers of each group stand very close to the other group’s drummers. These situations represent the greatest challenge to the groups’ musical and spiritual unity, because they demand a great control against the forces of attraction towards a common tempo.” (LUCAS, 2013, p. 19, 20)

¹³⁸Essa posse de cantos segundo laços parentais será abordada no capítulo seguinte.

as palavras e soando uma oitava acima com timbres anasalados e metálicos. Procurei no vídeo mostrar como as meninas pequenas ocasionalmente formavam uma fila independente, compondo a circunferência de corpos femininos a orbitar em torno dos homens, mantendo o movimento lépido dos pés, a mirada discreta e distraída do olhar, a presença forte e graciosa e o canto penetrante e arguto, porém logo tive de interromper a filmagem para atender ao chamado de uma mulher para que eu me integrasse ao grupo e também – não sem dificuldade – dançasse e cantasse com elas.

Após as performances na cabana de todos os grupos de familiares e afins que compareceram ao evento, iniciaram-se danças entre homens e mulheres no pátio central, em frente ao Kuxex. Enfileiradas, mais de quarenta mulheres encaravam uma fileira de homens, também na mesma quantidade aproximada. Ora os homens, alinhados paralelamente ao grupo feminino, investiam contra elas ora de frente, ora de costas, ora de lado, ora expondo um braço ou uma perna esticada. Tais gestos e deslocamentos fazem parte do vocabulário coreográfico dos povos yãmĩy¹³⁹ e são também com eles executados, quando de sua presença na aldeia, mas ali configuravam mais brincadeiras lúdicas que passos rituais. A todo momento ouviam-se risadas e muitas vezes as crianças engajaram-se em danças mesmo sem estarem acompanhadas pelos cantos ou por adultos. Tornaram-se, então, entretenimento para eles, que abrigados do sol, riam-se dos movimentos vivazes e imoderados das kakxop¹⁴⁰.

Em um determinado momento os adultos brincaram de imitar cantos de povos Pataxó, que não são hóspedes incomuns em aldeias tikmũ'ũn e que, quando visitam, costumam apresentar seus cantos¹⁴¹, cuja sonoridade contrasta fortemente com os cantos dos povos yãmĩy. Ao contrário destes cantos, aqueles apresentam desenho melódico tonal cadenciado, forma estruturada em estrofes e versos de métrica facilmente discrimináveis, pulsação e compasso bem marcados pelo bailado do corpo dos cantores, pelo chocalho que tocam e pelo golpe com que seus pés percute o chão. Essa performance é apreciada pelas kakxop que imitam os Pataxó durante a execução dos cantos e também muitos dias depois que as visitas deixam a aldeia, demonstrando seu gosto pela sonoridade peculiar¹⁴². Também no Dia do Índio cantos que acredito pertencerem aos povos Pataxó foram

¹³⁹ Assim como diferem entre si os cantos de cada yãmĩy, existem deslocamentos, movimentos e gestualidades próprias a cada um desses grupos de espíritos. As crianças aprendem, desde cedo, a identificar essas características, ao interagirem com eles, especialmente, durante as festas de Yãmĩyxop.

¹⁴⁰ Anexos 1.12 e 1.13

¹⁴¹ A título de exemplo no anexo 1.14 está um pequeno trecho de uma sessão de cantos e rezas pataxó feitas em julho de 2018 na Aldeia Verde.

¹⁴² Anexo 1.15

entoados pelos Tikmũ'ũn que, enfileirados andavam em linhas sinuosas pela cabana, tal qual uma cobra gigantesca feita de corpos cantantes¹⁴³. De todas as atrações do dia, esse momento foi o que demorei mais a compreender, devido à semelhança de alguns elementos da performance¹⁴⁴ com infelizes representações estereotipadas do “índio brasileiro”¹⁴⁵ e que ali, naquele evento no qual pretendem estabelecer alianças com o público *āyuhuk* convidado, parecia ser uma maneira de, literalmente, “dançar conforme a música” e dar a ver os traços tidos pelo senso comum como característicos de indígenas, embora não representem suas características enquanto povos Tikmũ'ũn. Mas depois, levando em conta a importância política e educativa da oportunidade de receber grandes grupos de não-indígenas na aldeia, o lucro obtido pelo comércio de artesanato, o entusiasmo com os shows de forró da noite e, principalmente, a diversão compartilhada nas performances de cantos e danças das quais irradiava alegria, percebi que não havia nada de espúrio ali e que o Dia do Índio era, de fato, deles.

1.6 Brincando com Yāmīxop

Nas exegeses de narrativas míticas ou em traduções de descrições dos rituais Yāmīxop, encontramos muitas vezes o termo *brincar*¹⁴⁶ empregado com múltiplos sentidos a depender de cada contexto. Pode se referir a recreações¹⁴⁷, divertimentos¹⁴⁸, embates e provocações entre mulheres e espíritos¹⁴⁹, gozações uns com os outros¹⁵⁰ e relações sexuais¹⁵¹. Mas, em geral, quando se refere às interações entre crianças e espíritos, denota

¹⁴³ Em vídeo uma performance dos adultos e outra das crianças, anexos 1.16 e 1.17, respectivamente.

¹⁴⁴ Tais como: as características musicais citadas, a disposição e movimentação dos indígenas. Nesse gesto de brincar de roda os Tikmũ'ũn demonstravam estarem, na verdade, muito cientes das violências simbólicas das quais seus modos de vida são vítimas e ostentavam ali seu domínio dessa “estética indígena *āyuhuk*” abissalmente menos complexa e refinada que seus cantos *yāmī*.

¹⁴⁵ A representação depreciativa, reducionista e difamatória dos povos indígenas que habitam o país é, infelizmente, abundante e generalizada. Um dos exemplos mais constrangedores é o de um programa televisivo para público infantil da década de 1990 no qual uma cantora branca, loira de olhos claros e corpo esbelto, representante máxima do fenótipo mais privilegiado do Brasil executa uma canção cuja letra seria suficiente para provar o ponto aqui defendido, mas que vai além e ofende os indígenas convidados a participar do programa que, impávidos observam a triste figura que faz a mulher, fantasiada com um cocar e trajes caricaturais de povos indígenas norte-americanos. Ao fim ela ainda tenta fazer saltitarem ridiculamente com ela algumas crianças indígenas, que, no entanto, mantêm a compostura altiva e digna. Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=ba9JLbDrpWI>> Acesso em: 27/05/2019.

¹⁴⁶ “Brincar é *ham kuteex*; brincadeira é denominada por *ham kuteex xopi*; a expressão *hāmya* significa ao mesmo tempo festa e dançar; e ainda, religião ou ritual, que é o *yāmīxop*” (ALVES, 2003, p. 76)

¹⁴⁷ LAS CASAS (2007, p. 38).

¹⁴⁸ LAS CASAS (2007, p. 153).

¹⁴⁹ JAMAL (2012, p. 39); ALVARENGA (2007, p. 58, 93, 105, 106, 107, 117, 118); LAS CASAS (2007, p. 56); TUGNY (2005); FURTADO (2017 p. 29).

¹⁵⁰ ROMERO (2015, p. 86).

¹⁵¹ MAGNANI (2018, p. 81).

a ludicidade característica das crianças amplificada pela alegria manifestada em encontros dos Tikmũ'ũn com os Yãmĩyop.

Quando os dois *Xũnĩm* e os homens cantores chegam no meio do pátio, um grupo de aproximadamente oito meninas já está formado. Eles dançam um pouco em torno dos homens. [...] Enquanto os homens cantam, os dois *yãmĩy* chegam perto das meninas, num movimento de vai-e-vem, fazendo-as recuar e se aproximar novamente. [...] Eles aproximam-se delas e elas se afastam para trás, enfileiradas. Às vezes, o grupo delas divide-se em dois. Elas se divertem, riem. Isso acontece em torno dos homens que cantam. O que no início parece apenas um leve jogo de aproximação e afastamento rapidamente ganha novo ritmo. Os dois *Xũnĩm* começam a literalmente perseguir o grupo de meninas, que por sua vez corre deles, impedindo-os de chegar muito perto. Esta brincadeira continua até o fim do canto, que durou quase quatro minutos. (ALVARENGA, 2007, p. 57 e 58)

Alvarenga (2007) faz uma descrição do ritual de Xũnĩm, e chama atenção para o papel da brincadeira entre espíritos e mulheres afirmando que os tipos de brincadeira variam para cada grupo etário feminino¹⁵². Isso leva a crer que existem papéis diferenciados para meninas e mulheres mais velhas, implicando na importância da presença das crianças nos rituais, seja dançando, brincando, cantando ou ofertando alimentos. Também Las Casas (2007, p. 36 - 41) narra suas observações deste ritual destacando a diversão e envolvimento das crianças. Ademais, em sua descrição podemos notar a presença de espíritos-criança, isto é, infantes Xũnĩm que interagem com infantes tikmũ'ũn.

Pequenos grupos de *Xunnim* (em sua maioria crianças) saíram do *kuxex* abraçados, em direção a um grupo de meninas abraçadas, que os esperavam no pátio central, para dançar juntos. [...] Os *yãmĩyhey* – espíritos que usam vestidos femininos – vinham até o terreiro, abraçavam as meninas e dançavam contra os *Xunnim*, passando rasteiras neles. A brincadeira da rasteira também ocorreu entre meninas e pequenos *Xunnim*, uns derrubando os outros. (LAS CASAS, 2007, p. 38 e 39)

Durante os rituais, a presença das crianças se manifesta dos dois lados da relação entre *yãmĩy* e Tikmũ'ũn. As crianças-espírito chegam com o grupo de *yãmĩyop* de corpos pintados, ou enlameados, rostos cobertos, movimentos característicos de cada povo-espírito, tocando aerofones, ou cantando, ou silenciando e expressando através de seus gestos, deslocamentos e corporeidades a potência de suas agentividades de *yãmĩy*. E as crianças tikmũ'ũn levam alimentos para os *yãmĩy*, dançam com eles, oferecem-se para serem enlameadas ou instiladas nos olhos com mel de fumo, brincam de flechá-los, perseguem-se uns aos outros, são oferecidas pelas mães, cantam com os homens, respondem aos cantos com as mulheres, ouvem os sons que se produzem no *Kuxex*

¹⁵² ALVARENGA (2007, p. 105 e 106).

sentadas no pátio central sob o sereno da madrugada, ou deitadas em suas camas dentro de casa, ou de algum ponto qualquer da aldeia, ou ainda, quando não são necessárias, mudam de lugar levando a perturbação sonora típica de suas brincadeiras para longe do *Kuxex* a fim de não importunar os espíritos ou irritar os adultos.

As responsabilidades que cada menina e menino, iniciados ou não, tem com relação aos cuidados com os *yãmĩy*, não faz com que seja enfadonha a tarefa de recebê-los. Pelo contrário, é com naturalidade que os meninos iniciados acorrem para o *Kuxex* ao ouvirem de lá saírem os primeiros assobios ou notas entoadas por vozes masculinas e também as meninas, com passos céleres, transportam das mães aos espíritos os alimentos que devem oferecer. Essas visitas, frequentes e esperadas, são agradáveis e divertidas para as crianças, que dividem com eles momentos de aprendizado fundamentais vivenciados através do prazer e da alegria do encontro¹⁵³.

1.7 Brincando de *Yãmĩyxop*

Estou sentada na cama de madeira do quarto cujas paredes, também de madeira, deixam ver por entre suas frestas que os risos excitados de meus anfitriões mirim se devem a seu engajamento em um tipo especial de brincadeira, quiçá uma de suas favoritas: imitar rituais *Yãmĩyxop*.

Estão lá fora, no quintal detrás da casa onde me hospedo, os meninos J e L, de oito anos cada, e as meninas E, I e P com cinco anos, B, quatro anos e G, três anos. Não interrompem a brincadeira quando me aproximo com o celular e começo a filmá-los. Lépidos e precisos, os corpos de J e L desenharam o movimento dos *Tatakox*¹⁵⁴ pelo chão e pelo ar quando surgem correndo em linhas curvas, troncos inclinados para frente, olhares em diagonal para baixo, nenhum adereço especial, mas uma das mãos em punho sobre a boca, como que segurando um instrumento invisível. Emitem algo similar à vogal *u*, produzindo uma leve vibração devido ao encontro dos lábios com as mãos e imagino que esses sons são tentativas de lembrar os arrepiantes agudos dos aerofones de taquara característicos daqueles espíritos¹⁵⁵. Assentam-se os meninos de costas para as meninas menores, que lhes são colocadas sobre os ombros pelas maiores. Primeiro J pega G (a menor de todas) e, ao erguer-se, gira leve sobre o próprio eixo exatamente como vi

¹⁵³ Anexo 1.18.

¹⁵⁴ *Tatakox* são também chamados de espíritos-lagarta. Detêm entre suas diversas atribuições a iniciação dos meninos na participação mais constante da vida ritual da aldeia, tema a ser abordado no segundo capítulo.

¹⁵⁵ Áudio no anexo 1.19, em que registra-se uma visita de cura para um senhor que estava adoentado.

saltarem os espíritos-lagarta meses atrás naquela aldeia. Sua mimese aumenta a efervescente alegria dos outros que riem e gritam com furor e ele segue com a menina para detrás da casa ao lado, onde a deixa antes de voltar para pegar B enquanto L pega I e transportam-nas ao mesmo tempo para o local, que entendo representar o *Kuxex*.

Inquietas, P e E esperam vê-los ressurgir enquanto soa alto em nossos ouvidos hits de breganejo que seus tios escutam dentro da casa próxima. Sou contagiada pela euforia crescente das meninas e também vejo em mim surgir uma aguda expectativa. Curiosa sobre minha perspectiva por detrás do celular, P se aproxima e posiciona minha mão à sua frente de forma que ela possa mirar o falso *Kuxex* da brincadeira através das lentes digitais. Logo, passo o telefone para P filmar o momento de frenesi que o alarido de suas gargantas produzia em risos, gritos entre outros sons guturais expressando seu profundo deleite de ver surgir – conduzidas pelos meninos – I e B vestidas por sobre a roupa com uma saia de folhas de bananeira como muitas vezes aparecem os *Yãmĩxop*. Nenhum deles utilizou máscaras ou pinturas corporais típicas desses povos-espíritos, mas a condução segura de J e sua satisfação em perceber o prazer das outras crianças em representar os papéis que lhes delegava, traduz o sucesso da brincadeira. Outro sinal disso foi o fato de, imediatamente após produzir o vídeo, eu ser intimada a reproduzi-lo em meu computador para que todas assistissem à simulação repetidas vezes.

Esse vídeo teve de ser excluído, pois assim me foi solicitado pelos pais de J. Em mais de uma ocasião presenciei e registrei em vídeo brincadeiras das crianças a partir de imitações da gestualidade e sonoridade de povos *Yãmĩxop*. Por duas vezes mostrei minhas filmagens a alguns interlocutores adultos por acaso e eles imediatamente repreenderam as crianças maiores envolvidas nas brincadeiras¹⁵⁶. Segundo me explicaram, muitos *Yãmĩxop* se enraivecem com as crianças iniciadas¹⁵⁷ pela leviandade de imitar seus rituais e mandam os espíritos *Yãmĩy* para puni-las. Naquele mesmo ano havia acontecido um caso mais grave. Ao brincar de ser *Yãmĩxop* alguns meninos iniciados foram identificados através do vídeo que fizera um pesquisador presente na aldeia então. Os *Yãmĩy* amarraram esses meninos em um mastro no pátio central e os cercaram de palha, como se os fossem queimar, mas não chegaram a fazê-lo. No entanto, a dramatização foi

¹⁵⁶ Talvez por essa minha indiscrição as crianças tenham encerrado as brincadeiras noutras vezes em que as flagrei cantando e imitando *yãmĩxop* e tentei filmar.

¹⁵⁷ Tanto os meninos quanto as meninas maiores estão, por terem já mais participação e responsabilidades com os *Yãmĩxop*, cientes do desagrado que provocam a estes quando brincam de imitar seus rituais. Por outro lado, às crianças pequenas não se aplicam tais interdições, como demonstra os anexos 1.20 e 1.21, em que uma filha e duas netas brincam de *yãmĩy* orientadas por uma das lideranças da Aldeia Verde.

suficiente para as crianças se desesperarem e um pai, revoltado, protestar com os Yãmĩy¹⁵⁸ e, por isso, ser flechado por eles e ter de ir tomar pontos cirúrgicos no hospital de Teófilo Otoni.

Yãmĩy são aqueles que banham em água gelada¹⁵⁹ os meninos pequenos e também cuidam da educação das crianças, especialmente, quando desrespeitam seus pais ou os Yãmĩyxop. Podem aplicar mel de fumo em seus olhos¹⁶⁰, sovas leves, ameaças intimidadoras, como a narrada acima, ou ainda, retirar os meninos de casa por trinta dias, a fim de reafirmar ensinamentos transmitidos quando foram eles iniciados, em torno dos sete anos de idade. As meninas não deixam de ser também instruídas a como se comportar adequadamente e, embora não frequentem o *Kuxex*, aprendem, paralelamente aos meninos, sobre a vida ritual, suas atribuições e interdições¹⁶¹.

Estão as crianças, a partir de muito cedo, cientes das consequências de transgredirem limites explícita ou tacitamente estabelecidos¹⁶². Há um mito representativo desse comportamento inapropriado e suas implicações:

As crianças menores de cinco anos não entram na Kuxex (Casa de Religião). Certo dia, um menino de apenas dois anos de idade saiu sem ninguém ver e entrou lá. Quando voltou para casa, contou os segredos para sua mãe. Lá havia um menino maior, de cinco anos, que ouviu a conversa. Ele foi à Kuxex e contou aos homens. Os homens se reuniram e resolveram matar a criança. Mas o pai não aceitou que matassem o filho sozinho e decidiu que lhe matassem também. Os homens mandaram o pai apanhar o filho. Ele apanhou, colocou o menino nos ombros e saiu. Um homem foi à frente abrindo o caminho para o pai e o filho passarem. Os outros foram atrás. Chegaram no alto de um morro onde havia uma mata. Lá, eles deixaram o homem e o menino e desceram. Quando chegaram embaixo, puseram fogo no mato. O fogo subiu e chegou até os dois. Choraram muito até se acabarem morrendo queimados. (MAXAKALI, 2005, p.62)

¹⁵⁸ Note o leitor que faço uso de *yãmĩy* com a primeira letra minúscula para me referir a qualquer um dos povos espíritos conhecidos e *Yãmĩy*, com a inicial maiúscula para designar um povo específico dentre eles.

¹⁵⁹ Em *Espíritos Batizam Crianças*, de Ismail Maxakali, os Yãmĩy levam as crianças para um banho gelado no início da manhã em um rio próximo da aldeia onde vivem, na Terra Indígena do Pradinho. É uma forma de educação corporal fortalecedora e processo iniciático com implicações fundamentais para a aprendizagem dos meninos com os diversos povos Yãmĩyxop que dali em diante poderão ajudar a receber dentro do Kuxex.

¹⁶⁰ Tugny (2011, p. 94) sugere uma interpretação para além da punição, alegando que a capacidade de ver e aprender é construída aí.

¹⁶¹ Com agudeza no olhar etnográfico, Tugny (2011, p. 96) e Magnani (2018, p. 51, 52, 56, 292, 306) discorrem sobre as interdições ao olhar feminino e as posturas das mulheres quanto às mesmas. Em campo, fui instruída a evitar aproximar-me da Kuxex e uma vez tive de deixar meu quarto para me juntar às mulheres e crianças na cozinha vedada com cobertores, pois a fina parede de palha do aposento não seria impedimento suficiente entre meu olhar e os corpos dos espíritos Yãmĩyhex que estavam por ali.

¹⁶² LAS CASAS (2007, p. 45, 46).

Segundo um interlocutor adulto, dois espíritos podem ser imitados sem problemas, *Mõ ka'ok* e *Po'op*. *Mõ ka'ok*¹⁶³ é o *yãmĩy*-entregador. Se desloca entre o *Kuxex* e os alimentos pendurados nas mãos das meninas, oferecidos pelas mulheres na beira de seus quintais, depositados no chão do pátio central e entregue por mãos femininas. Não canta, não dança. Corre, busca, leva... nisso se parece com as próprias *kaxop*, circulando objetos e recados pela aldeia por seus incansáveis pés em alta velocidade.

Po'op (forma abreviada de *popxop*, que é traduzido por *macaco*) é o *yãmĩy* que detém em seu repertório cantos de inúmeros outros *Yãmĩyxop*¹⁶⁴. Um pajé reconhecido na aldeia pela vastidão de seus conhecimentos não soube traçar as origens mitológicas desse *yãmĩy*, tal como pode fazer para outros espíritos, mas se recordou de um canto que traz uma criança por protagonista, narrando uma caça na qual ela mata um rato. Segue uma transcrição do canto e tradução para o português¹⁶⁵.

Canto do rato

Kõnõmiy te ãymĩy

Kõnõmiy te ãymĩy

Kõnõmiy koxak yãg hã yõg ãgmĩy

Kõnõmiy koxak yãg hã yõg ãgmĩy

Yai yaoohohomia

Yãx hohaiya

Kõnõmiy te ãymĩy

Kõnõmiy te ãymĩy

Kõnõmiy koxak yãg hã yõg ãgmĩy

Kõnõmiy koxak yãg hã yõg ãgmĩy

Yai yaoohohomia

¹⁶³Me foi sugerida por um pajé a tradução de *mõ ka'ok* por *correr*. Sendo *mõ* o termo usado para sugerir movimento (ir, andar, vir etc.) e *ka'ok* um adjetivo relacionado à intensidade e força, a exegese faz sentido. *Yãmĩy Mõ Ka'ok* é, então, o *yãmĩy* que corre, que tem pressa e se movimenta, tal qual as agitadas *kaxop*.

¹⁶⁴“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 *yãmĩy* 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). Para saber mais sobre as visitas de *Po'op* às aldeias consultar Estrela da Costa (2015) ou Tugny (2010, pp. 156 – 157).

¹⁶⁵Feita em colaboração com interlocutores adultos. Anexo 1.22.

Yãx hohaiya

Tradução

Criança me matou

Criança me matou

Criança me matou com seta de bambu

Criança me matou com seta de bambu

Yai yaoohohomia

Yãx hohaiya

Criança me matou

Criança me matou

Criança me matou com seta de bambu

Criança me matou com seta de bambu

Yai yaoohohomia

Yãx hohaiya

Note-se que para se designar a criança, ao invés de *kakxop* emprega-se *kônômiy* neste canto. É comum que haja nas letras dos cantos *yãmĩy* termos diversos daqueles usados pelos *tikmũ'ũn* em seu cotidiano, pois ainda que semelhante ao *maxakali*, a língua que se canta possui origens várias, guarda termos arcaicos ou próprios de outras línguas indígenas e, por isso, é de difícil interpretação algumas vezes¹⁶⁶.

Além de poderem imitar esses espíritos, para não correr risco de causar ofensas a nenhum *Yãmĩyxop*, basta não esboçar gestos próprios dos espíritos, nem cobrir os rostos ou pintar os corpos e, tampouco, induzir outras crianças a mimicar os movimentos deles. Assim, podem as crianças enunciar os cantos *yãmĩyxop* livremente¹⁶⁷, desde que esses cantos façam parte dos repertórios de seus familiares ou afins. Caso contrário, seriam membros da aldeia a se sentir ultrajados, já que o respeito ao sistema de posse de repertórios de cantos deve ser observado por todos os *Tikmũ'ũn*. Voltarei a abordar o tema quando for tratar de parentesco no próximo capítulo.

¹⁶⁶CAMPOS (2011).

¹⁶⁷No anexo 1.23 as crianças cantam assentadas, sem gestual algum.

Visto que poderiam limitar suas encenações a *Po'op* e *Mõ ka'ok*, ou ainda apenas cantar sem representação alguma, sob pena de serem duramente punidas, e que, no entanto, é renitente o engajamento das crianças nessas brincadeiras de simular rituais *Yãmĩxop*¹⁶⁸, sou inevitavelmente levada a me perguntar qual é a motivação para isso.

Me parece que, assim como nas simulações domésticas, imitar os rituais é, para as crianças, uma forma de apropriação e reinvenção criativa desses encontros entre espíritos e humanos, tão relevantes para os povos *Tikmũ'ũn*. Afinal, nos rituais também é através da ludicidade de seus jogos, provocações e palhaçadas que os *yãmĩy* trazem alegria para a aldeia e, se essa faceta é tão apelativa para as crianças, pode-se mesmo esperar que elas queiram reviver tais momentos a toda hora. Em papéis que ainda não ocupam ou nunca poderão ocupar, a não ser ali no mundo da brincadeira, as *kaxxop* experimentam movimentos, sensações e potências singulares, que, arrisco dizer, podem ser entendidos como sua forma de xamanismo. Ao cantarem, dançarem e se movimentarem como os espíritos, estão elas também evocando seus afetos e despertando, paulatinamente, as próprias capacidades xamânicas, as quais todos os *Tikmũ'ũn* estão destinados a desenvolver, mas não espontaneamente. Para crescer como pessoa *tikmũ'ũn* passa-se pela fabricação cuidadosa do corpo e por muitos aprendizados.

Figura 30 - menina pequena ajudando a mãe a lavar roupa



¹⁶⁸ Incontáveis vezes presenciei os espíritos *yãmĩy* serem imitados por crianças em diversos locais da aldeia, algumas vezes em beira de lago, pátio central ou rua de acesso, outras vezes em locais mais distantes do olhar público. Alves (2003) também já relatou essas brincadeiras (ibid., p. 103).

Figura 31 - crianças construindo uma casinha de brincadeira



Figura 32 - meninos com arco e pássaro abatido nas mãos



Figura 33 - mãe catando piolho no filho



Figura 34 - menino costurando



Figura 35 - menina servindo de manequim para outras crianças



Figura 36 - crianças no pátio central no Dia do Índio



Figura 37 - crianças no terreiro



Figura 38 - menino com o rosto pintado de urucum



Figura 39 - faixa usada no Dia do Índio



Figura 40 - menino tirando o pigmento do urucum



Figura 41 - um menino e uma menina escalando



Figura 42 - meninas desdenhando uma boneca nova



Figura 43 - crianças ajudando a mãe a lavar roupas



Figura 44 - crianças brincando de Yãmĩxop



Figura 45 - crianças interagindo com yãmĩy



2 – KAKXOP YĪN¹⁶⁹

...a criança não é uma criança estática, é um ser crescente. Clarice Lispector

COMO AS CRIANÇAS CRESCEM?

Em uma de minhas aulas com os professores Maxakali, solicitei que sugerissem uma explicação para o fato de os seres humanos nascerem pequenos (crianças) e ao longo do tempo crescerem, terem seu corpo aumentado, até tornarem-se adultos. Minha intenção era discutir a idéia científica de que em nosso corpo ocorre uma série de reações químicas, que possibilitam que uma diversidade de materiais seja formada e incorporada ao nosso organismo, aumentando nossa massa corporal. Os Maxakali responderam ao questionamento descrevendo dois rituais que acontecem na aldeia. Na sequência, apresentamos a descrição deste episódio:

P – Por que será que a gente come e cresce? Vocês já pararam pra pensar nisso?

A1 – Já, é assim... Porque o crescimento... Porque meu povo fala assim, o povo Maxakali fala assim, que tomar banho e o oxigênio da natureza que faz a pessoa crescer. O vento, o banho, tomar banho... Dormir também. Não sei se isso é verdade.

[...]

P – Então deixa eu entender melhor. Pros Maxakali, o vento, o oxigênio que está na natureza, o banho, todas essas coisas juntas é que fazem a pessoa crescer?

A1 e A2 conversam em Maxakali.

A1 - A2 vai falar um pouquinho da tradição de como faz pra crescer.

P – Ah, então fala A2.

A2 – As nossas crianças, né, tem espírito do nosso ritual que pega as nossas crianças, estica, mas só com os meninos, masculino. Aí eles pega eles, quem não está na barraca, e aí vem o espírito de minhoca, traz muito lama que traz, busca da beira do rio e passa no corpo todo também e aí traz pão e traz as frutas e coloca no meio pra ele, pra ritual. E aí ritual pega criança, pequenininha 6 anos né, 5 anos, 4, aí estica ele, outro pega pé, outro pega braço, estica corpo...

P – Estica assim (levantando os braços)

A2 – É isso. E estica assim (fazendo um movimento no sentido horizontal com os dois braços e mãos) pra crescer. Depois terminar fica em pé e pisa no pé, estica braço, estica o outro e isso faz crescer.

A1 – Aí estica pra poder crescer.

A2 – crescer, né. Aí faz a comida pra ele, né.

P – Entendi. E me conta uma coisa, esse ritual é desde quando ele é pequenininho ou tem uma idade certa pra fazer?

A1 – 4 anos.

A2 – 4, 5 anos.

A1 – Porque 6, 7 anos ele já é pegado pra ir pra barraca e ficar um mês. (sobreposição de vozes – A1 e A2). Aí, aqueles que foi pegado pro ritual que fica lá um mês dentro da barraca, ele não é pegado mais. Você assistiu o Tatakox? Vídeo?

P – Ah, eu não vi. Eu fiquei sabendo do vídeo, mas acabei não vendo. A Monitora ficou de arrumar uma cópia pra mim, vamos ver se ela arruma hoje e eu vou assistir.

A1 – Aí, esses que pega no ritual e leva pra barraca e fica um mês ele não é esticado mais, ele não vai ser pegado mais, a minhoca não pega as crianças que foi pegada no ritual. Só pega aquelas criança que não é levada pra barraca, que não conhece ritual, não entra lá dentro da barraca, só fica lá do lado de fora mais as mulheres. Ele vai ser pegado.

P – E são só os meninos?

¹⁶⁹Em português: *corpo das crianças tikmũ'ün* (YĪn é traduzível por *corpo*)

A1 – Só os meninos.

P – Então começa, isso faz uma vez ou várias vezes até ele ir pra barraca?

A1 – Ele, ele faz dois ou uma (A2 fala com A1 em Maxakali). Dois vezes ou senão, só uma também, só uma...(?) a criança tiver 4 anos, aí 5 anos, 6 anos ele já é pegado pra ir pra barraca ritual e aí ele já não pode mais. (SILVEIRA; MORTIMER, 2010, p. 6-8)

Noções biológicas e biomédicas para crescimento, maturação e desenvolvimento infantis subtendem significativa independência das condições ambientais e contextos culturais em que se encontra o corpo para levar a cabo seus processos – tidos por *naturais* – de transformação ao longo do tempo. Essa perspectiva contraria a visão dos povos Tikmũ'ũn para o processo de formação e crescimento do corpo infantil, como exemplificado pela citação anterior¹⁷⁰. Não é raro encontrar entre povos indígenas noções de construção ativa de corpos, através de socializações e ações específicas. Nesse sentido, observa Remorini (2010, p. 14) acerca das crianças Mbya Guarani que “os meninos e meninas são tem um potencial que se deve incentivar, já que nenhum processo de desenvolvimento e crescimento corporal é visto como simplesmente natural”¹⁷¹, ou seja, o desenvolvimento de suas potencialidades está latente, mas necessita de procedimentos que os despertem para agirem sobre seus corpos.

A fabricação do corpo é elemento de pronunciada relevância nos estudos sobre infância entre povos indígenas¹⁷². Nesse sentido, é lugar comum na etnologia ameríndia utilizar os rendimentos da noção de pessoa tal como apresentada por Seeger et al. (1979), na qual se defende a centralidade do corpo na perspectiva de natureza humana entre esses povos. Toma-se aí uma visão de corpo para além da anatomia e fisiologia, entendendo que “corpo físico [...] não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa” (SEEGER et al, 1979, p.13).

A noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades. [...] este privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da pessoa pela sociedade. [...] Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. (SEEGER et al, 1979, p. 3 e 4)

¹⁷⁰ Os momentos rituais citados nessa passagem, que contam com a participação dos espíritos Yãmïy, Ìnyĩ ka'ok e Tatakox, serão abordados ainda neste capítulo.

¹⁷¹ Los niños y niñas sanos tienen un potencial que debe incentivarse, ya que ningún proceso de desarrollo y crecimiento corporal es visto como simplemente natural. (tradução minha)

¹⁷² SILVA (2014)

Essas teorias de corporalidade e formação da pessoa são tributárias de reflexões feitas em meados do século XX, por Marcel Mauss (SEEGGER et al, 1979, p. 4). Atestando que as maneiras pelas quais as pessoas vivenciam seus corpos não são naturais, mas aprendidas, Mauss (1950) apresenta uma concepção de desenvolvimento corporal em que cada gesto, postura ou hábito varia de acordo com a tradição de cada povo. Segundo ele, os resguardos, cuidados e também o sono, o repouso, a vigília etc. possuem técnicas que são transmitidas tradicionalmente de maneira *eficaz*, podendo essa eficácia ser também “ato mágico, religioso, simbólico” (MAUSS, 1950, p. 407).

É preciso ver as técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição. [...] A posição dos braços e das mãos enquanto se anda é uma idiosincrasia social, e não simplesmente um produto de não sei que arranjos e mecanismos individuais; quase inteiramente psíquicos. (MAUSS, 1950, p. 404)

Outras atividades, como brincar com um brinquedo produzido tradicionalmente na aldeia (FIGURA 18), ajudam a conformar novas maneiras de pisar, correr, explorar o espaço, a percepção do próprio corpo e suas capacidades. Assim, o cotidiano das crianças indígenas vai adicionando novas técnicas e formando seus corpos; tudo se dá a partir da experiência. Nunes observa que “outras crianças, alguns objetos, a topografia, as estações do ano e as condições climáticas, entre outros fatores, ajudam a compor essa espécie de laboratório no qual a criança experimenta seu próprio crescimento” (NUNES, 2001, p. 87). Gestos cotidianos e espontâneos como pular, correr, carregar algo ou alguém¹⁷³ são também técnicas a se experimentar, mudar, aprender e moldar em si.

A evolução do equilíbrio, das posturas e dos deslocamentos, a apropriação e domínio progressivos do próprio corpo, permitem ao menino ou menina organizar os movimentos e construir e manter um íntimo sentimento de segurança postural, essencial para a constituição da imagem do corpo, da harmonia do gesto e da eficácia das ações, o que tem repercussões na constituição da personalidade em seu conjunto e na organização e representação do espaço. (REMORINI, 2010, p. 17)¹⁷⁴

¹⁷³ É notável a técnica feminina e infantil de carregar bebês e crianças pequenas apoiando-as sobre ossos laterais do quadril. Nunca vi homens adultos carregando bebês dessa forma. Nota-se o quanto o tronco de quem carrega deve se curvar para o lado oposto a fim de se equilibrar e como os passos ficam, inevitavelmente, desiguais. O carregado por sua vez, também deve buscar o próprio equilíbrio contraindo os músculos abdominais, braços e, às vezes, pernas para firmarem-se seguramente na outra pessoa. Assim, é desde antes de começarem a andar que os bebês tikmũ`ün fortalecem seus corpos, dividindo com as mães o próprio peso quando se locomovem e rumando para a grande autonomia que advirá com seus primeiros passos. Ver anexo 2.1, em que uma menina oferta alimentos a yãmÿ enquanto outro assiste com uma bebê no colo.

¹⁷⁴ ...la evolución del equilibrio, de las posturas y de los desplazamientos, la apropiación y dominio progressivos del propio cuerpo, le permiten al niño o niña organizar los movimientos y construir y mantener un íntimo sentimiento de seguridad postural, esencial para la constitución de la imagen del cuerpo, de la armonía del gesto y de la eficacia de las acciones, lo cual tiene repercusiones en la constitución de la personalidad en su conjunto y en la organización y representación de lo espacio. (tradução minha)

Portanto, pensar a corporalidade infantil tikmũ'ũn significa considerar a interação de um sem número de elementos compondo os ambientes que frequentam, as maneiras das crianças de vivenciá-los e os artifícios aplicados em seus corpos com finalidades específicas como a ampliação da escuta, visão, conhecimento, crescimento necessários para sua formação como pessoa. Imprescindível, para isso, evitar fragmentar conceitos amplos do pensamento indígena, que tendemos a compreender por nossas estreitas categorizações.

a cultura corporal indígena, que engloba dimensões que consideraríamos distintas e classificaríamos como “sobrenatural”, “social” ou “corporal”, tem algumas de suas dimensões destacadas e outras obliteradas naquilo que traduzimos por “ritual”, “trabalho” e “esporte”. Essas traduções só são possíveis quando reduzimos a totalidade de seus significados e os deslocamos para algumas de nossas próprias classificações. (TASSINARI, 2014, p. 168)

Assim, não podemos deixar de destacar o papel dos povos Yãmĩyxop na formação da pessoa tikmũ'ũn¹⁷⁵. As maneiras pelas quais se dá a participação desses espíritos na conformação dos corpos infantis são muitas e incluem a performance de cantos entre as mais significativas.

2.1 Descrição

2.1.1 Vestimenta e ornamentação corporal

Com exceção de mulheres mais velhas é comum o uso cotidiano de pinturas corporais, não sendo a prática reservada a momentos rituais, muito embora haja nos corpos dos yãmĩy grafias e colorações específicas. Os homens parecem ter predileção por pinturas faciais, ou nos braços e peito. Mulheres jovens têm tatuagens feitas com semente de caju, geralmente nos braços. As crianças gostam de se pintar, mas, às vezes, passam meia hora de pé, sem se movimentarem para que alguma adulta lhes orne a fronte com desenhos elaborados. As tintas podem ser feitas a partir de urucum ou jenipapo, canetas hidrográficas, pigmentos líquidos, ou qualquer coloração que sirva para marcar a pele. As meninas usam vestidos tradicionais. A partir dos dez anos de idade, aproximadamente, começam a confeccionar os próprios vestidos, antes costumam fazer vestidos para suas bonecas. As mulheres são as que mais tempo passam calçadas com chinelos. Os homens gostam de usar tênis quando visitam a cidade. Os meninos e homens usam blusas, calções

¹⁷⁵ Dois trabalhos em que essa é a temática principal são Campelo (2018) e Álvares (1992).

e calças imitação de jeans. Alguns homens possuem furo na orelha, que brincos, ossos, sementes ou mesmo pedaços de madeira podem ocupar. As mulheres podem também exibir furos, mas menores, onde dependuram os ricos brincos artesanais que produzem. Objetos de miçanga, embaúba, sementes, linha e materiais variados são produzidos ininterruptamente por mulheres e homens, sendo colares, braceletes, tornozeleiras e enfeites de cabelo muito apreciados para uso cotidiano. Vez ou outra, as crianças usam ornamentos, mas acredito que o costume não seja comum porque estão sempre em movimento, danificando ou perdendo esse tipo de adorno.

2.1.2 Corpos infantis

Apresentar meu olhar sobre o feitio e postura física dos tikmũ'ũn, tal qual Alves (2003, p. 59), me parece ser menos interessante do que partilhar as afecções provocadas pela presença das minhas anfitriãs e interlocutoras principais: as kakxop. Por isso, a seguir apresento cinco das mais frequentes protagonistas de minhas narrativas etnográficas.

T é imprevisível e expansiva, embora tímida, ocasionalmente. Ao contrário das outras meninas de sua faixa etária (dez anos de idade), não se interessa por aprender a fazer vestido. Sua irmã adulta diz, em tom condescendente, que ela é doida. A mãe adotiva, por outro lado, diz que é desobediente. Brinca com meninos, é atrapalhada, faz movimentos bruscos, velozes, intensos e está quase sempre atenta ao que se passa. Joga um limão no chão e sai correndo atrás, fica catando vagens que mais tarde vai abandonar porque cansou de carregar, divide comida e também rouba. O sorriso amplo de grandes dentes brancos no rosto quase sempre sujo sob as franjas esvoaçantes de seu cabelo indomável tornam sua figura extremamente encantadora. Tem uma sobrinha de seis anos, I, que trata como prima, inclusive empregando essa terminologia de parentesco. I vive com a mãe em uma parte mais afastada da Aldeia Verde, mas semanalmente passa alguns dias com os avós paternos, meus anfitriões. Recebe deles muito carinho e indulgência para suas intermináveis traquinagens, assim, engaja-se frequentemente em importunações a outras crianças. Fato que a torna algo malquista entre as kakxop, ocasionalmente. Ao contrário de T, é com garbo que seu corpo esbelto conquista a simpatia e os favores de quem ela pretende seduzir. Em geral, as meninas tikmũ'ũn mesclam delicadeza e vigor em seus tratos, tornando-as irresistivelmente graciosas.

G tem entre dois e três anos (a mãe não me soube dizer), certamente não mais, pois percebo algumas diferenças entre ela e as outras crianças maiores. Ao contrário destas ela recebe um pouco mais de atenção dos adultos e mais cuidados dos pais (quando a mãe dela se afasta sempre avisa a menina e, às vezes, pede que alguém cuide dela, embora eu não esteja certa se ela o faz porque são de outra aldeia). De vez em quando mama no colo, outras de pé no seio que a mãe, assentada, posiciona exposto pela abertura lateral de seu vestido. Demonstra mais dependência que outras crianças, ora fazendo solicitações em tom lamuriante e lábios arredondados, ora demandando, com firmeza em sua voz estridente e potente, que sua vontade seja prontamente atendida. Até mesmo a seus pais se dirige dessa forma impositiva. Outras *kakxop*, por sua vez, nunca ousam falar alto com seus pais ou adultos em geral, imagino que seriam severamente punidas se o fizessem. G

é um tanto quanto distraída, se ferindo em brincadeiras das quais os outros, mais ágeis e atentos, saem ilesos quase sempre, embora se arrisquem tanto quanto ou mais que ela (basta lembrar que usam objetos pesados, pontiagudos, cortantes, inflamáveis etc. como brinquedos cotidianos). Por fim, a menina me convence de que é ainda um bebê em transição para a infância porque, embora demonstre disposição e destemor em unir-se aos outros para se aventurar no mundo de infinita diversão que conjuram as crianças cotidianamente, não é sem hesitação que ela participa de determinadas atividades potencialmente mais perigosas. Pequena, me parece ciente de suas capacidades e ainda não tão autoconfiante, pois a vejo ter uma atitude de autopreservação muito maior que os mais velhos.

J, primogênito de uma anfitriã, tem um corpo robusto (uma das maneiras pelas quais é chamado é *Ta ka'ok*, traduzível por *homem forte*) e vivaz, cabelos espessos e aparados, olhar penetrante e atento, gestos intempestivos e ágeis, sorriso malicioso e fácil, voz aguda e sonora, tratos ora carinhosos, ora violentos e muito conhecimento. Já com nove anos de idade, o garoto conhece muito bem os cantos de diversos *yãmĩy* e é meu principal interlocutor na identificação do que capto soando através das paredes de palha do *Kuxex*. Sua irmã, P, seis anos de idade, compartilha da corpulência compacta do irmão e demonstra sua força diariamente em seu hábito de carregar bebês e crianças menores que perfazem mais da metade do peso e tamanho da própria garota. Possui olhos salientes, bochechas fartas, lábios finos e expressivos donde ecoam gargalhadas volumosas e lamentações ruidosas. Exibe ainda uma franja invariavelmente comprida que ela retira dos olhos com um movimento rápido do pescoço ou amarrando uma gominha de cabelo.

Incomodada pela obstrução de sua visão, cheguei a questionar sua mãe sobre o motivo pelo qual não lhe cortavam as pontas das franjas, mas as respostas evasivas de que crescia muito rápido ou que o pai algum dia iria cortar me levam a pensar nos cuidados com o cabelo¹⁷⁶, uma das moradas dos yãmĩy. Vejamos a seguir onde e como habitam esses yãmĩy nos corpos das crianças tikmũ'ũn.

2.2 Yãmĩy e o corpo infantil

Em um dos primeiros trabalhos acadêmicos publicados sobre os povos Tikmũ'ũn, se investigava a formação da pessoa. Nele, Alvares (1992, p.93) defende a ideia da composição dos corpos por fluxos de sangue e fluxos de palavras¹⁷⁷, entre os quais residiria a condição básica para ser um Tikmũ'ũn: possuir cantos yãmĩyxop.

Como já discutido, uma das acepções do termo yãmĩy é canto; na verdade, essa poderia ser sua mais significativa conotação: “acima de tudo yãmĩy são canto - música” (ibidem, p. 105). E a posse desses cantos-yãmĩy marcaria o crescimento da pessoa, condicionando até mesmo a maioridade (ibid., p. 93). Considerando a imprecisão das fronteiras entre as categorias etárias dos povos tikmũ'ũn, sou reticente quanto ao emprego do termo *maioridade* e mais ainda quanto ao uso do complexo conceito de *adolescência*¹⁷⁸ (ibid., p. 94) para esses povos. No entanto, a aquisição gradativa e continuada de conhecimento sobre os repertórios de cantos yãmĩyxop parece ser, de fato, um dos atributos definidores da criança tikmũ'ũn. Se “possuir yãmĩy ‘espíritos’ é a condição básica para se tornar um ser humano completo” (ALVARES, 2004, p.59), podemos considerar as kaxxop, além de *seres que brincam* – como visto no primeiro capítulo – como *seres incompletos*, que aumentam seu repertório corporal aprendendo a cantar com os yãmĩy. Mas se, por um lado, as crianças estão *completando* paulatinamente seus conhecimentos acerca dos

¹⁷⁶ Jamal (2012, p. 84) descreve como procedimento de fabricação corporal o ato de cortar cabelos das crianças pelo espírito Kotkuphi e relaciona o corte com a capacidade de aprender cantos. Também Magnani (2018, p. 291) menciona o tema. Não é comum ver meninas de cabelos curtos, mas os homens em geral se preocupam menos com o comprimento, chegando mesmo a usar penteados em voga quando têm oportunidade de desfrutarem dos serviços de algum cabelereiro não-indígena (FIGURA 54, página 148).

¹⁷⁷ “Os processos de controle sobre os fluxos que movimentam o cosmos Maxakali – o fluxo de sangue para a produção de corpos e o fluxo de palavras para a produção do conhecimento e da tradição cultural é fundamental para se compreender o processo de construção da pessoa Maxakali.” (ALVARES, 1992, p.137)

¹⁷⁸ Heywood (2004) discute como a adoção dessa terminologia diferenciada para a transição da vida infantil para a adulta passou a se popularizar apenas após transformações nos modos de vida urbanos e escolarizados de sociedades ocidentais hegemônicas, sugerindo que a adolescência é uma invenção do capitalismo moderno. Assim, seria incauto e desaconselhável generalizá-lo para outros contextos sociais.

cantos yãmĩy, tampouco os adultos e velhos os detêm por inteiro. Dizer que estão completos pode dar a entender uma totalização na aquisição de cantos, que, na realidade, nunca se dá, pois é primordial para a constituição da pessoa estar em permanente *devirtikmũ'ũn* (ROMERO, 2015, p. 114, 115). Atingir um nível de conhecimento absoluto dos cantos yãmĩyxop significaria um “acesso excessivo aos cantos e às visões” (TUGNY, 2011, p. 109) não desejável, já que pode resultar na transformação do corpo tikmũ'ũn no monstruoso *ĩnmoxã*¹⁷⁹.

O aprendizado e a memória dos cantos são então um caminho frágil, tênue, nunca definitivo. Sobretudo o acesso a eles nunca deve ser absoluto, total. Os cantos indígenas e seu aprendizado são forças afetantes direcionadas a corpos, espaços abertos, permeáveis, mas os mitos mostram sempre o perigo de tomarem o desvio do excesso, da impassibilidade, da voracidade desmedida, que os fará cristalizar-se em *ĩnmoxã*, pele seca, dura, impenetrável, *incantável*, já outro ser, ser do acúmulo impenetrável, tal como os *ãyuhuk* (não índio, estrangeiro, “branco”). Regular essa fronteira tênue e sempre presente enquanto potencial do limite excedido é parte vital da dinâmica estética indígena. (TUGNY, 2011, p. 110)¹⁸⁰.

Evitar propositalmente totalizações nesse sentido seria uma medida profilática para situações de desequilíbrio, ou de transformações indesejáveis pelos Tikmũ'ũn. Assim não haveria um ser humano completo, mas apenas mais forte, mais saudável, mais cheio de yãmĩy devido ao tempo que passaram dedicando-se à sua incorporação.

A aprendizagem é um longo processo que se inicia na infância, por vezes antes mesmo da iniciação formal, e se prolonga por toda a vida, até que a pessoa torne-se, ela própria um canto ao morrer. E esta aprendizagem – a iniciação ao canto dos espíritos – é um processo de maturação que se realiza pela tradução no próprio corpo ao cantar, durante os rituais [...] A transmissão de conhecimentos e técnicas corporais, assim como dos seus significados próprios, se dá a partir da própria atuação das crianças, dos movimentos, das sensações e emoções que constroem esse momento. (ALVARES, 2004, p. 60, 61)

O conhecimento que pertence aos yãmĩy pode ser conquistado ao longo da vida pelas crianças desde que elas se esforcem para merecer ter yãmĩy, isto é, cantos. Para que detenha um canto a criança deve conhecê-lo bem, memorizá-lo e cantá-lo corretamente.

¹⁷⁹..*Ĩnmoxã* não vive em grupo, nem em aldeia. Vagueia solitário pela mata. Sua casa são os buracos abandonados de tatu e as pedras. Só caminha à noite pois não suporta a luz. Sua aparência é horrenda. O corpo é completamente coberto de pelos e a sua face é oculta pelos cabelos compridos que descem até os ombros. Além disto, sua pele é impenetrável, não pode ser cortada com faca, nem perfurada por flechas. Os orifícios do seu corpo – boca, ânus, olhos, ouvido e umbigo – são os seus únicos pontos vulneráveis. Em cada punho *inmoxã* possui uma lâmina que utiliza para dilacerar a carne dos humanos” (ALVARES, 1992, p. 109-110).

¹⁸⁰ As reflexões aí elaboradas por Tugny (2011) são tributárias de apontamentos feitos primeiramente pela antropóloga Ana Paula Lima Rodgers.

Seus pais e avós auxiliam nesse processo, cantando com eles e corrigindo eventuais deslizes¹⁸¹. Mas, além da enunciação de cantos, a conformação da corporalidade infantil acontece nos encontros com os povos yãmĩy de muitas outras maneiras não destacáveis daquilo que estamos entendendo aqui como performance sonora particular dos povos Tikmũ'ũn¹⁸². Treina-se um repertório gestual próprio para a oferta de alimentos, seja através da parede da Kuxex, seja depositando-os no chão próximo aos espíritos, ou ainda entregando-lhes os dons em mãos; treinam-se os deslocamentos diversos pelo espaço da aldeia, em velocidades, humores e disposições diferentes dependendo de quais Yãmĩyxop estão presentes; treinam-se os passos de dança específicos para cada momento e cada povo yãmĩy¹⁸³; as brincadeiras, provocações, embates, interações corporais diversas entre espíritos e – na maior parte das vezes – mulheres¹⁸⁴ tikmũ'ũn; a resistência ao frio, à fome,

¹⁸¹ ALVARES (2004, p. 60, 61)

¹⁸² “Além da musicalidade, o corpo é referência central em performances rituais, mediando as formas como esses grupos indígenas se comunicam e estabelecem relações com os seres espirituais [*yãmĩyxop*]” (LAS CASAS, 2007, p. 37)

¹⁸³ Por diversas vezes participei de danças que as meninas e mulheres desempenharam com os Yãmĩyxop. Em uma delas, com os Xũnĩm, dançávamos em torno dos espíritos que por sua vez, se agrupavam em torno do mĩmãñãm. Estávamos posicionadas lado a lado, com nossos braços entrelaçados pelas costas umas das outras e nos deslocávamos em passos curtos e rápidos de difícil realização para uma iniciante como eu. Por muitas vezes fui o motivo da descoordenação dos movimentos do grupo, que se ria de meu desajeito e, pacientemente, me conduzia, confiando que mais cedo ou mais tarde conseguiria dançar bem. Os yãmĩy faziam súbitas investidas contra nosso círculo de mulheres jovens e meninas pequenas, provocando breves gritos e muitas risadas quando, alertas, nos desviávamos deles. Porém foi numa dança com Po'op, meses depois, que eu teria de desistir do intento, mesmo instigada pela diversão de então. Nos posicionávamos lado a lado de mãos dadas de frente para uma linha de yãmĩy, posicionados da mesma forma, olhando para nós. A linha de mulheres corria em direção a eles, que permitiam que nos aproximássemos até cerca de dois metros antes de inverter a situação e investirem contra nós, que em céleres passos para trás, nos afastávamos. O vai e vem persistia, desafiando o fôlego e força muscular, principalmente das pernas. Notando que havia apenas mulheres jovens e crianças maiores, me senti um pouco deslocada, pois não estavam ali as meninas que eram minhas costumeiras companhias. Perguntei à mulher jovem a meu lado se eu poderia ficar ali, mas ela respondeu negativamente. Mais tarde, narrando o ocorrido a minha anfitriã adulta, me disse ela que a dança de Po'op era difícil devido à velocidade e por isso crianças pequenas não participavam, pois poderiam cair e se ferir e, possivelmente, a moça se preocupou com minha própria segurança quando me aconselhou a não participar.

¹⁸⁴ O fato de as mulheres serem as destinatárias das visitas dos Yãmïyxop (ROSSE, 2007, p. 119, 120) produz um amplo leque de interações entre eles, variando de acordo com o yãmïy, a faixa etária das mulheres e os locais onde ocorrem.

ao sono, ao cansaço e à dor¹⁸⁵; os olhares¹⁸⁶ e posturas codificadas; a escuta, o silêncio, a presença atenta entre muitos outros *traços estéticos*¹⁸⁷ a compor, com o som, a partilha de cantos entre espíritos-yãmĩy e pessoas tikmũ'ũn¹⁸⁸.

Uma vez presenciei a grande resistência corporal das kakxop quando de uma visita do yãmĩy Hemex. Neste dia, elas brincaram o dia todo, como de costume, e foram, cerca de vinte meninas, para o pátio central no ocaso. Aí interagem com os yãmĩy presentes, que me dizem ser Hemex¹⁸⁹ e depois se enfileiram ante os homens e meninos, que se posicionam na frente do *Kuxex* para cantar por quase dez minutos ininterruptos enquanto duplas de yãmĩy saltam entre eles e as meninas, que, agitadas e alegres, pulam mimcando os movimentos dos espíritos. Elas vão dançar mais com eles por algum tempo¹⁹⁰ antes de todos deixarem o local até quase 22h, quando há mais cantos. Os homens estão ante o *Kuxex* e cantam com poucas pausas por muitas horas. Duas mulheres preparam comida em uma fogueira acesa ao lado da cabana onde dormem meninas pequenas e jovens em cobertores espalhados pelo chão. De madrugada, cerca de 2h30, elas acordam para dançar com os espíritos. Meu interlocutor, J, assiste a tudo com excitação. São incontáveis yãmĩy entrando e saindo do *Kuxex* em grupos enfileirados lateralmente de mãos dadas que saltam velozes em direção às meninas e moças que, no pátio, recuam também enfileiradas de mãos dadas. A profusão de espíritos e a energia com que correm e pulam demanda o dobro de esforço das meninas, que estão em número consideravelmente menor e, ainda assim, dividem sua atenção com todos os yãmĩy. Essas danças, acompanhadas

¹⁸⁵ Meus anfitriões normalmente se banhavam à noite, sob o sereno na bica de água gelada do quintal e também pude ver muitas crianças brincando no lago até o entardecer, todas demonstrando uma grande resistência à água fria, como também notou Alves (2003, p. 98). Já foram destacadas as dimensões amplas da capacidade das mulheres tikmũ'ũn de suportar adversidades (MAGNANI, 2018, p. 339, 340, 342, 343), bem como a resistência física que elas treinam desde a infância: “a força e o enfrentamento, são qualidades femininas extremamente valorizadas, que as mulheres cultivam desde crianças” (MAGNANI, 2018, p. 337). Ademais, o pranto infantil, desencorajado pelos adultos, muitas vezes se limita a breves soluços mesmo quando elas se ferem dolorosamente. Uma vez I caiu de um cipó no qual se pendurava, cortando profundamente a perna. Enquanto aguardava o transporte para o hospital onde tomaria muitos pontos de sutura cirúrgica, sua avó lavava o ferimento com sabão e água fria sem que a menina gritasse pela dor que me parecia sentir. Profusamente escorriam lágrimas pelo seu rosto acompanhadas por murmúrios lamuriantes em volume tão baixo que só se ouvia aproximando-se da garota. Segundo Alvares (1992) “os Maxakali têm uma grande capacidade de suportar a dor física. As crianças são treinadas, desde pequenas, para aprenderem a suportar, sem chorar ou reclamar, quando se machucam ou estão doentes. Assisti por várias vezes crianças que eram fustigadas e recebiam a zombaria de seus parentes porque choravam por seus machucados” (ALVARES, 1992, p. 138).

¹⁸⁶ TUGNY (2011, p. 94-99).

¹⁸⁷ TUGNY (2011, p. 154).

¹⁸⁸ “A ênfase do processo de aprendizagem é posta, assim, nos vínculos que são constantemente produzidos entre humanos e não-humanos: é nessas múltiplas relações que se aprende e se fabrica o próprio corpo” (MAGNANI, 2018, p. 290).

¹⁸⁹ Em resposta à minha interrogação, me diziam ter dançado com esses espíritos: “hemex xupe'ax”.

¹⁹⁰ Fiz registro audiovisual, mas o lusco-fusco atrapalha a nitidez das imagens: anexo 2.2.

pelos risos e provocações das meninas, bem como por assobios característicos dos espíritos Hemex¹⁹¹ e cantos que emanam do *Kuxex*, duram por mais de uma hora. Após silenciarem por algum tempo, os cantos dos espíritos voltam exigindo concentração das meninas pouco antes do alvorecer: Xamoka¹⁹² entoa um mesmo canto várias vezes, alterando o número de repetições a cada uma. Entre cada repetição produzem uma vibração com os lábios por quatro vezes. As meninas, por seu turno, devem responder ao canto com o mesmo número de repetições, porém soando ligeiramente diferente, pois ao invés de um texto, emitem um som nasal próximo à vogal ê, cuja melodia é cantada como um simples eco da masculina embora fosse desejável que diferísse levemente da masculina, segundo uma das velhas da aldeia. Na sequência desses cantos os yãmĩy Xamoka deixaram o *Kuxex* e interagiram com as meninas que lhes lançavam golfadas de água com copos, jarros e baldes cheios. Apenas após essa brincadeira, que durou cerca de uma hora, as crianças puderam ir para suas casas e dormir um pouco, mas dali a duas horas veria todas elas andando pela aldeia com suas distrações costumeiras e a mesma energia que esbanjam cotidianamente.

2.2.1 O *koxuk* das *kakxop*

Os Tikmũ'ũn utilizam *koxuk* - o mesmo termo empregado para fotografia - para se referirem aos povos Yãmĩyxop¹⁹³. A exegese apresentada por Alvares (2004)¹⁹⁴, entretanto, relaciona *koxuk* e *alma*¹⁹⁵ (concebida conforme a ontologia ocidental¹⁹⁶) dizendo

¹⁹¹ Muito semelhantes a cantos de pássaros. Ouvir anexo 2.3.

¹⁹² Xamoka é o yãmĩy-andorinha, que canta perto da cachoeira. Esse canto, sem componente semântico lexical, emula os sons da água da cachoeira (vocalização), das asas da andorinha (vibração labial) e de seu piado (grito). É um dos “cantos alfabetizadores” do repertório de Po’op. A repetição já revela as qualidades didáticas do canto, que, segundo meus interlocutores, é um dos primeiros que as crianças aprendem.

¹⁹³ TUGNY (2011, p. 88)

¹⁹⁴ Embora ela também tenha se referido a *Koxuk* como imagem, doze anos antes: “*koxuk* é também o termo utilizado pelos Maxakali para designar toda manifestação de imagem, ou seja, retratos, sombras, as imagens refletidas no espelho etc.” (ALVARES, 1992, p. 121, nota de rodapé)

¹⁹⁵ ALVARES (1992, p. 90)

¹⁹⁶ Provavelmente, Alvares (1992, 2004) adotou, sem maiores problematizações, a tradução feita para *koxuk* por H. Popovich em seu dicionário Maxakali-Português, onde o termo é glosado como *alma* ou *imagem*. Mas Tugny (2011) apresenta reflexões úteis ao desafio de afastamento de concepções ocidentais construídas sob influência do dualismo racionalista-cristão a posicionar a morte como uma passagem do mundo visível ao invisível, através do desvencilhamento da materialidade corpórea por uma suposta essência imortal: “*Koxuk*, imagem, não é em definitivo algo que se encontra para nós no domínio da aparência, da imaterialidade, do invólucro visível ou da representação, supondo que algo mais verdadeiro repouse na invisibilidade. *Koxuk* é o corpo verdadeiro que se dá a ver em toda sua plenitude. [...] a noção de *koxuk*, ora traduzida como alma, ora como sombra, ora como imagem, seria mais bem compreendida se pensássemos que se trata aí de um evento e não de uma coisa. Evento de extrema intensidade que é a

aparição, a abertura da visão, a possibilidade de ver e de se dar a ver entre corpos que estão próximos, mas nem sempre acessíveis ao olhar” (TUGNY, 2011, p. 88, 89).

que “o *koxuk* é ‘o que se fala’, ou é o próprio ato da fala humana. Ele penetra pela boca da criança no seu nascimento e também é por ela que ele escapa durante o sono, quando vagueia livre do corpo, ou quando o abandona, definitivamente, e viaja para o além, para a aldeia dos *yāmiy*, após a morte” (ibid., p. 60, nota de rodapé). Segundo essa autora, “quando morre uma criança o seu *koxuk* continuará o seu desenvolvimento, como *yāmiy*, a partir do mesmo período em que morreu, até atingir a idade adulta” (ibidem), anos durante os quais, regularmente, voltaria à aldeia, para cantar no *Kuxex*. Essa interpretação do conceito de *koxuk* se encaixa em sua teoria sobre a formação da pessoa tikmũ’ũn, na qual o fluxo de palavras desempenharia um papel primordial na aquisição de conhecimentos próprios desses povos.

Após a morte, a pessoa se transformará ela própria em canto. O destino pós-morte da alma dos viventes ou do seu *koxuk* é transformar-se em *yāmiy*. A pessoa humana é palavra e o seu destino é tornar-se canto. Mas para cumprir seu destino ela precisa possuir, ao longo de sua vida, *yāmiy*, para trazê-los para cantar na Casa dos Homens, todos os anos. (ALVARES, 2004, p. 60)

Apresentando ideias assemelhadas¹⁹⁷, Las Casas (2007), atribui às *kaxxop* um “status diferenciado de pessoa” devido à sua “capacidade de transitar entre o mundo dos espíritos e o mundo dos vivos” (ibid., p. 46). Detendo uma relação especial com os *yāmĩy*, as crianças se diferenciariam dos adultos pela aptidão em retornar “à terra após a morte” (ibid.). Isso explicaria a relevância conferida à infância pelos povos Tikmũ’ũn e destacaria um papel capital desempenhado por elas: mediar a relação entre espíritos *yāmĩyxop* e pessoas tikmũ’ũn¹⁹⁸. Embora o papel de ligação entre grupos sociais, humanos ou não, seja observado entre crianças indígenas em muitas etnografias¹⁹⁹, me parece mais apropriado às peculiaridades dos povos-*yāmĩy* compreender a presença das *kaxxop* na relação a partir de noções de amplo alcance daquilo que se pode entender como *koxuk*, implicando também em uma compreensão da morte como transformação do corpo e não seu definitivo esvaecimento.

¹⁹⁷ “[...] apenas as crianças que morreram antes da idade do “batizado” possuem um relacionamento diferenciado com Topa e *yāmĩyxop*” (LAS CASAS, 2007, p. 44)

¹⁹⁸ Las Casas (2007) apresenta depoimentos de seus interlocutores demonstrando a proximidade das mulheres grávidas com os *Yāmĩyxop*. “Como explicitado no depoimento de Roberto: quando a mulher está grávida e fala algo, é preciso acreditar no que foi dito, pois ‘não é ela que está falando, é o *yāmiy* que tá fazendo ela falar. Talvez hex [mulher] tá grávida e vai pescar. Não têm peixe, mas ela pesca. Porque ela não está indo sozinha não” (ibid., p. 46). “No período do resguardo as mulheres ficam com a memória muito mais forte pra aprender as músicas de religião. Quando tem *Yāmĩyxop* e as mulheres em resguardo prestam atenção, elas conseguem aprender o *Yāmĩyxop* todinho. É só ficar deitada escutando e prestando atenção que as mulheres aprendem tudo!” (ibid., p. 55)

¹⁹⁹ TASSINARI (2009, p. 8)

Talvez seja possível sugerir que *koxuk* (imagem, sombra, alma), *xokxop* (animais, ou povo-de-mortos) e *Xok* (morrer, guardar dentro) sejam noções que participem de um mesmo campo semântico. Um campo que também sugere que o corpo morto é aquele que saiu de um campo visual, mas não se acabou, como os animais desaparecem na floresta. O corpo animal é então ao mesmo tempo o corpo dos ancestrais *Tikmũ'ũn*, a forma de seus mortos, enquanto seus *koxuk* são o evento em que eles se dão a ver aos *Tikmũ'ũn*. Desvestem suas roupas, seus corpos animais e chegam às aldeias *tikmũ'ũn* com os mesmos corpos que os humanos. (TUGNY, 2011, p. 92)

Assim, os *yãmĩy*-crianças seriam *corpos outros* dos quais se serviriam as *kakxop* mortas para continuarem crescendo e aprendendo os cantos, até a idade adulta, quando, então, poderiam habitar permanentemente a aldeia dos espíritos²⁰⁰. Enfatizando a relevância do aprendizado de cantos, Alvares (1992) afirma que “mesmo para os *yãmiy* é necessário que um longo processo de formação e maturação desenvolva-se através do canto” (ibid., p. 95). Caso a morte da criança ocorra após a iniciação, por volta dos sete anos de idade, ela não precisaria voltar como criança-espírito, mas viveria na aldeia *yãmĩy*, donde, após crescer, se casar e ter filhos, os enviaria para cantarem com os *Tikmũ'ũn* (ibid., p. 97). Também a utilização dos termos *yãmĩyxoṗtak* e *yãmĩyxoṗtut* traz essa concepção dos espíritos como filhos, que estão crescendo, aprendendo, deixando de ser crianças.

Vemos os espíritos andando, dançando, desfilando, sempre acompanhados de um grupo de homens, considerados *pajés* ou *yãmĩyxoṗtak*. [...] Humanos e *yãmĩyxoṗ* alternam assim relações de adoção e filiação. [...] Se estes *yãmĩyxoṗ* animam as aldeias com seus corpos pintados, esplêndidos, e sobretudo, com seus cantos e todo o conhecimento que trazem aos *Tikmũ'ũn*, são ainda assim tidos como filhos dos homens. Os homens são *yãmĩyxoṗtak*, “pais de *yãmĩyxoṗ*” e as mulheres que os alimentam são *yãmĩyxoṗtut*, “mães de *yãmĩyxoṗ*”. [...] As mulheres são suas mães porque os alimentam e os homens seus pais porque os ensinam a cantar, a dançar, a balançar os chocalhos. Há um importante valor entre os *Tikmũ'ũn*: o de cuidar de seu *yãmĩyxoṗ*. (TUGNY, 2014a, p. 161-162)

A adoção de espíritos por pessoas *tikmũ'ũn*, segundo Tugny (2011), é narrada por mitos em que “o interesse dos seus ancestrais pela adoção de filhos: filho-trovão, filho-lontra etc.” (ibid., p. 72) está ligada a uma aproximação entre adoção e *suplementaridade*²⁰¹, conforme propõe Rodgers (2002), sugerindo que “ao contrário do pensamento humanista e suas tentativas de destilar e conservar sua própria essência, os *Ikpeng* mostram vivamente em seus rituais os modos através dos quais *instilam* a si mesmos como um povo, sempre em uma mistura impura de elementos dissolvidos” (ibid., p. 94). Sob o

²⁰⁰ Alvares (1992, p. 95) atesta que os *Yãmĩyxoṗ* habitam o “além *Maxakali*” e diz ainda que seriam as “almas” dos *Tikmũ'ũn*, quando falecem.

²⁰¹ Os *Ikpeng* fariam “ataques e capturas de crianças inimigas — estas desejadas como futuros cônjuges e progenitores” (RODGERS, 2002, p. 91).

prisma do perspectivismo²⁰², o autor propõe que abandonemos “nossas próprias assunções naturalistas e essencialistas”, as quais tendem a tomar por “irreais (ou simbólicas, metafóricas, imaginárias etc.)” (RODGERS, 2002, p. 100) as ideias dos povos indígenas amazônicos, detentores de “uma avaliação do mundo que é muito mais sutil, baseada no mapeamento do trânsito contínuo de comportamentos, movimentos e afetos *entre* os corpos-espécies” (ibid.) a se dar por meio de uma *lógica do sensível* menos preocupada em categorizar que explorar transformações e possibilidades daquilo que o pensamento ocidental busca delimitar e compreender por segmentação e unidade. Essa epistemologia assemelha-se em muitos pontos com aquela presente entre os Tikmũ’ũn, cuja fundamental relação com os povos yãmĩy torna-se mais acessível através dessa noção de *adoção-suplementaridade*.

Então, como se pode entender esse devir-onça, que é ao mesmo tempo não-simbólico e não-real (ver adiante para uma redefinição ikpeng do real)? Temos de deslocar nossa noção de “onça de verdade” — a qual, para muitos ameríndios, pode até não ter nada de onça, particularmente se ela age de forma estranha, de modo incomum, não-onça de ser (pode muito bem ser um espírito ou um outro xamã humano) — e nos focarmos nos *traços* indicativos e expressivos das onças, seu contorno-espécie. Nesse caso, chegamos a um comportamento ou etologia “tipo-onça” — que pode (ou não) ser atingido tanto pela onça quanto pelo xamã. Isso é completamente “razoável” ou “realístico”, no nosso sentido — não demanda nenhuma suposição de ilusão ou mau reconhecimento da parte dos ameríndios, mas um reconhecimento de *nossa* parte que uma afirmação de ordem *diferente* sobre a realidade está sendo feita (e não uma afirmação *para* uma realidade de ordem diferente, como supõe o relativismo; ver Overing 1990 para um exemplo das complicações sem saída dessa posição). Não-dogmáticos, os povos amazônicos são talvez bem mais céticos quando se trata de percepção do que nós mesmos. O real é sempre difícil de ser avaliado. Daí a ênfase em uma contínua enunciação, denominada “mítica” por nós mesmos, das possibilidades cósmicas através da fala *ausente* dos animais e outros seres, em vez de uma idealização da forma *presente* como identidade, verdade e autenticidade. (ibid., p. 101, 102)

Dessa forma, observo uma equivalência entre os conceitos de criança e filhos na afirmação de uma interlocutora de que os “yãmĩy são kakxop”, isto é, os *koxuk* dos yãmĩy que visitam as aldeias seriam filhos de espíritos maduros, os quais não precisam voltar ao *Kuxex* para aprender cantos, pois já os sabem, já estão completos²⁰³.

Por isso, hesito em delegar às crianças a função de intermediárias entre humanos e espíritos, pois me parece impróprio à ontologia tikmũ’ũn – conforme a compreendo – delimitar fronteiras estanques entre uns e outros. Se, por outro lado, tomamos os *koxuk* dos yãmĩy como uma manifestação de aspectos infantis dos tikmũ’ũn, quais sejam a

²⁰² VIVEIROS DE CASTRO (2002).

²⁰³ ALVARES (2004, p. 59, 62).

ludicidade, a aprendizagem contínua de cantos²⁰⁴, a maneira de se alimentar²⁰⁵ e os cuidados²⁰⁶ a eles dispensados pelas pessoas da aldeia, creio estarmos mais próximos de compreender como se dão as relações das crianças com esses espíritos e quão relevantes são elas para a manutenção dos modos de vida próprios dos povos Tikmũ'ũn.

2.2.2 Cuidados com os corpos

Além do abuso na busca de conhecimentos dos Yãmĩyɔp, há outras maneiras pelas quais um Tikmũ'ũn pode se tornar *ĩnmoxã*: morrer e não apodrecer completamente sob a terra, proceder de maneira errada em algumas expedições de pesca e coleta de mel e desrespeitar resguardos²⁰⁷. Os resguardos são temas profusamente trabalhados quando se trata da relação de povos autóctones com a saúde e bom desenvolvimento de seus corpos. Em geral, as mulheres observam mais cuidados que os homens devido à sua capacidade de gerar filhos e ao sangramento menstrual²⁰⁸, mas também entre os Tikmũ'ũn são notadas couvades²⁰⁹.

²⁰⁴ “Os Tikmũ'ũn dizem que estes *yãmĩyɔp* são crianças e não sabem bem os seus cantos” (TUGNY, 2014, p. 161).

²⁰⁵ “Os *yãmĩy* comem como crianças. Ou na verdade, as crianças é que comem como *yãmĩy* – a toda hora” (ALVARES, 1992, p. 118, nota de rodapé). De fato, pude notar uma disposição insaciável das *kaxɔp* para encontrar alimentos – especialmente doces – nas casas de seus parentes ou afins, nas mãos e bolsas dos visitantes, nas atividades promovidas na aldeia pelos órgãos de saúde do governo. Sempre eram presenteadas com guloseimas quando iam à cidade com os pais ou avós, ou quando estes voltavam à aldeia depois de algum passeio ou viagem.

²⁰⁶ Ainda nesse capítulo o tema da adoção será abordado e as trocas de cuidados entre povos *yãmĩy* e pessoas *tikmũ'ũn* renderão reflexões importantes para as ideias que apresento aqui.

²⁰⁷ TUGNY (2011, p. 241).

²⁰⁸ Ser mulher me deu acesso a informações pessoais da vida e do corpo de minhas interlocutoras adultas, especialmente por sofrer com dolorosas cólicas menstruais e ficar prostrada na cama por mais de um dia, quando elas vinham até onde eu repousava e partilhavam perspectivas próprias de suas condições. Em uma dessas ocasiões me foi dito que mulheres menstruadas não costumam comer carne, nem cozinhar, mas há as que desrespeitam o resguardo, sendo a não-observância do primeiro mais grave que do segundo. Não vou me ater ao tema do sangue ou dos resguardos femininos, porque quando as meninas *tikmũ'ũn* menstruam já estão no fim da infância ou mesmo na juventude, além disso já trataram do assunto Alvares (1992) e Magnani (2018), que analisa a presença e relevância do sangue na cosmologia *tikmũ'ũn*, a partir de uma mirada etnográfica sobre os fazeres femininos relacionados, como a fabricação de tinta de *urucum* (MAGNANI, 2018, p. 192-208).

²⁰⁹ O filme *Yiɔx Kaax – Fim do Resguardo* (2010), retrata o rito final do período de resguardos da mãe e do pai de J, uma das crianças que foram minhas anfitriãs na Aldeia Verde, quando de seu nascimento.

Tratando da importância dos cuidados com o corpo²¹⁰ através dos resguardos²¹¹ para a manutenção dos modos de vida próprios dos Mehi, Creuza Prumkwyj Krahô (2017) faz reflexões acerca da transmissão desses conhecimentos²¹² para as novas gerações e dos impactos sobre ela pela educação escolar implantada em sua aldeia.

Nos resguardos, há o cuidado com o corpo. No caso das crianças, os cuidados devem ser maiores e envolvem as pessoas com quem elas se relacionam. Desse modo, isso acontece mais intensamente, com a mãe, o pai, os irmãos e outros parentes mais próximos. Assim, por exemplo, se uma criança fica doente, todos os parentes ficam na espera e não podem comer determinado alimento. Isso mostra que todos participam da dor da criança. Entre os Krahô, o cuidado é coletivo. Marcam as práticas de resguardo, a pintura corporal, o uso do *Crow* (tora de buriti) e as músicas Krahô. Pode-se dizer que esses são três pilares centrais em todo resguardo. (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2017, p. 22)

Ela discute a centralidade da música nas práticas de resguardos (idem, p. 23), relacionando a formação de cantores mehi desde a infância, pelos velhos e velhas da aldeia, com os cuidados com o corpo. Trata-se de um saber pragmático, empregado nas atividades cotidianas e fundamental para a continuidade do “jeito de viver” mehi (ibid., p. 69).

Essa sabedoria são os cantos *mehi*. Manter essa memória de ser *mehi*, se fortalecer como *mehi* e não esquecer são elementos importantes para não se transformar em criaturas da floresta. Esse resguardo envolve aprender os cantos que estão relacionados com não comer coisas em panelas e pratos, mas só no moquém. A pessoa deve comer alimentos assados. Usar casca, raiz e capim para limpar a cabeça. Os cheiros, as essências, as consistências dos utensílios e produtos dos não-indígenas devem ser evitados. Nem todos serão cantores e cantoras, alguns demonstram que se transformarão em cantor ou cantora por volta dos nove anos de idade. Com essa idade, a criança já se mostra envolvida com os cantos. Os pais e avós começam a inseri-la neste saber, essa criança não terá a mesma convivência que as outras, ela terá alimentação especial e uso de artesanato e pinturas também especiais. Ao longo da vida, essa criança será preparada para ser um cantor ou cantora e terá o domínio sobre a memória *mehi*. (ibid., p. 69)

No caso dos Tikmũ'ũn, todos aprendem cantos e possuem, por isso, conhecimentos xamânicos em alguma medida. No entanto, alguns detêm muitos cantos-yãmĩy e

²¹⁰ “Os meninos crescerão fortes, alegres e sadios, se a mãe e o pai seguirem os resguardos. Os cuidados com o corpo da mãe e o cuidado dela com o corpo da criança é importante para a criança crescer falando, vendo bem, correndo. Os pais e avós devem observar os cuidados que as crianças devem seguir e orientá-los” (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2017, p. 118).

²¹¹ “O resguardo é entendido aqui como todo cuidado na vida da pessoa e dos seus familiares, envolve saber o que comer, o que usar, como se pintar, cortar o cabelo, se pode trabalhar, pescar, correr a corrida de tora, ir para a roça, fazer sexo, tomar banho junto e o quê cantar. Envolve também cuidados em fases importantes da vida como, por exemplo, no momento de parir, menstruar, que devem ser mantidos pela pessoa-mulher, seu companheiro, seus outros filhos e seus pais. Então, é um cuidado familiar que precisa de todos da família para acontecer” (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2017, p. 16).

²¹² “Os resguardos tratam dos conhecimentos sobre o corpo, o território, os saberes” (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2017, p. 17)

habilidades diplomáticas com os espíritos, que os capacitam a conduzir determinados procedimentos de cura²¹³.

Os povos-yãmĩy habitam todo o cosmos tikmũ'ũn, incluindo seus corpos²¹⁴. Um sinal de estagnação do fluxo natural de espíritos por entre os corpos das pessoas é a aparição de cantos yãmĩyxop ou pessoas falecidas em sonhos²¹⁵. Geralmente, após esses sonhos, se manifestam desconfortos físicos como dores, fraquezas, inapetência, melancolia ou mesmo prostração. Para diagnosticar o enfermo o pajé procura saber se houve sonhos²¹⁶ com pessoas falecidas e, principalmente, se houve algum canto. Em caso afirmativo, procura-se lembrar o canto para descobrir com quais povos yãmĩy será feito o tratamento²¹⁷. Com o fim de restabelecer a saúde ou bem-estar da pessoa a ser curada são conjugadas as agentividades de elementos diversos como a comida, os homens, a fumaça, os cantos, os yãmĩy²¹⁸, as mulheres, a noite, as crianças, a postura intencionalmente descontraída das pessoas presentes²¹⁹, entre outros²²⁰. Para investigar alguns desses elementos, narro a seguir uma das vezes em que presenciei esse tipo de *reza*²²¹:

De noite o casal anfitrião me conta que haverá ritual de cura na cabana. A mulher me dá um pão para eu oferecer e vamos para lá nós duas e P, sua filha

²¹³ “...pessoas mais sábias da aldeia, que conhecem mais histórias, cantos e modos “certos” de fazer as coisas (como veremos adiante, tais qualidades são aspectos de quem tem um “espírito forte” - *koxuk ka'ok*, e pode atuar em situações de risco, como o são as operações de cura, por deter mais fortes relações com os *yãmĩyxop*)” (MAGNANI, 2018, p. 117)

²¹⁴ Já foi dito que uma das moradas dos espíritos são os cabelos, mas eles também podem estar em outras partes do corpo, no coração, por sob a pele, ou até mesmo em pessoas ãyuhuk que frequentam a aldeia: “os yãmĩy sempre ficam na cabeça das pessoas para saberem o que elas pensam, fazem ou sentem ou para trazer-lhes doença. Os Maxakali diziam-me que o meu yãmĩy ficaria na minha cabeça caso eu risse dele e mandar-me-ia uma doença” (ALVARES, 1992, p. 119, nota de rodapé).

²¹⁵ LAS CASAS (2007, p. 104)

²¹⁶ Uma vez, retirada em meu quarto por dois dias devido à intensas dores abdominais provocadas pela menstruação daquele mês (entre outras fragilidades físicas circunstanciais), recebi a visita de um pajé da aldeia que me interrogou sobre sonhos com cantos na noite anterior. Como não havia sonhado com nenhum canto, ele decidiu me prover alívio por meio de uma simples infusão da casca de uma árvore cujo nome em português não pude descobrir ainda.

²¹⁷ “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” (FURTADO, 2017, p. 8).

²¹⁸ Para um trabalho que trata com profundidade da agência fundamental dos cantos e dos yãmĩy nesse contexto ver Furtado (2017).

²¹⁹ Rituais de cura como este são abordados em inúmeros trabalhos feitos com os povos Tikmũ'ũn (FURTADO, 2017; JAMAL JÚNIOR, 2012; TUGNY, 2011; ROSSE, 2007; LAS CASAS, 2007; ALVARENGA, 2007, para citar alguns). Álvares (1992, p. 142-155) aponta relações entre diversos elementos a compor esse processo, entre eles os cantos dos Yãmĩyxop e a descontração.

²²⁰ “Alguns materiais, como a embaúba, guardam potentes propriedades curativas e são confeccionados diferentes objetos com os quais se podem restabelecer enfermos. Para uso exclusivo das crianças é feito um colar com um pingente em forma de bolsa dentro da qual se fecha uma formiga. Trata-se de uma espécie específica ligada ao yãmĩy do grupo de Po'op: *munihin hãmĩy*” (MAGNANI, 2018, p. 254)

²²¹ Meus anfitriões utilizavam *ritual* e *reza* para se referir a esse processo de cura de enfermos.

mais nova. A doente é uma jovem que me parece ter em torno de doze anos e que frequenta a casa onde me hospedo. Ela desmaiou no dia anterior e sonhou com uma avó falecida. No caminho escuro do quintal que levava ao local onde ocorreria o ritual tropeço dolorosamente em um toco de madeira enterrado no chão com o peito do pé e, apesar de conseguir não cair imediatamente, acabo de quatro no chão para deleite de minha anfitriã que ri abundantemente. Seu marido me pergunta se me machuquei e, sorrindo envergonhada, respondo que não. Chegamos na cabana por volta das 19h30. Homens e meninos comem, as poucas mulheres presentes conversam. Os alimentos estão na mesa ao lado da garota deitada, sob uma coberta colorida, mudando de posição de vez em quando e observando tudo em silêncio. Não aparenta ela muito mal-estar. Crianças fazem fogo e brincam no pátio central. Entre elas estão meus anfitriões T, I, P e J. Jogam brasa para cima, rodam os braços rapidamente para ver o efeito luminoso de um círculo alaranjado ser produzido em suas mãos, sopram a brasa para ver faíscas voarem, brincam de ameaçar queimar uns aos outros. Os pais e demais adultos não dão atenção. A mãe chama P e J e vão embora os três. Fico na cabana observando. Os homens conversam, riem, comem. Da refeição ofertada sobra metade do arroz. Faz frio. A jovem adoentada se enrosca no cobertor, alisa o próprio cabelo. Retiram as panelas. A mãe da doente leva de volta para a casa onde me hospedo os pratos que havia pegado emprestado anteriormente. Os homens se levantam, agrupam-se em frente à mesa, ainda rindo, conversando e enrolando cigarro. Dão água à menina. Começam a fumar e se aproximam soprando fumaça sobre ela. Dão-lhe tapinhas e esfregam suavemente seus braços, costas e cabeça dizendo algumas palavras. Um pajé muito respeitado na aldeia se aproxima dela e começa a falar. Diminuem os risos e conversas. Ele recita algo e, pouco depois, todos cantam. São 20h07. Faço um vídeo. Às 20h20 há uma breve interrupção, logo voltam a cantar. Três meninos brincam sob a mesa e depois mais dois se juntam a eles (todos parecem ter entre sete e dez anos de idade) e começam a andar em volta dos homens imitando sons de sapos e levantando as pernas. Logo começam a fazer muito barulho cantando algo diferente do que cantam os homens, mas simultâneo a eles. Suas vozes estridentes vão ganhando tanto volume que o pajé dá um grito que faz todos rirem e os meninos pararem. Mas logo voltam. 20h48 a mãe e as outras mulheres se levantam, olham para mim e compreendo que é hora de ir. Yãmîyhex chega e fica até 21h18 cantando e gritando na cabana, depois vão para a Kuxex e ficam lá mais um pouco. Interrompem, conversam, riem. Voltam a cantar e encerram pouco antes das 22h.²²²

Mesmo já tendo presenciado outras vezes esse ritual, me senti um tanto quanto alarmada com o comportamento das crianças ali. Às brincadeiras com fogo já me habituara, mas o barulho que elas provocavam me parecia inoportuno assim como as brincadeiras dos cinco pequenos sob a mesa em que repousava a doente e em torno dos homens pajés. Esperava que, mesmo sem sisudez ou solenidade, aquele momento delicado de diplomacia xamânica através do som exigisse mais concentração e silêncio. Pelo contrário. O grito do pajé não demonstrou exasperação com as crianças, apenas alertou para limites quase transpostos; elas continuaram brincando depois disso, por um bom tempo. Isso é revelador da estratégia de manutenção da saúde empregada pelos Tikmũ'ũn em momentos periclitantes como a morte ou a doença: evocar a alegria.

²²² Um trecho dessa narração pode ser visualizado no anexo 2.4.

Segundo Alvares (1992) “os Maxakali consideram um desequilíbrio perigoso a persistência de um estado de ânimo depressivo ou raivoso” (ibid., p. 160) e etnografias mais recentes, por exemplo Estrela da Costa (2015, p. 64), tem evidenciado o desprazer dos Tikmũ’ũn em se aproximar da melancolia. Por esse motivo quando há falecimento na aldeia o funeral do corpo idealmente é também o funeral da memória sobre o morto. Livram-se de seus objetos pessoais, podem queimar a casa em que viviam ou até mesmo abandonar a aldeia onde foi enterrado²²³. Todo esforço é empregado no apagamento da tristeza e da saudade excessiva, pois caso persistam, esses sentimentos podem gerar doença e morte de quem os carrega.

O ideal de limpeza, neste caso, relaciona-se ao sentimento de alegria, o sentimento que move as relações entre os grupos de *yāmiy* [seres espirituais] e os *tikmā ān* [seres humanos Maxakali]. Reuniões entre estes grupos, em geral, objetivam instaurar a alegria nas aldeias. De acordo com as “correntes de tradições culturais” (Barth, 2000) Maxakali, quando todos estão alegres e praticando normalmente suas atividades rotineiras, a vida está em equilíbrio. Tristeza e estagnação são indícios de perturbação: quando a pessoa está triste e/ou seu sangue sujo, todo o corpo pode padecer. A vida perde seu ritmo habitual. Nesta situação é preciso tirar o sangue ruim do corpo e reinstaurar a alegria habitual do viver, por meio de certas técnicas. A ausência de “boa saúde”, portanto, é percebida quando a pessoa fica triste, parada, sem andar, nem conversar, sem sorrir e sentir fome. Quando alguém apresenta estes sinais busca-se interpretar as causas da perturbação. [...] Uma das primeiras perguntas a ser respondida aos familiares neste processo de busca de causalidades da perturbação refere-se ao sonho com algum parente já falecido ou com algum *Yāmiy*. Se isto tiver ocorrido, serão realizados *yāmiyxop* e outras práticas místicas de cura. (LAS CASAS, 2007, p. 94)

Dessa forma, é fácil entender como a presença vibrante das crianças durante o ritual de cura não é incômoda, mas antes oportuna. Talvez esse costume em tratar dores físicas e emocionais com descontração explique também a prontidão de minha anfitriã em rir quando tropecei e caí no chão, embora acredite também que minha maestria em ser atrapalhada contribua para dar ares humorísticos à cena. Restabelecer a circulação correta de espíritos pelos corpos e ambientes e manter o equilíbrio da vida coletiva²²⁴ não são apenas recursos terapêuticos como também profiláticos dos rituais de cura e dos rituais *Yãmĩyxop*:

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:

²²³ Também outras etnografias relatam a prática, como Furtado (2017, p. 53) e Rosse (2018, p. 59), para citar algumas das mais recentes.

²²⁴ “...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” (FURTADO, 2017, p. 85).

‘hoje o dia está assim triste... não tem *yãmĩxop*, 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)

É graças aos cantos *yãmĩy* que estados de desequilíbrio natural também são solucionados. Presenciei um eclipse lunar na Aldeia Verde que, como pude perceber pela aflição de minha anfitriã, configurava uma situação de atenção que exigia a presença de Xũnĩm. Seus cantos ecoaram do *Kuxex* durante todo o eclipse e algum tempo depois. Me foi dito por três pessoas diferentes que eles eram necessários para fazer “tudo ficar *mai*”²²⁵ e que Xũnĩm era o povo-espírito que detinha os cantos da lua, por isso estava presente. Não investiguei o fato a fundo, mas, com isso, me certifiquei da eficácia atribuída aos cantos *yãmĩxop* para a manutenção do bom andamento da saúde do cosmos, dos indivíduos e da coletividade tikmũ’ũn.

2.2.3 As *Kakxop* e o bem-estar coletivo

Além dos *Yãmĩxop*, as crianças são outros “agentes de saúde” cuja presença é sintomática do bem-estar da aldeia²²⁶, pois conferem alegria e vivacidade, ajudando a manter o equilíbrio coletivo²²⁷. E considerando que a alegria e o bem-estar infantil condicionam estados equivalentes para o restante da aldeia, podemos ter aí uma pista da motivação para que elas cresçam tão cercadas de ludicidade e autonomia.

Ademais, são valiosas enquanto membros novos e promissores dos Tikmũ’ũn e “a morte de uma criança que ainda não recebeu o nome é uma perda para a tribo, bem como para a família” (POPOVICH, 1980, p. 17) pois, assim como outras etnias indígenas que já se viram ameaçadas de extinção²²⁸ “os Maxakali valorizam sobremaneira um índice alto de natalidade, o que assegura a sobrevivência da tribo” (ibid., p. 3).

Nunca ouvi em nenhuma aldeia um minuto sequer sem os *kakxop*. Seus gritos, risadas e choros delimitam espaços nas aldeias, e só dão trégua quando estão

²²⁵ *Mai* é o termo em maxakali para *bom, bonito, beleza*.

²²⁶ Tratando de uma aldeia tikmũ’ũn que enfrentava um período de muitos problemas, Estrela da Costa (2015) escreve: “em 2010, havia muitas pessoas com depressão. A *kuxex* estava destruída, as mulheres não estavam fazendo artesanato, e, o que talvez seja mais grave, as crianças não brincavam, não riam, não caçavam, e ficavam encolhidas nos cantos em torno das casas.” (idem, p. 71, grifos meus)

²²⁷ “O relacionamento com seres espirituais [*yãmĩxop*] é central para a formação da pessoa e para o equilíbrio da vida. Esta coletividade atribui às crianças um status diferenciado, por seus vínculos com os seres espirituais, o que é evidenciado pelo cuidado que recebem dos parentes, que zelam por sua integridade física e espiritual” (LAS CASAS, 2007, p. 155). Um interlocutor de Las Casas (2007) explica como a presença das crianças incentiva a boa convivência e inspira alegria entre os adultos (ibid., p. 44)

²²⁸ MÜLLER (2002)

dormindo – sendo que ainda assim, hora ou outra um deles irrompe na noite, por frio, susto, fome, pesadelo, briga com o irmão. Não que não haja nunca silêncio, mas o silêncio é aquele possível: povoado de sussurros, risos, insetos, sons do mato. Durante o dia, não há local que os *kakxop* não percorram: ora uma dúzia de crianças nos rodeia, brincando de tal modo irredento que somos obrigados a mobilizar nossos corpos e artefatos para que nosso trabalho se mantenha institucionalmente íntegro, ora nos rendemos à sedução alegre de sua presença – e muitas mulheres me confessaram ser esta a fórmula antidepressiva, garantidora de alegria e saúde entre os *Tihik* –, ora nos alcançam suas vozes, risos e passos correndo. (ESTRELA DA COSTA, 2015, p. 63, 64)

Analisando um caso de epidemia de diarreia entre crianças tikmũ'ũn, Las Casas (2007) observa que os familiares e toda aldeia se mobilizaram na busca da eliminação da enfermidade submetendo as crianças a diversos tipos de tratamento, comumente usados por eles (ibid., p. 99, 100). Ao perceberem que os tratamentos biomédicos, as benzeções e mesmo os rituais *yãmĩyxop* não extirparam a doença das crianças, concluíram que se tratava de feitiçaria e assim procederam por meio de diplomacia e etiqueta, sob o risco de agravarem a mortalidade infantil.

se ele ficar com raiva de você, ele não vai te prejudicar não, nem você, nem sua mulher não, ele vai prejudicar o seu filho, sua criança. Então meu pai ensinou pra nós pra não fazer assim. Se ele fizer uma coisa ruim, conversa com ele, brinca com ele, mesmo que cê tá magoado, porque ele é assim. E tá minhas crianças. Adoece, mas é doença normal. O meu filho mais velho nunca adoeceu, só doença normal, mas doença de ir pro hospital nunca. Porque? Eu não discuto com gente ruim não. E eu explico pros meus filhos. ... Agora tem muita gente que fala assim, bebe *kaxmuk* [cachaça] e: 'ah! Você é aquilo!'. Aí daqui a pouco o filho tá indo água abaixo.

Os filhos são os principais atingidos pelos processos de feitiçaria inimiga. Assim, é preciso redobrar os cuidados nas relações com todos os envolvidos, visando, especialmente, o bem-estar das crianças. (LAS CASAS, 2007, p. 111)

Serem as crianças o meio pelo qual um feiticeiro pode atingir seus inimigos é mais uma evidência do alto valor atribuído a elas pelos povos Tikmũ'ũn. Por isso é preciso resguardá-las²²⁹, através de cuidados variados que incluem também manipulações de seus corpos por espíritos *Yãmĩyxop*.

²²⁹“Para os povos Guarani, a criança pequena representa um espírito que foi enviado à terra e precisa ser capturado por seus familiares para que se estabeleça aqui neste mundo, com saúde, para que possa crescer e se desenvolver (BARTOLOMÉ, 1991; NIMUENDAJU, 2010). Nesse sentido, as famílias destinam cuidados especiais à criança, a fim de evitar que ela se sinta aborrecida, triste ou fique chorando, pois estas situações são sinais de que não está se acostumando com a vida entre seus parentes, podendo seu espírito deixar o corpo e retornar aos deuses” (CASSULLA; FAUSTINO, 2019, p. 64) Em interlocução com indígenas Mbyá Guarani lembro de ouvi-los me dizer que as crianças eram presentes divinos, assim, só teriam filhos aqueles cujas ações agradassem as divindades.

2.2.4 Fabricação dos corpos infantis

Yãmĩy e Ĩnyĩ ka'ok

Por entre as folhas secas de palmeira que servem de parede ao Kuxex, estão emanando cantos: vozes masculinas, adultas, entoando palavras em Maxakali corrente, em Maxakali arcaico, em línguas de bichos, em melodias cujos movimentos rítmicos e alturas não cabem em partituras convencionais. O canto é movido, articulando intervalos repetidos em torno de algumas notas. Subitamente, as vozes se tornam mais graves e o desenho rítmico agora é outro. Surge então uma melodia semelhante à inicial. Logo ela é sobreposta por gritos agudos em brevíssimos *glissandi* descendentes. Usualmente, tais gritos intercalam cantos de uma mesma sequência, mas naquele momento essa não foi sua função, pois a melodia continuou por mais alguns segundos até ser finalizada em uma nota longa em registro médio descendente. Xũnĩm é quem canta.

Os cantos dos Yãmĩyxop sempre me fazem sentir uma peculiar excitação, pois me anunciam a presença de seres extraordinários, embora ordinariamente estejam presentes na vida dos Tikmũ'ũn. E, da perspectiva de uma pesquisadora tendo seus primeiros contatos com o campo, qualquer sinal sonoro que evidencie um momento solene me faz palpitar o coração. Bem, trata-se de um momento solene: os povos Ĩnyĩ Ka'ok²³⁰ vieram ver as crianças Tikmũ'ũn.

São quase 14h. Enquanto vão chegando mais mulheres e mais crianças, avisto alguns meninos levando vasilhames para dentro do Kuxex, onde imagino que os Ĩnyĩ Ka'ok já estejam comendo. Do lado de fora, ao lado, alguns meninos assentados.

O dia de verão é ensolarado e quente e junta-se a nós, no abrigo, uma jovem mãe e seu bebê que, uma vez avistado, passa a ser disputado por meninas pequenas, ansiosas por carregá-lo. A ganhadora é P, que tem em torno de cinco anos. Mulheres aguardam fazendo bolsas de embaúba, bijuterias de miçanga, mexendo nos cabelos umas das outras, conversando, olhando as crianças e o tempo.

²³⁰ Segundo um anfitrião trata-se de uma classe dos Yãmĩy Xũnĩm (povos-morcego) cuja identificação animal é com a minhoca. E, de fato, assim como minhocas, andam cheios de barro sobre a pele, pois chegam à aldeia através do rio (JAMAL, 2012, p. 82), mas seus corpos são como o de homens ou meninos humanos. Usam máscaras de diversos materiais – também enlameadas – sobre as faces e de suas bocas não se ouve som algum, são mudos como minhocas. Sua atribuição é “ajudar na fabricação do corpo das crianças” (TUGNY, 2011, p. 85), que fortalecem e incentivam a crescer através de esticões e lambuzamento com lama.

Ouvem-se mais cantos, cerca de vinte minutos depois, quando alguns meninos saem de dentro do Kuxex com as panelas vazias e para lá voltam com algumas bananas. Uma pick-up carregando um colchão entra no pátio central e segue para alguma casa. Os cantos já se encerraram e dez minutos transcorreram. Então um pajé da aldeia gesticula e fala bem alto ao sair da Kuxex, para onde, logo, acorrem os meninos iniciados. As crianças presentes andam, recebem toques e cuidados, choram, conversam, brincam, sentam-se quietas. Os cantos continuam, intermitentes, até que, enfim, os Ìnyĩ Ka'ok se dão a ver ao deixarem a Kuxex e se dirigirem mais adiante, entre dois *mĩmãñãm*, onde depositam grande quantidade de lama.

Os Yãmĩyxop conversam entre si e riem descontraídos enquanto são colocadas no chão à sua frente frutas e outros alimentos levados por mulheres e crianças, que voltam alguns metros e se posicionam de pé em meia lua de frente para eles. Então, um dos Ìnyĩ Ka'ok adultos sai de perto dos *mĩmãñãm* correndo em direção a uma ponta da meia lua. Faz algumas piruetas em torno de uma mulher e de um menino pequeno, acanhado, na barra de sua saia e, súbito, o Yãmĩyxop toma-o em seus braços levando-o para junto dos seus que aguardam com as mãos cheias de lama para recobrir a pele da criança antes de estirar seus braços e permitir que ela retorne aos berros para a mãe, carregando um saco de comida. Isso se repete com todos os outros meninos. Os sons emitidos pelos yãmĩy são apenas risadas dos protestos das crianças enlameadas. Os cantos estão, daí adiante, silenciados.

Essas crianças parecem ter entre zero e cinco anos, no máximo, e são apenas do sexo masculino os que serão roubados, carregados, enlameados, estirados e devolvidos para as mães com algum alimento. Para esticar, às vezes, são alongados os quatro membros do pequeno deitado no ar na horizontal. Noutras horas, pisam-lhes os pés e puxam para cima os braços. A lama recobre rostos, cabelos, membros, roupas e, de vez em quando, até dão à criança um chapéu de folha de bananeira enlameada. Não mais se ouvem cantos, mas choros, lamentações, gritos de meninos assustados, enraivecidos, incomodados com o peculiar tratamento que lhes dispensam aqueles visitantes cobertos de barro. Segundo meu anfitrião, é uma ação feita para as crianças crescerem mais e fortes.

Tudo se desfaz pouco depois das 15h. Antes disso uma mulher leva até eles uma melancia partida ao meio. É o repasto final que os Ìnyĩ Ka'ok ingerirão com a manteiga deles, feita de barro. Logo após se abraçam um atrás do outro em uma fileira paralela à Kuxex e fazem movimentos de um lado para o outro até repentinamente soltarem-se uns dos

outros e correrem para dentro dela. O choro dos meninos enlameados continua e mais nenhum som se ouve da Kuxex ou do abrigo, de onde evadem as mulheres e crianças. Pouco a pouco vão descendo o morro ao lado do Kuxex os yãmĩy que partem pelo mesmo rio de onde chegaram.²³¹

Segundo Jamal Júnior (2015), uma possível tradução do termo Ìnyĩ Ka'ok é corpo-fala-forte (yĩy = falar; yĩn = carne, músculo, corpo; ka'ok = forte)²³². Visto que sua atribuição principal é incentivar o crescimento das crianças, o nome é sugestivo da concepção de saúde entre os Tikmũ'ũn, isto é, um corpo forte, ressonante (ibid., p. 777,778), é um corpo saudável. Ele sugere que a aplicação de barro sobre a pele das crianças seria como uma pintura corporal que produz o efeito desejado pelos pintores Ìnyĩ ka'ok: o crescimento dos corpos saudáveis dos meninos tikmũ'ũn (ibid., p. 775). Reafirma assim a necessidade de práticas coletivas de construção corporal para incentivar o bom andamento do desenvolvimento das crianças.

De forma semelhante à conexão entre mundos humanos e não-humanos estabelecida através do desenho, uma “segunda pele” dos Kaxinawa, que os permite relacionarem-se com os Yuxibu, donos dos desenhos²³³, entre os Tikmũ'ũn o que permite uma relação com os donos dos cantos, os Yãmĩyxop, é o barro, o acolhimento, a escuta, as trocasse o alimento oferecido a esses povos. Por vezes são as crianças mesmo os oferecimentos²³⁴. Os Ìnyĩ ka'ok não passam mais que alguns minutos com a guarda dos pequenos, mas outros povos, os Yãmĩy, detêm consigo os meninos por um pouco mais de tempo quando vêm fazer uma espécie de batizado em algum rio próximo à aldeia. Há, então, recitação de cantos, emissão de gritos e banhos matinais em água gelada. Jamal (2015, p. 776-778) chama atenção para a maneira como esses corpos infantis são cuidados pelos Yãmĩyxop a fim de se tornarem fortes e sonoros e também destaca as relações estabelecidas entre os Tikmũ'ũn e os Yãmĩyxop através de trocas de cuidado.

²³¹ Trechos dessa narração disponíveis no anexo 2.5.

²³² “Os xũnĩm fazem parte de uma categoria de seres superlativos, os yãmĩy, presentes na cosmologia tikmũ'ũn. São os morcegos-espíritos. Dentre eles, há uma categoria especial, que cuida do crescimento corporal das crianças, os xũnĩm ìn yĩ ka'ok, termo que pode ser traduzido como “xũnĩm corpo-fala forte”, já que corpo/carne/fala têm a mesma origem (yĩy = falar; yĩn = carne, músculo, corpo). Quando chegam às aldeias, vão, especialmente, para cuidar das crianças” (JAMAL, 2015, p. 772,773).

²³³ LAGROU (2007, p. 66).

²³⁴ “Se socialmente o fluxo de crianças tece as relações entre os grupo familiares, ritualmente as crianças são o bem maior trocado entre os espíritos – Yãmĩy – e os humanos, como sinal de sua aliança. Durante o ritual de iniciação xamânica das crianças – Taxtakox – as mulheres e os espíritos trocam entre si “crianças” (ALVARES, 2004, p. 57). Na verdade, entendo que as relações entre grupos familiares e yãmĩy são tecidas pelo fluxo de *infâncias*, não crianças. Adiante esse ritual de Tatakox será aprofundado.

...estamos, nesse contexto, diante de um procedimento que prima igualmente pela boa saúde do corpo das crianças. Controlar a transformação desses corpos, mantendo-os saudáveis em sua constante metamorfose. Os *Yãmĩy* estão como que adotando as crianças como seus filhos, cuidando delas. Mas a relação que está posta, se lançarmos um olhar mais detido, é uma dupla relação de adoção. Isso ocorre na medida em que essas crianças, ao crescerem, serão os mesmos pajés que estão ensinando aos *Yãmĩy* como cantar corretamente o encantamento para as águas. Diz-se mesmo que os pajés são os *Yãmĩytak*, ou seja, “pais de *Yãmĩy*”. (JAMAL, 2015, p. 777)

Outro papel dos *Yãmĩy* é o de punição das crianças e adultos que agem mal (danos provocados por embriaguez ou brincadeiras imprudentes, ausência nos rituais, negligência nos cuidados com os *yãmĩy*). Embora os pais cotidianamente sirvam-se de castigos e sovas, ora leves ora rigorosos, para coibir atitudes desobedientes de seus filhos, apenas os povos *Yãmĩy* estão autorizados a fazer repreensões coletivas às crianças ou em pessoas adultas.

Me foi relatado que as crianças (meninas e meninos) são corrigidas com aplicação de sumo de tabaco nos olhos. Caso não se apresentem voluntariamente aos *Yãmĩy* na frente do *Kuxex* nas ocasiões dessa aplicação, são buscadas em suas casas por eles que, impiedosos, cumprem seu papel educativo. Ademais, Tugny defende a importância dessa prática para proporcionar a abertura de visão necessária para as práticas xamânicas que esses corpos em construção vão executar.

Os meninos *tikmũ'ũn*, quando se aproximam dos sete anos de idade, são levados para o *Kuxex* e ficam apartados das mães por um longo período de iniciação. Lá, recebem ensinamentos sobre a caça, aprendem cantos e, sobretudo, são instilados com “mel de fumo” em seus olhos. É assim, dizem os mais velhos, que aprendem os cantos e aprendem a ver com os *Yãmĩyxop*. São quase cegados para aprender a ver, ouvir e cantar. (TUGNY, 2011, p.94)

Tatakox e Yãmĩyhex

Um terceiro povo-*yãmĩy* dedicado à formação dos meninos *Tikmũ'ũn* é *Tatakox*²³⁵. Presentes na aldeia em distintos momentos, são eles os *yãmĩy* responsáveis pela iniciação²³⁶ dos meninos nos conhecimentos mais profundos dos *Yãmĩyxop* em múltiplos níveis e áreas. Com eles os meninos aprendem como se portar diante dos pais, de outras crianças, dos *yãmĩy*, aprendem sobre os cantos, sobre a caça, sobre a ornamentação, os

²³⁵ Na verdade, *Tatakox* não está só. Quando chega à aldeia com os corpos das crianças mortas e deixa a vista das mães chorosas com os meninos a serem iniciados, está em companhia de *Yãmĩy*. E mais tarde, serão diversos os *Yãmĩyxop* que participarão dos aprendizados desses meninos tomando-os e lhes cobrindo a pele com suas próprias pinturas corporais.

²³⁶ Abordado em Alvares (1992, p. 125), Las Casas (2007, p. 45, 46) e, buscando sua equivalência entre meninas em Magnani (2018, p. 287-289).

gestos, movimentos, sobre si mesmos e suas responsabilidades, posições e potenciais²³⁷. A partir dessa iniciação, que dura aproximadamente trinta dias, eles passam a frequentar o Kuxex com os homens e outros meninos mais velhos. Abordando o tema da iniciação entre algumas etnias indígenas, Clastres (2003) destaca o papel do corpo dos iniciados no processo.

[...] quase sempre o rito iniciático considera a utilização do corpo dos iniciados. E, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço próprio a conter o sinal de um *tempo*, o traço de uma *passagem*, a determinação de um *destino*. Em qual segredo inicia o rito que, por um momento, toma completa posse do corpo do iniciado? Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade revelada pela iniciação: o reconhecimento disso leva a precisar a interrogação. Por que é necessário que o corpo individual seja o ponto de encontro do *éthos* tribal, por que o segredo só pode ser comunicado mediante a operação social do rito sobre o corpo dos jovens? O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo. Natureza desse saber transmitido pelo rito, função do corpo no desenrolar do rito: dupla questão em que se resolve o problema do sentido da iniciação. (CLASTRES, 2003, p. 198)

De fato, quando Tatakox busca os meninos, a posse de seus corpos passa a ser dos diversos espíritos que vêm ter com eles durante o período para partilhar ensinamentos, e a partir dessa iniciação eles passam a zelar por segredos partilhados entre homens. Mas é importante salientar que a iniciação dos Tikmũ'ũn não marca nem a pele das crianças, que não são desafiadas com provas físicas, nem o tempo, pois não significa a passagem da infância para a juventude ou vida adulta. Ela apenas *inicia* os aprendizados mais consistentes e profundos dos cantos e conhecimentos que, estes sim, paulatinamente inscreverão nas kaxxop as marcas²³⁸ características da pessoa tikmũ'ũn.

Embora procedimentos como a fricção de vespeiros carbonizados em feridas nos braços e pernas de meninos ikpeng²³⁹ busquem marcar os corpos daqueles que passam a deter um saber e um agir novos entre seus povos, as iniciações dos Tikmũ'ũn não são, como em outras etnias, momento de prova de resistência a dores extremas. Afinal, elas já estão diluídas em outras exigências rituais: cantar e dançar a noite toda, receber sumo de fumo

²³⁷ Há três filmes documentários produzidos por cineastas Tikmũ'ũn sobre o tema. Um de 2008, chamado *Tatakox*, de Isael Maxakali; outro de 2009, *Tatakox, aldeia Vila Nova*, feito por indígenas da aldeia Vila Nova do Pradinho; e um de 2015, *Kaxxop Pit Hãmkoxuk Xop Te Yumugãhã (Iniciação dos Filhos dos Espíritos da Terra)*, também de Isael Maxakali.

²³⁸ “O objetivo da iniciação, em seu momento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciático, *a sociedade imprime a sua marca* no corpo dos jovens. [...] A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória*. Pois o problema é não perder a memória do segredo confiado pela tribo, a memória desse saber de que doravante são depositários os jovens iniciados” (CLASTRES, 2003, p. 201). Embora não haja cicatrizes na pele, as crianças iniciadas estão marcadas pela responsabilidade de deter o conhecimento secreto dos yãmíy.

²³⁹ RODGERS (2002, p. 96).

nos olhos, parir sem gritar, caçar, brincar, banhar-se em água gelada, etc. Na iniciação feita pelo Tatakox – essa passagem localizada no meio da infância a partir da qual ficam interditas algumas brincadeiras, acessíveis ou vedados alguns lugares²⁴⁰, maiores as responsabilidades com os povos *yãmĩy* – as crianças ficam marcadas com o aprendizado que se vai solidificando com cada encontro com esses povos e isso vai lhes conformando à vida *tikmũ’ũn*.

As meninas não têm seus corpos manipulados em nenhum desses três momentos descritos anteriormente, mas sua fabricação corporal por meio dos aprendizados de cantos também acontece, embora de outras formas²⁴¹. Magnani (2018) aponta para a maneira secreta com que se dá a circulação de determinados conhecimentos entre as mulheres *Tikmũ’ũn*. Segundo ela, as mulheres não ensinam apenas tarefas domésticas a suas filhas, netas e bisnetas. Dentro do núcleo familiar, as meninas herdam os cantos das mães, avós, bisavós, e cuidam desses cantos-*yãmĩy* que ganham para, assim como os meninos, aumentarem e explorarem suas potencialidades latentes. Com os *Yãmĩyxop*, em suas visitas à aldeia, aprendem a dançar, a cuidar, a cantar de maneira diversa dos homens. Segundo meus interlocutores, cada menina ganha um canto próprio, do repertório dos povos *Yãmĩyhex*²⁴², que é apenas de propriedade feminina. Tanto é que para que também possua um desses cantos o homem deve casar-se para que sua esposa divida-o com ele. A manufatura e manipulação de determinados materiais, como a fibra de embaúba, o barro, a tinta de urucum e a batata doce são alguns dos conhecimentos pertencentes ao universo feminino que agenciam transformações significativas para a socialidade *Tikmũ’ũn*. Depende do interesse de cada menina a transmissão desses conhecimentos pelas mães²⁴³,

²⁴⁰ Após a iniciação de Tatakox os meninos ficam incumbidos de frequentarem o Kuxex com mais frequência e também assistem as rezas de cura até o fim. Já às meninas fica ainda mais séria a interdição (quando são bebês essa vedação ao Kuxex não é tão rigorosa).

²⁴¹ Basta lembrarmos-nos que são as meninas e mulheres jovens as anfitriãs que oferecem seus corpos aos *yãmĩy* em suas visitas para com eles dançarem, brincarem, namorarem, trocarem alimentos e cantarem.

²⁴² “Primeiramente, a menina que ganha *yãmĩyhex* deverá aprender o canto que sua *yãmĩy* traz consigo, que é só dela. Em segundo lugar, ser dona de *yãmĩyhex* implica numa relação de cuidados e práticas rituais que deve ser mantida – alimentada, respeitada, honrada – por toda a vida e que, em outras palavras, comporta: “vincular-se a um *yãmĩy*, tornar-se o seu ‘pai’ (*tak*) ou ‘mãe’ (*tut*), passar a partir daí a ‘cuidar’ deles e alimentá-los sempre que estejam de passagem pelas aldeias” (ROMERO, 2015, p. 88). Quem tem *yãmĩyhex*, me repetem as mães, “deve saber cuidar dela”. Há regras e deveres que uma menina que possui esse *yãmĩy* poderoso deve respeitar. Não pode esquecer de alimentá-la sempre que é preciso, deve costurar seu vestido e mandá-lo para ela, deve reconhecer seu canto e sair no pátio quando é por ela chamada. Caso a menina descuide de sua *yãmĩyhex*, esta pode ser retomada por sua doadora, que decidirá se ficar com ela ou doar para outra parente. [...] Possuir e cuidar de *yãmĩyhex* constitui, finalmente, uma competência fundamental para que uma menina se torne mulher e, enquanto tal, aja plenamente em seu mundo. (MAGNANI, 2018, p. 289, 290)

²⁴³ A qualquer mulher mais velha de seu núcleo familiar, seja irmã, prima, tia, avó ou bisavó a criança deve referir-se pelo termo *Mã̃y*, que significa mãe.

suas grandes mestras. Já mencionei uma interlocutora, que já fez dez anos de idade e que ainda não aprendeu a costurar o próprio vestido, como outras da sua faixa etária têm feito. Ela se interessa por brincadeiras e hábitos mais comuns entre os rapazes e nem por isso é desrespeitado seu arbítrio sobre as atividades que deseja desempenhar no dia a dia. Mas, por mais irreverentes e independentes que sejam seus gestos, ela não pode esquivar-se de um de seus principais atributos como mulher: cuidar e alimentar os *Yāmīyxop*.

As meninas que alcançam certa maturidade, por volta de 8-10 anos de idade (ou, de modo geral, quando são consideradas “prontas”), são aptas para receber *Yāmīyhex* (*yāmīy* feminino). Tais cantos-*yāmīy* são adquiridos e doados por parentes mulheres (de mãe para filha, de tia para sobrinha, de avó para neta) a partir de um ritual em que os *Tatakox* trazem, para as mães que perderam um/a filho/a pequeno/a, o canto-*yāmīy* do/a filho/a morto/a. Cabe observar que é o *yāmīy Tatakox* (o povo-espírito-lagarta) que entrega as *yāmīyhex* para as mães, tratando-se do mesmo *yāmīy* responsável pela iniciação ritual dos meninos. Ademais, é no mesmo ritual que os dois processos acontecem, marcando, assim, um duplo evento iniciático: em um primeiro momento os *Tatakox* trazem os espíritos dos/as filhos/as mortos/as às mães (*yāmīyhex*) para, em seguida, recrutar os meninos que entrarão no *kuxex* para começar seu processo iniciático. (MAGNANI, 2018, p. 287 a 289)

As kaxxop e a morte

São os *Tatakox* que organizam as passagens: os segundos funerais das crianças mortas que são retiradas das terras para que as mães vejam e chorem sua falta, a passagem dessas crianças para o mundo dos *yāmīyxop* e a iniciação dos meninos. Quando levam das mães suas crianças para o ciclo de iniciação, carregam-nas sobre seus ombros. Todas essas passagens se fazem no mesmo dia e as mães choram então duas vezes: despedindo-se definitivamente das crianças mortas e despedindo-se das crianças que serão introduzidas ao universo adulto” (TUGNY, 2011, p. 107).

Com a ressalva de que a iniciação feita pelos *Tatakox* não esteja a determinar o fim da infância e sim o início da aquisição gradativa de atributos adultos, essa citação toca no ponto nevrálgico do ritual: a morte das *kaxxop*. Embora ainda não tenha tido oportunidade de presenciá-lo, as incontáveis vezes em que me foi narrado por interlocutores, as abundantes referências a ele na etnologia *tikmũ’ün* e os filmes documentários feitos a respeito me encorajam a aventar elucubrações sobre a conexão entre morte e infância aí evidenciada. Ao trazerem corpos de *kaxxop* mortas – cujos *koxuk* já não se manifestam em um corpo apenas humano – para as mães sem filhos, que lamentam sua situação antinatural em sonoros e sentidos prantos codificados, estão os *Tatakox* presentificando a morte, como parte (dolorosa) da condição humana. Mas para completar o ciclo vital é preciso também, não o nascimento – resguardado e valorizado sobremaneira, como já visto – mas o crescimento. Os corpos das crianças, em processo de amadurecimento, precisam se separar dos protetores corpos maternos e adquirirem os próprios saberes

através dos cantos e ensinamentos que os Yãmĩxop lhes trarão durante os trinta dias de iniciação e depois deles, continuamente.

Enquanto para alguns povos o contato com a morte pode marcar negativamente o corpo infantil tornando-o inapto a desenvolver qualidades xamânicas²⁴⁴, para os Tikmũ'ũn a convivência das crianças com morte é inócua, pois não adiciona a elas temperamentos raivosos ou melancólicos. Afinal, como visto, tais estados de espírito são deliberadamente combatidos quando de algum falecimento na aldeia. E mesmo a morte de animais domésticos não parece impressionar as crianças tikmũ'ũn. Pelo contrário, desapegadas, são elas mesmas as coveiras a providenciar um enterro para filhotes de gato infectados por uma doença fatal²⁴⁵.

Certa vez, cinco crianças, entre seis e nove anos de idade, me escoltaram até um lago, onde era necessário ter muita cautela ao se banhar, pois estava localizado em uma região onde se enterram mortos e por isso haveria um espírito que puxava as pessoas para dentro dele, segundo um interlocutor. No caminho para o lago, passamos por um peculiar arranjo de madeiras e noto que os meninos conversam sobre aquilo, mas só na volta venho a saber que se trata do local onde enterraram o corpo de uma criança falecida há menos de três meses²⁴⁶. O gestual das crianças e mais tarde uma encenação tragicômica de P, seis anos, me fazem pensar que a morte foi provocada por um acidente quando a criança nadava ou saltava para nadar e que, ou ela quebrou o pulso, ou se feriu gravemente na barriga²⁴⁷.

²⁴⁴ “A pré-iniciação xamânica ikpeng começa cedo, na infância. O menino pequeno deve evitar comidas fortes e gordurosas, substituindo-as por remédios (*pugu*) — no caso, infusões feitas de raízes de plantas. Quando a iniciação começa mais tarde — na adolescência tardia ou início da idade adulta —, os xamãs produzidos são quase sempre considerados ruins ou maus (*karake-bra*), pois é muito provável que alguns dos parentes do neófito já tenham morrido: o futuro xamã conhece a morte e, portanto, já está tomado por uma raiva vingativa. Essa raiva poda qualquer talento para a cura, pois atrai o tipo errado de espírito” (RODGERS, 2002, p. 109).

²⁴⁵ Nos anexos 2.6, 2.7 e 2.8 as crianças preparam o enterro dos gatos demonstrando, com a indiferença com que tratam os corpos sem vida dos pequenos animais, o quanto a morte lhes chega desacompanhada de afetação. Elas procedem enterrando, depois colocando epitáfios e enfeites sobre os túmulos indicando a diferença entre macho e fêmea dos cadáveres subterrâneos. Um interlocutor adulto que passou por perto se impressionou com a capacidade das *kakxop* de emular um funeral cristão para os gatinhos e comentou sorrindo como “a criança aprende tudo, né?” Interessante ver no anexo 2.9 como o menino que conduzira os enterros dias antes resolve destruir o cemitério com a justificativa simples de que já “morreu, morreu”.

²⁴⁶ Na verdade, o rapaz tinha treze anos, mas o termo *criança* foi empregado por meus interlocutores ao narrarem o acontecimento e também no posto de saúde se consideram crianças todas as pessoas com menos de quinze anos que ainda não tenham se casado.

²⁴⁷ Segundo a enfermeira chefe do posto, a razão do óbito ainda é desconhecida, pois nem os sintomas apresentados antes do falecimento, nem a investigação das prováveis causas e nem a necropsia chegaram a uma conclusão satisfatória. Embora muito curiosa não pude perguntar aos parentes do menino sobre isso, tanto porque eu não me via capaz de fazê-lo com a delicadeza e sensibilidade necessários para tratar de tais assuntos, quanto porque percebo que falar de falecidos é um dos maiores desprazeres dos Tikmũ'ũn, que tentam esquecer deles o mais breve possível.

Fato é que foi fatal e ainda provoca muito rebuliço entre os *kaxxop*, que identificaram o menino durante a exibição de um vídeo no computador de uma interlocutora.

Tratando da relação da infância *Mebengokré-Xikrin* com a morte, Cohn (2010) chama atenção para a fragilidade do *karon*²⁴⁸ das crianças, que, quando se ausenta do corpo por um período prolongado, provoca a morte. Por isso “deve-se cuidar para que ela não seja exposta à presença dos mortos, que têm saudades de seus parentes vivos e a manifestam tentando trazê-los para perto de si, ou seja, roubando, capturando, seu *karon*” (ibid., p. 98). Os espíritos dos mortos rondam a aldeia com frequência, nas roças e lugares que frequentavam quando vivos, em busca de companhia, e por serem mais facilmente destacáveis do corpo, os *karon* das crianças são os alvos prediletos.

Assim sendo, a grande dificuldade com que os *Mebengokré-Xikrin* se defrontam com a morte é a da separação, do rompimento com o mundo dos vivos. Separação essa que deve ser plenamente realizada para que os mortos representem o menor risco possível aos vivos, que buscam sempre capturá-los e trazê-los para perto de si, risco esse que, como temos enfatizado, é maior para as crianças. (ibid., p. 108)

Entre os *Tikmũ'ũn* o medo dos mortos se manifesta quando a putrefação do cadáver fica incompleta e surge o monstro *ĩnnoxã* ou quando os mortos visitam os vivos em sonhos e adoecem seus corpos. Nessas situações, tanto *Tatakox* quanto *Yãmĩyhex* desempenham funções fundamentais na segurança e equilíbrio da aldeia. Estes são os espíritos que *limpam*²⁴⁹ as casas e os corpos dos doentes ao final de uma reza. Aqueles são também chamados quando de um grave adoecimento²⁵⁰ e para proteger a aldeia de assaltos de *ĩnnoxã*. *Tatakox* e *Yãmĩyhex* chegam juntos na aldeia com as crianças mortas ou abortadas. Trazem o conhecimento e os cantos para que meninos e meninas possam conhecer mais e deixar a infância alguns anos adiante, quando o conhecimento e o corpo

²⁴⁸ *Alma* ou *duplo* de um corpo *mebengokré-xikrin*. (COHN, 2010, p. 98).

²⁴⁹ “*Yãmĩyhex* é o nome de um povo-espíritos-femininos de extrema importância para os *Tikmũ'ũn*. Possui um grande repertório de cantos. Há momentos em que marca sua chegada às aldeias fixando dois grandes mastros, finos e compridos, em cada extremidade próxima à casa dos cantos, o *kuxex*. O movimento de suas danças se assemelha ao da *sucuri* assim como os desenhos que eles imprimem nesses mastros se assemelham aos da sua pele. São esses espíritos femininos que cuidam das casas, trazem lenha e, sobretudo, varrem dos corpos doentes os maus espíritos. A cada sessão de cura, um coletivo de homens *xamãs* canta em volta do corpo doente, exalando nele uma cortina de fumaça. Os homens mais velhos escolhem cuidadosamente um repertório de cantos de acordo com as exegeses dos sonhos que o doente narrou. Os espíritos indevidos ocuparam seu corpo ou capturaram parte do doente durante seu sonho. Os cantos e a comida que oferecem os *Tikmũ'ũn* são as forças de convencimento e condução desses agentes aos seus espaços. Mas, ainda que façam uso de um grande repertório de cantos, nenhum trabalho de cura se conclui sem a ação dos *Yãmĩyhex*, que formam círculos vigorosos em torno do doente para levar para fora da aldeia esses agentes” (TUGNY, 2011, p. 67).

²⁵⁰ No anexo 2.10 podemos ver uma das lideranças da aldeia sendo tratada por um grupo de *Tatakox*.

crecerem com os cantos que vão aprendendo. São espíritos da morte que, no entanto, zelam pela vida.

A centralidade da atuação dos espíritos na fabricação, manutenção e transformação dos corpos *tikmũ'ũn* é reconhecida por outros pesquisadores²⁵¹ e, com relação às *kaxop*, é ainda mais significativa, pois implica em procedimentos específicos e partilhas de conhecimentos particulares²⁵² de fundamental importância para o desenvolvimento dessas crianças. Para compreender de maneira mais ampla esse desenvolvimento, passemos agora a mirar o corpo infantil desde suas origens genealógicas, seu ambiente de socialização e as manifestações de seus temperamentos.

2.3 Parentesco

Ao usar o título *Parentesco* não estou me referindo à terminologia e às regras de matrimônio bem como às classificações de descendência ou às qualificações de grupos domésticos de acordo com as figuras paterna ou materna, mas a determinados fazeres que engendram ou fortalecem os laços entre aqueles que vivem em um mesmo núcleo familiar ou que se vinculam por consanguinidade e/ou afinidade. Estão entre esses fazeres a comensalidade, a doação/herança de cantos *yãmĩxop* e – relacionada a isso – a aprendizagem de cantos. Além disso, deve-se considerar os costumes matrimoniais e a prática de adoções de crianças, generalizada entre os *Tikmũ'ũn*, como relevantes fatores de conformação familiar entre esses povos.

²⁵¹ “O trânsito dos *Yãmĩxop* nas aldeias é ainda fundamental para a construção dos corpos *tikmũ'ũn* de uma série de outros modos que a transmissão dos cantos. São eles quem são chamados para restituírem o *koxuk* ao corpo dos doentes (isto é, “curá-los”), para fazerem crescer e fortalecer os corpos dos meninos ou conduzi-los ao *kuxex* quando atingem a idade de iniciação; quem expulsam dos arredores das aldeias os temíveis espíritos canibais, *ĩnmõxã*, ou instilam “mel de fumo” e fumaça de tabaco nos olhos das crianças e adultos, fazendo com que suas cabeças se abram e a memória e o aprendizado dos cantos se reforcem” (ROMERO, 2015, p. 88, 89).

²⁵² “Já ficou claro o quão é importante entre os *Tikmũ'ũn* a intervenção de agências externas para propiciar seu bem-estar individual e coletivo: para a produção do corpo/pessoa (pensamos ao ritual *Ûyĩn ka'ok* de “esticamento das crianças”); para garantir a saúde do corpo (pensamos aos *yãmĩxop* chamados a intervir nos rituais de cura); para manter o bem-estar do grupo social (pensamos ao auxílio dos *yãmĩxop* na caça ou na coleta do mel); para a aprendizagem de técnicas artesanais (pensamos à tecelagem apreendida com o espírito-*xĩnĩm*, o sol e a formiga); para propiciar o sucesso das produções humanas (pensamos ao barro e à embaúba que demandam uma relação boa com os espíritos das substâncias para que potes e redes sejam produzidas). Com efeito, pode-se afirmar que a produção dos corpos/pessoas *tikmũ'ũn* é garantida por práticas e saberes estabelecidos na relação com seres não-humanos, os *yãmĩxop*” (MAGNANI, 2018, p. 286).

2.3.1 Famílias tikmũ'ũn

A família tikmũ'ũn é constituída de mãe (*mãy*), pai (*tak*) e filhos (*kutok*). *Mãy* é qualquer mulher mais velha que as *kaxop* reconheçam como membros dos seus núcleos familiares e *Tak* é a figura masculina equivalente. Muitas crianças crescem em lares de mães solteiras, chamando os avôs ou tios por *tak*, bem como dão às avós, tias ou até irmãs e primas mais velhas o título de *mãy*²⁵³. A configuração *esposa + marido + filhos* não é típica da arquitetura familiar tikmũ'ũn. É preciso incluir nessa equação sobrinhos, primos, avós, filhos adotivos (*tugãhã*)²⁵⁴, viúvos e parentes de outras aldeias que passam temporadas visitando²⁵⁵. Ademais, é comum que os casamentos se desfaçam algumas vezes ao longo da vida de cada pessoa²⁵⁶. Tudo isso torna amplo e instável²⁵⁷ o círculo familiar no seio do qual a criança vive e com o qual estabelece suas relações interpessoais profundas.

De forma geral, pode observar que, em decorrência de brigas familiares, litígios entre parentes, separações conjugais, ou reaproximações e novas

²⁵³ Note-se que cada relação de parentesco possui um termo designativo. "...o tratamento em segunda pessoa é muito pouco realizado através da enunciação do nome do interlocutor, dando lugar ao uso de vocativos, em referência a um laço de parentesco real ou a uma familiarização simbólica entre co-aldeões não-parentes. Um filho chama seu pai "tak/pai", o pai por sua vez o chama "xõnnũ/filho". Amigos de idade intermediária se tratam mutuamente de "ũkto'ãã/cunhado ou primo cruzado" e os mais idosos são chamados "yãã/avô" ou "xukux/avô", independentemente da existência de um vínculo de consanguinidade ou de familiarização por aliança" (ROSSE, 2018, p. 45). Afóra essa forma de nomação, usam-se, além dos nomes próprios, geralmente estrangeiros ao Maxakali, apelidos referentes a características pessoais (ibid., p. 50). As *kaxop* costumam ser apelidadas por membros da família, que ora o fazem por carinho, observando um traço singular da criança, ora para çoarem dela com algum termo pejorativo. Assim havia *Xuku*, redução de *Xukulat* (chocolate) para chamar a pequena I, cuja tez canela motivou a alcunha; também *Pahep* (lágrima) se deve a uma característica observada em uma menina que, mesmo já com seis anos de idade, chora habitualmente por motivos quaisquer; J, de corpo compacto e robusto, foi apelidado pelo avô de *Ta ka'ok* (forte). Esses e outros apontamentos interessantes sobre a onomástica tikmũ'ũn podem ser lidos em Rosse (2018).

²⁵⁴ T e Y são filhos adotivos de um casal de interlocutores. O pai de T, um tikmũ'ũn mestiço, assassinou a mãe da menina há quase uma década, quando estava bêbado. Ele é primo de minha interlocutora, que acolheu T, quando ela ainda era um bebê. Y teve o pai assassinado na contenda que resultou na dissidência do grupo de Tikmũ'ũn estabelecido depois na Aldeia Verde. Sua mãe biológica vive na aldeia, porém com outra família. Ele não a chama *mãy*, embora a visite ocasionalmente. F. Popovich (1980, p. 24) observou como "normal" a incorporação das crianças órfãs ou desprovidas de condições suficientes de cuidado a outras famílias. Embora ela observe que, algumas vezes, a distribuição da dedicação parental fosse desigual entre filhos próprios e adotados.

²⁵⁵ F. Popovich (1980, p. 35, 36) enumera os comportamentos típicos de um pai, uma mãe, um avô ou avó tikmũ'ũn. Essa classificação de papéis parentais me parece pouco interessante num contexto onde mudanças de lar e reconfigurações de membros familiares são constantes. No entanto, é compreensível que uma missionária evangélica procurasse ali uma equivalência à forma de família pregada por seus dogmas.

²⁵⁶ Durante meu campo não conheci nenhum casal sem ao menos um divórcio no histórico de relacionamentos de cada um. O mais comum parece ser que os casamentos sejam desfeitos nos primeiros anos, quando ainda não há filhos, ou quando eles são pequenos.

²⁵⁷ "A história e a micro-história das dinâmicas maxakali apoiariam tal postura, na medida em que os coletivos humanos aparecem ali permanentemente como interseções efêmeras entre grupos familiares em movimento contínuo" (ROSSE, 2018, p. 23).

alianças – havia fluxos de casas, aldeias e pessoas em constante mudança, reconfigurando o tempo todo a topografia das habitações, a composição dos núcleos familiares, os circuitos de encontros domésticos e, por extensão, os vínculos afetivos, os laços de parentesco e as alianças políticas. (MAGNANI, 2018, p.141)

Os exemplos etnográficos que tenho disponíveis para demonstrar a diversidade das configurações familiares tikmũ'ũn são numerosos demais para serem partilhados aqui. Prefiro a isso citar alguns casos icônicos.

C é um atraente jovem tikmũ'ũn que nunca se comprometeu com uma mesma mulher por muitos anos, por isso tem quatro filhas de mães diferentes sendo duas delas irmãs e outra prima delas. Não tenho detalhes da situação da família dessas três moças, mas suas filhas, que são simultaneamente primas e meias-irmãs, convivem bem e as duas mais novas, de seis e dois anos, são muito próximas. Essas mães ainda dispensam grande afeição por C, a quem cedem seus carinhos ocasionalmente, chegando até a passar dias com ele, na casa de seus pais, quando ele se mostra interessado nelas. A quarta mãe vive em outra aldeia e não parece nutrir pelo pai de sua filha o mesmo apego que as outras ex-mulheres, pois expôs sua intenção de exigir dele pensão alimentícia na justiça. Essas informações me chegaram pela mãe de C, pesarosa e descontente pelos rumos que o conflito estava tomando. Segundo ela, a Funai poderia intermediar as negociações entre as partes para garantir o bem-estar da criança sem penalizar desnecessariamente seu filho, mas, caso fosse acionada a justiça, ela, determinada, relatou que procuraria um bom advogado para defendê-lo.

Da mesma forma como interferem nas relações entre ex-cônjuges, as mães tikmũ'ũn costumam influenciar as socializações pré-matrimoniais por serem as maiores conhecedoras dos “assuntos familiares e das redes genealógicas” (MAGNANI, 2018, p. 148). Além de aconselharem os filhos e netos em seus casamentos, as mulheres, em suas visitas domésticas diárias fazem deste lugar íntimo, partilhado a maior parte do tempo por elas e pelas crianças, um “lugar onde se reconhecem e se produzem os laços de parentesco” (ibid., p. 149). Assim, as crianças são induzidas, desde que começam a falar, a identificar aqueles casáveis dentro de seu círculo de parentes através do uso correto dos termos de parentesco²⁵⁸.

...eram e são as mães e as avós, as especialistas consultadas em caso de dúvidas, detendo a última palavra sobre os casamentos dos filhos. Tais

²⁵⁸ Para aprofundamentos no tema, ver Popovich (1980, 1988), Campelo (2009) e Magnani (2018).

operações eram realizadas desde cedo, de modo que as crianças eram orientadas, ainda pequenas, a classificar seus parentes da forma correta – em “casáveis” e “não-casáveis” – a partir dos vocativos usados para chamar seus primos e primas, tios e tias, etc. (ibid., p. 149)

Além dos parentes não-casáveis, é coibido o casamento com indígenas de outras etnias e praticamente vedado aos tikhmũ'ũn o casamento com *ãyuhuk*. Certamente, não faltam exceções à norma, mas na Aldeia Verde observa-se uma postura pouco tolerante com descumprimentos a esse predicado matrimonial²⁵⁹. Uma professora a quem indagava sobre a evasão escolar da juventude (não há nenhum estudante de ensino médio na aldeia) me disse que os adultos não se preocupavam com o desempenho escolar de seus filhos tanto quanto com a continuidade dos modos de vida tikhmũ'ũn. Ela, assim como muitos outros, achavam natural e até mesmo desejável que os jovens abandonassem os estudos por volta dos dezesseis anos, quando se casavam. Assim preservariam a língua, pois não aprofundariam seus conhecimentos de português e, o mais importante, evitariam a convivência com jovens *ãyuhuk*, com os quais poderiam contrair relacionamentos afetivos desaprovados. Trazer *ãyuhuk* para viver na aldeia, nas palavras de minha interlocutora, estava fora de questão. O papel do matrimônio é, então coletivo, social e não apenas “problema de marido e mulher”, pois é através dele que surgirão as gerações responsáveis pela preservação da existência tikhmũ'ũn²⁶⁰, que deverão ser criadas com os valores eleitos pela aldeia para atingir esse fim.

Os Maxakali são um povo extraordinário. Durante os oitenta anos de contato permanente com a cultura dominante, mantiveram sua língua, suas tradições orais, sua religião e seu sistema de parentesco. O sistema de parentesco é o sustentáculo da organização política. Os chefes de família, através de suas opiniões, exercem forte liderança, e sua sociedade igualitária é governada à base de consenso. Tudo isso traz propósito e continuidade em suas vidas [...] Os Maxakali estabeleceram como seu alvo propositado a sobrevivência étnica

²⁵⁹ Fato já observado por F. Popovich (1980), embora haja outras justificativas além das apontadas por ela. “Outra regra muito importante é que os Maxakali não podem se casar com neobrasileiros (*ãyuhuk*). Na verdade, há realmente poucos casamentos com pessoas não-maxakali. Uma das razões é o fato de os neobrasileiros considerarem o casamento com um índio como uma descida no escalão social, e o orgulho dos Maxakali não os permite se desfazerem de sua auto-imagem para aceitar a humilhação a eles atribuída pela sociedade dominante. Outra razão é o desprezo dos Maxakali para com aqueles que não são verdadeiros Maxakali (tikhmũ'ũn yĩnmũn). Os filhos mestiços, resultados de uma união dessa natureza, não são totalmente aceitos por nenhum dos grupos; as mulheres mestiças enfrentam muitos problemas em contrair um casamento” (ibid., p. 46).

²⁶⁰ “As esposas, viúvas e mulheres não casadas, todas elas, aparentemente, dão à luz filhos em intervalos regulares [...] Nas conversas com as mulheres maxakali, deduzimos o valor de ter muitos filhos na sua cultura. Vinte anos atrás, quando perguntei a Isabel por que os Maxakali não permitiam as meninas se tornarem um pouco mais maduras antes de se casarem, ela disse: “Se as meninas não se casarem bastante jovens, não seriam capazes de gerar filhos.” [...] Cada mulher deve ter filhos para não ficar sozinha.” Os Maxakali valorizam a vida da criança para o bem-estar da sociedade, pois cada criança que morre implica a extinção iminente da tribo” (POPOVICH, 1980, p. 26).

[...] o sistema de parentesco maxakali continua a dar equilíbrio e flexibilidade para dar continuação à sua sociedade. (POPOVICH, 1980, p. 48)

Embora articulem e orientem os laços nupciais de seus filhos, as mulheres não detêm a prerrogativa de escolha, dentre os casáveis, daquele que será seu genro ou nora. N, cujo casal de filhos ainda não atingiu os dez anos de idade, disse que o menino, J, selecionou precocemente²⁶¹ sua futura esposa. Trata-se de uma prima de segundo grau, filha do tio de N, que nasceu exatamente no mesmo dia que J. O menino parece tomar esse fato como sinal de predestinação e está decidido, há anos, a casar-se com ela, que já lhe deu o consentimento. N também casou-se com Z, o pai de seus filhos, por vontade própria e mais cedo do que gostaria sua mãe. No entanto, ela também me disse que existem casos raros de casamentos arranjados entre os pais, cujos filhos, obedientes, aceitam²⁶². Mas para entender que tais circunstâncias não transtornam em definitivo as volições pessoais por pares românticos mais apazíveis, basta lembrar que, tão comum quanto o casamento é a separação e o adultério. Mesmo formatos fluidos de uniões estáveis, hoje apregoados euforicamente pelas novas gerações ocidentais como se fossem inovadoras descobertas, estão há muito entre os Tikmũ`ün propiciando situações como a de D, que tem três filhos de um falecido e quatro de G que não vive com ela, embora pareça habituado a engravidá-la periodicamente de dois em dois anos.

D, que há menos de um mês pariu o quinto filho de seu marido emancipado somando sete filhos sob sua guarda (o mais velho vive em outra aldeia com parentes do primeiro esposo), teria uma vida extremamente difícil não fosse a ajuda com que conta de seus parentes. Entre eles estão sua sogra, suas cunhadas e as sobrinhas de G. Homens também estão inclusos, mas, se me refiro à parte feminina da família é porque me parece ser através dela que se dão as trocas de ajuda mais eficientes nesses casos. A é uma viúva já

²⁶¹ Em geral os namoros começam após o fim da infância, quando a puberdade já se manifesta para as meninas em forma de menstruação e para os homens em mudanças de voz e amadurecimento do corpo. A duração desses namoros é variável e não subentende casamento, que, embora ocorra por volta dos dezesseis anos de idade das mulheres e dezoito dos homens, também difere de um casal para outro. “Não há nenhum rito de iniciação para indicar que as meninas estão aptas para o casamento. A iniciação dos meninos, aos doze anos, não está relacionada com a aquisição de maturidade física, e sim com a sua capacidade de assumir responsabilidades religiosas. As meninas geralmente se casam aos doze ou treze anos de idade, e os rapazes, quando são cinco a sete anos mais velhos que elas” (POPOVICH, 1980, p. 24).

²⁶² N também comentou que seus filhos não poderiam se casar com parentes de sua ascendência paterna (o pai foi o primeiro marido de sua mãe e vive em outra aldeia). Curiosa com a informação, perguntei o porquê dessa interdição e ela disse que simplesmente não gostava da ideia de vê-los vivendo nessa outra aldeia, da qual ela não gostava muito. Isso mostra que as mães têm algum poder no que concerne às decisões matrimoniais dos filhos.

considerada velha²⁶³ que vive com seus quatro filhos. Não fala português e nenhum de seus filhos é casado²⁶⁴ ou tem fonte de renda fixa (na aldeia há os que recebem salário por trabalharem nos serviços de saúde ou educação indígena e também há um vereador do município mais próximo). Isso a coloca em dependência absoluta da venda de artesanatos, assistência da Funai e colaboração de seus parentes. Foi construída para ela uma casa de madeira, lona e palha no terreno de minha anfitriã, motivo pelo qual ela e seus filhos estavam frequentemente presentes em nossa casa, partilhando dos alimentos, dos objetos, das tarefas domésticas, da produção de vestidos, artesanatos e das conversas intermináveis, sempre regadas a café e alegria.

2.3.2 Trocas alimentares

Comer na casa um do outro é mais um marcador de parentesco entre os tikmũ'ũn, pois os adultos fazem suas refeições apenas nas próprias casas ou de seus parentes próximos, embora as crianças não experimentem pudor em se servir de alimentos disponíveis em qualquer lugar. O que determina a proximidade entre eles é a afetividade, mais que a consanguinidade. Observei que uma mulher comia na casa da filha e de uma irmã, mas não o fazia na casa de outras irmãs nem da própria mãe, com as quais muitas vezes tinha desentendimentos.

O consumo partilhado dos alimentos entre parentes é uma regra básica da sociabilidade Maxakali. As crianças aprendem, desde cedo, a dividir os alimentos que recebem, mesmo que sobre pouco para cada uma delas. (ALVES, 2003, p. 62)

A partilha de bens comestíveis pelas crianças umas com as outras ou com adultos não pode ser tão facilmente normatizada como fez Alves (2003) na passagem anterior. Entre adultos, Alvares (1992, p. 47, 48) já observou o ocultamento dos insumos que pretendiam consumir sem a obrigação da partilha. Quando estive na aldeia também percebi essa prática e, ademais, não me pareciam constrangidos de, na presença de outros, ingerirem itens sem oferecê-los a ninguém. Já as kaxop se relacionavam de maneira diversa com

²⁶³ Embora tenha pouco mais de cinquenta anos me parece ter mais, bem como todos os jovens e adultos tikmũ'ũn que descobria sempre serem pelo menos cinco anos mais jovens do que pensava. As crianças, pelo contrário, muitas vezes parecem ser mais novas do que de fato são.

²⁶⁴ Um deles tem mais de trinta anos e ainda não se casou. Uma interlocutora disse que quando se chega nessa idade solteiro, provavelmente acaba-se a vida no mesmo estado civil. No entanto, são muito poucas na Aldeia Verde as pessoas que não se casam.

a comida. Se, por um lado, são elas favorecidas com caças, pescados²⁶⁵, doces²⁶⁶, por outro não têm preferência na distribuição dos pratos²⁶⁷ durante os repastos em família, nem ousam tomar para si alimentos dos pais. Uma vez servi o prato de almoço de P, pois não havia outros adultos por perto e notei que eles costumavam servir os filhos. A menina de cinco anos, brincalhona, me apontou sorrindo qual pedaço de frango desejava: o maior. Mas, no instante que o coloquei em seu prato ela arregalou ainda mais os olhos já naturalmente esbugalhados, exclamou “Uuuu!” com surpresa, gesticulou negativamente e passou a repetir o nome da mãe enquanto me dizia que não e, com sua expressividade exuberante me fez entender que o maior pedaço era da matriarca e que a ela caberia um osso mal coberto pela carne da ave.

Outro traço que arrisco apontar entre as *kakxop* na sua etiqueta de partilha de alimentos é a afinidade, tanto no sentido de *afetividade* quanto de *parentesco não consanguíneo*, ou ainda no sentido de *adoção*, ou melhor, *incorporação* de outrem a seu círculo de convivência, à sua família. É que estive em campo por três vezes, sempre hospedada pelo mesmo núcleo familiar e, portanto, convivendo com as mesmas crianças. Na primeira estadia, de dezessete dias, nenhuma vez me foi oferecido algum biscoito, bala ou fruta com que as *kakxop* cotidianamente se deliciavam na minha presença. Na segunda vez, seis meses depois, fiquei por quarenta e cinco dias e me senti mais à vontade para pedir-lhes que partilhassem, assim como elas se sentiam confortáveis em negar quando estavam demasiado gulosas. Mesmo assim ganhei um ou outro *kanamen*²⁶⁸. Já na terceira vez, quase oito meses depois, em que eu permaneci na aldeia por quinze dias, todos os dias ganhava alguma guloseima, sendo obrigada a fazer a desfeita de dispensar os mimos em nome da saúde dos meus dentes. Assim como Magnani (2018, p. 39), percebia essa postura paulatinamente mais generosa das crianças como sintoma de uma relação afetiva bem nutrida entre nós. Esse status me conferia determinados privilégios e atribuições de um verdadeiro membro da família, tanto para as *kakxop* quanto para seus pais. Algumas dessas responsabilidades eram: fazer vestidos, encomendar miçangas, vender artesanatos, cuidar das crianças, levá-las de um lugar a outro (em Ladainha, na cachoeira, e cheguei

²⁶⁵ Alvares (1992, p. 52) narra o agrado feito pelas mulheres pescadoras a seus filhos e sobrinhos ~~pequenos com um pequeno banquete~~ exclusivo. Também vi inúmeras crianças receberem pedaços das pequenas presas capturadas por adultos. Todavia também estive presente quando crianças e adultos satisfeitos celebravam e comiam uma caça que havia sido apanhada por uma armadilha feita por crianças.

²⁶⁶ Invariavelmente ganham algum tipo de dom alimentício (geralmente doce) daqueles que voltam para aldeia após viagens ou visitas à cidade.

²⁶⁷ MAGNANI (2018, p. 164).

²⁶⁸ Palavra maxakali para *bala*, *pirulito* ou *chiclete*.

até a viajar sozinha com uma menina para Belo Horizonte), guardar bens de valor, dirigir, dar aulas de direção, ajudar nas tarefas domésticas, especialmente na cozinha. Notando meu gosto pela culinária, minha anfitriã aceitava de bom grado meu auxílio na preparação das refeições e diversas vezes me delegou a tarefa de cozinhar (batata doce, sopa de banana verde e canjica doce eram os favoritos) e de fazer café. Sendo essa substância uma agenciadora dos momentos de trocas femininas²⁶⁹, me senti bem acolhida das primeiras vezes em que fui quem preparou e serviu o café às visitas da casa.

A preparação do café é feita pelas mulheres da casa, geralmente pelas filhas moças ou mães mais jovens, e servido aos familiares e às eventuais visitas pelas crianças da casa, segundo um princípio de prioridade “por distância” nas relações de parentesco, embora tais vínculos não sejam rigidamente fixados por critérios biológicos ou culturais. Assim, geralmente os hóspedes mais velhos ou os parentes menos próximos são servidos antes dos outros. A seguir, as pessoas mais novas e mais próximas. (ibid., p. 97)

A hospitalidade feminina se estende também a visitantes *yãmĩy*, para os quais, além de café, são oferecidos suco, refrigerante, doces, alimentos não perecíveis e refeições fartas. Como uma das mais fundamentais atribuições de uma mulher *tikmũ’ũn*²⁷⁰, a tarefa de preparar e ofertar os alimentos aos espíritos é experimentada desde a infância, embora também meninos se encarreguem de transportar alimentos para o Kuxex a pedido das mães. Trata-se de uma troca: as mulheres partilham comida e cuidado, os *Yãmĩyxop* partilham cantos e conhecimento²⁷¹. “Essa troca – mediada pelas mulheres – é central na relação entre *Tikmũ’ũn* e *yãmĩyxop*, produzindo entre eles vínculos que se moldam no sistema de parentesco humano, a partir de modos semelhantes de participação e interação” (ibid., p. 171).

Nas narrativas dos povos *Kômãyxop* e *Xũnĩm*²⁷² está colocada essa permuta fundamental, os antepassados *tikmũ’ũn* produzem alimentos para os espíritos que, quando alimentados, cantam para eles e os ensinam a cantar²⁷³. Cada povo-espírito tem uma preferência gastronômica, baseada em sua história. Por isso, ao ouvirem os primeiros sinais de aproximação dessas visitas – que muitas vezes surgem repentinamente, no meio de um dia comum – as mulheres devem, prontamente, providenciar alimentos adequados. Inúmeras vezes presenciei o afã de minhas anfitriãs, interrompendo imediatamente o que

²⁶⁹ MAGNANI (2018).

²⁷⁰ MAGNANI (2018, p. 171, 172).

²⁷¹ MAGNANI (2018, p. 92, 93).

²⁷² ROSSE (2011; 2007).

²⁷³ ROSSE (2018, p. 113).

quer que estivessem fazendo, e correndo a buscar ou preparar as oferendas que os *yãmĩy* aguardavam. As crianças, claro, eram solicitadas a auxiliar e muitas vezes entregavam os alimentos no lugar das mães, que permaneciam na cozinha ou voltavam a seus afazeres cotidianos. Há também partilha de comida por parte dos espíritos com os homens²⁷⁴ e com as mulheres²⁷⁵.

Antes de partirem, os macacos compartilham a comida recebida com os aldeões que os acompanharam. Uma parte dos alimentos é imediatamente consumida, dentro da *kuxex*, uma 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. Além disso, *po'op* faz parte dos *yãmĩy* que acompanham habitualmente os caçadores de capivara.[...] Quando chegam à *kuxex*, e ao fim de uma primeira série de cantos, esses *yãmĩy* procederão a uma inversão dos papéis anteriormente estabelecidos, distribuindo por sua vez pedaços de carne às mulheres agora em fila do outro lado da parede de palha que os separa. Como anteriormente, elas se identificam sussurrando o excerto de um canto/*po'op* caro às suas respectivas famílias, retomado com prontidão pelo lado masculino invisível que lhes entrega retalhos do animal abatido através da mesma janela pela qual elas introduzem seus alimentos cotidianos. (ROSSE, 2018, p. 94)

Por diversas vezes presenciei na aldeia momentos em que as mulheres e as meninas se encarregavam de preparar e levar alimentos aos visitantes *Yãmĩyxop*, ora no pátio central, ora no *Kuxex*, ora em suas próprias casas. Se é verdade que também os meninos vez ou outra levam alimentos para dentro do *Kuxex*, me parece muito mais feminina a atribuição. Tanto é que quem prepara o café, o suco, refrigerante, ou – Jamal (2012) – água de batata²⁷⁶ para as visitas e, geralmente, também as refeições da família são as mulheres. A seguir, um relato do cuidado infantil feminino com os povos *Yãmĩyxop*.

É noite. No quintal de terra batida chegam os Espíritos-Êhê conversando em uma língua própria, que me soa como se eles estivessem com a boca cheia falando em falsete. No escuro só consigo ver que estão sem camisa, provavelmente pintados, com folhagens secas na cabeça e algo cobrindo os quadris. Uma menina de cinco anos é a anfitriã. Eles não entram porque o terreno não tem porta na parte de trás do quintal, então a mãe e a menina se aproximam da cerca e apenas a menina passa por baixo do arame farpado. Primeiro lhes entrega um balde de biscoitos e depois uma garrafa de café com os copos que segurava nas mãos. Ela entra na roda que eles formam, deixa a

²⁷⁴ MAGNANI (2018, p. 158)

²⁷⁵ Uma vez consumi esses alimentos partilhados pelos espíritos. Na verdade, tratava-se de uma refeição preparada por mim, sob orientação de minha anfitriã, para ofertar a *yãmĩy* durante a noite. Após tomarem as panelas que levamos, os *yãmĩy* começaram a servir uns aos outros, aos homens e meninos (alinhados com o *mĩmãnãm*) e às mulheres e meninas, posicionadas, como de costume, de frente para o *Kuxex*. Assim, comemos juntos (não todos ao mesmo tempo pois os pratos eram revezados entre os comensais), tornando o pátio central em nossa sala de jantar.

²⁷⁶ Magnani (2018) tece profundas reflexões sobre o xamanismo das mulheres *Tikmũ'ũn* manifestado na preparação de alimentos, entre outros meios.

comida e sai. A mãe a orienta com sussurros e a menina dirige-se a eles, antes que terminem de comer, gritando o canto que quer ouvir. Pouco depois repete o pedido. Logo eles cantam e breve se afastam levando a comida. Então, mãe e filha também dão as costas e voltam para dentro de casa.

2.3.3 Alimentando corpos

Na cabana, entre homens-pajés, repousa uma senhora muito idosa, portadora de uma doença respiratória crônica, que se sente mal. É noite. Há crianças por toda parte correndo livremente pelo pátio. Estão elas muito atentas à alimentação dos homens no começo de tudo e pouco ou nada interessadas em acompanhar os cantos subsequentes ao repasto. Embora tenham se servido da refeição dos pais e parentes, as crianças (na maioria meninos) não são as destinatárias desse alimento que, também partilhado pela doente, é veículo de cura e por isso podem trazer efeitos maléficos a elas, por não serem ainda muito fortes. Além disso, segundo um interlocutor, essa ingestão de alimentos do ritual de cura pode prejudicar a capacidade das crianças de aprender cantos.

Para mais que prover energia e satisfazer o paladar, o alimento pode ter também funções tóxicas ou terapêuticas, especialmente se há alguma relação com *yãmĩy*. Na situação descrita no parágrafo anterior a agentividade da comida é levada em conta por um adulto preocupado com a capacidade de aprender cantos por parte das crianças, consciente que está ele da importância dessa tarefa. O alimento oferecido aos *yãmĩy* pode curar ou enfermar o corpo. Em uma ocasião tive disenteria durante uma noite inteira e, me sentindo fraca e indisposta na manhã seguinte, jejei. No entanto, minha anfitriã – mãe, avó, pesquisadora e conhecedora de muitos saberes – me recomendou que me servisse com um pouco da comida que estava sendo preparada para o *yãmĩy* visitante naquele dia. Segundo ela, esse alimento seria meu remédio. Obediente, ingeri mais do que esperava conseguir e, de fato, me senti melhor pouco tempo depois²⁷⁷. Há que se respeitar recomendações, restrições e, no caso das mulheres *tikmũ’ũn*, o cuidado com a preparação e oferta de alimentos é ainda mais fundamental, pois pode implicar no adoecimento de seus filhos, familiares e até mesmo de toda a aldeia, caso ofenda algum *yãmĩy*.

Definitivamente, os efeitos de uma conduta feminina indevida na relação com os *yãmĩyxop* afetam não somente seus corpos, os corpos das mulheres, mas trazem doenças que circulam em seus filhos e nos corpos das pessoas da aldeia, ameaçando, assim, o bem-estar coletivo. [...] Às vezes trata-se de alimentar o

²⁷⁷ Outra interlocutora me disse que a ingestão de “comida de *yãmĩy* fortalece a saúde”. Essa qualidade profilática também é encontrada em Furtado (2017, p. 75) relatando que um pesquisador *ãyuhuk* se negou a ingerir comida de *yãmĩy* e pouco tempo depois ficou gravemente doente.

próprio *yãmĩy*, ou o *yãmĩy* do marido, o *yãmĩy* do filho ou do próprio parceiro ritual, o *kômãy*. (MAGNANI, 2018, p. 186)

A partilha de alimentos é determinante no estabelecimento de alianças dos tikmũ'ũn com alteridades diversas, inclusive *ãyuhuk*. Sobre isso é paradigmática a narração por Tugny (2011) de uma reunião com autoridades diversas, na qual lideranças tikmũ'ũn serviram aos presentes a preciosa *kutekut* (morotó) assada e um líder declarou àqueles que se recusaram a ingerir a iguaria: “Quem não come da nossa comida, pode ir embora. Quem não gosta da nossa comida não gosta de nós. Está aqui só porque quer dinheiro” (ibid., p. XVII). Compartilhar da mesa dos Tikmũ'ũn, seja essa mesa uma esteira no chão, um banco de madeira ou uma beirada do girau onde se dorme, é adentrar sua intimidade doméstica pela porta da frente: a cozinha.

Com as mãos as crianças se empurram, seguram toda sorte de objetos, espanam poeira das roupas, retiram remelas dos olhos dos gatos, apertam bochechas de bebês banhadas por saliva e muco nasal, empurram o chão quando se viram de ponta-cabeça, constroem seus artefatos lúdicos e, sem higienização de espécie alguma, levam os alimentos do prato à boca, com voracidade. Ao permitir que elas me depositem na boca porções de comida dos próprios pratos com suas mãos nuas percebo a grande satisfação delas em, nesse gesto de cuidado e afeto, me adotar por criança-bebê. Assim também é com os *yãmĩy*, recebidos com hospitalidade e alegria pelos Tikmũ'ũn.

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, 2018, p. 91).

2.3.4 Patrimônio de cantos

O canto-*yãmĩy* é um legado hereditário, sendo elemento imprescindível na composição da pessoa tikmũ'ũn²⁷⁸. Por isso não se pode justapô-los às canções *ãyuhuk* ou hinos

²⁷⁸ “Os *Tikmũ'ũn* desde crianças adquirem cantos doados por seus parentes mais próximos. Receber um canto é, ao mesmo tempo, vincular-se a um *Yãmĩy*, tornar-se o seu “pai” (*tak*) ou “mãe” (*tut*), passar a partir daí a “cuidar” deles e alimentá-los sempre que estejam de passagem pelas aldeias. Por isso os *Tikmũ'ũn* também se referem aos pajés (ou *payexop*) como *Yãmĩyxop tak* ou *Yãmĩyxop tut*, “pais” ou “mães” dos *Yãmĩy*. Quando recebem esses cantos, é nos seus corpos mesmos que eles vêm habitar. Assim, costumam dizer dos “grandes” pajés, que conhecem/possuem muitos cantos, que sentem mais fome que os demais e que, por isso, comem sempre muito, pois os seus *Yãmĩy* comem *com* e *através* deles. É neste sentido também que podemos dizer que todos os homens e mulheres são um pouco xamãs, pois todos possuem cantos/*yãmĩy*” (ROMERO, 2015, p. 88).

evangélicos, que, embora também apreciados pelos indígenas, servem apenas como meros acessórios dispensáveis. Estas músicas figuram entre Tikmũ'ũn como matérias estrangeiras curiosas, a lhes entreter em momentos de descontração. Já os cantos yãmĩy se originam de dentro da própria aldeia, do próprio lar e são mantidos como patrimônio valioso e cuidadosamente cultivado por aqueles unidos por laços de parentesco²⁷⁹.

Toda noite, antes de dormir, Dona Noêmia transmite a seu neto alguns de seus cantos. [...] Com sua fala mansa, ela acompanha o menino, que reproduz a melodia que diversas vezes já escutara dos lábios tão familiares. Se por acaso ele se equivoca em algum verso ainda não memorizado, a simpática senhora [...] corrige-o pacientemente. (PANSARDI, 2014, p. 57)

É dentro do seio familiar que as crianças ganham seus cantos-yãmĩy²⁸⁰. Ao longo da vida vão ouvindo os cantos de seus pais, tios, avós até que a propriedade dos mesmos lhes seja concedida por herança²⁸¹ e mérito²⁸². Assim, para recebê-los é preciso querê-los, a posse do canto está condicionada a seu domínio²⁸³, que se dá em parte por interesse da própria criança, em parte por influência do ambiente familiar.

[...] Noêmia me disse que aprendeu os cantos com sua mãe, nos longos momentos em que ela, às noites, se dedicava ao cuidado de seus cabelos, tirando piolhos da sua cabeça. O momento íntimo do cuidado entre parentes se torna, assim, um “contexto privilegiado para a escuta dos conselhos dos ancestrais” (BELAUNDE, 2017, p. 191) e para a produção do corpo/pessoa. (MAGNANI, 2018, p. 290)

O ato de catar piolho é um ato didático. É um ato pedagógico. Porque quando a mãe está ali, mesmo disfarçadamente, porque, na verdade, ela não está ali para tirar o piolho da cabeça da criança, ela está ali para fazer carinho naquela criança. E enquanto ela faz esse carinho, ela vai destrinchando ali no ouvido

²⁷⁹ “Cada indivíduo herda de parentes ascendentes um número de cantos/yãmĩy que ele vai preservar com carinho durante toda a vida, mesmo depois de ter-lhes já confiado, por sua vez, a parentes mais jovens. O dono de um canto é um “pai” de yãmĩy (yãmĩytak) ou “mãe” de yãmĩy (yãmĩytut). Ele vai alimentar seus cantos de forma especial durante suas visitas à aldeia. Receber e ter cantos subentende na verdade um trabalho contínuo de memória e zelo, através da sua atualização nas festas yãmĩyhop onde será cantado e alimentado” (ROSSE, 2018, p. 133).

²⁸⁰ “As afiliações aos dez grupos cerimoniais dos Maxacali são herdadas dos pais aos filhos, tanto do lado materno quanto do paterno” (POPOVICH, F., 1980, p. 22).

²⁸¹ “E quando um homem ganha os cantos ele depois os transmite a seus filhos e assim por diante. O repertório é, portanto, passado de pais para filhos” (ALVARENGA, 2007, p.82). Também há referência à qualidade hereditária dos cantos yãmĩy em Alvares (1992, p. 107), Rosse (2007, p. 12; 2018, p. 133), Tugny (2011, p.), Jamal (2012), Campelo (2009;2018), entre outros.

²⁸² “Quem tem yãmĩyhex, me repetem as mães, “deve saber cuidar dela”. Há regras e deveres que uma menina que possui esse yãmĩy poderoso deve respeitar. Não pode esquecer de alimentá-la sempre que é preciso, deve costurar seu vestido e mandá-lo para ela, deve reconhecer seu canto e sair no pátio quando é por ela chamada. Caso a menina descuide de sua yãmĩyhex, esta pode ser retomada por sua doadora, que decidirá se ficar com ela ou doar para outra parente” (MAGNANI, 2018, p. 289)

²⁸³ “Todos os homens são iniciados em sua vida xamanística através dos pais, recebendo cantos que virão através de novos yãmĩy. Mas para se ter a posse de yãmĩy e de seus cantos é necessário aprender estes cantos. Ou seja: o conhecimento, através do aprendizado, é que realmente sanciona a posse definitiva do canto” (ALVARES, 1992, p.109). As mulheres partilham seus cantos Yãmĩyhex com os maridos, quando se casam, e caso haja uma separação, os cantos voltam a ser posse exclusiva feminina (ibid., p. 117, 120).

dele, carinhosamente, como ele deve ser comportar, como deve ser, do que ele deve brincar, como ele pode brincar. Não como uma imposição, mas sabendo que ela está – naquele momento – jogando uma semente naquela criança. Através de uma história, através de uma reclamação, através de uma chamada de atenção ela está exercendo seu papel de educadora. Esse é o papel da mãe.

É o papel do pai que leva o menino para o mato para brincar, brincar de caçar no mato. Esses momentos são momento riquíssimos dentro da pedagogia dos nossos povos. (MUNDURUKU²⁸⁴, s/d)

Lavando roupas no quintal, varrendo o terreiro da casa, costurando no quarto, preparando uma refeição na cozinha, descansando na cama no meio da tarde, fazendo artesanatos na varanda, consertando o telhado, catando piolhos dos filhos... são inúmeros os momentos em que os adultos e velhos entoam seus cantos ao alcance dos ouvidos infantis à sua volta²⁸⁵. Assim, paulatinamente, vão instruindo-os em uma escuta particular dos yãmĩy, que as kaxxop passam a distinguir desde cedo das outras sonoridades presentes na aldeia. Outras vezes, dividem seus conhecimentos de forma mais explícita, mas nunca impositiva. Então, um treinamento próprio à impressionante sensibilidade auditiva tikmũ'ũn é feito tacitamente, diluído nos fazeres cotidianos. E assim chega-se a entender como as singularidades da pronúncia, feminina e masculina²⁸⁶, são captadas sem demora pelos ouvidos infantis e como, a partir de tamanha variedade de elementos enunciativos disponíveis, podem as kaxxop experimentar o próprio potencial vocal. Em um outro contexto, Blacking (1990) chama atenção para as experiências partilhadas entre mães e bebês e para a especificidade da educação musical venda de permitir às crianças observação e imitação de ritmos que aumentam seu vocabulário de movimentos corporais infantis.

Venda women take their small children with them wherever they go: motherhood does not entail any withdrawal from social life after an initial period of seclusion after parturition. Strapped to his mother's back, a child will share all her musical experiences: he may be shaken violently as she dances to the rhythms of a beer-song, or deafened by the sound of the drums and reed-pipes playing the national dance. *These early experiences of musical sound must surely accelerate the speed at which Venda children assimilate the elements of their musical tradition.* Little children all over the world clap their

²⁸⁴ Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=EUmx7klGn7w>> Acesso em 07/08/2019

²⁸⁵ Ao mesmo tempo em que tento dar conta da experiência de algumas kaxxop através desse recorte etnográfico, é preciso resistir a tenazes manias de generalizações que possam simplificar as inapreensíveis possibilidades de vivência doméstica infantil, pois “Dentro do espaço familiar existe um pouco de tudo – existe silêncio também, e bastante – e a vida de cada lar varia segundo as famílias e os momentos” (ROSSE, 2018, p. 87).

²⁸⁶ “É interessante também observar o contraste entre o canto feminino e masculino. Os homens cantam muito forte com a voz empostada para fazê-la soar mais grave e ampliá-la. Ao contrário, as mulheres cantam para dentro – (a fala das mulheres, quando contam longos casos, é aspirada) – apenas murmuram os sons, sem pronunciar as palavras, de forma quase inaudível. Apenas oficialmente, pois costumam cantar esses mesmo cantos durante o dia na aldeia como se fossem músicas populares dos civilizados. Até as crianças conhecem os cantos mais comuns” (ALVARES, 1992, p. 120).

hands, beat some object, or jump up and down, whether or not they hear music: Venda children have an added advantage, because they have many opportunities to imitate specific rhythms and thus organize their body movements. (BLACKING, 1990, p. 30, grifo meu)

Creio que é a partir do contato das *kakxop* com vivências sensíveis do cotidiano doméstico e também das partilhas coletivas, durante os rituais, que elas ampliam suas capacidades próprias de gestualidade, coordenação, percepção, expressão e fruição. E isso permite que tanto a performance dos cantos e danças *yãmĩxop* sobeje virtuosidade quanto sejam executadas com acuidade as sonoridades e danças de outras etnias, indústria musical *ãyuhuk* e hinos evangélicos, pois as habilidades auditivas e expressivas de cada um desses trabalhos acústicos se relacionam a afetos diversos marcados nos corpos infantis pela experiência. Os cantos *yãmĩy* se conjuram em redes tecidas pelo tecido social fluido do parentesco, que inclui os espíritos²⁸⁷.

[...] mães e filhas, avós e netas, sogras e noras, tias e sobrinhas, irmãs mais velhas e mais novas – em que as mais novas aprendem com as mais velhas” (OLIVEIRA, 2016, p. 246). Tais *parcerias*, no caso das mulheres *tikmũ’ũn*, incluem também as boas relações criadas e mantidas com as subjetividades não-humanas. (MAGNANI, 2018, p. 331)

Se, por um lado, essa distinção bem marcada entre cantos *yãmĩy* e outras formas sonoras que porventura se façam presentes alivia aqueles que, como eu, muito se interessam pelas qualidades singulares desses cantos e se alarmam com a ostensiva invasão de músicas não-indígenas às aldeias *tikmũ’ũn*, por outro lado é justamente a qualidade englobante desses cantos que exige, muito além de perícia musical, comprometimento²⁸⁸ e empenho na manutenção de alianças entre os diversos agentes necessários à realização de uma festividade *yãmĩxop*²⁸⁹.

Esses donos devem ir ao ritual ou enviar seus filhos para que o canto possa ser cantado. Se uma aldeia está enfraquecida com a dispersão de muitas famílias, o ritual também se enfraquece, pois os donos dos cantos não vêm compor esse

²⁸⁷ “Na medida em que as crianças crescem e aprendem progressivamente a cuidar dos parentes humanos e dos *yãmĩxop*, mediante atos e conhecimentos (cantos) que aos poucos vão incorporando, memorizando e praticando, provoca-se um processo de consanguinização que, como nas relações humanas, transforma a relação com os *yãmĩxop* desde sua condição de afinidade (cunhados/esposas) para um vínculo de consanguinidade (mães, pais)” (MAGNANI, 2018, p. 180)

²⁸⁸ Um pajé lamentava não ser procurado pelos jovens da aldeia para ensinar cantos *yãmĩy*. Entre esses jovens está seu filho mais velho, talentoso cantor, que não se interessa tanto pelos cantos *yãmĩy* quanto por sua banda de forró.

²⁸⁹ “À exceção talvez única de *kômãyxop*, os repertórios de cada *yãmĩxop* são repartidos em fatias pertencentes a diferentes ramificações familiares. A realização de cada fatia depende da presença de representantes da família que detém a propriedade intelectual dos cantos envolvidos. Apesar dessas assinaturas implícitas de cada trecho do repertório, uma festa ideal é aquela em que se sucedem de forma homogênea uma quantidade importante de trechos diferentes, num espaço aberto e descentralizado ou multacentralizado” (ROSSE, 2018, p. 111).

repertório. Não chamam seus *yãmĩyxop* para trazerem seus cantos. Algumas vezes, em período de guerra ou mortes, a casa dos cantos, o *kuxex*, chega mesmo a ser desfeito. Todos esses movimentos do *socius* incidem diretamente sobre a forma e a densidade de aglutinação dos cantos. (TUGNY, 2011, p. 208)

Em uma das minhas visitas a campo presenciei um ritual de Hemex que contou com pouquíssimas pessoas, em sua absoluta maioria, crianças. Por se tratar de um evento longo, que atravessa a noite e é finalizado apenas após o amanhecer, foi um duro teste de resistência daquelas bravas *kaxxop* que dançaram, ouviram, cantaram e mostraram-se disponíveis, com seus corpos vivazes, aos vários espíritos que visitaram o pátio central na ocasião. Sobretudo durante o canto responsorial com Xamoka, no alvorecer, senti o quanto era difícil para aquele pequeno grupo de cinco meninas e um menino (que não deveria estar ali, mas decidi nos fazer companhia) ouvir os cantos que emanavam do Kuxex com a concentração necessária. Intrigada, procurei saber com meus anfitriões o motivo do vazio de então ao que me replicaram estarem eles ainda pouco interessados em participar de rituais com uma determinada família que, anteriormente, havia fornecido um alimento malfeito para um ritual. Ocorre que nessa referida família há um exímio caçador, conhecido por sempre prover carne de queixada para seus parentes e afins. Em uma festa *yãmĩyxop*, onde deveria servir uma sopa de carne de porco, ele utilizou apenas as partes menos nobres da caça e vendeu o restante para compradores *ãyuhuk*. A sopa parece ter feito algumas pessoas sentirem mal-estar por indigestão posteriormente e, assim, gerou-se um mal-estar também entre as famílias da aldeia.

As boas relações entre grupos familiares são, portanto, fundamentais. E não é apenas cumprindo diligentemente suas responsabilidades com os *yãmĩy* e demais sujeitos dos rituais, mas cotidianamente respeitando a propriedade de cada canto evitando enunciá-lo sem a companhia de seu dono. Segundo meus interlocutores não se pode fazê-lo. Desrespeitar essa etiqueta *tikmũ'ũn* é despertar a ira dos proprietários e provocar desavenças.

Desentendimentos entre as crianças também podem reconfigurar o mapa social da aldeia²⁹⁰. Entre a primeira e a segunda vez que estive em campo a composição dos

²⁹⁰ Isso se dá porque as crianças dividem o espaço da aldeia em propriedades privadas de grupos familiares e afins, que, assim como os cantos *yãmĩy*, devem ser respeitadas. Segundo minha interlocutora, a pequena T, de dez anos, suspeitava que algumas meninas haviam se infiltrado em sua área e roubado um dos filhotes de sua gata. Ela explica que as crianças se dividem em grupos de pares que brincam em determinados espaços e não frequentam outros sob ameaça de brigarem com os proprietários do território invadido. De fato, observei que minhas *kaxxop* anfitriãs brincavam sempre com as mesmas crianças e ficavam mais ou menos nos mesmos lugares. Certa vez, em frente à casa de T, um grupo grande de meninas passou e caçoou dela, que as insultou aborrecida. Sua irmã mais velha contou que há poucos dias seu filho de nove anos

membros do grupo que minhas *kakxop* anfitriãs integravam em suas andanças e brincadeiras diárias foi alterada. Duas meninas que passavam o tempo todo em companhia de T deixaram de conversar com ela e desapareceram da região próxima à sua casa e de seus parentes próximos. Nunca vim a saber o motivo da cisão, mas alguns meses depois elas estavam novamente em harmonia, embora já frequentando menos umas às outras. O fato de dividirem o espaço e o tempo com as mesmas pessoas torna limitado o repertório de cantos *yãmĩy* que se pode enunciar, pois estão elas todas dentro de um mesmo grupo familiar, salvo raras exceções. Talvez por isso elas conheçam bem os cantos umas das outras, já que esse repertório se repete durante as brincadeiras e demais afazeres do dia-a-dia. Além disso, essa familiaridade permite que sejam partilhados momentos de intimidade²⁹¹ e, assim, podem elas tomar certas liberdades entre si, sem o risco de vexação e sem limites para a volição curiosa de seus espíritos vivos.

2.4 Afetos infantis

Além da alegria²⁹², outros aspectos de suas personalidades são relevantes na conformação da expressividade das *kakxop*. Tomando emprestado a concepção de *afeto* proposta por Deleuze e Guattari (1980) para tratar dos *Ikpeng*, Rodgers (2002) afirma que “os afetos *não são* simplesmente sentimentos ou emoções, mas descrevem o que poderíamos chamar de redistribuição dos focos de densidade e sensibilidade do corpo, aumentando ou decrescendo seu potencial para agir de modo específico” (idem, p. 102). Se consideram-se os *afetos* como maneiras cambiantes de se portar, perceber, interagir e expressar, é possível desvendar entre as *kakxop* os traços que permitem caracterizá-las como crianças a partir de seus diferentes temperamentos. Contrariando a tendência nominativa de tipificar e delimitar uma existência a uma condição integralmente compreendida por uma definição ilusoriamente clara, a noção de afeto como *devir* oferece a possibilidade de acionar humores que, embora característicos de determinadas agências, estão disponíveis para experimentação de outrem.

ameaçara bater em uma menina que ia pegar água em seu terreiro, tendo ela que intervir em favor da garota antes que o menino a enxotasse usando a força.

²⁹¹ Além de andarem, brincarem, comerem, dormirem e tomarem banho juntos, crianças do mesmo grupo familiar partilham segredos domésticos, cumplicidade em travessuras e experimentação das próprias sensações e ideias por meio de engenhos e impulsos muitas vezes incompreensíveis a adultos.

²⁹² Embora seja pujante na infância e valorizada enquanto elemento de equilíbrio da aldeia, a alegria infantil não as autoriza a tudo. Muitas vezes, quando se expressa em demasiada agitação, é contida e repelida pelos mais velhos.

Afeto (ou devir) permanece inevitavelmente para nós uma ideia bastante estranha e elusiva, pois nossa tendência é pensar ponto a ponto, forma a forma, e assim pensar e cristalizar os afetos como meros movimentos transitórios: como transformações. Os afetos — acionando partículas mistas mas sempre acopladas a um *tipo*: afeto-abelha, devir-queixada, afeto-inimigo — são vetores em si, que abrem, sempre, para a potencial *vinda do novo*. (ibid., p. 104)

Os tratos das crianças tikmũ'ũn são tais que, de vê-las, ora nos sentimos irresistivelmente atraídos, ora consternados, ora apreensivos, ora francamente enfiados; apenas indiferença não é concedida aos corpos que entram na zona de influência das kakxop.

As crianças foram as primeiras companhias. Elas vinham brincar perto de mim, e rapidamente comigo. Com elas, o contato parecia imediato e cada dia mais íntimo, até fisicamente. As fronteiras corporais delas pareciam diferentes das minhas ou das pessoas com quem convivo. Essa era a impressão, tamanha a liberdade daqueles pequenos corpos. Já era possível começar a observar a vida naquele lugar. As crianças menores ficavam nuas e, à medida que cresciam, iam se vestindo. Aquelas que ainda ficavam sem roupa tinham em seus corpos todas as gamas de marrom, marcas do contato com a terra. Parece que assim elas se misturam a tudo: bichos, barro, água, chuva e calor. Os primeiros vestidinhos devem ser adquiridos por volta dos quatro anos, ainda disputando com as calcinhas vermelhas de babado, antes de passar a usar definitivamente os vestidos. (ALVARENGA, 2007, p 15 e 16)

O convívio com quaisquer crianças costuma envolver boa dose de afabilidade e com as kakxop não é diferente. A interação e interlocução com elas são marcadas por uma abertura emocional muito maior do que aquela necessária para lidar com adultos. O estabelecimento de laços de confiança com as crianças depende de uma entrega real às suas demandas afetivas e da disposição de ceder um lugar para elas em meio aos meus próprios sentimentos. A materialização do carinho mútuo se dá, principalmente, nos toques e gestos intercambiados pelos nossos corpos²⁹³, através dos quais os afetos infantis se expressam.

2.4.1 Afetos e afetividade

Rindo muito, o menino J e a menina T brincam de estapear um ao outro. Ela entra e fecha a porta do meu quarto, J empurra de fora, a mão da menina escorrega e a porta bate forte em seu rosto. Penso que houve um corte em sua testa, pois a intensidade da batida da porta foi grande. Por uns instantes ela hesita entre rir e chorar – J aguarda de olhos

²⁹³ Mais uma vez, gostaria de ressaltar a abrangência que pretendo dar ao termo *corpo* neste texto, entendendo que a simples anatomização da criança é restritiva para a compreensão da formação, maturação e desenvolvimento de cada uma. Assim, espero que sejam considerados em conjunto os aspectos emocionais, cognitivos, psicológicos e físicos das ações desempenhadas pelas kakxop que descrevo aqui. Ressalto ainda o quanto minha percepção é influenciada, limitada e selecionada pelo meu próprio corpo, mediador inevitável das experiências compartilhadas com as crianças tikmũ'ũn e com tudo o mais.

arregalados e respiração presa – decidindo-se pelo primeiro, a menina mostra os dentes e se joga na minha cama gargalhando e, com seus gestos desmedidos e estabanados, bate a cabeça com força no meu joelho e ri ainda mais depois disso. Sem acreditar na doidice intensa de T, rio abundantemente e sou acompanhada por J, visivelmente aliviado por não ter de enfrentar as consequências do choro da menina. Continuam brincando por ali, mas depois, exagerados, começam a me exasperar e a gota d’água é a garrafada que J dá na gatinha que dormia calmamente ao meu lado. Enxoto os dois com seriedade e passo a ignorá-los até que se cansam e desistem de me importunar.

T me amola enquanto falo ao telefone. Desisto de tentar ignorá-la, porque temo incentivar sua criatividade sem limites para me chamar a atenção, que poderia colocar em risco minha segurança. Depois de algumas brincadeiras, ela aperta e balança minhas bochechas e eu, encorajada pela dor, retruco no mesmo nível esperando que, experimentando a mesma dor que eu, a menina deseje cessar a brincadeira. Grande ilusão! A minha dor não era a mesma que a dela. Apertei com vigor e creio ser mais forte que ela, mas para T foi muito divertido sentir suas bochechas repuxadas e sua cabeça dançando ao gosto das minhas mãos firmes em sua face. Então sorrindo de orelha a orelha a menina pede que eu faça mais. E, certamente crendo-se generosa, me oferece mais beliscões na bochecha também.

De tardinha, estamos no pátio brincando eu e as meninas L, três anos, e P, seis. Resolvo ir para a casa onde me hospedo e L pede colo. Tão logo passo a carregá-la, P começa a choramingar. Desço L para o chão e pego a outra. L, por sua vez, começa a chorar aos berros. Agastada, digo que “não vou dar colo para ninguém”, viro as costas e sigo. Logo P me chama e olho para trás para vê-la, equilibrando a outra – não muito menor que ela – em seu colo e as duas exibindo sorrisos nos rostos molhados de lágrimas. Minha surpresa e alegria são tantas que, para desespero da minha coluna, carrego as duas ao mesmo tempo nos vinte metros que nos restavam até a casa.

Deitada, ouço J se aproximar e, saudando-o ainda de olhos fechados, ofereço a face para que ele me dê o costumeiro beijo de bom dia. Mas o danado me beija os lábios, astutamente. Estupefata e furiosa, grito com o menino que, rapidamente, desaparece dali exibindo um sorriso matreiro no rosto.

Hoje L demonstrou ciúmes de mim pela primeira vez. Uma menina se achegou a mim, aninhando-se nos meus braços até que a pequena L, franzindo a testa e soltando um grito potente, a empurrou para longe, marcando seu território no meu corpo.

As *kaxxop* parecem ter limites mais estreitos que os adultos para o nível de proximidade que um corpo pode ter com outro sem invadir a zona íntima de cada um. Assim é que tomam liberdades imoderadas com os corpos aos quais dispensam sua atenção e exploram-nos a seu bel-prazer²⁹⁴, servindo-se muitas vezes de toques danosos à integridade física do outro. Mesmo sendo atemorizantes os momentos quando estão elas tomadas por uma impetuosa volição de animosidade, me nego a empregar o termo *violência* – carregado de conotações negativas – na descrição de seus atos. Esbofetear, puxar cabelos, esfolar, socar, beliscar, arremessar objetos, morder, chutar e cuspir são gestos ambíguos que denotam tanto hostis e injustificadas agressões, quanto excitação saturada que procura extravasar-se em comportamentos incontidos e veementes. Assim, em alguns momentos estavam elas surrando umas às outras quando inspiradas por raiva, frustração, inveja, ciúmes ou sem motivo, apenas para atormentar gratuitamente, mas em outros, o arrebatamento de empolgação as abrasava tão ardorosamente que tornava-as em ciclones ameaçadores para quem estivesse por perto²⁹⁵.

Como já dito, as crianças não se impressionam com a morte de animais, sejam domésticos, criação para consumo próprio ou caça. Uma de suas formas favoritas de interação com animais é através de manipulações desapiedadas de seus corpos, incluindo cutucões, esticões, chutes, pisoteamento, safanões e extermínios sumários com seus bодоques e flechas. Exultam em excitação ao assistirem sacrifícios de galinhas, porcos, entre outros, para alimentação²⁹⁶, chegam mesmo a se voluntariar como auxiliares²⁹⁷. No

²⁹⁴ Incontáveis vezes fui alvo dos olhares e toques das crianças curiosas pela forma, tamanho e textura dos meus seios, nádegas e genitália. Frequentemente me levantavam a saia, abaixavam o top e tentavam me espiar durante o banho. Quanto mais me irritava com esse assédio, mais parecia lhes agradar e estimular o interesse pelo que era mantido cuidadosamente inacessível ao toque e ao olhar.

²⁹⁵ No anexo 2.11 vemos as crianças agitadas pela brincadeira de saltar o muro interromperem apenas brevemente a diversão para observarem os *yãmîy* que surgem no pátio e prosseguirem lançando seus corpos sobre a barreira até que, inflamada pela euforia, uma menina empurra a irmã que estatela a face no chão e, assim, finaliza a brincadeira.

²⁹⁶ Quando assistiam vídeos nos quais os *yãmîy* sacrificavam animais era excepcional a concentração e alegria das telespectadoras mirim.

²⁹⁷ Por exemplo, certa feita a menina P, de seis anos, serena e habituada, conteve em um vasilhame o sangue que jorrava do pescoço de uma galinha recém abatida por sua mãe.

entanto, tais cortesias dispensadas aos animais são feitas livres da agressividade²⁹⁸ que enroupa muitas outras atividades das kakxop.

Cotidianamente, de suas brincadeiras ou contendas umas com as outras subitamente irrompem atrozes pancadas, que podem ser observadas também em interações com alguns yãmĩy²⁹⁹. Nessas situações em que as crianças deliberadamente infligiam tratos lesivos e, por vezes, letais (no caso dos animais), não percebi coibições dos adultos à intensidade perigosa de suas posturas. Embora, naturalmente, zelassem pela manutenção da integridade das kakxop, os adultos não procediam reprimindo a cólera que porventura nelas aflorasse, mas alertavam-nas para os limites de sua expressão.

Para que eu digerisse esse aspecto intenso dos tratos das crianças tive de observar repetidas vezes a animosidade desempenhar um papel previsto e quase inofensivo entre elas. Seus efeitos eram, antes, vitais à conjuração de um estado de equilíbrio social, expresso, não pela passividade, mas pela agressividade. Mais uma vez, com Clastres (2003) reflito sobre esse estado de intranquilidade das kakxop. Assim como a guerra entre os indígenas da América do Sul possibilita e engendra alianças e cisões necessárias à prevenção do surgimento do Estado nessas sociedades, me parece que não se deseja suprimir a capacidade ou gosto guerreiro das kakxop, mas refiná-los para que, quando adultas, possam elas aplicá-los estrategicamente.

Outro aspecto relevante dos afetos infantis é a sensibilidade tátil a carícias e cuidados. São os bebês os destinatários dos mais dilatados desvelos dos adultos, velhos e das próprias crianças da aldeia. Mas as kakxop pũgnãg, cujas faces e lábios eram constantemente beijados³⁰⁰, a quem se oferecia colo mesmo se já pudessem andar e das quais todos se ocupavam com prazer, passavam a receber menos atenção quando chegavam aos três anos de idade, aproximadamente, isto é, quando seus corpos exibiam destreza e seus gestos independência. Aparentemente custam alguns anos às kakxop para

²⁹⁸ Clastres (2003) argumenta que a caça não pode ser comparada à guerra entre os indígenas, por apresentarem distintas finalidades e motivações: "...o que motiva principalmente o caçador primitivo é o apetite, com exclusão de qualquer outro sentimento (o caso das caças não alimentares, isto é, rituais, pertence a outro domínio). O que distingue radicalmente a guerra da caça é que a primeira baseia-se inteiramente numa dimensão ausente da segunda: a agressividade" (ibid. p. 164)

²⁹⁹ No filme *Xupapoyñãg* (2011, Isael Maxakali), as crianças assistem de longe a interação agressiva entre mulheres e Povos-lontra e as jovens adolescentes recebem, ao final, instruções das mais velhas de como proceder nessa situação.

³⁰⁰ O beijo me parecia ser propriedade quase exclusiva dos bebês, pois crianças e adultos não se beijavam. Sequer casais vi empregarem tal forma de contato, fosse em espaços públicos ou na intimidade doméstica. Por outro lado, as crianças apertam e beijam abundantemente as bochechas dos bebês, também os ensinam a beijar contraindo e sugando os lábios.

se habituarem à escassez de afagos com que passam a ser tratadas. Por isso, minhas interlocutoras de até sete anos de idade estavam constantemente carentes de abraços, colo e beijos, que eram menos solicitados pelas crianças mais velhas³⁰¹.

Além de buscarem estimulá-la com toques ora intensos ora ternos, as crianças invariavelmente deixam exposta a pele em toda sua dimensão corporal. A nudez infantil é tolerada até a puberdade³⁰² e não observei pudor de nenhuma das crianças em se deixar olhar ou tocar umas pelas outras enquanto, sem roupas, se banhavam, se trocavam ou brincavam no terreiro. A pele frequentemente descoberta dos bebês parece diferenciar ainda menos a área genital das outras, sendo mesmo desejável manter a genitália das kakxop pũgnãg à mostra para que pudessem elas urinar e defecar sem sujar roupas. Certa vez, a menina T, andando com a sobrinha de um ano assentada em seus ombros, virou a cabeça para trás e mordeu a vagina da bebê como se estivesse lhes apertando a bochecha ou dando um abraço, alheia a concepções higienistas ou moralistas que desaprovem esse tipo de atitude.

Alheias também à heteronormatividade³⁰³ (professada ali principalmente pelos cristãos que frequentam a aldeia), observo entre algumas kakxop comportamentos tendentes à homoafetividade e outras formas de expressão de gênero³⁰⁴. X é uma menina que não usa os típicos vestidos tikmũ'ũn, preferindo calças, também mantém os cabelos curtos, embora isso pareça ser provocado por uma queda ocasional de cabelo. Interessante notar que, embora desvie do comportamento típico e, talvez, esperado de meninas, ela – assim

³⁰¹ Uma vez, a menina P tentou ganhar os carinhos da mãe, que ocupada, não lhe fez caso. Então se dirigiu a mim abusando de meus cuidados. Quando finalmente a desci do colo do qual desfrutou por mais de dez minutos, a menina se enfureceu e fez um gesto obsceno com a mão. A busca constante e intensa por contato humano sugere que, muito além de reafirmar vínculos, serve para saciar as necessidades próprias dos corpos carentes das kakxop.

³⁰² Adultos, por outro lado, nunca ficam nus em locais públicos. Do corpo masculino é sempre velado o quadril e do feminino tronco, quadril e coxas. Assim é que quando, uma vez, usei um short de corrida para me banhar no terreiro em um dia particularmente quente, recebi olhares agravados de algumas mulheres.

³⁰³ Segundo Fernandes (2015), a colonização das sexualidades indígenas tem censurado práticas muito anteriores ao contato com o moralismo cristão dos europeus: “... entende-se aqui que a percepção dessas práticas enquanto algo desviante da norma – bem como a imposição da norma, em si – seja, ela mesma, fruto do enquadramento colonial da homossexualidade. [...] Percebemos, por essas fontes, um policiamento ostensivo das sexualidades indígenas a fim de normalizá-las em um processo dialético: a representação dessas práticas enquanto algo pecaminoso, degenerado, involuído, etc. não apenas legitimava sua repressão, como também dava sentido aos sistemas de ideias de onde partiam essas representações: a subordinação do desejo do outro à vontade do colonizador passava a ser algo central no sistema de dominação colonial e na justificativa para sua própria existência” (ibid., p. 17, 18).

³⁰⁴ Não é minha intenção classificar os indígenas de acordo com as nomenclaturas em constante reconstrução para as diferentes manifestações de gênero que têm conquistado importantes vitórias na luta contra a hegemonia heteronormativa. Mas observar a expressão da afetividade e da personalidade na infância leva a refletir sobre os possíveis significados de cada uma.

como outras meninas que não costumam se ocupar de tarefas femininas e optam por jogar futebol e brincar com meninos – é respeitada em suas escolhas e vive, aparentemente, sem constrangimentos por isso até agora.

No entanto, segundo uma interlocutora, não há adultos homoafetivos na Aldeia Verde. A irmã de um pajé, casada com outra mulher indígena, teria sido expulsa da aldeia pelo irmão e vive atualmente na Terra Indígena Água Boa, onde muitos outros indígenas são respeitados em suas variadas expressões afetivas. Todavia, quando visitam a Aldeia Verde, homens gays tomam parte de todas as práticas desempenhadas por tihik³⁰⁵, sejam elas rezas de cura, cantos no *Kuxex*, jogos de futebol ou caça. Desconheço casos de transgêneros, mas mulheres lésbicas, por mais que evitem tarefas femininas, não ganham o direito de desempenhar papéis masculinos³⁰⁶ nos rituais yãmĩxop.

Entre as crianças, ainda que se possam observar inclinações, não é seguro fazer classificações, especialmente no que se refere à homoafetividade. O desejo libidinoso, embora latente, não parece encontrar expressão real entre as kakxop, que, mesmo quando cientes³⁰⁷ das funções de seus órgãos sexuais, não vi demonstrarem interesse em utilizá-los. Segundo uma interlocutora, quando começam a namorar abandonam a infância e passam à juventude (ou adultez, quando se casam).

Algumas narrativas dos Tikmũ'ũn podem oferecer vislumbres de suas perspectivas próprias sobre a infância e oportunas reflexões em torno dela. Vejamos algumas, começando por uma história que coloca em evidência a perda da inocência erótica como fator decisivo para a perda da infância³⁰⁸.

As crianças cegas

Os nossos antepassados Maxakali foram caçar. Todos os homens. E deixaram as crianças com as mães. Mas o tempo passou... As mães acreditavam que os maridos já deviam ter morrido, não iam voltar mais. E resolveram fazer uma troca. Falaram assim:

— Vamos trocar nossos filhos. Assim a gente não fica sem marido.

³⁰⁵ Termo maxakali para *homem tikmũ'ũn*

³⁰⁶ Uma interessante reflexão em torno das distribuições de tarefas por gênero entre indígenas guayaki em duas situações em que homens desempenham funções femininas, sendo um deles transgênero e homoafetivo, está disponível em Clastres (1979, p. 99 - 125).

³⁰⁷ Inúmeras vezes presenciei meninos de menos de dez anos de idade simulando penetração com seus falos em objetos e em outras crianças, por zombaria. As meninas que porventura assistissem esses espetáculos, riam cúmplices. Além disso as canções de seus estilos favoritos de músicas ãyuhuk traziam conteúdo sexual explícito e, mesmo que não compreendessem a letra, podiam contar com as coreografias e gemidos das dançarinas para apreenderem essa conotação. Ademais, os próprios Yãmĩxop oferecem demonstrações “didáticas” do ato sexual brincando entre si ou quando interagem com as mulheres.

³⁰⁸ Essa afirmação não pretende encerrar a questão de definição da infância. Antes, à ausência de interesse sexual somam-se

³⁰⁹ outros atributos para que se possa distinguir as kakxop entre as pessoas tikmũ'ũn.

E trocaram. Mas tinha uma criancinha que não sabia direito como é que fazia. E com o tempo que passou... os homens voltaram. Quando chegaram, tinha umas mulheres grávidas e outras já haviam ganhado menino.

— Que negócio é esse? Nós não estávamos aqui! – assustaram-se os maridos. Um deles chegou em casa, com a caça... A esposa preparou tudo... Fizeram tudo como a gente faz até hoje. Comeram. E o menino estava chorando... chorando muito. E os pais falaram:

— O que é que você quer? Meu filho, fala pra mim, o que é que você quer? O menino colocou o dedo no meio das pernas da mãe dele e falou:

— Eu quero isso aqui.

O marido então já sentiu uma coisa diferente. Ele não comeu. Foi na Kuxex (Casa de Religião), reuniu todo mundo e falou:

— Olha, as coisas aqui estão ao contrário. Aí um outro falou:

— Está tudo ao contrário mesmo, porque eu não estava aqui e minha esposa já está grávida.

E um outro falou assim:

— Eu não estava aqui e minha esposa já ganhou menino.

— Vamos arrancar os olhos das crianças. Disse outro. Mas primeiro vamos olhar o pintinho deles.

E foi olhando, cada um:

— Este aqui fez. – Ia separando.

— Este aqui fez. – Ia separando.

— Este aqui não fez não.

E esse que não fez nada é que vai procurar um jeito para os irmãos dele. E foram arrancar os olhos deles dentro da Kuxex. Mas dentro da Kuxex não pode gritar, não pode chorar. Tem que ficar quietinho. E desse que não fez nada, só arrancaram um olho. Depois esse de um olho só falou para os outros meninos:

— Vamos pegar nas mãos uns dos outros e vamos comigo.

E todos pegaram nas mãos uns dos outros. Chegando na cachoeira do rio, eles cortaram uma árvore bem grande e colocaram-na lá no fundo. Então o menino de um olho só falou:

— Segurem nas mãos uns dos outros que nós vamos descer.

— Olha, vocês vão voltar lá. Eu vou dar um facão a cada um. Vocês vão voltar lá para matar. Cada um vai matar o pai do outro. Então vocês ficam do jeito que vocês queriam ficar. Primeiro eu vou colocar o olho em todo mundo.

Naqueles que estavam sem olho, ele colocou os dois. Mas naquele pequenininho, que falou assim: “Eu quero aquilo” e que mostrou no meio das pernas da mãe, que tinha ficado só com um olho, naquele ali, ele colocou um olho, mas ele não aguentou, estava doendo. Quando queria colocar o outro olho ele gritava demais.

— Então não vai ter jeito, você vai ficar só com um.

E voltaram. Dizem que até hoje, entre os Maxakali, é difícil você ver, mas nasce criança com um olho. Ou torto, ou meio assim, ou muito branco. Até hoje. A nossa história conta e até hoje a gente vê. (MAXAKALI, R et al., 2005)

Os acontecimentos da narrativa se desdobram na seguinte ordem:

1. homens descumprem seu papel ao demorarem demais a voltar a casa;
2. mulheres fazem a substituição necessária de maridos trocando filhos;
3. filhos conhecem e passam a querer sexo e assim, deixam de ser crianças embora ainda fossem pequenos;

4. um filho não consegue realizar (talvez ainda imaturo fisicamente), embora já tenha tido seu desejo despertado;
5. os homens voltam e encontram *as coisas ao contrário*, isto é, as crianças desempenhando papéis que não lhes cabiam (maridos e pais);
6. a inversão de papéis entre pais e filhos é resolvida com a cegueira, interpretada aqui como eliminação da capacidade de aprender e saber, pois é a observação e imitação o meio mais usado para se construir conhecimentos. Também é uma totalização, pois não é o *quase cegar* da abertura de visão feita com o mel de fumo, mas a eliminação da possibilidade de visão. Por outro lado, não se toma a vida, ou a audição. A capacidade de ouvir e falar (ou cantar) continua intacta e, quiçá, aumentada devido à privação de outra percepção sensível;
7. um menino é mantido semi-cego, porque não praticou o ato sexual e por isso não perdeu por completo a *inocência*, isto é, não é *culpado* por transgredir a norma social. Ele ganha, assim, um status adulto, tal qual um *pai*, pois é quem vai cuidar dos outros meninos cegos. É ele “que vai procurar um jeito para os irmãos dele”. Ademais, também já não é criança, já não ignora o desejo e conhecimentos próprios dos adultos;
8. ele os conduz ao reino subaquático que os pode curar e redimir. Essas crianças cegas serão os novos adultos;
9. o semi-cego permanece assim pois não suporta a nova capacidade de ver, oferecida pelo Rei dos Peixes. Ele não estava completamente adulto, nem era mais criança, estava em um estado liminar que o capacitava a entrever mais que os outros. Ficou, assim, em uma condição ímpar, que é hoje manifestada nas crianças estrábicas, caolhas, albinas, ou com quaisquer características especiais. Isso significa que singularidades físicas não são desvalorizadas pelos Tikmũ’ün, pelo contrário.

Essa narrativa trata do que é próprio da infância em contraste com o que é próprio da adultez. Entre as *kakxop*, embora a experimentação corporal a desvendar zonas erógenas seja feita de maneira espontânea ao longo do tempo³⁰⁹, o conhecimento da relação sexual

³⁰⁹ Percebi algumas vezes as crianças estimularem involuntariamente a própria genitália com gestos e objetos.

se dá com a incitação irreversível do desejo, que marcaria o fim da qualidade infantil, desinteressada nessa matéria. Como dito, o convívio com os *āyuhuk* e, sobretudo, com suas músicas de conteúdo pornográfico, não monopolizam a circulação de ideias de cunho sexual na aldeia, pois inúmeras narrativas ancestrais, cantos e gestos *yāmīy* e gozações cotidianas entre adultos trazem também descrições dessas ações que são captadas pelos ouvidos e olhos sempre atentos das *kakxop*. A sexualização precoce das mesmas não parece ser temida pelos adultos, pois, tal como a volição por aventura não é tolhida, mas apenas vigiada por eles, também a lenta emergência dos desejos eróticos infantis pode se dar livre de intervenções traumatizantes dos mais velhos. Por isso agem com naturalidade quando estão nuas ou presenciam a nudez umas das outras. A vergonha se manifesta em outras ocasiões, a serem discutidas na próxima seção.

Um aspecto muito relevante da história das crianças cegas é a ligação sugerida entre as crianças, a água, o conhecimento (os novos olhos para enxergarem o mundo) e o poder (o facão para dominarem os homens adultos). Outras duas narrativas ancestrais trazem essas conexões, amalgamadas pela adoção de filhos não humanos e seus sons.

Mito de Tupã – Trovão

Antigamente Tupã vivia na terra. Um dia ele cortou uma grande árvore e deixou o tronco caído ao chão. Ao lado deste deitou o seu filho ainda bebê e afastou-se por algum tempo. A criança quando se viu sozinha, começou a chorar. Neste momento alguns homens passavam ali por perto e encontraram o pequeno chorando. Um deles decidiu levar o bebê para que sua mulher o criasse. Ty, assim era seu nome, mamou nesta mulher até crescer e saber todas as coisas. Quando já tinha por volta de três anos, Ty pediu a seu “*yāyā*” – irmão da mãe – para esticar para ele um couro de cutia. Seu “*yāyā*” assim o fez. Ty amarrou este couro no seu pescoço sobre as costas e correu arrastando-o pelo chão no interior da casa. O barulho produzido pelos couros formou nuvens negras sobre o teto da casa. Ty levantou os braços e relâmpagos saíram deles. Ele correu novamente pela casa arrastando o couro e uma chuva fina caiu no seu interior. Passaram-se os anos e Ty cresceu. Quando tinha por volta de dez anos, ele pediu novamente a seu “*yāyā*” para esticar para ele um couro. Desta vez Ty pediu um couro de veado. Seu “*yāyā*” atendeu o pedido e Ty amarrou no seu pescoço o couro de veado e repetiu o que fizera da primeira vez. Percorreu também os pátios externos das casas. Nuvens negras envolveram toda a aldeia. Ele levantou seus braços fazendo-os relampejar e correu novamente pela aldeia. Anos se passaram e Ty tornou-se um rapaz. Voltou a procurar seu “*yāyā*” e fez o mesmo pedido. Agora o couro seria de um jaguar. Seu “*yāyā*” lhe entregou o couro pedido e Ty amarrou-o no pescoço como das outras vezes. Correu por toda a aldeia e pelo seu pátio externo – isto é, cruzou a “Casa dos Cantos”. Uma grande tempestade desabou sobre a aldeia e por toda região próxima. Um dia seu “*yāyā*” foi a mata para tirar mel e Ty o acompanhou. Quando o tio se preparava para derrubar a árvore (forma tradicional Maxakali de tirar mel), Ty disse que ele próprio cortaria a árvore. Amarrou o couro de jaguar no pescoço e correu pela mata reunindo muitas nuvens negras no céu e, levantando os braços, fez relampejar, iniciando uma violenta tempestade e ventania. De repente, do céu veio um grande estrondo: um raio desceu a terra caindo do lado dos dois homens e, de dentro deste,

surgiu a mãe de Ty – a mulher de Tupã, que reencontrara o filho por causa dos relâmpagos e da tempestade. Ela quebrou as árvores para o “yãiyã” do rapaz e o levou de volta para o céu (ALVARES, 1992, p. 207, 208).

Cresceu e foi embora

Há muito tempo, um índio e sua esposa foram pescar. Lá eles acharam um filhote de lontra e levaram para casa. Deram-lhe comida, todos os dias, até ele crescer. O filhote da lontra conheceu o índio e sua esposa e todas as vezes que eles iam pescar, ele ia atrás. Chegando lá, ele assobiava mostrando aos índios onde os peixes estavam e eles pegavam muitos peixes. Quando eles foram embora, deram ao filhote de lontra três peixes grandes para ele comer. Ele comeu e foi embora junto com os índios. Na estrada, encontraram com outro índio e ele perguntou onde eles acharam tanto peixe. Eles responderam que não foram eles que acharam e sim que foi o filhote da lontra que lhes mostrou e eles pegaram. O seu amigo pediu o animalzinho emprestado para mostrar os peixes a ele. O índio emprestou e disse que não podia dar peixes pequenos ao filhote, senão ele ia embora para o mato. O índio pegou muitos peixes e chamou o filhote para comer para ir embora. Ele olhou, mas como os peixes que lhe foram oferecidos eram pequenos, ele não comeu e foi embora para o mato. O índio também foi embora e quando chegou na casa do seu amigo, ele lhe perguntou onde estava a lontra. Ele contou o que havia acontecido e seu amigo ficou muito triste. (MAXAKALI, R. et al, 2005)

Ambas as histórias trazem a adoção de uma criança não-humana por famílias tikmũ'ün; os filhos adotivos produzem sons peculiares relacionados à água: o filho-trovão tem a capacidade de fazer chover através da produção de ribombos de trovão e o filho-lontra acusa a presença de peixes através de seus assobios (em outras versões da narrativa o som produzido é um bramido); os pais que cuidam e alimentam os filhos adotivos têm sua recompensa anos depois, quando por meio deles obtêm alimentos (mel e pescado); no fim, os filhos adotivos abandonam as famílias que os adotaram.

Vimos que a primeira iniciação dos meninos é feita na água fria, por Yãmĩy, que antes de permitir que imerjam seus corpos nus no rio gelado, canta, preparando a água. Entre as meninas a potência da água fria aparece no período menstrual, quando são desaconselhadas a se banharem e lavarem cabelos, principalmente, em água corrente. Na narrativa das crianças cegas é através de uma criatura subaquática que as crianças adquirem as habilidades e ferramentas necessárias à sua sobrevivência como adultas, pois, uma vez cientes dos próprios desejos sexuais, não poderiam voltar a serem crianças. Também é a água o meio donde os dons alimentares que o filho-lontra provê a seus pais adotivos são tirados. E o filho-trovão, com seus estrondos produz tempestades na aldeia. A água é fonte de poder, mas apenas os filhos adotivos, através dos sons³¹⁰, podem acessar o que guarda a água. Esse atributo dos filhotes sugere que há capacidades imanentes à

³¹⁰ O conhecimento partilhado com os yãmĩy também se dá, muitas vezes, através da produção sonora (cantos, zumbidos, assobios, chacoalhares e falas).

infância, ao lado da sua crescente aquisição de novas habilidades e conhecimentos. As crianças já sabem as coisas.

A adoção como suplementação social, proposta por Rodgers (2002) para discutir a prática de captura de crianças de outras aldeias pelos Ikpeng, é evocada por Tugny (2011) para tratar do “interesse acentuado dos Tikmũ’ün em dissolver seu estado de humanidade” (ibid., p. 73). Também chamando atenção para as narrativas já aqui apresentadas, ela argumenta que é a diluição ou deformação da condição humana o que se busca com a incorporação desses filhos adotivos de origem outra nas redes de parentesco tikmũ’ün. E os cantos desempenhariam aí um papel proeminente³¹¹, pois a soma de afetos não-humanos, pela adoção de crianças outras, permite, tal como os cantos, a essencial expansão das qualidades de pessoa tikmũ’ün.

2.4.2 Expressão por som e imagem

Gestos, grafias e gravações

Papel, chão de cimento, quintal de terra batida, paredes, mesas, pele... qualquer superfície pode se tornar suporte para os grafismos das crianças tikmũ’ün. No entanto, o gosto pela representação visual – difundido na aldeia entre diversos grupos etários – usualmente manifesta-se em desenhos feitos no papel. A aptidão dos adultos em reproduzir animais, paisagens, pessoas e yãmĩy, já verificada em muitos trabalhos feitos com os Tikmũ’ün, pode também ser vislumbrada no uso do espaço em branco pelas kakxop. Aí são impressas emoções, lembrados, configurados, relacionados, conhecimentos, entendimentos, visões, aprendizagem, apreensões e conjugações dos diversos elementos que seus traços fazem presentes. A verossimilhança entre os bichos, plantas, rios, casas, yãmĩy, ãnmoxã, mulheres, homens, crianças, bebês, velhos, ãyuhuk, Papai Noel, sol, lua, céu, aldeia, entre outras figurações e a versão original das mesmas não é buscada. Proporcionalidade, simetria e realismo certamente não são constantes nessa grafia infantil. Por outro lado, é apreciável a vivacidade das cores, formas e das ações retratadas. Elas revelam quão ativa está a memória das kakxop responsável pela eleição dos itens a se criarem em imagens, a serem *imaginados*. A maior parte dos desenhos descreve cenas

³¹¹ “Os cantos agem como uma potente máquina de dissolução da humanidade e efetivação do parentesco” (TUGNY, 2011, p. 74).

cotidianas onde interagem os mais diversos elementos. O tamanho e posicionamento dos mesmos pode revelar mais sobre como é a percepção de cada um pelas crianças.

Em D1³¹² as casas da aldeia aparecem em semicírculo em torno do pátio central, onde Xũnĩm dança com mulheres em frente ao Kuxex e três *mĩmãñãm*. As residências são todas das mesmas cores com formatos e tamanhos similares. D2 também representa as casas em semicírculo, durante a recepção de Xũnĩm pelas mulheres no pátio, ambos os desenhos buscam simetria distribuindo os elementos de forma equilibrada pelo papel (as duas autoras têm entre nove e dez anos), mas em D2 mais elementos surgem, como algumas árvores e a cabana. Além disso nesse segundo desenho as casas, embora do mesmo tamanho, têm cores diferentes e formas arquitetônicas ligeiramente variantes também. A uniformidade de D1 é negada em D2, sugerindo, talvez, a diferença entre os habitantes de cada casa. Já em D3, retratando a mesma paisagem das casas em volta do pátio central onde Xũnĩm dança com mulheres e meninas, além de apresentar um lago como novo item, está destacada uma casa entre as demais da aldeia. Não só ela ocupa o centro do papel, como é duas vezes maior que as casas ao lado e foi a única pintada de cor diversa das demais. Infelizmente desconheço a autora de D3, mas não seria espantoso descobrir que se trata de sua própria casa, ou de algum parente próximo. D4 é outro desenho que denota afetividade na representação das casas, pois as três representadas trazem cabeças femininas diferentes ante cada uma e os corações invertidos que as ligam sugerem a boa relação da vizinhança. Em D5 a mata de uma pequena montanha ocupa a parte central do papel, com o céu ensolarado acima e o pátio central abaixo. O *Kuxex* está distante das casas, em primeiro plano, por meio da técnica (quicé involuntária) de perspectiva. A diferença de tamanho entre essas construções acentua ainda mais a distância entre elas, sobretudo devido aos dois *mĩmãñãm* interpostos no caminho. As casas aqui são exatamente iguais e estão alinhadas em uma fila. Sobre elas uma informação para os alfabetizados: MIMTUT. *Mĩmtut* é o termo maxakali para *casa*. Acima da palavra dois elementos destoantes: uma rede de pesca e uma bolsa, ambos de embaúba (*tuhut*). Também de autoria desconhecida, esses últimos itens podem sugerir que o desenho tenha sido elaborado por uma menina. Já D6 provavelmente foi produzido por um menino, pois é o único desenho que representa o pátio central de um ponto de vista anterior ao *Kuxex*. Se o *mĩmãñãm* atravessando as linhas da casa de religião deixam dúvidas da posição do autor, a presença de um homem e, principalmente a visão de uma linha de casas lado a

³¹² Os desenhos aqui citados estão reproduzidos nos Apêndices ao final da dissertação.

lado ao fundo, mostram como veem o pátio central aqueles que vão para dentro do *Kuxex*, isto é, os meninos. Outro cenário favorito nas ilustrações infantis são as matas e rios, onde, invariavelmente, interagem humanos e animais. Em D7 uma mulher pesca com a rede de *tuhut* em um caudaloso rio cheio de peixes, ao lado de bananeiras carregadas. Há uma borboleta flutuando perto de corações que envolvem a mulher. Estaria ela alegre? Em D8, desenho gêmeo³¹³, a mulher aparece na mesma posição, segurando a rede de *tuhut* da mesma forma. Mas sobre sua cabeça, nada de corações, apenas céu, nuvens e sol. Ao invés da borboleta ela conta com a companhia de um homem que pesca com sua lança em um rio tão farto de água e peixes quanto o outro.

O uso dos desenhos tem esse caráter exploratório, desvelando e costurando as relações entre os inúmeros elementos de seus cotidianos e imaginários, mas também pode ter finalidades de registro ou comunicação. Para essas duas funções as crianças contam ainda com dispositivos midiáticos: filmadoras, gravadores, máquinas fotográficas e celulares. Em geral, são os telefones a desempenhar as funções dos outros três aparelhos, especialmente nas mãos frenéticas das *kakxop*, às quais raramente se confiam esses onerosos equipamentos.

Uma interlocutora conta que o filho Y foi roubado na noite passada durante a festa municipal. Mais tarde J vai encenar o furto pra mim com sua típica expressividade: “Bábala, Y... celulá...” e ergue o braço como se filmasse um palco à sua frente com o aparelho. Depois, com a outra mão toma o telefone imaginário e me olha desolado concluindo a narração com mais eficácia que qualquer descrição oral poderia fazer. Já mencionei a maestria com que as crianças traduzem ações, efeitos, atmosferas e percepções sem utilizar palavras quaisquer, mas o que suas cotidianas encenações de acontecimentos ordinários revelam é o gosto próprio das *kakxop* em atuar.

Essa vocação dramática³¹⁴ as leva, por vezes, a montar apresentações espetaculares a quem se interessar em observá-las ou, se possível, filmá-las³¹⁵. Além de prepararem o

³¹³ Ao se reunirem no mesmo espaço para desenhar as crianças sempre tomavam emprestado ideias umas das outras.

³¹⁴ Interessadas em ser os alvos das miradas estrangeiras, constantemente me pediam que as filmasse ou fotografasse, mesmo que não estivessem fazendo nada extraordinário. Ver anexo 2.12.

³¹⁵ Ana Estrela da Costa, em comunicação pessoal, confirma essa predisposição das crianças *tikmũ’ün* para produzir dramatizações exitosas. Seu acervo pessoal de vídeos etnográficos de diversas aldeias mostra que as *kakxop* não poupam esforços para criar cenários impressionantes, observar finos detalhes, preparar cuidadosamente os itens necessários à elaboração das performances planejadas.

ambiente, empenham-se na modificação dos próprios corpos³¹⁶ para atuarem de forma convincente. No anexo 2.13, um grupo de crianças reproduz as brincadeiras vivenciadas no dia anterior, durante as atividades do Dia do Índio. Cientes da minha presença, dirigem-se à minha câmera relatando o que fazem. Já no anexo 2.14 duas meninas dançam para mim ao som de músicas *ãyuhuk* que partiam da casa vizinha. Dobram as saias dos vestidos para que suas coxas fiquem expostas como as das dançarinas profissionais desses estilos musicais e assim como estas, rebolam e balançam os quadris em movimentos coreográficos caraterísticos³¹⁷. No entanto, a desenvoltura divide espaço com um certo acanhamento a lhes provocar algumas risadas e uma breve hesitação de uma delas, que leva as mãos ao rosto por um momento antes de optar por seguir dançando.

Os silêncios, sorrisos tímidos, posturas introvertidas, sussurros e outros gestos que denunciam vexação são percebidos entre as crianças tikmũ'ũn geralmente quando se sentem expostas. Algumas vezes, revendo vídeos em que apareciam cantando, dançando ou com a imagem distorcida pelo dispositivo de filmagem, as *kakxop* riem nervosamente e podem estapear a pessoa mais próxima, esconder o rosto sob braços e mãos ou tentar eliminar o vídeo, especialmente quando outras crianças assistem. Acredito que em alguns desses vídeos capturei comportamentos indevidos, assim, a vergonha refletiria um medo de futuras repreensões, mas na maior parte das vezes elas me pareciam surpresas ao ouvirem e verem os próprios corpos ali estranhamente representados. Um dos passatempos favoritos de P, seis anos, era utilizar um recurso de filmagem do meu telefone em que as cores apareciam em negativo. As cores fluorescentes, escuras e invertidas (onde é claro se vê escuro e vice-versa) que tomavam os corpos registrados pelo aparelho então, motivavam P a filmar longamente cada pessoa à sua volta, rindo e repetindo desinquieta: *ĩnmoxã! Ĩnmoxã!* No entanto, quando eu conseguia lhe tomar o dispositivo das mãos e voltava-o para ela, usando o artifício de transformar sua imagem, a menina resistia obstinadamente, usando ora o pranto ora a agressão para preservar seu corpo dessa captura imagética transformadora.

Me parece que, quando modificam seus trajes, pinturas, adornos e também quando virtualmente, na tela de um celular, aparecem modificadas, as crianças tomam para os próprios corpos os *afetos* que essas alterações procuram sugerir. Assim, se a figura

³¹⁶ Em uma ocasião, P, imitando Papai Noel, encurvou-se, com uma bengala de bambu, e mordeu uma espuma branca encardida e imunda para emular a barba do personagem.

³¹⁷ Também no anexo 2.15 dançam dessa forma.

filmada no dispositivo é esverdeada, com cabelos brancos e dentes pretos, a monstruosidade de *ĩnnoxã* já afetou o corpo da criança filmada, doravante corpo de *ĩnnoxã*. O mesmo se passaria com as dançarinas, os vendedores ambulantes, os cantores e tantos outros personagens de suas dramatizações. Assim, a vergonha seria a reação infantil à lenta familiarização com as transformações que vão passar por toda vida, tomando emprestado os afetos *yãmĩy* em sua convivência e trocas com eles.

Ouvindo vozes

Pelo fato de ser o canto a forma sonora predominante dos encontros com *yãmĩy* (outros sons corporais, aerofones e chocalhos aparecem com menos frequência) e também por serem os homens que acompanham os *yãmĩy* os ressonadores donde provém tais cantos, aos quais as mulheres, por vezes, respondem e ecoam, nota-se o papel destacado da voz nos trabalhos acústicos dos *Tikmũ'ũn*. Ao focalizar esses trabalhos acústicos não estou desconsiderando o intenso relacionamento destes povos com os produtos da indústria fonográfica cuja presença na aldeia se impõe pelos amplificadores, celulares, computadores, televisores, carros e até mesmo nos instrumentos musicais que alguns indígenas possuem. Tampouco posso ignorar a prática de entoar hinos evangélicos na língua *maxakali* e em português como uma constante entre muitos dos interlocutores com os quais convivi. Outrossim, é cantando que os *Tikmũ'ũn* mantêm a circulação desses sons *ãyuhuk* pela aldeia, o que reforça meu argumento em favor da primazia da voz enquanto fonte sonora.

Assim, é imprescindível verificar como se dá o contato com os agentes diversos dos ambientes onde suas vozes recitam cantos e sendo a variabilidade e abundância de agências bem maior nos cantos com os povos *yãmĩy*, é natural que a diversidade de vocalizações nesse contexto seja, igualmente, mais farta. Assim, também a experimentação do potencial expressivo das próprias vozes é incentivada e esse exercício entre as crianças é praticado infatigavelmente.

Como já dito no capítulo anterior, as brincadeiras onde as *kakxop* representam cenas cotidianas, assim como suas participações em tarefas diversas, se baseiam em imitação que, óbvio, depende de atenta observação. Da mesma forma, para cantar as crianças antes devem ouvir, memorizar, incorporar os sons que produzirão com os próprios corpos. Trata-se aí de um treinamento auditivo a conformar as percepções sonoras dessas pessoas

em pujante desenvolvimento, que tanto adicionam a si, diariamente, o que muito interessa a esse trabalho. Mostras de participação infantil em festas *yãmĩyxop* estão disponíveis em muitas etnografias e até mesmo neste trabalho. Então aqui proponho explorar cenas cotidianas através de breves descrições de momentos de escuta e expressão vocal das *kakxop*.

Anexo 2.16: Somos três mulheres e três meninas em um aposento de área quadrangular, paredes de mastros finos de madeira com fendas de cerca de dois centímetros entre cada um. Em algumas foram pendurados cobertores de pano para impedir a circulação de ar e manter o ambiente mais aquecido, o telhado é feito de folhas secas de palmeiras e lonas de plástico. É um quarto cujo isolamento acústico praticamente não existe. Por isso sons de cantos *yãmĩyxop* saem do *Kuxex* - localizado há poucos metros dali - e adentram o lugar mantendo-se no mesmo volume que as palavras trocadas em *maxakali* pelas duas outras adultas ali presentes. Os sons feitos pelas meninas, por outro lado, se destacam. Em parte, porque as mulheres *tikmũ'ũn* têm o hábito de guardarem a potência de suas cordas vocais para os risos explosivos que temperam conversas em grandes grupos, ou para cantarem com os *yãmĩy* ou para atraírem seus filhos lançando seus nomes no ar. A enunciação das vozes femininas aqui se serve de chiados agudos, palavras inspiradas³¹⁸, *fry*³¹⁹, sussurros e muita variação de altura na mesma frase, tudo isso em fraca intensidade. Quando cantam músicas *ãyuhuk* poucos destes recursos são usados, mas quando estão narrando algum mito³²⁰ ou cantando com *yãmĩy* colorem o som com essa farta paleta timbrística³²¹. Assim também as meninas procedem e, em alguma medida, os meninos também. Os homens costumam utilizar um espectro de alturas mais reduzido, assim como é menos recorrente aspirar enquanto falam. Essa fala sutil e instável das mulheres é sobreposta pelos estrondos produzidos pelas crianças, que enquanto brincam, captam a paisagem sonora que compõem.

³¹⁸ Um som semelhante é empregado por mulheres Shipibo, como pode se verificar no anexo 2.17.

³¹⁹ Som semelhante a uma porta rangendo.

³²⁰ MAGNANI (2018, p. 300)

³²¹ Não há de se confundir, todavia, o canto cotidiano das mulheres com o canto que elas aspiram, sussurram e entoam durante as sessões rituais. Embora possa tratar-se, às vezes, de mesmos trechos de cantos, os que são cantados durante os rituais, seguem “regras” e condutas diferentes, pois dialogam constantemente com as vozes dos homens e os *yãmĩyxop* (MAGNANI, 2018, p. 212).

Anexo 2.18: X, gravando voluntariamente com meu celular, canta um trecho de uma música *āyuhuk* chegando a cumprir três compassos mais ou menos afinada, num ritmo regular e substituindo as partes da letra que não se lembra por onomatopeias. Após o final de uma seção da canção recomeça o canto, mas agora seu vocabulário sonoro conta com fry, apitos vocais, sucção dos lábios produzindo estalos, mais onomatopeias... é interrompido por uma interação com alguém, depois retoma a melodia empregando termos em maxakali como *ĩnmoxã*.

Anexo 2.19: P liga a filmadora do celular e, após algumas tentativas de encontrar um enquadramento, deixa que o dispositivo sirva apenas para registrar o som que ela produz com a voz. Canta uma melodia aparentemente *āyuhuk*, através de onomatopeias, principalmente, mas algumas palavras mal articuladas também podem ser identificadas. Está debruçada sobre a cama e desenha ao lado de outra menina, cuja voz faz algumas intervenções durante o vídeo, conversando com P. As vozes das meninas abusam do fry e de grandes saltos intervalares nas alturas que suas vozes traçam. Depois, P retoma o canto anterior. Faz outra pausa, conversa com a companheira procurando um lápis de cor. Começa a cantar novamente, agora uma outra melodia que reconheço ser das favoritas de sua mãe, por isso é ouvida diariamente em sua casa. Tanto é que ela se expressa com mais confiança, chegando a articular algumas frases e explorando intensidades mais fortes nos momentos climáticos da canção. Faz outra pausa, desenha. Canta o refrão da canção anterior em registro muito agudo, timbre anasalado e emissão vocal cheia de ar. A companheira acompanha um segundo da cantoria e logo encerram a sessão com palmas e uma fala explicativa: “pessoal, cantei bem para vocês, agora acabou”. Depois desliga a câmera³²².

O uso do trato vocal pelos Tikmũ’ũn se dá de formas distintas para contextos de conversa casual entre mulheres, entre homens e mistas; em ocasiões onde se cantam músicas ocidentais ou *yãmĩy*; em situações de discussão política em reuniões; ou quando estão repreendendo as *kakxop* por suas travessuras. Nesse último caso o emprego de gritos, a alteração na velocidade das palavras – ora estiradas ameaçadoramente, ora aceleradas

³²²Outro exemplo dessa vontade de performar cantos *āyuhuk* em registros visuais no anexo 2.20.

rispidamente – e os saltos repentinos do registro médio de fala para alturas incisivamente agudas são constantes.

Mas os famélicos ouvidos infantis não deixam de registrar também os tratos vocais da fala cotidiana, particularmente chamativa entre as mulheres. Quando duas ou mais interlocutoras adultas conversavam entre si tudo era dito em voz baixa por meio de sussurros, bocejos e aspirações. As palavras pareciam teimar em sair por meio da técnica empregada, aparentemente tão contrária à sua emissão eficaz. Me surpreendia com a capacidade de uma compreender a outra sem sequer mirarem-se nos olhos. Entre as mulheres sempre percebia essa enunciação vocal discreta, mesmo que ocasionalmente entrecortada por risadas, exclamações e suspiros alegres e sonoros. A fala serve-se de alturas, intensidades, timbres, efeitos e expressões diversas e variadas escoando por entre sobreposições de outras falas, latidos, gritos de crianças, risadas de homens, sons de pauladas, marteladas, músicas dos celulares, amplificadores e carros sem interromper seu discurso ou aumentar o volume e, mesmo assim, a interlocutora a tudo compreende e responde sem tampouco se esforçar por fazer-se clara, confiante que os ouvidos conseguirão, não sei de que forma milagrosa, captar a delicada voz feminina por entre a densa paisagem sonora da aldeia.

Por inúmeras vezes percebi os homens e também crianças conversando dessa maneira sutil, em especial quando estavam apenas entre familiares em momentos mais íntimos. No entanto as mulheres também usam o volume alto e a articulação clara da voz, diariamente, quando repreendem os animais domésticos e as crianças ou quando não os têm em vista e precisam de um filho ou filha para entregar um recado, dar notícia de algo ou mesmo puni-los. Esteja onde estiver, a criança escuta o grito da mãe e retorna, temerosa e veloz, sabendo que deixar a mãe esperando traz dolorosas consequências. Alvares (1992) chama atenção para a incumbência feminina de prantear os mortos empregando uma emissão sonora específica. Segundo ela “o choro feminino é um lamento gritado e muito agudo. A tarefa de chorar o morto, ou seja, a demonstração de pesar cabe, quase exclusivamente, às mulheres” (idem, p. 149). A única vez em que presenciei uma mulher tikmũ’ũn chorando pela morte de um parente de outra aldeia fui tomada de espanto, pois seus gritos esparramados surgiram tão inesperadamente quanto cessaram. Mas muito mais que ouvirem e reproduzirem as características vocais dos adultos, observo que as kaxop se empenham em abastecer a memória auditiva com os sons à sua volta, paulatinamente, antes de experimentá-los nas próprias gargantas. Após algumas

semanas de convivência, para zombarem de mim, as crianças muitas vezes ecoavam minhas palavras com acuidade na pronúncia e articulação e nasalizando o meu timbre vocal, em uma caricatura indiscutivelmente verossímil. Essa educação da escuta é identificada por outras etnografias entre os Tikmũ'ũn e apontam para seus traços diplomáticos e para sua permanente abertura para o outro³²³.

A sensibilidade tikmũ'ũn ao que está vizinho é intimamente imbricada à sensibilidade ao que quase acontece e a uma atenção sustentada com respeito à intensidade. Todas essas noções dizem respeito à avaliação que fazem os Tikmũ'ũn sobre seus corpos em relação a outros corpos dentro de um campo, uma zona, um domínio. Dizem também respeito ao poder de afecção que esses corpos exercem entre si, e ao quanto os eventos acústicos, os cantos, estão entre esses corpos, presentes em zonas de partilha e confronto. Essa é a propriedade essencialmente política de sua estética: saber-se em constante vigília. (TUGNY, 2011, p. 212)

Abertos os ouvidos e corpos das *kakxop*, podem elas desempenhar as partilhas e confrontos de seus corpos com outros corpos, munindo-os de afecções novas a cada dia. Quando seus braços robustos me envolvem o rosto para conduzir minha escuta, olhar, paladar e atenção a seus feitos criativos, dão mostras da ampla e aguçada sensibilidade e da insuspeitável competência infantil. Demonstrem também que seus afetos são relações entre agentes afetantes, a produzir alegria, inventividade, intensidade, crueldade, generosidade, receptividade e cuidado, que é um dos aspectos mais marcantes de seus afetos, revelado pela insistência das *kakxop* em cativar a atenção daqueles com quem se relacionam. Então, ainda que não se vejam dependentes do controle de outros, as crianças querem afagos, colaboração e companhia. Como os *yãmĩy*, elas precisam de atenção. E também como os *yãmĩy*, elas detêm o devir por excelência afinal são seus corpos pura transformação e estão em pleno desenvolvimento de suas qualidades múltiplas. Parti da descrição de aspectos aparentes das crianças, observando como cada uma possui uma conformação própria de corpo, mostrando também quanta dedicação é dispensada pelos adultos e *yãmĩy* à fabricação e manutenção de seu bem-estar e crescimento. Depois, localizei as *kakxop* nas redes de parentesco, marcadas por fluidez e heterogeneidade, para compreender de que forma a relação entre agentes diversos de sua intimidade influi em seu desenvolvimento. Por fim, pude – delineando um trajeto desde as ações corporais

³²³“...entre os corpos *tikmũ'ũn*, me parece que maior peso e relevância são atribuídas à prática (e habilidade) da escuta. Como se (contrariamente à importância dada às artes locutoras e retóricas típicas do discurso ocidental) mais importante seja saber escutar, perceber, observar, e não falar, fitar, focalizar pontos centrais” (MAGNANI, 2018, p. 301).

evidentes até os menos visíveis cultivos de seus diversos aspectos – chegar à investigação da expressividade e dos afetos infantis como ingredientes básicos para a composição das crianças enquanto pessoas tikmũ’ũn. Embora extensa, essa detida articulação de ideias em torno de seus corpos, ampliando conceitualmente muitos entendimentos acerca do tema, permite a abordagem da aprendizagem dos saberes valorizados entre os Tikmũ’ũn – entre os quais se destacam os conhecimentos dos cantos yãmĩy – a ser feita a seguir.

Figura 46 - crianças em um túmulo de um jovem falecido há poucos meses



Figura 47 - menino de oito anos carregando bebê



Figura 48 - menina geniosa de três anos de idade



Figura 49 - menina brincalhona de seis anos de idade



Figura 50 - menina agitada de dez anos de idade

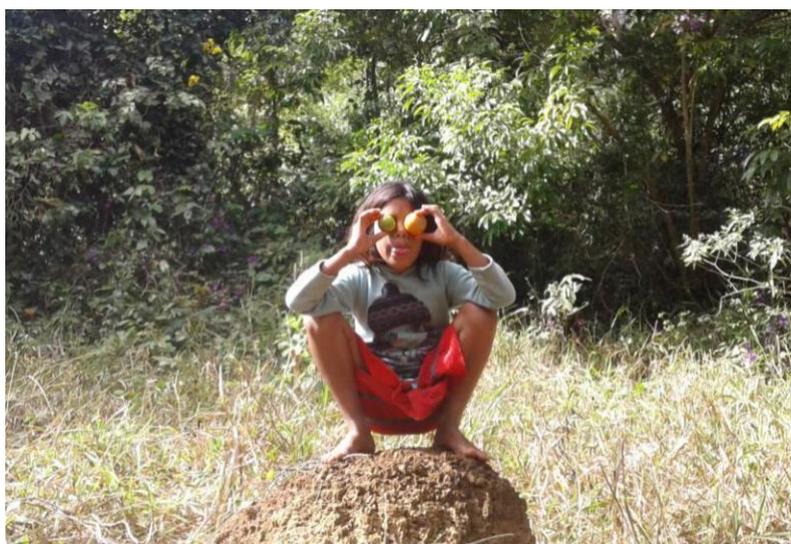


Figura 51 - crianças jantando juntas



Figura 52 - crianças desenhando no chão com carvão



Figura 53 - menina dependurada na tesoura do telhado



Figura 54 - corte de cabelo ãyuhuk em menino tikmũ'ũn



Figura 55 - menina de seis anos de idade com uma peruca



Figura 56 - meninas recém pintadas por uma adulta



Figura 57 - menina doente recebendo carinhos da avó



Figura 58 - eu fotografada por uma interlocutora usando o efeito "Inmoxã"



Figura 59 - crianças e mulheres durante um ritual de Īnyĩ ka'ok



Figura 60 - Īnyĩ ka'ok carregando menino



Figura 61 - alimentos ofertados pelas mulheres para yãmĩy



Figura 62 - crianças e mulheres esperando yãmĩy



Figura 63 - Ĩnyĩ ka'ok preparando-se para ir embora



3 – YŪMŪGAHĀ

Desde a primeira infância, o rosto imita as caretas, a boca balbucia sons semelhantes, o gestual completa essas simetrias e o ambiente esculpe a expressão. Como aprender as emoções e os estados mentais a não ser por reconhecê-los nos outros? Como reconhece-los sem experimentá-los? Como experimentá-los sem imitá-los? Como aprendê-los sem imitá-los, como imitá-los sem aprendê-los? Michel Serres

Em uma exegese do termo *yŭmŭg*, Magnani (2018, p. 281, nota de rodapé), argumenta que suas possíveis traduções *ensinar*, *saber*, *aprender* e *conhecer* não lhe parecem tão inexoravelmente segmentadas em seu uso nativo como o são nos arcabouços conceituais do Ocidente. Segundo ela, isso implicaria em diferenças nas maneiras pelas quais os Tikmũ'ũn pensam os processos de ensino-aprendizagem. Em minha experiência de campo, vi o termo ser empregado muitas vezes durante comunicações orais, em finais de frase, para aferir se o que fora exposto havia sido compreendido claramente. Assim, poderia traduzir *yŭmŭg* também como *entender*. Até mesmo uma funcionária dos órgãos federais de saúde se serviu dessa enigmática palavra maxakali em seu prescritivo discurso em uma das inúmeras reuniões³²⁴ onde, creio, quem não conseguia entender muita coisa eram os próprios *āyuhuk*. *Yŭmŭgahā*, por sua vez, é uma forma verbal causativa derivada de *yŭmŭg*, que poderia ser traduzida como “fazer saber”³²⁵. Destarte, *yŭmŭgahā*, se refere simultaneamente a aprendizagem, compreensão, conhecimento e saber, entendendo tais substantivações como lugares de ação conjugada e interconexa, não como instâncias apartadas e fixas. Isto é, para os Tikmũ'ũn, *aprender* pode significar muito mais do que alcançar uma compreensão, deter um conhecimento, dominar uma matéria. Seria um espaço de partilha de temporalidades, experiências, perspectivas e vontades onde os participantes permanecem em fluido intercâmbio de papéis, incluindo agentes não-humanos na contínua captura, absorção e incorporação de qualidades. Com Roy Wagner (2012), podemos entender essa transmissão de convenções sociais, que normalmente se denomina educação, como uma criação conjunta de realidades relacionadas a um passado que conforma suas circunstâncias sem, no entanto, determiná-las ou limitar suas possibilidades.

A invenção é sempre uma espécie de "aprendizado", e o aprendizado é invariavelmente um ato de invenção, ou reinvenção - tanto que é de pouca ajuda falar do aprendizado como um "processo", ou dividi-lo em "estágios". Uma criança participa da dialética da invenção e da convenção tanto quanto

³²⁴ Para uma descrição dessa reunião ver página 164.

³²⁵ Essas informações me foram gentilmente cedidas em comunicação pessoal pelo linguista Sandro Campos, que há mais de dez anos estuda a língua maxakali.

um adulto (no máximo, sua memória é um pouco mais curta), e afirmar que ela vive em "um mundo diferente" não diz muita coisa. Todos vivemos em mundos diferentes. (WAGNER, 2012, p. 100)

Recusando a existência de verdades universais, chega-se ao entendimento do aprendizado como uma criação aberta, fluida, estendida e plural de mundos, diferentes para cada perspectiva, a cada momento. Esse prisma teórico favorece a compreensão dos processos de ensino e aprendizagem entre os Tikmũ'ũn e muitas outras etnias indígenas. Conforme se observam as práticas cotidianas de aprendizagem entre as kakxop, percebe-se que o que fazem quando trocam e trabalham conhecimentos é algo vizinho à aquisição, memorização, anexação, interpretação, apropriação, exploração. Trata-se de uma investigação constante sobre a própria capacidade de ter mais: mais cantos, mais gestos, mais vocabulário, mais experiência, mais domínio, mais segurança, mais familiaridade, mais possibilidades.

3.1 Formas de aprender

Entre povos indígenas, em geral, “a aprendizagem ocorre no decorrer das atividades ordinárias da vida cotidiana” (GOMES, 2011, p. 244) e se caracteriza por autonomia, partilha intergeracional de espaços³²⁶ e práticas³²⁷, relação com as formas de organização social de cada povo e valorização da contribuição infantil às atividades da aldeia³²⁸.

Analisando a forma como os grupos indígenas configuram os processos de aprendizagem da criança [...] Podemos constatar que, em certo sentido, existe um consenso entre os trabalhos analisados, ao caracterizarem a educação das crianças indígenas com base na participação delas nas atividades cotidianas e nos rituais da aldeia, bem como no exercício de observação de pessoas mais experientes (adultas ou crianças), no momento em que participam de tais práticas, o que funcionaria como exemplo ou modelo para seu aprendizado. Dessa forma, constatamos um esforço por parte dos pesquisadores, a fim de melhor definir os aprendizados das crianças, em virtude da sua participação. Muitas foram as expressões e formas utilizadas para descrever esse processo: “imitação”; “educação informal”; “não existência de técnicas pedagógicas”; “das experiências vividas no próprio corpo”; de uma “transmissão horizontal

³²⁶ Nos anexos 3.1 e 3.2 as crianças demonstram seus conhecimentos sobre as plantas do terreiro e suas finalidades (artesanato e pintura).

³²⁷ “O que se quer ressaltar é que os processos de incorporação das técnicas e dos conhecimentos não se desenvolvem a partir de uma metodologia enunciativa e explicativa dos modos de fazer, e nem por um critério de ensino linear (passo-a-passo) que é típico do método formal ocidental. Diferentemente, tais processos implicam na centralidade da relação como aspecto fundamental para a aquisição do saber-fazer. Se, por um lado, observar, imitar e participar demandam “estar-junto”, por outro, começar uma bolsa pelo ponto de uma malha já avançada, é possibilitado pelo acesso ao trabalho de uma parente mais experiente, implicando uma relação intersubjetiva subjacente. Sendo assim, esses processos demandam e produzem vínculos que não são moldados em relações de ensino unilaterais “mestre-alunos”, mas sim em relações de afeto e confiança (relações de parentesco) que envolvem diferentes gerações de parentes próximas (irmãs, primas, tias, mães, avós)” (MAGNANI, 2018, p. 326)

³²⁸ SILVA (2014, p. 660)

de saberes”; da “educação através da brincadeira”; e “do aprender fazendo”.
(SILVA, 2014, p. 660)

Além disso, o engajamento leve e alegre das crianças tikmũ’ũn nessas ações é marcado por uma relação flexível com o tempo, ausência de coações ou expectativas sobre os resultados produzidos e patente divisão de tarefas por gênero. Uma das primeiras referências à divisão de afazeres domésticos e econômicos entre meninas (*kakxop hex*) e meninos (*kakxop pit*) foi feita por Frances Popovich (1980, p. 35, 36). Segundo ela, algumas responsabilidades cotidianas de manutenção da casa, produção de alimentos, bem como a confecção de artefatos para caça, pesca, porte e armazenamento de bens ou ainda para entretenimento, vestuário e ornamentação não são atividades distribuídas aleatoriamente entre meninas e meninos. Pelo contrário, as mães e avós se ocupam de partilhar seus conhecimentos com as filhas, enquanto os pais e avôs fazem o mesmo com os filhos. Geralmente, as meninas desempenham funções como a preparação de alimentos, a recepção de visitas, a lavagem de roupas, a confecção de inúmeros artefatos, de vestidos, detalhada pintura facial e os cuidados com os bebês e crianças pequenas. Os meninos, por outro lado, se engajam em excursões de caça, jogam muito futebol, varrem o terreiro e a casa, ajudam nos reparos de bens e estrutura doméstica, frequentam o Kuxex a partir da iniciação.

Visto que há uma interdição à presença feminina dentro do Kuxex e que as mulheres desempenham papéis bem marcados no acolhimento aos visitantes Yãmĩyxop, é certo que também com relação aos cantos o aprendizado se dá de forma diferenciada entre meninas e meninos. Após a iniciação, eles passam a recepcionar os Yãmĩyxop juntamente com os homens e se tornam mais assíduos no Kuxex. As meninas da mesma idade passam por processos iniciáticos velados, diluídos no fazer cotidiano com suas mães e avós, com quem aprendem a ser *ũn ka’ok*, mulheres fortes, detentoras de muitos cantos e muito saber³²⁹.

Os pés devem aprender a andar descalços e ágeis sobre as pedras no fundo dos rios, permitindo que o corpo se mova em gestos que favoreçam o sucesso da pesca, diferentemente dos homens, que auxiliarão as mulheres abrindo caminhos na água e direcionando os fluxos de peixes para as redes femininas. Às mulheres cabe a produção das redes e malhas de embaúba, a preparação das tintas, a produção das panelas de barro, de sabão, de ornamentos rituais, sendo práticas que demandam habilidades técnicas, posturas e sabedorias adequadas e definitivamente femininas. Os homens, por sua vez, são especialistas na produção de instrumentos de caça (arcos, flechas, bodoques, armadilhas), na

³²⁹ Descrições e reflexões sobre os saberes partilhados entre mulheres e meninas nesse sentido podem ser encontrados em Magnani (2018, p. 316 – 335).

construção de casas e na confecção de certos outros adereços rituais.
(MAGNANI, 2018, p. 328)

Mesmo tendo a figura masculina como responsável por sua instrução nas mais diversas atividades, os meninos, especialmente antes da iniciação, estão sob domínio materno. Ao mesmo tempo que reconhece o poder feminino dentro da esfera doméstica, na qual se inclui a educação das crianças, F. Popovich (1988) nota desigualdade entre gêneros dizendo, no entanto, que as mulheres não estariam “...desprovidas de poder em sua própria área. Um pai tem pouca autoridade com respeito a seus filhos³³⁰” (ibid., p. 46). De fato, observei pouca ou nenhuma reação dos pais a excessos das crianças. Já as mães, por outro lado, até mesmo preveniam tais comportamentos infantis meramente com suas presenças nas proximidades. Dessa forma, quando precisava me desvencilhar de alguma tarefa tediosa, ou de alguma brincadeira levada a extremos, ou quando era extorquida por doces, alimentos e bugingangas, entre outros desconfortos proporcionados pela renitência das *kakxop*, bastava que eu gritasse o nome das mães para que as crianças instantaneamente cessassem a amolação e se afastassem de mim. Já os pais eram, muitas vezes, também azucrinados em alguma medida pelos próprios filhos³³¹, que lhes obedeciam às ordens com menos prontidão e resignação do que faziam com as prescrições maternas. Pelo mesmo motivo, vejo que a influência da mãe é maior nos meninos recém ou ainda não iniciados, pois passam mais tempo com ela, observando e aprendendo.

3.2 Autonomia

Crianças de três a dez anos me encham a vista de imagens: T e I brincam de jogar água no fogo para ver se erguerem labaredas. P brinca com cacos de espelho quebrado. P e T jogam pedacinhos de frango numa panela com óleo quente, preparando o almoço. T se equilibra na ponta do encosto de uma cadeira e em um buraco do compensado da parede para alcançar uma vasilha sobre a estante alta onde ela, frustrada, não encontra o que procurava. P passa batom da boca dela na minha com a ponta de seu dedo. J conserta o escoamento da água do tanque usando uma enxada grande. I dá um tapa em T para descontar sua raiva devido a um pedaço de carne que elas disputavam no almoço. Crianças jogam futebol no pátio central e na cabana. Há três bolas para vários pequenos grupos de meninos, todos brincam no mesmo espaço e há duas meninas entre eles. I, J e

³³⁰ ...powerless in her own sphere. A father has little authority with respect to his children. (Tradução livre)

³³¹ Algumas vezes vi meu interlocutor de nove anos brincar de bater no pai e chamá-lo de “*vagabondo*”, que era o termo que o próprio pai costumava proferir muitas vezes quando ficava embriagado.

P se deitam na minha cama e dizem que como a mãe não está, vão dormir comigo hoje. I joga arroz na minha cama quando estão lá comigo os outros dois, depois vem recolher os grãos arrependida ou temendo a seriedade do meu tom de voz. P, brincando, corre atrás de outras crianças com uma faca numa mão e um facão na outra. Uma menina de três anos de idade descasca um tronco de lenha com facão. T usa um machado para partir ao meio um bambu (com o qual vai fazer uma vara de pescar) e joga a ferramenta para o lado sem nenhum receio que sua afiada lâmina lhe corte fora os dedos dos pés, o que não acontece por cerca de dez centímetros de distância. P quebra uma vara de bambu três vezes mais comprida que ela com o peso do próprio corpo. Crianças retiram galhos das pequenas árvores próximas da cabana para obterem os paus com que farão suas lanças. Deitada, ouço sons de madeira compensado sendo arrancadas na parede atrás da minha cama e por uma abertura pude ver que quem fazia o trabalho era J. Dali a pouco me levanto e encontro ele e P acendendo o fogão à lenha para o café da manhã que consistira nos restos da janta da noite anterior. A menina não havia jantado, pois estava comigo na casa da avó. Então deve ter acordado com fome. T trepa no pé de jaca, a cerca de dez metros de altura, em busca vã por algum fruto já maduro. L, de três anos de idade, se aproxima com uma grande jarra de plástico vazia nas mãos, sobre a qual se equilibra para alcançar a prateleira do alto da estante, de onde ela tira uma faca que provavelmente alguém em seu quarto a mandou ir buscar. Ela poderia ter apenas me pedido, mas resolveu pegar sozinha, porque quis. Autônoma, não duvidou de sua capacidade. Só me pediria ajuda se tentasse e não conseguisse (como fez I, de 5 anos, para pendurar sua calcinha no topo da cerca do galinheiro de sua avó) ou se estivesse com preguiça.

Essas cenas cotidianas testemunham a aptidão que as crianças demonstram ter para realizar as mais diversas tarefas sem constrangimentos por parte dos adultos e, principalmente, sem duvidarem da própria capacidade. Emanam dessa conduta independente um de seus mais evidentes e mais respeitados aspectos: a autonomia. Já foi dito o quanto são levadas à sério, pelos adultos, as habilidades das crianças para lidar com objetos potencialmente danosos à integridade física de seus pequenos corpos. Mas o que o uso de facões, a escalada em barrancos e os saltos mortais em beira de lagoa revelam não é tanto o impressionante destemor infantil ou a aparente permissividade de seus pais, mas uma modalidade peculiar de aprendizagem.

Na primeira vez em que estive em uma aldeia indígena, fiquei arrebatada pela vivacidade e liberdade com que as crianças Mbyá Guarani ocupavam o espaço com brincadeiras criativas e arriscadas. Ao notar minha apreensão ao mirar os facões em suas mãos, a

velocidade com que corriam morro abaixo e a desenvoltura com que acendiam fogueiras apenas para queimar objetos encontrados pelo chão, um pai e liderança Mbyá Guarani me disse que permitir que as crianças descubram por experiência própria quais eram os perigos oferecidos por cada atividade ou material fazia com que elas aprendessem a lidar com eles de forma segura. Obviamente, sempre estavam por perto as mães a supervisionar e alertá-las sobre limites que já estavam ultrapassando, de forma que não aconteciam acidentes graves. Mas, segundo ele, era desejável que elas sentissem na pele – literalmente – através de pequenos cortes, arranhões ou queimaduras, seus potenciais riscos, pois proibições arbitrárias não seriam eficazes como o era a vivência prática de cada criança. Isso me foi revelador quanto ao extremo respeito que se estabelece entre pais e filhos em uma relação de reconhecimento mútuo da autonomia de cada um. Ainda mais porque não vi, como esperava nessa situação, a autoridade dos pais sendo questionada pelos filhos. Pelo contrário, todas as vezes em que uma ordem era expressa, prontamente a atendiam as crianças, sem choro, birra ou qualquer reclamação.

De forma análoga, entre os Tikmũ'ũn, observo um domínio incontestável dos adultos sobre seus filhos, justamente, creio, porque não lhes tolem o gosto pela aventura de explorar o mundo por si mesmas³³². São muito raras e breves as insubordinações dos pequenos e, em geral, nada que os leves castigos físicos das mães não possam cessar imediatamente³³³. Outra semelhança com as crianças Mbyá Guarani é a maneira ativa com que as kaxop se apropriam de conhecimentos, observando e tentando repetir o que veem³³⁴.

Percebo nas crianças tikmũ'ũn uma forte autoconfiança, cuja origem pode ser o fato de sentirem-se contempladas em sua volição constante por movimentos expansivos, experimentais, expressivos. Podem elas participar da maior parte das atividades desempenhadas diariamente pelos adultos, se quiserem. Se tiverem curiosidade, lhes é cedido um lugar ao lado de quem faz um artesanato, ou cozinha, ou constrói, ou canta, ou pinta o corpo, ou faz uma tatuagem, uma arapuca, ou escreve um texto. Caso se

³³² Criticando concepções de infância por prismas de incapacidade, fragilidade e dependência, o historiador Frijhoff (2012) aponta as normatizações universais para a infância (nas quais se baseiam os órgãos nacionais e internacionais que regulamentam a educação escolar, saúde, criminalidade, lazer, etc.) como justificativas para o tolhimento da autonomia das crianças. “Convention on the Rights of the Child, adopted on 20 November 1989 by the United Nations, is, therefore, fraught with some ambiguity. Recognizing the full rights of childhood, it also keeps children confined into their childhood and the interpretation given to this stage of life in the different parts of the world, streamlining their personality ever more into a standard child, distrustful with regard to autonomous growth, and rejecting the right to adventure.” (ibid., p. 16, 17).

³³³ Como já dito em capítulos anteriores, espíritos também participam da negociação de limites para os imoderados comportamentos infantis, que ocasionalmente, são avassaladores (ROSSE, 2018, p. 98).

³³⁴ MAGNANI (2018, p. 330).

desinteressem, saem desimpedidas, desobrigadas a fazer o que não desejam mais. Então a autonomia das crianças tikmũ'ũn se manifesta tanto na possibilidade de experimentar por si mesmas aquilo que lhes desperta interesse, quanto na liberdade de se engajar e desligar de alguma tarefa a qualquer momento.

Álvares (2004, p. 70) destaca o papel ativo atribuído às crianças tikmũ'ũn no seu processo de aprendizagem que, para se dar, depende da iniciativa das próprias crianças. Também pude verificar entre meus interlocutores da Aldeia Verde essa pré-condição de disposição e interesse das crianças para que algo lhes seja ensinado. Mesmo que seja um conhecimento que os adultos gostariam de repassar, o ensino compulsório de qualquer coisa parece impensável ali, sendo respeitada a deliberação da criança de acordo com sua vontade. Duas tikmũ'ũn adultas, mãe e filha, me relataram que o domínio da confecção de linhas a partir da fibra de embaúba foi um desses conhecimentos não transmitidos da primeira para a segunda devido à falta de interesse da filha quando era criança. Essa mesma mãe lamentou noutros momentos o desinteresse das filhas e netas em aprender algumas técnicas tradicionais que ela gostaria de ver preservadas entre as práticas da aldeia. Isso evidencia o nível de respeito à autonomia infantil presente nessa família. A etnografia de Magnani (2018) faz coro a essas observações:

Pelo que concerne suas brincadeiras e atividades diárias, as crianças também são deixadas bastante livres, podendo passar o tempo com seus coetâneos (ou parentes de idade próxima), ou participando espontaneamente das atividades daqueles que eles chamam (e aos quais se vinculam) como mães e pais. Quanto às formas de interação, o que pude observar em campo é que as crianças não são explicitamente convidadas a participar das atividades dos adultos, nem jamais vi algum dos pais ensinar de forma explicativa os procedimentos de realização de alguma prática. O que percebi, ao contrário, é que as crianças são deixadas livres para se envolver, da forma e no grau que elas conseguem, nas práticas dos adultos ou, simplesmente, presenciá-las e olhá-las. A liberdade na participação nas práticas dos/as mais velhos/as e o acesso livre aos seus espaços me parecem fatores centrais nos processos de circulação e aquisição de práticas e saberes, permitindo que as crianças se sintam à vontade de interagir, ajudar, tentar fazer, errar, sem estar sujeitas à coerção ou direção dos adultos. Livres de uma atitude enunciativa e vertical sobre “o que fazer ou não fazer, e como fazer” ou, simplesmente, de uma atenção focada diretamente nelas, às crianças é dado o acesso às ferramentas e aos materiais que queiram experimentar, de modo a estimular sua autonomia, possibilitando seu envolvimento em atividades de auxílio aos adultos. (idem, p. 316, 317)

Isso não quer dizer que não haja estratégias para despertar o interesse das crianças em algo. Quando interroguei uma interlocutora tikmũ'ũn sobre a possibilidade de alguma criança não se interessar por aprender os cantos dos yãmĩy, ela, despreocupada, disse-me que para um tikmũ'ũn conhecer muitos cantos é motivo de orgulho e que, portanto, em clima tácito de competitividade, todos estariam estimulados a dar o melhor

de si para deter o repertório mais extenso possível. Mas creio que, sobretudo devido ao engajamento das crianças nos diversos cuidados e interações com os yãmĩy, é remota a possibilidade de desprezarem a diligente prática de cantos implicada nessa relação. Mesmo porque, embora lhes sejam atribuídas responsabilidades nas festas de yãmĩyoxop ou nos outros inumeráveis momentos de encontro com esses seres extraordinários, o conhecimento adquirido é tratado como uma consequência natural dessas trocas, não como uma meta implacável e obrigatória. Dessa forma, concordando com Magnani (2018, p. 323, 324), percebo a autonomia das kaxxop em seus processos de aprendizagem ser estimulada por uma postura colaborativa e não impositiva dos adultos, em uma modalidade outra de atenção e escuta.

Em *A sociedade contra o estado*, Clastres (1979) elabora reflexões em torno de uma suposta obstinação das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul em não centralizarem o poder político, resistindo a hierarquizações e estratificações sociais. Retomando suas ideias, Tassinari (2009) fez analogias com a instituição escolar e sua inadequação aos contextos de aprendizagem indígenas. Observando a autonomia praticada desde tenra idade pelas kaxxop, me pergunto em que medida ela influencia essa faceta anti-estatal entre os Tikmũ'ũn. Não só ela mantém a horizontalidade das relações políticas internas, como parece ser propulsora da força centrífuga que desfaz e refaz novas aldeias a cada desentendimento entre eles. Quiçá por isso seja tão frustrante para os inúmeros grupos de ãyuhuk que procuram desenvolver trabalhos a longo prazo com os Tikmũ'ũn contar com seu comprometimento. A autonomia de ser possível fazer o que se quer, desde a infância, me parece tornar impensável a submissão compulsória a qualquer tipo de prescrição, quando adultos. Ou, inversamente, talvez o convívio desacostumado a coerções sociais e submissão a autoridade impeça os adultos de tomarem atitudes que desrespeitem a soberana autonomia das kaxxop.

3. 3 Imitação e memória

Não é preciso que os gestos se repitam muitas vezes para que o corpo se aproprie deles e se torne bailarino ou sapateiro. Encadeamentos de posturas complicadas incorporam-se tão facilmente em seus músculos, ossos e articulações que simplesmente desaparecem esquecidos na memória dessa complexidade. Sem saber como, ele reproduz posteriormente essas sequências de posições mais rapidamente do que as assimila; o corpo imita, armazena, lembra.

Michel Serres

Se a autonomia é o pressuposto, a imitação é a chave da aprendizagem entre os Tikmũ'ün. Assim como se aprende a andar e a falar por observação e repetição espontâneas, as habilidades adquiridas pelas crianças com os adultos se dão, quase exclusivamente, por meio da imitação. Tenho um vasto acervo de vídeos³³⁵ e fotos de meninas e meninos assentados perto das mães costurando vestidos e pequenas bolsas enquanto as adultas se ocupam das próprias fábricas. Ou de crianças rodeando os pais em seus trabalhos agrícolas e de manutenção da casa, partilhando de suas ferramentas e, a pouca distância, lhes imitando os gestos com a foice, enxada, facão, martelo ou vassoura. Ou ainda, atentas à eficiente confecção de peças de embaúba e miçanga pelas mulheres ou de *nãmtakup*³³⁶ pelos homens mais velhos, crianças que tentam, à sua maneira, reproduzir os mesmos artefatos. Por fim, como um eco que vai gradativamente se apagando, ouvia as vozes infantis repetirem cantos dos yãmĩy com frequência nos dias subsequentes aos eventos festivos de encontro com os espíritos.

Chamando atenção para as condições que proporcionam a aprendizagem das kakxop por imitação Magnani (2018) salienta a arquitetura da aldeia, a onipresença infantil, a boa vontade dos adultos em se deixar observar³³⁷ e, ocasionalmente, em também orientar os aprendizes em suas práticas e destaca ainda que as partilhas intergeracionais de saberes “não se dão a partir de relações de ensino formalizadas, espaços dedicados ou práticas explicitamente voltadas para isso” (idem, p. 328).

A participação das crianças às tarefas desenvolvidas em suas aldeias é, de fato, garantida pelo acesso às práticas dos/as parentes mais velhos/as e experientes e pelas relações estabelecidas com eles/as. No dia-a-dia, as crianças têm acesso a tudo o que acontece no âmbito doméstico: favorecidas por formas de convívio entre parentes próximos, sua participação periférica às práticas cotidianas e rituais começa desde cedo. Tal “acesso” às práticas dos/as mais experientes, lhes permite ocupar um lugar ativo e compartilhado; estar na condição de ver, perceber, saber e participar daquilo que está acontecendo, para que elas mesmas possam adquirir e produzir seu conhecimento. (ibid., p. 316)

Também entre os Xikrin é desejável que a criança veja tudo e esteja em todos os lugares, com poucas exceções³³⁸. Segundo Cohn (2008), “[os Xikrin] dizem que as crianças tudo sabem porque tudo veem. Embora eles adicionem que elas nada sabem porque são crianças” (ibid., p. 141) e ainda que “os órgãos de aprendizado são os olhos (*no*) e o

³³⁵ Anexo 3.3.

³³⁶ Uma madeira de cor rosa cuja identificação em português ainda não obtive.

³³⁷ Prumkwyj Kraho (2017, p. 63) também descreve a postura atenta das mulheres jovens que observam a preparação de determinados alimentos, feita exclusivamente pelas experientes mãos das velhas mehi.

³³⁸ COHN (2008, p. 140, 141).

ouvido (*mak*), e são esses que precisam ser desenvolvidos para a aquisição da capacidade de aprender” (ibid., p. 142). O termo usado para se referir àquele que demonstra dificuldade de compreensão ou mesmo burrice é *amakre kêt* (sem ouvido). Crianças desobedientes, jovens sem vontade de aprender músicas ou mitos e pessoas que descumprem normas sociais são também designadas pela alcunha.

[...] a tolerância com os erros infantis, que se deve [...] à concepção de que eles ainda não sabem, só existe porque considera-se que eles não teriam como saber: têm ainda os ouvidos fracos. [...] Quando os jovens passam a ser considerados portadores de ouvidos “fortes”, começam a ouvir os relatos dos velhos; isso não indica que eles não os ouvissem antes, mas que não se esperava que pudessem memorizar ou entender plenamente seu sentido. (ibid., p. 142)

Entre os Waujá, do Alto Xingu, a audição e a visão são destacadas como órgãos de exploração espacial e como meios de memorização, apreensão e aprendizagem³³⁹. De acordo com Piedade (2004), *eteme*, o termo nativo para *ouvir*, pode ser traduzido como *entender*. Ademais, a ligação biológica entre órgãos de equilíbrio e audição apontariam para uma conexão entre som e espaço presente na ontologia Waujá³⁴⁰. Os mestres das flautas são aqueles cuja memória “gravaria” em suas cabeças sons capturados pelos ouvidos com impressionantes velocidade e precisão. São também equivalentes aos pajés, por possuírem capacidades xamânicas ou de feitiçaria para reproduzir sons pertencentes a outros mundos³⁴¹.

Desta forma, na filosofia Wauja, a categoria “ouvir” tem um caráter ontológico com a espacialidade, aparece conectada ao mundo do xamanismo e da feitiçaria, seu nexos cosmológico sendo indissociável de seu aspecto sensorial. (PIEADADE, 2004, p. 85)

Mapeando a decodificação de frequências no córtex, o neurocientista Brian Pasley³⁴² afirmou que haveria evidências da proximidade, no cérebro humano, entre processos de percepção sonora e imaginação. Estes estudos, baseados em observação da atividade neurológica da massa cinzenta quando estimulada por sons, apontam um importante elemento, muito negligenciado em estudos etnomusicológicos: a criação. Ouvir depende não só da percepção do sistema auditivo e das conexões neurais. A tradução dos significados dos sons é feita com o léxico adquirido nas experiências gravadas na

³³⁹ Tanto a memória quanto o pensamento, a capacidade de discernimento, seriam originados no ventre humano (PIEADADE, 2004, p. 49, 50, 78, 80 - 83).

³⁴⁰ (Ibid., p. 80, 82).

³⁴¹ (Ibid., p. 83).

³⁴² Cf.:<<https://veja.abril.com.br/ciencia/pesquisa-revela-como-o-cerebro-processa-o-que-escutamos/>>; Acesso em 25/05/2019.

memória e tanto evidencia aspectos sonoros que são familiares bem como turva os outros, desconhecidos. Assim é que dominar a pronúncia de línguas distantes da nativa representa, em termos fonéticos, um desafio muitas vezes malgrado. Depende-se de um treino que capacite a escuta de articulações, alturas, texturas etc. para as quais ainda não se dispõe de correspondentes semânticos, que precisam ser inventados. E essa faculdade criativa da percepção sonora ainda é praticamente desconhecida, dada a dificuldade de abordar algo tão involuntário e particular de cada um. Portanto, dizer sobre os sons que se ouve é em também criar sons que se imagina perceber. A invenção faz parte da audição. Esses diferentes contextos de análise da percepção através dos órgãos dos sentidos sugerem interessantes considerações sobre a centralidade da visão e da audição nos processos de aprendizagem infantil entre os Tikmũ'ũn. Quando algo lhes provoca interesse, as kakxop tendem a reproduzir por si mesmas o que presenciaram como puderam perceber. Assim, J faz uma flechinha para o arco em miniatura que seu pai fez dias antes; P, I e S imitam as dançarinas do cantor de forró (todos não indígenas) que se apresentou na aldeia dias antes e para isso dobram os vestidos enroscando-os nas calcinhas a fim de se assemelhem às bailarinas que traziam as nádegas quase completamente descobertas em seus trajes de espetáculo (o que provocou comentários de reprovação por uma das mulheres maduras da aldeia); X usa um pedaço de bambu com o qual corta o ar pra baixo em um gesto vertical decisivo e inclemente, e me explica: “Bábala, sua mãe”, está ela relembrando a sova pública feita por uma mãe na filha adolescente durante a festa da noite anterior, embora a mulher tenha usado apenas as próprias mãos para punir a filha (que parece ter se envolvido com um homem casado); após alguns dias fazendo refeições juntas comigo, as crianças que, geralmente mastigam com a boca semiaberta, tal qual os adultos, resolvem abrir e fechar as mandíbulas exageradamente com os lábios cerrados, em uma imitação caricatural da minha maneira de comer. Além de reproduzirem artefatos e gestos dos adultos espontaneamente em experimentos paralelos e de menor escala³⁴³ as crianças tikmũ'ũn utilizam outras formas de adicionarem à memória novas experiências. A capacidade de gravarem impressões vívidas do que experienciam parece ser complementada pela repetição posterior que as kakxop desempenham através de encenações, danças, entonações e também narrações orais e grafias. Curiosas, tendem a gravar na memória da própria carne aquilo que lhes interessa conhecer. Assim, durante minha estadia na aldeia tive de passar a fazer meus

³⁴³ MAGNANI (2018, p. 321).

exercícios físicos diários em conjunto com os pequenos corpos que se convidavam a ocupar meu tapete de yoga e se divertiam tentando reproduzir as posturas daquela prática insólita.

Assim, retomando algumas cenas etnográficas apresentadas no primeiro capítulo, podemos refletir sobre algumas brincadeiras das crianças, como *ham kuteex kakxop*³⁴⁴. Não seria essa brincadeira uma apropriação por parte das crianças do universo doméstico e cotidiano? Não estariam elas aí recriando-o e vivenciando-o em suas próprias proporções? Também não seria o mesmo com as encenações infantis dos encontros com os Yãmĩyxop? Em que medida essa imitação lúdica permite a experimentação subjetiva da prática? Quão significativa é isso para seu aprendizado? Isso leva a pensar sobre a produção auto reflexiva dos próprios Tikmũ'ũn através do cinema. No filme *Kotkuphi*, as cenas iniciais, mostrando as crianças ativamente envolvidas na colheita de mandioca, estariam revelando, orgulhosamente, como esses conhecimentos cultivares são mantidos vivos através das gerações? E no filme *Caçando Capivara*, o simulacro da caça ao mamífero pelas crianças, que, inclusive, tomam emprestado os nomes dos adultos caçadores, revelaria o gosto destes em ver aqueles já imitando seus passos, a fim de tornarem-se, no futuro, caçadores de fato? Em resumo, estariam os adultos Tikmũ'ũn cientes da importância do interesse, observação, imitação e engajamento das kakxop em suas atividades para que elas sejam aprendidas e mantidas na memória coletiva desses povos?

A criança aprende a partir daquilo que ela está vendo, daquilo que ela explora enquanto conhecimento, daquilo que ela utiliza para o seu crescimento. Porque a educação não é algo que se dá de uma vez, ela é um processo. Então, a criança, entre os povos indígenas que eu conheço, no meu povo mesmo, a criança, ela é só criança. Ela não pode ser outra coisa. A criança, ela não pode ter a preocupação em ser um adulto. Ou querer ser um adulto, ou desejar ser um adulto. Cabe a ela vivenciar extremamente aquele momento que ela está vivendo. E o que que uma criança precisa para crescer de maneira consistente? Ela precisa de espaço. Ela precisa de brincar. Ela precisa de jogos. Ela precisa desenvolver sua criatividade. [...] Um adulto indígena, ele não quer ser criança, porque ele viveu plenamente o seu *ser criança*. O seu *ser criança* está integrado nele, portanto, quando ele passa a ser um adulto, ele é um adulto. [...] A criança que vive plenamente a sua infância, chega um momento em que ela sabe que ela tem que abandonar o seu *ser criança* e assumir a sua formação como adulto. (MUNDURUKU³⁴⁵, s/d)

³⁴⁴ Nota de rodapé 146, página 67.

³⁴⁵ Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=EUmx7klGn7w>> Acesso em 07/08/2019

3.4 Escola tikmũ'ũn

Hoje, ao invés de aula, houve uma reunião convocada por funcionários dos serviços de saúde da aldeia. Estavam presentes duas funcionárias não-indígenas, muitos pais e professores tikmũ'ũn além de inúmeras crianças perambulando em torno e dentro da cabana. Após uma fala inicial de uma liderança tihik, uma das *ãyuhuk* adverte que se deve “mandar kitok pra escola senão tem consequências pros pais”, pois existe uma lista de frequência escolar que condiciona o bolsa-família³⁴⁶: “Tem que ter frequência escolar, *yũmũg?*” O professor também deve relatar os alunos faltosos para os órgãos administrativos “saberem o que é que tá acontecendo com kitok”. Enquanto ela fala mulheres fazem artesanato, homens se distraem com telefones celular e as crianças vão se dissipando. A outra funcionária afirma que – salvo nas ocasiões em que o professor esteja bêbado “como a gente sabe que acontece, né?” – a obrigação de enviar os filhos para a escola deve ser cumprida pelos pais ainda que eles briguem com os professores. O uso do microfone deixa de fazer sentido, pois falas simultâneas se interrompem, sobrepõem e atropelam na calorosa discussão entre diversos professores, lideranças e pais que tratam dos mais variados assuntos, completamente esquecidos do tema inicial da reunião, que é finalizada sem acordos ou encaminhamentos.

Esse episódio me causou o mesmo incômodo de quando, assistindo a uma aula na aldeia³⁴⁷, notei que o professor recebia pouca ou nenhuma atenção dos alunos, que conversavam, desenhavam, olhavam pela janela, saíam, entravam e andavam pela sala quando não lhes interessava ouvir os ensinamentos do dia. Tal atitude das *kakxop* configurava alto desrespeito à autoridade na minha mentalidade de professora da rede básica, acostumada ao sistema disciplinar de uma escola tradicional. Aqui é conveniente refletir sobre como a aprendizagem geralmente é concebida no Ocidente, a partir de suas origens e transformações ao longo do tempo. Cambi (1999) traça uma trajetória histórica da pedagogia ocidental a partir de uma construção do passado pouco divergente das grandes narrativas cronológicas, lineares e evolucionistas que já foram superadas em outras linhas historiográficas, mas que, ainda assim, oferece referências válidas para uma consideração dos rumos tomados pela educação nas sociedades que nos antecederam. Segundo ele, na Pré-história, os processos de aprendizagem se baseavam na imitação,

³⁴⁶ Programa de assistência social voltado para a população de baixa renda em situação de vulnerabilidade, vigente desde 2003.

³⁴⁷ “A partir de 1995, os Maxakali passaram a contar com uma escola indígena em seu território. Todos os professores são Maxakali e as crianças são alfabetizadas na língua indígena” (ALVARENGA, 2007, p. 40).

privilegiando a transmissão de conhecimentos técnicos e linguagem. No Neolítico, graças à sedentarização, é acentuada a divisão de trabalho, valoriza-se a família e formam-se locais de aprendizagem especializados. Nas grandes sociedades hidráulicas orientais a linguagem escrita, a escola e a divisão dos saberes são tributárias da divisão do trabalho especializado e tecnicizado. No Egito Antigo a educação é segmentada entre escrita e conhecimento intelectual para escribas; música e ginástica para guerreiros; e oficinas familiares para o restante³⁴⁸.

Tanto na Mesopotâmia como no Egito, a educação aparece nitidamente articulada segundo modelos de classe (grupos dominantes e povo), já escandida entre família e escola, especializada para aceder à profissão intelectual e desenvolvida em torno da aprendizagem da escrita: serão estes os caracteres estruturais de quase toda a tradição antiga, também grega, helenística e romana. (ibid., p. 67, 68)

Tomando o Mediterrâneo e Grécia Antiga por núcleos constitutivos das atuais correntes pedagógicas ocidentais, ele destaca a relevância da *paidéia* grega – isto é, da formação humana a partir da formação cultural³⁴⁹ e universalização da individualidade – para o nascimento da Pedagogia, que seria a “teorização da educação subtraída à influência única do costume” (idem, p. 49), uma generalização da educação, não mais como *práxis* e *éthos*, mas como *episteme*. Na Idade Média a formação humana dos mosteiros focalizava a individualidade, erudição e submissão; mais tarde surgiriam as universidades, a profissionalização corporativa e instituições de caridade e assistência. As críticas da escolástica de então priorizariam reflexões em torno de dualismos como razão-fé, indivíduo-liberdade, desenvolvimento-ordem, sempre com a metafísica como centro teórico do saber. A Modernidade traz a escola como uma de suas instituições centrais, tendo como marcas de sua conformação as ideias de Comenius (especialização e competição escolares, úteis ao capitalismo crescente) e de Rousseau (valorização da inocência infantil e atitudes pedagógicas mais coerentes com essa perspectiva). No século XIX o papel da escola passa a ser formar cidadãos produtivos, racionais e adequados às ideologias dominantes nas políticas nacionais. No século XX ocorrem movimentos de crítica à Pedagogia, como o da Escola Nova, e até questionamentos mais contundentes às instituições escolares³⁵⁰, mescladas à educação infantil de maneira quase indistinguível.

³⁴⁸ CAMBI (1999).

³⁴⁹ “O homem só é tal por meio do comércio íntimo com a cultura, que deve estruturá-lo como sujeito e torná-lo indivíduo-pessoa” (CAMBI, 1999, p. 74).

³⁵⁰ ILICH (2019).

Assim, chegamos a uma contemporaneidade marcada pelos traços herdados de épocas passadas, destacando-se entre eles a concepção da educação infantil como tarefa da família e do estado, instrumentalizada pela instituição escolar e guiada por perspectivas metafísicas, abstratas e funcionais do conhecimento. E se dispõe de pedagogias massificadoras, uniformizantes, descontextualizantes, tecnicistas e individualistas para elaborar currículos e políticas públicas de ensino. Resulta disso uma prática educacional deficitária ora por negligência, ora por autoritarismo, natural de uma postura que torna as crianças reféns da família, da escola e do estado.

Nesse contexto, a figura do pedagogo, vai sendo imbuída de poder e autoridade com o passar dos séculos, embora sua origem etimológica remeta a um papel social pouco glorioso, pois o termo grego *paidagogos* se referia àqueles escravos que deveriam acompanhar o aprendizado dos jovens (*pais*) aprendizes. Esse pedagogo sem autoridade remete à figura do chefe indígena pintada por Clastres (2003), cuja servidão aos interesses coletivos seria sua principal atribuição e cuja fala, desprovida de qualidades prescritivas ou propositivas, faz com que seu prestígio de liderança consista justamente na ausência de poder de suas palavras, cuja função reiterativa e apaziguadora torna “tão pouco necessário ao discurso do chefe ser ouvido que os indígenas frequentemente não lhe prestam nenhuma atenção” (ibid., p. 62).

Nenhum recolhimento, com efeito, quando o chefe fala; não há silêncio, cada qual tranquilamente continua, como se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. [...] E, num sentido, elas não perdem, por assim dizer, nada. Por quê? Porque, literalmente, o chefe não diz, muito prolixamente, nada. Seu discurso consiste, ao essencial, em uma celebração, muitas vezes repetida, das normas da vida tradicional: “Nossos avós se sentiram bem vivendo como viviam. Sigamos seu exemplo e, dessa maneira, levaremos juntos uma existência tranquila”. Eis mais ou menos a que se reduz o discurso de um chefe. (CLASTRES, 2003, p. 171)

Assim é que, também na escola indígena, o professor, encarregado de disciplinas como *Aula de cultura, Território e Língua maxakali*, está, como a chefia clastriana, servindo aos interesses coletivos de enaltecer dimensões cosmológicas próprias à epistemologia Tikmũ`ün, não trazendo (efetivamente) novidades à gama de conhecimentos que as crianças já possuem. Por isso, ocasionalmente, pode ser por elas ignorado, bem como o é qualquer liderança política, interna ou externa à aldeia. Seria imprudente afirmar que a falta de centralização do conhecimento no professor explica o insucesso das escolas indígenas entre esses povos, mas certamente podemos ver nela o motivo da inserção dessas instituições ocidentais de ensino não haver transformado em grande medida os

modos de aprendizagem infantil entre eles. No entanto, não é fortuita a vigilância que os Tikmũ'ũn mantêm sobre o currículo e os métodos didáticos da escola. Cientes dos inúmeros projetos integracionistas do estado nacional, controlam a circulação do conhecimento³⁵¹ autorizado a circular por ali. Clastres (2003) ajuda a pensar na relação da alfabetização compulsória e do controle estatal, principalmente sobre aqueles a ele desacostumados:

Supõe-se que ninguém deixe de pensar na dureza da lei. [...] Diversos meios foram inventados, segundo as épocas e as sociedades, a fim de conservar sempre fresca a recordação dessa dureza. Entre nós, o mais simples e recente foi a generalização da escola, gratuita e obrigatória. A partir do momento em que a instrução se impôs a todos, a ninguém mais se dava o direito de, sem mentira – sem transgressão –, alegar o seu desconhecimento. Pois, sendo dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra. (ibid., p. 195)

A presença das escolas na Aldeia Verde obedece ao mapa social desenhado pelas relações de parentesco, assim, se espalham por toda sua extensão diferentes escolas, de dimensões desiguais, acolhendo grupos de crianças ligados por sangue ou afinidade. E as constantes reconfigurações de laços sociais também implicam em mudanças de alunos entre as mesmas. Se ocupam elas de estudar a ciência tikmũ'ũn através de mitos, lidos, escritos, ouvidos, desenhados e revisitados em aulas práticas, que podem ocorrer até mesmo fora das escolas.

Mas mesmo nas aulas convencionais, o conteúdo se volta para os conhecimentos nativos. Em uma turma de crianças de até dez anos de idade, a alfabetização é feita por sílabas e depois por palavras de uso cotidiano das crianças, como nomes de bichos e elementos do ambiente. Ao fim da aula procedem entoando alguns cantos do yãmĩy Po'op³⁵², também familiar às crianças que com esses espíritos aprendem sobre outros yãmĩy (visto que seu repertório contém cantos de outros), sobre diversos animas e treinam a concentração para executar alguns cantos³⁵³.

³⁵¹ Destacam-se entre esses conhecimentos aqueles ligados aos Yãmĩyxop, devido à sua reconhecida relevância (POPOVICH, 1980, p. 47). “A educação Maxakali é estruturada pelo aprendizado musical e ritual dos *yãmĩyxop*, transmitido para as crianças como um conhecimento sagrado, particular e precioso” (LAS CASAS, 2007, p. 36)

³⁵² Anexo 3.4.

³⁵³ Lembrar aqui do canto Xamoka descrito no capítulo 1, em que as meninas devem responder aos yãmĩy ecoando o mesmo número de repetições que eles entoam.

3.5 Sons e cantos

3.5.1 – Aula de Cultura

Após o café da manhã, fomos para a cabana onde haveria *aula de cultura*. Estava dissonante desde o dia anterior, quando meu anfitrião, me ensinado maxakali, escreveu em meu caderno “crianças imitam Yãmĩy” e afirmou que o fariam no dia seguinte. Cheguei a ter uma prévia dos acontecimentos por meio da comunicação não verbal da pequena P e seu irmão, J. Primeiro ele, usando uma vara de bambu³⁵⁴ pescou a irmã, deitada no chão de barriga para baixo, depois abateu-a como a uma caça usando uma lança sem seta. Logo alternaram os papéis e finalizaram a encenação. Então o pai se aproxima e mostra por gestos e palavras como devem lançar a arma (segurando perto da ponta da lança, não da beirada) e os filhos e uma menina que estava próxima dão atenção. J imita sem muito zelo e, depois, na segunda tentativa, o pai desvia de sua mira. Breve o menino desiste da brincadeira, que não parecia o estar divertindo tanto, e entrega a lança para a irmã. Na cabana, tanto a mãe quanto o pai de uma menina pequena, N, preparam sua vara de pesca enquanto andam em direção à cabana. Uma professora faz uso do microfone para apressar as crianças que ainda não se apresentaram para a aula. Logo as crianças se assentam nos banquinhos. Há mais meninos que meninas. O tempo vai passando e alguns, silenciosos, observam, outros conversam, riem, meninas arrumam suas lanças e varas de pescar. A pequenina N brinca de jogar lança em um rapazinho, pouco maior que ela e ri. Outra professora fala ao microfone, todos silenciam e escutam, nem todos a olham, mas todos estão atentos. O tom dela vai ficando mais forte e aparentemente severo à medida que ela censura as mães e pais ausentes, dizendo que era importante que eles acompanhassem as crianças. O professor da *aula de cultura*, que também é um respeitado pajé, agrupa nove meninos e lhes instrui a despirem o tronco, o que fazem com sorrisos e vergonha para então serem pintados de vermelho pelas mãos do pajé, embebidas de sua própria saliva e tinta xadrez. Um garoto, repentinamente, puxa para baixo a calça de outro, que fica bravo e xinga, enquanto outros riem vendo seus órgãos genitais por alguns instantes. O professor repreende rispidamente. Então cessam os risos e o menino brincalhão entra na linha dos meninos encostados contra a mesa, aguardando para serem pintados. Seus braços, peitos, barrigas e costas ficam cobertos pelo vermelho. Cães e gatos perambulam entre os presentes. As meninas têm os rostos pintados por uma senhora. Depois, o professor pinta

³⁵⁴ A próprias kaxxop confeccionaram suas varas de pesca e lanças. Ver anexo 3.5.

os rostos dos meninos por completo de vermelho, não sem seus risos e gemidos de nojo da saliva do pajé a lhes banhar a face. Alguns vestem blusas sobre os corpos já pintados, outros ficam sem camisa. Uma menina cantarola uma melodia a meu lado. Chegam cada vez mais crianças e há mais adultos também. O professor pega o microfone e as crianças silenciam para ouvir. Importante dizer que o silêncio nunca é total, mas deixa espaço para as palavras do pajé serem as protagonistas da massa sonora que compõe o ambiente. Sua fala é breve e parece não causar efeito algum, pois não noto mudanças. Agachado, o pai da pequena N imita um sapo que ela tenta pescar com a vara, mais tarde vai usar a lança contra o pai já erguido em duas pernas. Há na cabana meninos que não se pintam. O professor fuma, uma liderança fala ao microfone. Pouco silêncio. Ele pára. Fala de novo. Silêncio levemente maior. Fala por um longo tempo. Gesticula. Parece explicar algo. Repetidamente pergunta: *yũmũg?* As mulheres e meninas vão pintando de vermelho as flechas e varas de pesca. O professor leva os meninos para o pátio e posiciona-os em linha. Depois busca um banco que coloca na frente do Kuxex. A liderança continua falando. Ouço *cultura* algumas vezes e *ãyuhuk* várias. Depois outra liderança pega o microfone e fala. No pátio os meninos se assentam nos bancos. O pajé chama as meninas que se alinham em fila de frente para o banco. A liderança conclui sua fala. O pajé se agacha em cima do banco, olhando para as meninas enfileiradas, e produz uma espécie de assobio nas mãos. Desce do banco e dá lugar a um menino que o deve imitar. O rapazinho se posiciona de maneira similar ao professor, mas falha em reproduzir o som entre a boca e as mãos, provocando risos de todos³⁵⁵. A liderança fala novamente ao microfone. Então uma menina se aproxima do rapaz com sua lança e atinge-o no peito por duas vezes até que ele caia no chão, aparentemente morto. Ela volta a seu lugar enquanto todos os outros meninos se posicionam na frente do banco, de pé ante às meninas, que ouvem uma fala breve do pajé e aguardam que ele se agache ao lado da fila de meninos mostrando-os a postura que devem assumir. Ouvem-se assobios. Então o professor alinha-se no meio das meninas e convida um tihik a permanecer ali, enquanto ele volta aos meninos, instruindo seus próximos passos e começando, com eles a saltar agachado em direção as meninas que, logo, saem de suas posições e acertam os meninos-sapo com suas lanças. Muitos risos acompanham os rápidos movimentos das crianças, recuperando suas armas e retornando a suas posições iniciais. O professor volta a conversar com os meninos e executa, sozinho, os movimentos do próximo *yãmĩy* a ser

³⁵⁵ Anexo 3.6

imitado por eles. Alguns meninos imitam o gesto enquanto o pajé explica, a maioria apenas olha e ouve. Então ele volta-se para as meninas e mais uma vez posiciona o tihik entre as pequenas, depois acompanha uma dupla de meninos que salta em direção às meninas encurvada com os braços esticados à frente até que elas, lépidas e agitadas, cubram os dois rapazes com suas lanças, enquanto riem alegremente. A seguir, outra dupla de meninos repete a ação e também é atacada pelas meninas. Novas instruções a todos e dois rapazes seguem para diante das meninas e corajosamente (embora esbocem alguma hesitação) erguem os braços para atrás da cabeça, expondo o peito às inúmeras lanças femininas³⁵⁶. Então, as meninas usam a lança contra duplas diversas de meninos que delas se aproximam de braços esticados para baixo à frente do corpo, mãos como que protegendo os genitais, indo e vindo com o professor ao lado, lhes conduzindo os movimentos por imitação. São atacados com lanças (ao professor não atacam) e voltam. Um menino solitário vai até as meninas, é atacado e fica no chão deitado de barriga para cima, pernas e braços juntos, mãos sobre o peito semifechadas, como uma lontra. Todos se agrupam em torno dele. Tudo se desfaz. As meninas guardam as lanças, ouvem instruções do pajé e soltam exclamações, excitadas. Meninos pequenos brincam atrás do Kuxex. Depois os rapazinhos vêm até as meninas, um a um, como sapos, pulando ou não sobre o que fica à frente. As performances mais cheias de trapalhadas e imperfeições são motivos de risos gerais. Uma professora instrui as meninas para se afastarem um pouco dos meninos que vão se acumulando ante elas. Um pequeno se agacha de costas para as meninas e espera outros que saltarão sobre ele, como sapos³⁵⁷. Após todos os meninos chegarem aos pés das meninas, saltando agachados uns sobre os outros, o pajé, que estava assentado no banco se levanta com um objeto na mão direita que balança como um chocalho, depois, um rapaz, imita-o³⁵⁸. Forma-se uma fila de meninos e eles começam a repetir um canto que o pajé inicia. Depois cantam outra coisa e se aproximam das meninas com as pernas esticadas. São puxados, caem, correm, riem, gritam, voltam³⁵⁹. Depois, com outro canto, se aproximam com os braços dobrados. O processo anterior se repete, mas há menos quedas. Uma última vez o fazem e dessa vez vão andando muito mais para a esquerda, sob orientação dos adultos, de forma que as meninas têm que se afastar muito de onde estavam. Uma liderança pega o microfone, todos ouvem e as meninas gritam

³⁵⁶ Anexo 3.7

³⁵⁷ Anexo 3.8

³⁵⁸ Anexo 3.9

³⁵⁹ Anexo 3.10

antes de desaparecerem correndo em direção às suas casas. Os meninos vão para trás do Kuxex e começam a imitar andorinhas através de vibrações nos lábios e vozes agudas. Ficam brincando assim em volta e dentro do Kuxex. Levam nas mãos panos e objetos leves, de plástico e espuma. São seus escudos. As meninas voltam. Executam os cantos de Xamoka, o yãmĩy-andorinha, de um lado os meninos de outro as meninas. Adultos em torno dos dois grupos dão orientações e as vozes serenas e sonoras das crianças se alternam em coros masculinos e femininos³⁶⁰. Depois, armadas de vasilhames cheios de água as meninas molham os meninos-andorinhas que delas se aproximam³⁶¹. É uma farrá. No fim, os meninos encharcados correm para o banco, jogando os escudos pelo caminho enquanto as meninas, também molhadas, recolhem os vasilhames. Eles seguem então para o campo de futebol atrás do *Kuxex* e as meninas pegam suas coisas e vão embora. No mesmo dia e nos subsequentes, as crianças repetirão incontáveis vezes as performances dessa aula. Assim como os cantos-listas que enumeram espécies de abelhas, cobras, mandiocas etc.³⁶² esses cantos da *aula de cultura* estão familiarizando as crianças com diversas espécies animais e suas particularidades. Além disso, imitando as potências-yãmĩy, as *kakxop* estão inscrevendo em si tais afetos e expandindo as próprias capacidades xamanísticas.

o conhecimento ‘do’ mundo, ‘dos’ seus habitantes, ‘dos’ seus eventos, é muito mais um conhecimento ‘com’ o mundo e ‘com’ seus habitantes, ‘em’ seus eventos, num modo de pensar e agir caro ao universo xamanístico ou animista ameríndio, em que as relações são obrigatoriamente engajadas e plenas de repercussões. Mais do que um simples conhecimento zoobotânico ou histórico qualquer, por mais salientes que eles sejam, trata-se de uma atualização permanente das relações pessoais estabelecidas com múltiplos sujeitos – animais, plantas, astros celestes, máquinas, estrangeiros, etc. (ROSSE, 2018, p. 91)

Essa questão já foi abordada por etnólogos sensíveis aos papéis³⁶³ desempenhados pelos cantos yãmĩy. O devir-tikmũ’ũn que os caracteriza é possível graças a essas experiências sônicas-transformativas que envolvem agências várias, sobretudo, os yãmĩy. “Para ser

³⁶⁰ Anexo 3.11

³⁶¹ Anexo 3.12

³⁶² “...tanto na letra do canto quanto na história a onça fala que matou o caititu [...] ela fala “*vou atacar o porco e comer deitada. Vou atacar o tatu e comer deitada*”, vejo aqui duas informações. Uma diz respeito a esta dúvida sobre o que, de fato, a onça está vendo diante dela, chamando de porco e de tatu. [...] A outra diz respeito aos hábitos alimentares da onça. Mais uma vez, o canto dá aos homens detalhes sobre a vida dos animais” (ALVARENGA, 2007, p. 90).

³⁶³ “Entre os diversos aspectos relacionados às práticas musicais dos grupos Maxakali, destacam-se os seguintes: seu uso na comunicação e na construção de relações com os seres sagrados; performance corporal e musical aprendida desde a infância, necessária à inserção nas redes de relações; participação ativa das crianças em formação ritual; as relações de gênero e os laços de aliança explicitadas nas músicas, rituais xamânicos e performances corporais” (LAS CASAS, 2007, p. 42)

capaz de lidar com a alteridade deve-se aprender a tornar-se outro ou imitar o ser outro no sentido de captar seu ponto de vista no mundo e, assim, ganhar poder sobre a situação interativa” (LAGROU, 2002, p. 36). Portanto, a aprendizagem dos cantos desempenha eminente papel na formação da pessoa tikmũ’ũn que, por sua vez, relaciona-se intimamente à infância. De forma análoga, em seu trabalho sobre a cosmo- sônica das crianças mbyá guarani, Stein (2007) demonstra

...através da análise das performances dos *kyringüé mboráí* – incluindo aí contexto, texto verbal e sons estruturais não-verbais – como, de diferentes maneiras estas “fazem lembrar” (*ma endu’á*) as relações dos Mbyá com o universo do sagrado e da ascese; ensinam (*nhembo’é*) e aconselham (*monguetá*) sobre a sociocosmologia Mbyá-Guarani e sobre as categorias sonoro-performáticas êmicas, ao mesmo tempo em que possibilitam sua ressignificação, pois a socialização musical das crianças Mbyá não ocorre de forma passiva. Ao contrário, as crianças exploram sonoridades, escolhem o que e quando cantar e imprimem intenções – sonoras e afetivas – em suas maneiras de cantar. Por outro lado, a presença de crianças entre os Mbyá é valorizada, ouvida e observada com intensidade pelos seus afins. Suas atitudes corporais, seu canto e suas brincadeiras são, na outra mão da interação criança-adulto, percebidos como aconselhamentos, advertências e reforços para o agir dos adultos. Ao mesmo tempo, uma série de tratamentos corporais são processados nas crianças até a entrada da vida adulta, para que tenham belas vozes, digam palavras corretas e movimentem seus corpos com força e leveza. A musicalidade, nestes sentidos, revela-se um potente instrumento de produção de corpos e da pessoa Mbyá (idem, p. 23)

Segundo ela, “a produção de sons falados, cantados, dançados e tocados” seria “fundamental para a comunicação dos Mbyá com as divindades, que, a partir deste caminho de comunicação, fornecem cantos, saúde, fortalecimento, sabedoria e nomes espíritos” (ibid., p. 24). A presença das crianças traria contentamento às divindades e alegria aos humanos, que também receberiam, através daquelas, dons que lhes são caros como cantos e capacidade de amar plenamente. Além disso, os cantos performados pelas crianças são agentes de conexão entre os diversos elementos do cosmos Mbyá. Por isso “se a dimensão sonora é central para a manutenção da vida na Terra e do modo de ser Mbyá, as crianças têm grande responsabilidade na efetivação desta cosmo-sônica Mbyá” (ibid. p. 61, 62). Visto como a alegria é valorizada também entre os Tikmũ’ũn como um estado profilático e de auxílio em convalescenças, é importante salientar a agência infantil durante os rituais Yãmĩyxop como portadoras desse afeto jubiloso.

Homens e mulheres, de diferentes faixas etárias, comunicaram-se através da dança e dos cantos com os espíritos. Certa hora saíram dois *Xunnim* bem pequenos, com os corpos pintados de rosa e dançaram junto à fileira de mulheres formada no pátio central, também constituída por crianças. Os *Xunnim* pequenos sabem como dançar, se abraçam como os grandes e rapidamente dirigem-se para as meninas. Os meninos cantores (um pouco maiores) ajudam os *Xunnim* pequenos quando algo ocorre, como, por exemplo,

quando caiu o chapéu de um deles. Os *Xunnim* pequenos aproximaram-se do grupo de cantores. Nesse momento uma menina pendurou um refrigerante em cada um. Quando eles estavam quase entrando no *kuxex*, a neta de Olga roubou um refrigerante, o que provocou muitas risadas em todas as mulheres. Estranhei o episódio e pedi explicações a Olga, que afirmou tratar-se de uma brincadeira que não desagradava aos *Xunnim* – no ritual da noite anterior as mulheres mais velhas haviam realizado o mesmo algumas vezes e se divertido. Assim, o que a neta de Olga acabara de fazer era a repetição de um comportamento jocoso das mulheres mais velhas, o que justifica sua expressão de expectativa após o roubo do refrigerante. [...] A acurada técnica corporal das performances era reproduzida com perfeição pelas crianças pequenas. Quando elas não estavam no centro do terreiro a dançar ficavam nas redondezas, reproduzindo os movimentos corporais dos adultos e cantando as músicas dedicadas aos *Yāmiy* presentes neste ritual. No processo de educação ritual, os cantos, danças e interações simbólicas entre vivos [*tikmā'ān*] e *yāmiyxop* são conhecimentos transmitidos pela coletividade do grupo de parentesco e mediados pelo corpo em experimentação. Cantar implica aprender e aprender implica cantar (LAS CASAS, 2007, p. 40)

3.5.2 – Aprendendo a cantar

Antes da alfabetização generalizada, uma das grafias usadas pelos Tikmũ'ũn para auxiliar na aprendizagem de cantos *yāmiy* era feita em uma taquara (*kutehet*) na qual se podem encontrar larvas morotô (*kutekut*). As listras com as quais se pinta a *kutehet* são denominadas *mĩmkũ'ĩn*³⁶⁴ e a cada uma corresponde um canto de um repertório *yāmiy*³⁶⁵. Não se diferenciam entre si, e são feitas em intervalos regulares ao longo de toda extensão do bambu. O número exato de listras não é predefinido e o que faz delas um bom meio de registro para os cantos é tema a ser investigado em futuros estudos etnomusicológicos. Mas a comparação que Las Casas (2007, p. 35, 36) encontrou dez anos antes de mim, foi repetida inúmeras vezes quando eu inquiria os mais velhos sobre a *kutehet*: era o caderno de antigamente. Segundo meus interlocutores, quando não havia escola ou escrita alfabética era necessário servir-se do bambu como meio físico de contar os cantos que se incorporavam gradativamente à memória dos aprendizes. Dentro do Kuxex os meninos iam cantando com o bambu em mãos, avançando nas listras à medida que dominavam os cantos. As meninas não usavam a taquara e mesmo hoje em dia, quando usa-se a *kutehet* na escola, ficam elas apenas observando o bambu, nas mãos dos homens³⁶⁶. Os professores dizem que elas têm *vergonha*³⁶⁷.

³⁶⁴ Anexo 3.13.

³⁶⁵ Alguns interlocutores afirmaram que apenas o repertório de Mõgmõka e Kotkuphi pode ser aprendido por meio da *kutehet*, já outros disseram que poderia ser qualquer canto *yāmiy*.

³⁶⁶ Anexo 3.14.

³⁶⁷ Quando usam esse termo, tenho a impressão de que os Tikmũ'ũn se referem menos a algo próximo da vexação e pudor, que à hesitação em agir de forma esdrúxula e despropositada.

Não obstante tenha uma função pedagógica na aprendizagem dos cantos *yãmĩy*, a *kutehet* não poderia passar por instrumento de educação musical *tikmũ'ũn*, por não haver entre eles um sistema de ensino sonoro equivalente ao ocidental. Blacking (1990), em seu clássico estudo sobre músicas infantis dos povos Venda, destaca que o ensino formal não é adequado ao aprendizado musical dessas crianças, que o fazem de forma espontânea no dia a dia.

[...] most Venda children are competent musicians: they can sing and dance to traditional melodies, and many can play at least one musical instrument. And yet, they have no formal musical training. They learn music by imitating the performances of adults and other children; and if they do not realize when they are making a mistake, they are soon corrected by more experienced musicians. (BLACKING, 1990, p. 29,30)

Entre os *Tikmũ'ũn* também me parece ser fundamental que o aprendizado musical das crianças se dê, principalmente, nas trocas cotidianas com os *Yãmĩyxop*, pois as próprias características dos cantos³⁶⁸ são incompatíveis com a didática linear e progressiva do ensino formal de música tal como, geralmente, é feito nas escolas de música ocidentais³⁶⁹. Blacking (1990) frisou que as canções infantis dos Venda não são sempre mais fáceis que as adultas e que seu aprendizado sequer é gradativo (*ibid.*, p. 28) ou sistemático (*ibid.*, p. 191). Ele atribui a facilidade com que essas crianças assimilam os elementos musicais de suas tradições ao convívio com os adultos, em especial as mães (*ibid.*, p. 30), quando estes desempenham danças, cantos e demais produções sonoras. Creio ser o mesmo a se passar com as *kakxop*, pois o que permitiria um aprendizado eficaz dos cantos *yãmĩyxop* seria a frequência com que ouvem e performam os mesmos no dia-a-dia, ainda que alguns desses cantos sejam entre elas estimulados pelos adultos, como os do *Po'op*.

No entanto, ao lado das distintas sonoridades dos *yãmĩy*, as crianças convivem também com músicas de origens e contextos diversificados e o prazer que demonstram pela apreciação e reprodução dessas sonoridades releva uma escuta interessada em outros sons.

³⁶⁸ A utilização de uma extensa paleta timbrística para a voz, a capacidade de evitar acentuar tempos periódicos nos pulsos, ou homogeneizar a rítmica dos cantos são características ligadas aos contextos diversos de execução dos cantos, que não podem ser sistematizados em métodos didáticos apartados das experiências proporcionadas pela interação entre os cantores e demais elementos necessários à realização dos *yãmĩyxop*.

³⁶⁹ A criança é tomada como um receptáculo passivo para adestramento auditivo por metodologias de ensino musical interessadas em programar a percepção sonora das impotentes crianças dentro de um sistema musical específico, nem mesmo os fetos (JABER, 2013) tem escapado a essa modelagem de escuta.

3.5.3 – Músicas *āyuhuk*

Para o Dia do Índio de 2019 foram programados três shows noturnos³⁷⁰. O primeiro começa por volta de 20h, trazendo o grupo RJ da própria aldeia. Com um teclado e um microfone, dois tikmũ'ũn cantam em maxakali algumas canções de forró-brega³⁷¹ para o público inteiramente infantil que dança animado em frente ao palco. Meninas e meninos de, no máximo, dez anos de idade, formam duplas uns com os outros e rodopiam no terreiro que levanta poeira, literalmente. As meninas, descalças, dançam entre si enquanto os meninos, muitos deles calçados com tênis, circulam em torno delas de mãos dadas, ou passando os braços sobre os ombros uns dos outros. Não demoram eles a parar em frente a uma dupla feminina oferecendo-se para dançar com elas que, caso se interessem, desfazem a dupla e se dividem entre os dois rapazes, ou, caso prefiram continuar dançando uma com a outra, simplesmente os ignoram. A troca de casais é constante e dificilmente uma mesma dupla permanece unida durante toda a música. Para dançar as crianças se posicionam frente a frente, seguram os braços, cotovelos ou costas umas das outras com as mãos³⁷², mantêm o olhar desencontrado mirando por cima do ombro do parceiro, dão passos curtos sincronizados com o ritmo acelerado da canção e giram juntas sem dificuldade³⁷³.

Pouco depois da apresentação do RJ um mestre-de-cerimônia não-indígena contratado para o evento procura interagir com a audiência tikmũ'ũn, que, não acostumada a essas convenções e quiçá tampouco compreendendo inteiramente o que ele diz, observa seus pedidos de gritos animados com impassível mudez. Apenas alguns não-indígenas presentes, apiedando-se do apresentador, lhe respondem com tímidas palmas. O show do

³⁷⁰ Foram criados dois jingles para divulgar o evento nas rádios locais. Um deles ficou tocando durante mais de uma hora certa manhã, pode ser ouvido no anexo 3.15.

³⁷¹ Na verdade, essa designação tenta dar conta de uma variedade cada vez maior de estilos ligados aos gêneros brega, sertanejo, forró e funk. Partilham o uso de teclados sintetizadores que possuem vários acompanhamentos midi aos quais se somam as melodias produzidas pelos instrumentistas, constituindo-se nisso, basicamente, a parte instrumental do grupo, excessivamente amplificada. A voz do cantor é articulada, clara, pungente e afinada e a performance desse membro do grupo é destacada, pois ele se posiciona sempre no centro do palco. Seu figurino normalmente é composto de calças jeans coloridas e justas, blusas também apertadas e adereços lustrosos, cabelos com topetes ou penteados estilizados e tênis grandes e chamativos. A presença de duas ou três dançarinas vestidas com curtas saias rodadas, tops, adereços cintilantes e maquiagem pesada é praticamente indispensável a esses grupos. Suas coreografias sensuais são feitas no meio do palco, atrás do cantor e na frente dos outros integrantes do grupo.

³⁷² Alves (2003, p. 80) também observa a peculiaridade da postura das crianças tikmũ'ũn para dançar forró segurando nos ombros uma da outra.

³⁷³ Anexo 3.16.

Forró Bay's³⁷⁴ começa e ficam todos parados, olhando e filmando. Os olhos das crianças estão fixos e seus corpos imóveis parecem hipnotizados pelo palco iluminado, brilhante, sonoro. As dançarinas e o cantor se movem como manda o ritmo e recebem do público silenciosa atenção³⁷⁵. Antes de tocar a terceira música, um dos membros do grupo fala algo e então a audiência começa a dançar³⁷⁶. Diferentemente das crianças, os adultos dançam apenas com um par durante quase todo o show, especialmente os casados. Alguns rapazes jovens dançavam com diferentes moças, mas não entre si. As mulheres sim, dançaram juntas. Mesmo duas não-indígenas, trajando vestidos curtos e apertados naquela noite fria, dançaram de maneira provocativa exibindo suas habilidades coreográficas para um público tikmũ'ũn indiferente, que sequer interagiu com elas. Com a exceção de um tihik bêbado que conseguiu me arrastar para a pista por um minuto, não

vi nenhum tikmũ'ũn dançando com não-indígenas. As crianças brincam, dançam, comem, se cansam e muitas vão dormir antes da última atração da noite: um grupo não-indígena de forró-brega da região conhecido por frequentar as festas locais. Eu não resisto ao cansaço, pois já passavam de 2h da madrugada, e me retiro para a casa de meus anfitriões, localizada exatamente atrás do palco onde soa - em furiosos decibéis - a potência da voz e dos sons eletrônicos do *Mulequinho* até quase 4h da manhã.

Graças às kakxop consigo atribuir a tais sons suas imagens correspondentes, pois uma de suas diversões favoritas nos dias subsequentes aos shows será reproduzir a apresentação por imitações. Imaginando-se em um palco, as meninas dobravam a saia dos vestidos até ficarem à mostra suas coxas e mimicavam as coreografias das dançarinas. Um menino se posicionava entre elas, segurando um microfone imaginário e outros, com pequenos amplificadores portáteis, forneciam o playback para a brincadeira. Demais crianças que participassem dessas encenações assumiam o papel do público e dançavam empolgadas. Além disso, estavam frescas em suas memórias as melodias ouvidas nos shows, por isso cantarolavam-nas amiúde, mesmo sem articularem claramente a letra em português, que lhes escapava.

A presença constante de produtos da indústria fonográfica, especialmente as derivadas do forró e do brega, é observada há décadas por pesquisadores que frequentam as aldeias

³⁷⁴ Grupo, formado em 2007, composto apenas de indígenas da Aldeia Verde, composto, na ocasião, por quatro homens que, a cada música, alternavam suas funções como tecladistas e vocalistas, embora o fundador do grupo seja o vocalista principal. As dançarinas também são meninas e jovens da aldeia.

³⁷⁵ Anexo 3.17.

³⁷⁶ Anexo 3.18.

tikmũ'ũn³⁷⁷. O interesse demonstrado por essas sonoridades³⁷⁸ se reflete na existência de grupos como o Forró Bay's, RJ e instrumentos musicais como teclados, violão e guitarra na Aldeia Verde. E a incontestável capacidade tikmũ'ũn de dominar essa estética pode ser verificada nas gravações³⁷⁹ e apresentações desses grupos em eventos fora da aldeia e também pela presença de público não-indígena no Dia do Índio durante o show do Forró Bay's. As dançarinas performavam com tamanha desenvoltura e precisão em um figurino pouco menos ousado que o convencional, mas ainda condizente com o contexto, que foi imensamente surpreendente descobrir que não se tratavam de profissionais não-indígenas, mas de meninas jovens da aldeia que não alcançavam ainda os quinze anos de idade³⁸⁰.

Assim, o uso desmoderado de dispositivos midiáticos, especialmente o telefone celular, a assiduidade dos indígenas a determinadas festividades regionais³⁸¹, festas de casamento, de aniversário, a existência de grupos de forró, entre outras, são

...atividades que se prestam à experimentação estilizada de um “mundo branco/brasileiro”. Essa experiência, em prolongamento de um mesmo gesto, é ainda tomada como objeto de demonstração precisamente aos não-indígenas, como se ela restituísse a seu modelo sentenças do tipo “nós também, Tikmũ'ũn, podemos desenvolver serviços de saneamento ou de segurança pública, nós também, Tikmũ'ũn, podemos ter jovens dançarinas”. [...] os Maxakali mostram muitas vezes [...] um devir branco, experimentando voluntariamente o mundo estrangeiro. (ROSSE, 2018, p. 80, 81)

Não são apenas os Tikmũ'ũn a trazerem para a aldeia tais sonoridades exógenas. Os órgãos federais responsáveis pelos serviços de saúde frequentemente promovem atividades voltadas para as crianças durante suas campanhas de vermifugação, vacinação, conscientização etc. nas quais se usam *músicas infantis*³⁸². Não encontrei entre os

³⁷⁷ ALVES (2003, p. 79).

³⁷⁸ Que tem “características tais quais uma matriz harmônica afiliada à “música caipira”, uma preferência por altas amplitudes de difusão, letras que fazem o elogio obsessivo da embriaguez pelo álcool e do ato sexual, entre outras” (ROSSE, 2018, p. 82). Observar as crianças cantando letras obscenas, encenando gestos eróticos, dançando e se divertindo ao som de canções explicitamente machistas e violentas, pode trazer preocupações com relação às apologias pregadas por essas músicas. Mas deve ser considerado o quanto o contexto em que vivem as kaxop torna inaplicáveis a maioria delas. Mesmo a existência, aparentemente, sistêmica de alcoolismo e adultério é anterior à profusão dessas sonoridades ali e se relaciona a outras dimensões da vida tikmũ'ũn.

³⁷⁹ Cf.: < www.youtube.com/watch?v=YXC3OPbfEc > e < www.youtube.com/watch?v=Skzh0c_xuJ

³⁸⁰ Rosse (2018, p. 82) faz referência à atenção dispensada pelos Tikmũ'ũn a essa performance de dança por meninas indígenas.

³⁸¹ A um show de um grande festival do município de Ladainha, em julho de 2018, atenderam 98% dos moradores da aldeia. Crianças, jovens, adultos (com seus bebês) e velhos fizeram questão de prestigiar *Koringuinha*, um dos artistas prediletos da Aldeia Verde.

³⁸² Me refiro a um repertório destinado ao público infantil seja para fins educativos, comerciais ou de entretenimento, cuja difusão midiática atinge um nível tal que se tornam peças de conhecimento geral tão ou mais usadas que as cantigas de roda tradicionais da cultura popular. Com a letra em maxakali, ficou se

Tikmũ'ũn cantos próprios da infância, nem um repertório voltado para elas, como canções de ninar, nem músicas criadas ou cantadas exclusivamente por crianças. Por isso, quando soam os timbres doces e delicados das melodias tonais, repetitivas, ritmadas e cadenciadas com que os profissionais não-indígenas tentam cativar as kakxop, mesmo quando as letras estão em maxakali (em geral abordando temas como higiene pessoal, uso responsável de medicamentos e nutrição), a ineficácia da ação é evidenciada na desatenção entediada das crianças, que parecem estar ali contando os minutos para o fim da atividade, quando receberão balas e quitutes³⁸³.

Todas as sonoridades da aldeia são por todos partilhadas, sejam crianças, adultos ou velhos a ouvir quaisquer cantos yãmĩy, forrós, músicas educativas ou cristãs. E apesar da maciça presença de sons estrangeiros, a escuta das crianças às sonoridades próprias aos tikmũ'ũn, ou seja, os cantos yãmĩy, não parece ser menos sensível. Em julho de 2018, no quintal ao lado da casa onde acontecia o estrondoso ensaio do Forro Bay's, P espontaneamente cantava Yãmĩyxop balançando na rede e se divertia com minhas tentativas, aparentemente ridículas, de imitá-la. Outras crianças por perto também cantaram alegremente, indiferentes aos sons ensurdecedores de forró que, naquele momento, não as interessavam.

3.5.4 - Músicas evangélicas

Em uma das escolas da aldeia, aproximadamente quarenta crianças e uma professora indígena se espremiavam em uma sala para assistirem a uma palestra sobre geografia física e política em que o conhecimento canônico dessas disciplinas se misturava a concepções cristãs de criação e manutenção da vida. Um pastor projetava na parede mapas, desenhos, fotografias, nomes de realidades não vivenciadas que deveriam se acomodar abstratamente nas mentes das kakxop que silenciosamente ouviam. Servia-se ele de métodos didáticos largamente operantes na pedagogia infantil, como o monopólio da fala, o uso de perguntas retóricas e a substituição de algumas designações complexas por sinônimos presumidamente mais inteligíveis ao público infantil. Convicto, nos asseverava que “nós temos uma bandeira, um país, um estado” e também que “a terra é assim”, enquanto mostrava uma imagem do planeta terrestre flutuando no espaço antes de mostrar a mesma imagem agora com uma grande mão sustentando o planeta, a mão de

repetindo ininterruptamente, por horas, uma canção de um programa de TV dos anos 1990. Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=muX5MHhtJ-s>> Acesso em 05/07/2019.

³⁸³ Uma dança em roda feita ao som desse tipo de música está no anexo 3.19.

Deus. Ao final da palestra houve distribuição de chocolates e balas entre as crianças, que também cantaram um canto evangélico na língua maxakali e tiraram uma foto. Imediatamente correram para fora da sala quando foram dispensadas.

Essa forma de proselitismo³⁸⁴, embora invasiva e repreensível de mais maneiras do que posso fazer no espaço deste texto, me parece pouco eficaz com as crianças devido à baixa frequência com que ocorre e também por não prover agrados significantes o bastante para cativar aquelas que estão acostumadas ao deleite sem fim de suas brincadeiras. No entanto, continua acontecendo desde séculos atrás, por meio das mais diversas instituições religiosas, a tentativa missionária de eliminar os modos de vida próprios dos Tikmũ'ũn. E uma das ferramentas que há muito vem sendo usada é o hinário evangélico introduzido pelo casal Popovich há quase sessenta anos atrás³⁸⁵. Talvez o emprego estratégico de canções evangelizadores produza efeito entre os Tikmũ'ũn por causa da ampla capacidade de memorização sonora desses povos e o gosto que tem eles em reproduzir cantos diversos. A escuta das kakxop está aberta também para as sonoridades desses hinos, cujas propriedades sonoras, em comparação com as dos cantos yãmĩy, seriam de mais fácil apreensão. A título de exemplo, segue uma breve descrição de um hino evangélico coletado por Amaral (2007, p. 240, 241, 242)³⁸⁶:

Yeyox te 'õg kũyãñãm putuk

Hõmã' mõg, Yeyox mõg,

Pa 'õm xip tik pa hok,

Tik pa hok hãpkoxtap mõkuma',

Pa Yeyox te' pa mĩy.

Tik te hãmpenãhã'.

Kuxa hittup te Yeyox putup pax.

Yeyox te:

³⁸⁴ Além das visitas do já citado pastor, o convívio com *ãyuhuk* evangélicos é grande no núcleo familiar que eu frequentei. Um amigo de C, filho de uma anfitriã, fica temporadas hospedado na aldeia enquanto executa serviços diversos (construção, jardinagem etc.) e constantemente convida os indígenas a lhe acompanharem nos cultos da igreja à qual pertence, na cidade de Ladainha. Sua mãe, quando também visita a aldeia por alguns dias, fica cantarolando e ouvindo música evangélica e quando corrige algum mal comportamento do filho pequeno usa frases como “Deus castiga”, “Jesus quer isso ou aquilo” etc.

³⁸⁵ AMARAL (2007).

³⁸⁶ Trata-se de um “hino produzido pelos missionários do SIL [Summer Institute of Linguistics] e traduzido para o português por Zezinho Maxakali” (ibid.).

- Yã 'ãte 'õg kūyānām putuk
Yã 'āxop pu hāpxop tupmāhā'.
Yeyox te: Yã 'ãte 'õg kūyānām putuk
Kuxa hittup te Yeyox putup pax.

Hõmāg mōg, tuk pa hok.
'Āte pa hok putuk,
Tuk kuxa kopa' xip hāpkoxtap.
 'Āte hāpkummuk mīy.
 Tu topa yūmmūg' ah
 Pa hõnhã Yeyox te 'ũktupmāhã

Jesus é a sua luz/Jesus é igual a sua luz

Antigamente Jesus foi
 Tinha uma pessoa cega
 Esta pessoa só via a escuridão
 Mas Jesus fez ele enxergar/ver
 Aí ele enxergou/viu
 Aí o coração dele ficou bom/alegre
 e ele ficou gostando de Jesus

Jesus Falou:
 Eu sou a sua luz
 Eu ilumino todas as coisas para você
 Jesus falou: Eu sou igual a sua luz
 Aí o coração dele ficou gostando de Jesus

Antes eu parecia um cego
 E meu coração estava na escuridão
 Eu fiz muitas coisas ruins
 e não lembrava de Jesus
 Mas agora Jesus me iluminou

Ouvi as crianças cantando esse hino no terreiro e registrei³⁸⁷ um trecho (identificado no texto em maxakali, pelo negrito). Acanhadas com minha aproximação, começaram a rir e se dispersaram deixando de finalizar o canto. Entretanto, a gravação disponível é suficiente para esta sucinta análise.

Típico de instituições cristãs tradicionalistas³⁸⁸, o canto tem uma estrutura formal simétrica: o desenho melódico é dividido na metade da estrofe entre uma primeira parte a traçar um motivo que é variado na segunda. As estrofes se repetem três vezes alterando apenas a letra cantada. Harmonicamente se apoia em uma escala diatônica maior utilizando cadências previsíveis do sistema tonal. Também a melodia se adequa ao tonalismo finalizando a primeira parte em suspensão e a segunda em conclusão, exatamente no primeiro grau do tom da música. O andamento da canção é constante e uma mesma figura rítmica se repetindo em quase todos os compassos contribui para simplificar a execução e memorização. A letra alude a feitos milagrosos de Jesus antes de utilizar a metáfora para apresentá-lo como inauguração de um novo modo de vida, a ser por ele conduzido. Assentadas no chão, sem acompanharem o som com gestos ou deslocamentos quaisquer, as *kakxop* cantam afinadas em perfeito uníssono, coordenadas com o pulso da canção e empregando um timbre metálico na voz bem projetada.

3.5.5 – Ensinando e aprendendo cantos *yãmĩy*

Mostro duas das gravações que fiz a J, nove anos, perguntando se uma delas é Xũñm. Em dois décimos de segundo da primeira audição, o menino já balança a cabeça negativamente; mais um segundo ouvindo e fala: “Kotkuphi”. “Tá aqui” – e aponta para o Kuxex escondido pelo “muro” de folhas. Depois, mal se inicia a segunda gravação e ele diz: “Êhê” (o *yãmĩy* que fala a língua dos Krenak). Digo que quero aprender o canto do bicho preguiça (Xu’uy), que me havia sido designado quando fui oferecer biscoitos a Po’op³⁸⁹, e o menino prontamente grava o canto para que eu ouça depois³⁹⁰, tendo paciência para fazer ainda outras gravações, mais lentas, para que eu entenda melhor as

³⁸⁷ Anexo 3.20.

³⁸⁸ Me refiro a igrejas como a católica apostólica romana que não acolhem os gêneros e estilos musicais comerciais correntes para seduzir fiéis, mas preservam o hinário baseado em antigas composições eruditas europeias dos períodos barroco e clássico, principalmente.

³⁸⁹ Anexo 3.21.

³⁹⁰ Anexo 3.22.

palavras. Empolgado com a tarefa, canta os cantos da irmã, da mãe³⁹¹, e outros tantos³⁹² sempre me explicando qual canto pertence a qual yãmĩy enquanto os demonstra.

Canto do bicho preguiça (xu'uy)

¹Ya ya yayag

²Toktet xux mã

³Nũy mōy nōñ

⁴Nũy mōnĩy nũyta mōh

⁵Pu yãytu puto kox

(Nã-nĩnhã puto kox)

⁶Ya ya yayag

⁷Yayayag yayayag

Yayayag

Tradução

Como folha de embaúba

Para tirar o cocô

Para tampar e ir embora

Então, depois transformar em cinza/pó branco

(Então ele vai desintegrar e virar pó)

Os diferentes registros desse canto partilham algumas características que serão aqui consideradas antes de particularizar cada um de acordo com o contexto em que foram produzidos.

O canto se inicia e finaliza com onomatopeias, sem conteúdo semântico, portanto, sem tradução. Muitas vezes sonoridades não lexicais das vocalizações yãmĩy se referem à língua do narrador do canto ou de elementos presentes na paisagem que ele habita. Pode ser o caso desses *yayayag* também. Sua letra trata da ingestão de folhas de embaúba pelo bicho preguiça, que enuncia o canto em primeira pessoa, a fim de defecar, cobrir as fezes que se desintegrarão e deixar o local. Assim como muitos cantos yãmĩy, a agência

³⁹¹ Anexo 3.23

³⁹² Anexo 3.24

animal é apresentada através de comportamentos próprios a uma espécie, seja uma descrição de seus hábitos alimentares, predatórios, higiênicos entre outros. E a narrativa escatológica desse canto provê uma estrutura na qual se dividem suas qualidades sonoras em quatro partes facilmente distinguíveis por aspectos temporais.

O andamento e a figura rítmica dos versos em **negrito** são mais lentos que a parte final e central do canto, quando é descrita a ação de cobrir e decompor as fezes. É curioso que essa ação, talvez menos higiênica que fertilizante, seja desempenhada sonoramente com pressa e precisão, pois a articulação das palavras é desafiada pela subdivisão em figuras rítmicas de pequena duração em acelerada velocidade. Essa agógica peculiar sugere vigor e presteza na ação executada pelo bicho preguiça (enterrar o estrume e ir embora) e pelo tempo (decompor a matéria até sua reintegração ao solo). A melodia salta entre um intervalo (aproximado) de uma terça menor durante todo o canto e se diferencia entre as seções rápidas e lentas.

Tentei produzir uma representação visual para esses cantos e, enquanto não me tomou mais de três minutos a transcrição em pentagrama do hino evangélico, com fácil identificação de sua quadratura, estrutura harmônica, compasso, ritmo e desenho melódico, para o canto yãmĩy, após inúmeras tentativas de identificar acentos, pulso ou forma na melodia, desisti de grafá-lo, tamanha a complexidade da tarefa. Assim, resta aos ouvidos dos leitores, tal como os meus, perceber a assimetria da forma do canto yãmĩy, pois as seções apresentam-se desigualmente distribuídas através de sua duração e, enumerando os módulos rítmicos identificados, chega-se a um total ímpar³⁹³. Por fim, a emissão vocal é uníssona, de intensidade e altura médias, claramente articulada. Os timbres variam de acordo com os registros disponíveis, ora o canto é executado por Po'op no Kuxex, ora por mim, ora por meu interlocutor, J³⁹⁴.

Se comparamos esse canto com o hino evangélico descrito anteriormente, ou ainda com as músicas de forró ou programas de TV infantis ouvidas na aldeia, podemos contrastar o primeiro com os demais em todos os aspectos audíveis aqui analisados. As músicas exógenas apresentam desenhos melódicos consonantes com encadeamentos harmônicos tonais que delineiam momentos de introdução, desenvolvimento, clímax e resolução; em oposição, os cantos yãmĩy³⁹⁵ servem-se de poucas notas – desligadas de escalas ou

³⁹³ Enumerados em sobrescrito de 1 a 7 na letra do canto.

³⁹⁴ Anexo 3.25 e 3.26.

³⁹⁵ Essa generalização considera, além desse canto do bicho-preguiça, outros entoados pelas kakxop no quarto que dividíamos à noite, logo antes de dormir, quando me ensinavam a ouvi-los. Anexo 3.27.

sistemas intervalares fixos – em torno das quais giram por longos períodos sem grandes variações (muitas vezes a mudança é encontrada na letra ou no tempo³⁹⁶). A pulsação das músicas *āyuhuk* geralmente é constante ou varia de maneira previsível e gradativa em cadências finais, costuma ser marcada por instrumentos de percussão e sobre ela se elaboram figuras rítmicas e acentos regulares nas quais se encaixam as letras. Os cantos *yāmīy* apresentam pulso fluido e variável, cuja identificação se torna especialmente difícil quando acompanhado de chocalhos (que com ele não coincidem, deliberadamente) ou passos de dança, também ligeiramente desencontrados. Além disso a rítmica desses cantos é imprevisível e irregular, integrada à letra, que conduz suas variações. E a emissão vocal tem particularidades já investigadas no capítulo 2.

Sobre essas diferenças entre traços sonoros desses dois contextos, Tugny (2011, p. 174), evocando o emprego dos conceitos deleuzianos *liso/estriado* por Boulez, trata da dificuldade que este compositor observou entre intérpretes formados de maneira convencional³⁹⁷ desafiados a realizar um tempo liso, completamente diverso do estriamento sincrônico e coordenado das pulsações para o qual eles haviam sido adestrados auditivamente. E quanto às *kakxop*? Ora cantam *yāmīyxop* sem coincidir gesto e som, ora dançam e cantam músicas de *āyuhuk* completamente tonais e regulares. Estariam seus ouvidos ameaçados pela quadratura monótona das sonoridades forasteiras? Creio que não. Mesmo estando em pleno crescimento em todos os aspectos da vida, as crianças não são esponjas que absorvem indiscriminadamente os elementos com os quais se relacionam. Visto o alto nível de autonomia que detêm, seria ingênuo acreditá-las passivas na construção da própria percepção e expressão estética.

Além disso, o contexto de origem e uso na aldeia são os fatores cruciais na diferenciação entre as músicas estrangeiras e os cantos *yāmīy*³⁹⁸. Enquanto as músicas evangélicas, forró e outras chegam de fontes humanas, imutáveis, públicas, os cantos *yāmīy* têm

³⁹⁶ Obviamente essa decisão estética dos cantos não é aleatória. Eduardo Rosse trata desta questão quando analisa cantos *yāmīy*: “O interesse mais específico em torno desse evento remete aqui a um processo composicional onde séries extensas de cantos são geradas a partir de uma cadeia de transformação material minimalista. O que os ouvidos pouco avisados escutariam como a repetição obstinada de um mesmo conteúdo, continuamente retomado, representa na realidade o alinhamento de dezenas de sujeitos distintos” (ROSSE, 2018, p. 21).

³⁹⁷ Me refiro ao ensino de música europeia de concerto.

³⁹⁸ “Não há desinteresse ou falta de aptidão musical para se servirem das músicas dos *āyuhuk*. Mas os momentos em que cantam, ouvem e dançam essas músicas não substituem os momentos intensos de cantos com os povos-espíritos. Mas, mais que isto, existe algo, ao nível mais profundo do agenciamento desses cantos dos *yāmīyxop*, que em nada se altera pelo fato de saberem eles tão bem cantar as músicas dos brancos. Além de serem duas entidades totalmente distintas, capturadas e partilhadas em dinâmicas relacionais distintas, os cantos que têm dos seus *yāmīyxop* e a música dos *āyuhuk* animam estéticas fundamentalmente estrangeiras” (TUGNY, 2011, p. 78).

origens em diversas agências não-humanas, transformativas, dentro de um regime de doação privado ao íntimo espaço doméstico. E se as músicas de *ãyuhuk* servem a propósitos recreativos, a essa altura do texto espero ter ficado claro quão amplo é o alcance da penetração dos efeitos dos cantos *yãmĩy* nos mais diversos aspectos da vida dos Tikmũ'ũn e de suas crianças.

Alegando que as músicas Mbyá Guarani estruturavam e manifestavam a organização social, porque “soavam no registro do xamanismo, ensinando às crianças disposições a cumprirem seus papéis como homens e mulheres participantes dos rituais que estão na base do modo de ser Guarani”, Stein (2006, p. 65, 66) aloca o trabalho acústico na centralidade da vida desses povos atribuindo-lhe a importância que, de fato, tem. Para muito além de uma performance musical adequada a parâmetros puramente sonoros, através da cosmo-sônica poderiam eles manterem as trocas necessárias com os diversos elementos próprios a seu modo de vida e promover as “transformações individuais e coletivas que permitam a constante recriação de sua identidade étnica” (idem, p.196).

O canto entre os Mbyá é tratado como uma prática iniciática, em que as pessoas adquirem competências nas ações que desenvolvem em determinada situação – no caso, no ritual xamanístico, na apresentação pública do coral ou nas dinâmicas familiares de brincar e acalantar - na medida em que as realizam. Assim, o encontro inter-geracional das rezas noturnas, identificável com a performance participatória central na cosmo-sônica Mbyá-Guarani, produz conhecimento através do canto, das falas, dos gestos e danças, dos objetos rituais e da fumaça do *petynguá*, ensina sem que seja necessário se descrever oralmente que qualidades o som deve produzir e a partir de quais técnicas. (ibid., p. 92)

Do mesmo modo, as crianças tikmũ'ũn estão expostas a um aprendizado sonoro integrado a incomensuráveis outros aspectos da estética, potência e afetos trazidos pelos *yãmĩy*. E ainda assim estão elas tratando de uma fabricação cuidadosa da necessária escuta e da expressão particular através da qual trocarão com essas alteradoras alteridades. Muito embora na epistemologia tikmũ'ũn o termo *música* esteja associado às já descritas sonoridades exógenas, os cantos *yãmĩy* são intensa e laboriosamente desempenhados por esses povos, de forma que qualquer prestígio que essa denominação eventualmente possa oferecer lhes cabe até mais que aquilo geralmente chamado música. A esse respeito, Lucas (2017) trata de “outras noções e percepções do que seja música” (ibid., p. 6) por parte de Guardas de Moçambique do estado de Minas Gerais:

[...] muitos mestres do Reinado dos Arturos não chamam de música o ato continuado de tocar, dançar e cantar que realizam durante os ritos e em outras ocasiões, preferindo referir-se a ele como cantos, ainda que essa categoria apresente uma abrangência conceitual no universo de prática da comunidade

distinta da acadêmica e midiática, a começar por englobar a totalidade da expressão do corpo em performance. Por isso escolheram o termo *canto* – que, para eles, integra a emissão vocal-textual dos sons dos instrumentos e dos gestos do corpo que dança e que toca [...] Quando mencionam o vocábulo música, referem-se à gravação, nas palavras do mestre João Batista da Luz, “um produto pronto e fechado produzido em estúdio para ser reproduzido” e com fins mercadológicos, enquanto o que entendem como canto reforça o potencial criativo de um processo aberto, de construção de um fluxo sonoro-gestual de duração e trajetória imprevisíveis. Conforme sintetiza o mestre Jorge Antônio dos Santos, “o canto é um universo imenso”. Trata-se de uma célula de versos melódicos, que é buscada na memória e que ganha vida em performance, abrindo-se a um desenvolvimento único, conformado pelas circunstâncias momentâneas. [...] São ambientes poderosos de compartilhamento de formas de ser, de perceber e de pertencer, reforçados pela própria sintonização e sincronização dos pulsos internos dos participantes, induzida pelos sons dos instrumentos e pela resposta coletiva de um canto. Por meio dos versos colocados e inventados pelo solista, o grupo elabora os acontecimentos recentes, reaviva e exercita a memória local e os mestres cotejam seus saberes instaurando verdadeiros fóruns de debates. Nas festas rituais, essa ação coletiva convoca os ancestrais e aciona forças e energias espirituais, para a produção de efeitos e resultados desejados. (ibid., p. 6, 7)

A evidente semelhança da realidade descrita ali com os trabalhos acústicos dos Tikmũ’ũn dispensa mais comentários. Resta apenas retomar a discussão da seção introdutória deste trabalho e argumentar que, sendo a música esse lugar onde se fabricam corpos, se mantém a saúde, se estabelecem laços sociais, se guardam e compartilham conhecimentos diversos, se exploram mundos e agências, se rejubilam, divertem, emocionam e expressam afetos e, por tudo isso, se sustentam modos de vida essenciais aos povos Tikmũ’ũn, é imperativo reconhecer a imprescindibilidade da ciência musicológica, ao lado da antropológica, biológica, sociológica entre outras, para a investigação e manutenção da sociedade, em suas manifestações particulares e por inteiro, enquanto humanidade. Assim, urge desvencilharmo-nos de concepções estreitas³⁹⁹ que releguem ao

³⁹⁹ “...certas bases ideológicas espelhadas nos modelos formais conservatoriais eurocêntricos, com pretensões de universalidade conceitual, estética, de prática social e de transmissão, veem-se reproduzidas, sob vários aspectos, em muitos ambientes de educação musical, não apenas das sociedades europeias, mas também, evidentemente, em muitos lugares do mundo sobre os quais essas se lançaram. [...] Nesses ambientes, observa-se a perpetuação de um conceito de música, entendido como “senso comum”, sendo tomado aprioristicamente como universal ou hierarquicamente de maior valor. Essa ideia de música, em geral, objetificada, tende a colocar o foco de um processo educacional mais sobre o conteúdo, ou melhor, sobre o resultado final relativamente a um modelo pré-estabelecido a ser reproduzido com fidelidade, do que sobre as pessoas e o desenvolvimento significativo de sua musicalidade, suas habilidades e sua capacidade expressiva, com atenção especial as suas referências idenitárias. Essa concepção de música e de prática social musical torna-se, ideologicamente, o filtro conceitual a partir do qual outras realidades e experiências de “trabalho acústico” vem sendo historicamente percebidas [...] Nesse sentido, experiências e conteúdos musicais de grupos populares, pautados por outros fundamentos epistemológicos, são comumente abordados de forma superficial, o que leva tais saberes a um profundo esvaziamento estético e simbólico. [...] Essas reduções não apenas descaracterizam a realidade sonoro-musical tal como entendida e vivenciada por seus praticantes, como minimizam e depreciam essas tradições expressivas, anulando sua complexidade, seus valores, suas regras, e suas formas particulares e alternativas de existência, incluindo as práticas de sociabilidade a elas associadas” (LUCAS et al., 2017)

entretenimento e à frivolidade fazeres sonoros que têm impacto efetivo e decisivo onde ocorrem.

3.6 Como aprendem as kakxop?

Tanto para a aula de cultura quando para aquela onde se usou a kutehet empregou-se um material escolar diferente dos costumeiros lápis e papel. Para a primeira, como vimos, as crianças produziram lanças, escudos, varas de pesca e foram pintadas de vermelho pelos mais velhos. Para a segunda, o mesmo pigmento vermelho que cobriu de listras a kutehet foi, pelos habilidosos dedos de uma anciã, pintado nos rostos das crianças que assistiriam a aula. A agência desses objetos no processo de aprendizagem não pode ser menosprezada, pois já vimos como a pele, nas crianças, é um órgão visado na construção do corpo em crescimento. Mas além desses elementos materiais, observam-se nas crianças duas posturas fundamentais para o sucesso de seus processos de aprendizagem. Uma delas é a atenção obediente que dispensam aos mestres a conduzir os processos. Mesmo quando não estão participando de uma aula, ficam as crianças absortas e quietas quando observam alguém executando uma tarefa que desejam dominar. Assim, de ouvidos em pé e olhos abertos, captam como antenas de rádio o conhecimento disponível. Nas aulas convencionais, dentro da escola, ficam elas irreconhecivelmente silenciosas, copiando os dizeres que a professora escreve no quadro e respondendo timidamente a suas orientações⁴⁰⁰. Além de ser um ambiente estranho para a vivacidade inquieta das kakxop, a escola, por enturmar alunos de variadas idades, leva as crianças a observar e seguir o comportamento mais contido e concentrado dos colegas mais velhos. De toda forma, essa postura menos distraída e a prática de cópia (de gestos, sons, escrita) é propícia para o modo de aprendizagem que vejo operando entre elas.

Por fim, me parece que a postura mais determinante para a eficácia do aprendizado infantil é o interesse. Soberanas para decidir o que fazer com a maior parte do próprio tempo, as kakxop não costumam se engajar em ocupações pelas quais não se atraem. Por isso, por mais penoso e demorado que seja, se dedicarão à aquisição de um conhecimento que realmente desejem possuir⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Anexo 3.28.

⁴⁰¹ Certa vez um teclado de brinquedo apareceu na casa onde me hospedava e, a pedido de J, de nove anos, passei boa parte da noite tentando ensiná-lo a tocar *Parabéns para você*, que ouvira o pai tocar mais cedo. Anexos 3.29 e 3.30.

Figura 64 - o professor de cultura pinta um aluno de vermelho



Figura 65 - crianças aguardam o início da aula de cultura



Figura 66 - menina prepara sua lança para a aula



Figura 67 - crianças interagem com o professor em uma aula convencional



Figura 68 - crianças fazendo atividades na aula



Figura 69 - dois irmãos cozinhando sozinhos



Figura 70 - menina de seis anos lavando louça sobre um vasilhame



CONSIDERAÇÕES FINAIS

...escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado. [...] Muita coisa importante falta nome.

João Guimarães Rosa

T e P me conduzem da estrada ao quarto para poderem desenhar. P pede colo no caminho e, um pouco depois, quando afrouxo os braços para descê-la ela aperta as perninhas firmemente contra meu tronco e ajusta os braços em torno do meu pescoço, em recusa. Negocio mais alguns metros e desmonto a pequena que não é tão pequena nem leve, afinal. A festa das duas e J desenhando sobre minha cama dura pouco porque a mãe os obriga a sair, não sei se para se banharem. Sei que gemem e choram falso em reprovação resignada ao saírem do aposento. Então, noto que um dos meus lápis de desenho desapareceu e corro para fora onde T lava roupa do primo J equilibrando-se sobre o tanque e P e J, nus, aguardam no sereno da noite para se lavarem na água gelada. Pergunto pelo lápis a J, que o utilizara e ele dá de ombros, dissimulado. Sua mãe fareja a farsa e chia agudo algumas palavras, então o menino aponta para a lama próxima e localizo meu lápis jogado, que rapidamente lavo e guardo, determinada a manter longe das mãos dos danadinhos. Concluo que o desaparecimento de outro lápis no dia anterior, atribuído a S por J, deve ter sido por este jogado nalgum canto qualquer da aldeia sem motivo, assim como não haveria motivo para preservá-lo, na cabeça a mim tão estranha, desse menino. Apesar disso, me ouvindo deitar na cama para dormir, ele diz no quarto ao lado: “Bábala, boa noite” e eu respondo sorrindo no escuro, com o peito cheio de carinho pela figurinha. Neste dia estava eu ainda no começo das investigações sobre as crianças tikmũ’ũn e, no entanto, a imediata afeição que conquistaram já era grande como é hoje. Acredito que essa conexão emocional, mais que outras quaisquer, motivou-me a dedicação a esse trabalho que, acredito, pode chamar atenção para os cuidados de que elas necessitam. Pretendendo desvendar os significados e motivações das crianças tikmũ’ũn para executar práticas e performances nas quais o som ocupa posição de destaque fui levada a escrutinar suas brincadeiras, onde experimentam movimentos, sensações e potências singulares, que podem constituir uma forma própria de xamanismo. A ludicidade impregnada em suas produções artesanais, no engajamento livre nas tarefas domésticas, nas interações com os yãmĩy, nas atividades tidas como impróprias e nas recriações dos rituais Yãmĩyxop (favoritas entre as brincadeiras) dá sentido à afirmação de interlocutores que definem as

kakxop como aquelas que brincam. Mas além desse aspecto – diretamente relacionado com o temperamento alegre, que ajuda a manter o bem-estar coletivo – ao interagirem com os espíritos, seja nas festas, nas rezas de cura, na iniciação, na intimidade privada do lar ou na memória dos sonhos, estão as crianças também evocando seus afetos e despertando, paulatinamente, as próprias capacidades xamânicas características dos Tikmũ'ũn. O cuidado dos adultos e yãmĩy com elas é demonstrado na minuciosa fabricação do corpo infantil, tanto pela familiarização engendrada pelos fluxos de comida, espaços, atividades e cantos compartilhados, quanto pela adoção de subjetividades outras na experimentação de afetos múltiplos que as capacitem a diluir a própria humanidade em mais devires. Autônomas, aventureiras e atentas, as crianças podem, pela imitação, incorporar aquilo que lhes interessa em matéria expressiva, seja som, gesto, expressão ou ideia. Então, os Tikmũ'ũn valorizam as kakxop não apenas porque elas significam a continuidade do grupo e mantêm a saúde e bem-estar coletivos com sua vitalidade, mas porque - em suas práticas cotidianas imbuídas de ludicidade e alegria entre pares, reafirmadas em momentos rituais (que embora se destaquem no cotidiano, não se destacam do cotidiano) – estão elas se relacionando e partilhando afetos com os yãmĩy e ajudando na manutenção de modos de vida próprios dos Tikmũ'ũn.

E isso implica na constatação de que as crianças precisam de espaço e recursos materiais para brincar e aprender (com yãmĩy, entre pares, adultos), sendo pertinente para elas também a urgente ampliação das terras indígenas que habitam, bem como a provisão de mais recursos alimentares e financeiros para a realização de festas Yãmĩyxop. Precisam também de tempo livre, fora da escola, fora de trabalho compulsório, para elas, soberanamente, administrarem como queiram e assim experimentarem o que devem enquanto crianças para atravessarem essa fase da vida marcadas pelas vivências que as permitirão cumprir as seguintes etapas plenamente. Precisam também de saúde pública coordenada com as concepções nativas de saúde, que não as obrigue a serem internadas em hospitais distantes de casa, sem a companhia dos pais, pajés e outras presenças donde receberiam os cuidados necessários à sua reabilitação, ou que tampouco as medique desnecessariamente e imponha padrões etnocêntricos de qualidade de vida. Precisam, enfim, de respeito a suas capacidades e peculiaridades de crianças indígenas, que possuem modos de vida diversos da sociedade nacional que as envolve e oprime, mas que detêm o mesmo direito a existir.

É atordoante acompanhar a atuação de grupos políticos⁴⁰² historicamente inimigos dos povos indígenas conquistando cada vez mais legitimidade⁴⁰³ para seus ataques através de acusações estapafúrdias e insidiosas⁴⁰⁴. As normatizações nacionais de educação e saúde estão alinhadas a concepções ocidentais de infância pretensamente universais⁴⁰⁵ que afetam as organizações sociais diferenciadas das etnias indígenas brasileiras. Ao contrário dessas concepções, os Tikmũ'ũn adultos não parecem pressupor a necessidade de tutela excessiva sobre suas crianças. Isso não significa que deixem de dar a atenção necessária a elas. Na verdade, mostram-se sempre muito zelosos e atentos ao bem-estar de seus filhos, netos, sobrinhos e demais crianças da aldeia cuidando de sua alimentação, segurança, higiene e lazer. E, principalmente com os bebês⁴⁰⁶, com as crianças adoentadas e com as portadoras de necessidades especiais, têm um trato abundante em carinho e obsequiosa supervisão. Suas interações com os filhos de yãmĩy, com os elementos do meio ambiente, com as kakxop e até com os ãyuhuk que os visitam⁴⁰⁷ demonstram que os Tikmũ'ũn vivem um eterno mundo de cuidados⁴⁰⁸.

Na ficção que é a escrita etnográfica a criação facilmente hiperboliza conceitos, fixa dinâmicas, distorce contornos e apresenta ao final muitas inverdades diluídas no caldo daquilo que se pretende uma perspectiva científica de algo. Por certamente não ter escapado a essas armadilhas, alerto o leitor para a necessidade de complementar seus conhecimentos nas ricas fontes de pesquisa apontadas mais à frente, nas referências.

⁴⁰² Me refiro à bancada ruralista e à bancada evangélica do Congresso Nacional e seus demais aliados.

⁴⁰³ A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a pertencer a um ministério chefiado por uma pastora evangélica fundadora de uma ONG acusada de roubo e tráfico de crianças indígenas, difamação, calúnia e incitação ao ódio contra indígenas (BALLOUSSIER; LINHARES, 2018). Mesmo a eleição do atual presidente, declaradamente hostil aos povos indígenas, é sintomática da negligência e desconhecimento da população em geral com relação a esses povos.

⁴⁰⁴ Segato discute a tentativa de setores do Poder Legislativo Nacional de desestruturação social e cultural dos povos indígenas para futura espoliação de suas terras através de criminalização de práticas que sequer figuram entre esses povos atualmente. “O problema dos povos de nosso continente não é o de conservar a cultura como patrimônio cristalizado – afinal, cultura não é outra coisa que o resultado da decantação constante de experiência histórica, que nunca cessa –, mas o de desintrudir sua história, que foi interrompida pela irrupção autoritária do colonizador, seja este o enviado das metrópoles europeias ou a elite eurocêntrica autóctone que construiu e administra o Estado nacional”. (SEGATO, 2014, p. 86)

⁴⁰⁵ É preciso ter em mente que todas as formas de etnocentrismo institucionalizadas e impostas aos indígenas são estratégicas para o projeto de apagamento das singularidades que fundamentam suas existências. “These many forms of educational persuasion, like uplift suasion, have been predicated on the false construction of the race problem: the idea that ignorance and hate led to racist ideas, which led to racist policies. In fact, self-interest leads to racist policies, which lead to racist ideas leading to all ignorance and hate. Racist policies were created out of self-interest. And so, they have usually been voluntarily rolled back out of self-interest” (KENDI, 2017, p. 506).

⁴⁰⁶ POPOVICH, F. (1980, p. 26).

⁴⁰⁷ Além do acolhimento caloroso, fui tratada com extrema gentileza e responsabilidade por meus anfitriões. Nas poucas vezes em que minha saúde fraquejou, dispensaram-me os mesmos cuidados dispensados a qualquer outro doente da aldeia.

⁴⁰⁸ Devo à Rosângela de Tugny essas reflexões.

Ainda que limitada por minhas capacidades atuais, pude, com essa dissertação, explorar alguns dos aspectos sonoros e formativos da vida das *kakxop*. Esse tipo de trabalho, nesses tempos de desmonte da pesquisa acadêmica no país⁴⁰⁹, deve ter sua relevância reconhecida. Urge que nossa sociedade valorize o trabalho do etnomusicólogo, do antropólogo, do pesquisador social. Entender aqui, como o xamanismo infantil manifestado pelos cantos é capaz de fornecer a unidade e força comunitária que enfrenta 400 anos de tentativa de extermínio é muito mais vital ou pelo menos tão importante quanto pesquisar a fertilidade de insumos alimentares, ou o tratamento de doenças virais e epidêmicas, ou a solução de empecilhos técnicos à eficiência dos equipamentos tecnológicos cada vez mais essenciais à vida contemporânea dos grandes centros urbanos. Essa valorização depende da tenacidade dos desafiantes trabalhos de pesquisa com povos originários, especialmente no que diz respeito aos aspectos de seus fazeres manifestados pelo que chamamos de arte. Espero que nós, privilegiados pela possibilidade de ouvir, sentir a pujante força guerreira que esbanjam as *kakxop*, possamos nos salvar da ignorância e evitar que sejam silenciados esses cantos com os quais, nesses tempos de surdez, podemos aprender muito sobre como resistir.

⁴⁰⁹ UNIVERSIDADES (2019); PROJETO (2019); EDUCAÇÃO (2019)

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Ana (org.) **Koxuk xop / Imagem – fotografias tikmũ'ũn da Aldeia Verde**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editoria, 2009.

_____. **Música na cosmologia maxakali: um olhar sobre o ritual do Xũnĩm – uma partitura sonoro-mítico-visual** 2007 Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música, Belo Horizonte, 2007.

ÁLVARES, Myriam Martins. Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. **Revista Antropológicas**, Recife, v.15, n.1, p. 49-78, 2004.

_____. **Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali**. 1992. P. 226. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1992.

ALVES Vania de Fatima Noronha. **O Corpo Lúdico Maxakali: Segredos de um “programa de índio”**. Ed. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/ Arte, 2003.

AMARAL, Alencar Miranda. **Topa e a tentativa Missionária de Inserir o Deus Cristão ao Contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios**. 2007. 258 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

ARAÚJO, Samuel. Brega, Samba, e Trabalho Acústico: Variações em torno de uma contribuição teórica à etnomusicologia. **Revista Opus**, nº 6, outubro/1999.

BALLOUSSIER, Anna Virginia; LINHARES, Carolina. ONG de ministra é acusada de incitar ódio a indígenas e tirar criança de mãe. **Folha de São Paulo**. 15 Dez. 2018. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ong-de-ministra-e-acusada-de-incitar-odio-a-indigenas-e-tirar-crianca-de-mae.shtml> (Acesso em 13/01/2019)

BERBERT, Paula. **Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ'ũn_Maxakali**. Belo Horizonte, 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFMG, Belo Horizonte, 2017.

BLACKING, John. **Venda's children songs**. Chicago: University of Chicago Press, 1990

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn**. Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina. (Tese de doutorado). Florianópolis, 2018.

_____. **Ritual e cosmologia maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos gaviões e os humanos**. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. (Dissertação de mestrado). 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: Nимуendajú, v. 2, 2011, pp. 171-193.

_____. **Morfofonêmica e morfossintaxe do maxakalí**. (Tese de doutorado). 2009, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras Belo Horizonte, 2009.

CASSULLA, Marcella Hauanna; FAUSTINO, Rosângela Celia. Crianças indígenas Guarani Nhandewa no Norte do Paraná: aprendizagens culturais e escolares. **Revista da FAEBA-Educação e Contemporaneidade**, v. 28, n. 54, p. 59-76, 2019.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **A sociedade contra o estado**. Porto: Afrontamento. 1979.

COHN, Clarice. A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin. **Horizontes Antropológicos**, v. 16, n. 34, p. 93-115, 2010.

_____. A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, p. 117-149, 2002.

DIAS, Lucília da Glória Alves Dias. **Técnicas de pesquisa no estudo com crianças indígenas**. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/19661778-Tecnicas-de-pesquisa-no-estudo-com-criancas-indigenas.html>> Acesso em 07/08/2019

JABER, Maíra dos Santos. O BEBÊ E A MÚSICA: **sobre a percepção e a estruturação do estímulo musical, do pré-natal ao segundo ano de vida pós-natal** Mestrado em Música, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Música da Escola de Música, Rio de Janeiro, 2013

EDUCAÇÃO é o ministério que mais teve cortes no governo Bolsonaro. *Catraca Livre*. 31/07/2019. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/educacao-e-o-ministerio-que-mais-teve-cortes-no-governo-bolsonaro/>> Acesso em 07/08/19

ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. **Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2015.

FRIJHOFF, Willem. Historian's discovery of childhood. In: **Paedagogica Historica**. Vol. 48, No. 1, p. 11-29, p. 2012

FERREIRA, Mariana Kawal Leal. **Divina abundância: fome, miséria e a Terra Sem Mal das crianças guarani**. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo, Global, p. 150-167, 2002.

GOMES, A. M. R.; SILVA, R. C.; DINIZ L. Infância indígena, escolarização e globalização: uma análise a partir da experiência das escolas indígenas em Minas Gerais. In: NASCIMENTO, A. C. et. al. **Criança Indígena: diversidade cultural, educação indígena e representações sociais**. Brasília: Liber Livro, 2011. p. 227-267.

GOMES, Geisiane Anatólia. **Decolonialismo e crítica à história única: possibilidades para a historiografia sobre os povos originários do Brasil**. 2018, Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2018.

GOMEZ-MENDOZA, Miguel Angel; ALZATE-PIEDRAHITA, Maria Victoria. La infancia contemporânea. In: **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ninez y Juventud**. n.12.1, p. 77, 2014

HEYWOOD, Colin. **Uma história da infância: da Idade Média à Época Contemporânea no Ocidente**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

ILLICH, Ivan. **Sociedade sem escolas**. Editora Vozes Limitada, 2019.

JAMAL, Ricardo Júnior. **Sensibilidade e Agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmũ,ũn-maxakali**. 2012. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música, Belo Horizonte, 2012.

KENDI, Ibram X. **Stamped from the beginning: The definitive history of racist ideas in America**. Random House, 2017.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. PPGSA-UFRJ, 2007.

_____. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

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

LOPES DA SILVA, Aracy. et al. (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

LUCAS, Glauro et al. Culturas Musicais Afro-Brasileiras: perspectivas para concepções e práticas etnoeducativas em Música. In: LUHNING, A; TUGNY, R (org.). **Etnomusicologia no Brasil**. Salvador, BA: Editora UFBA, 2017.

_____. Performing the Rosary: meanings of time in Afro-Brazilian Congado music. In: CLAYTON, Martin et al. **Experience and meaning in music performance**. Oxford University Press, 2013.

_____. Música e tempo nos rituais do congado mineiro dos Arturos e do Jatobá. Anais do III Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia. São Paulo, 2006.

MACIEL, Lucas; MONACHINI, Veronica; PEDRO, Thomaz Marcondes Garcia. Osiba Kangamuke-Vamos lá, Criançada! o audiovisual e o etnográfico em colaboração. **PROA Revista de Antropologia e Arte**, v. 1, n. 8, p. 144-158, 2018.

MAGNANI, Claudia. **Linha de Embaúba, Panela de Barro, Água de Batata: Uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – Maxakali**. 2018, Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Belo Horizonte, 2018.

MATTOS, Isabel Missagia de. **Civilização e Revolta: povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas**. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2002.

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, Toninho; ROSSE, Eduardo, Pires. **kõmãyxop - cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ũn**. 1 ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011.

MAXAKALI, Rafael et al. **Penãhã: livro de Pradinho e Água Boa/Povo Maxakali**. Belo Horizonte. FALE/UFMG, p. 132, 2005.

MAXAKALI, A. et. al. **Cantos e Histórias do Morcego-Espírito e do Hemex / Yamíyxop Xũnĩm Yog Kutex xi Agtux xi Hemex yog Kutex**. Rio de Janeiro: Azougue, 2009

MAXAKALI, Sueli.; MAXAKALI, Isael; ROSSE, Eduardo et al. Os Tikmũ'ũn e seus caminhos. In: Fany Pantaleoni Ricardo; Beto Ricardo. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil 2011/2016**. 1ed.: Instituto Socioambiental, v. 1, p. 500-520, 2017

MAXAKALI, Rafael, *et al.* **Hitupmã'ax – Curar**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, Edições Cipó Voador, 2008.

MEAD, M. **Growing up in New Guinea: a comparative study of primitive education**. New York: William Morrow, 1930.

MÉTRAUX, Alfred; NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashacalí, Patashó, and Malalí Linguistic Families. In: **Handbook of South American Indians**, Vol. 1; Smithsonian Institution; Washington, DC, p. 541-545, 1946

MILSTEIN, D. Conversaciones y percepciones de niños y niñas em las narrativas antropológicas. In: **Sociedade e cultura**. Goiânia, v. 11, nº 1, p 33-40. 2008

MÜLLER, Regina Polo. As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asurini do Xingu. In: LOPES DA SILVA, Aracy et al. **Crianças Indígenas, ensaios antropológicos**. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, p. 188-209, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacarí. **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo, v. 6, n.1, p. 53-61, 1958.

NUNES, Ângela M. O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In: LOPES DA SILVA, Aracy et al. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, p. 64-69, 2002.

_____. **A Sociedade das Crianças A'uwe-Xavante: por uma antropologia da criança**. Universidade de São Paulo. (Dissertação de mestrado). São Paulo: 1997.

OTONI, Teófilo. **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002 [1859].

OTTAVI, Dominique. **De Darwin a Piaget: para uma história da psicologia da criança**. Lisboa: Instituto Piaget (CNRS Editions), 2004.

PANSARDI, B. Kitoko e Txahuã: as crianças Maxakali e Pataxó. **Rolimã**, p. 56–63, dez. 2014.

PARAÍSO, Maria, Hilda, Barqueiro. As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, Brasília, v.3, n.1/2, p.41-105, jul./dez. 2006

_____. **O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste**. 1998. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo, 1998.

_____. **Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: USP / MAE, n. 4, p. 173-87, 1994.

_____. **Os Botocudos e sua trajetória histórica**. In: Cunha, Manuela Carneio da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.

_____. **Relatório Antropológico sobre os índios maxakali**. Funai, Brasília, 1992b.

PENA, João Luiz. 2005, Os índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico, in **Revista de Estudos e Pesquisas**, v. 2, n. 2: 99- 121. Brasília: Funai.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O Canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. 2004, Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2004

PINHEIRO, Sacha Lima; FROTA, Ana Maria Monte Coelho. Uma compreensão da infância dos índios Jenipapo-Kanindé a partir deles mesmos: um olhar fenomenológico, através de narrativas e desenhos. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 3, dez. 2009 Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000300012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 05 ago. 2019.

POPOVICH, Frances Blok. **Social Power through Ritual Power in Maxakali Society**. 1988. Tese (Doutorado em Philosophy in Intercultural Studies) - Fuller Theological Seminary, School of World Mission, 1988.

_____, **A Organização Social dos Maxakali**. 1980. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - University of Texas, Departamento de Sociologia. Arlington, 1980.

PROJETO "Future-se" é o fim da democratização das universidades, avalia reitor da UFC. **Brasil de Fato**. São Paulo (SP). 5/08/2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/08/05/projeto-future-se-e-o-fim-da-democratizacao-das-universidades-avalia-reitor-da-ufc>> Acesso em 07/08/19

REMORINI, Carolina. Crecer en movimiento. Abordaje etnográfico del desarrollo infantil en comunidades Mbya (Argentina). **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, n. 2, p. 961-980, 2010.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença**. 2008. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). PUC, Ciências Sociais, São Paulo, 2008.

ROGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 91-125, out. 2002.

ROMERO, Roberto. **A Errática tikmũ'ũn_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

ROSSE, Eduardo Pires. **Sarinho Virou: sociedades de cantos entre os Tikmũ'ũn/Maxakali**. Belo Horizonte: Escola de Música/UFMG, 2018. p. 365.

_____. **Explosão de xũnĩm**. 2007. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia). Universidade Paris 8. Vincennes, Departamento de Música, Saint-Denis, França, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a Origem das Línguas**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998

_____. **Emilio**. Edaf, 1982.

RUBINGER, Marcos Magalhães, et al. **Índios Maxakali: Resistência ou Morte**. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

_____. **Projeto de Pesquisa Maxakali** – Grupo indígena do nordeste de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa da UFMG, 1963.

SAHLINS, Marshall. **A sociedade afluyente original**. Cultura na prática, p. 105-152, 2007. Disponível em: <we.riseup.net/assets/231855/Marshall+Sahlins+Sociedade+afluyente+original.pdf>

SEEGER, Anthony.. Etnografia da Música. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 237-260, 2008

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n.32, p. 2-19, 1979.

SEGATO, Rita. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. In: **Revista de Direito da UNB**. Brasília. v. 1, n. 1. pp. 65 – 92. 2014

SILVA, Rogério Correia. Participação e aprendizagem na educação da criança indígena. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, v. 19 n. 58, p. 655 – 670, 2014.

SILVEIRA, Kátia Pedroso; MORTIMER, Eduardo Fleury. Como as crianças crescem? Conhecimento tradicional maxakali e o conhecimento científico. **XV Encontro Nacional de Ensino de Química (XV ENEQ)/Brasília**. 2010.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. **Kyringüé mborai: os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani**. 2009. Tese (Doutorado em Música) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Artes, Porto Alegre, 2009

TASSINARI, Antonella. Práticas corporais indígenas em espaços interculturais: entre o ritual, o trabalho e o esporte. In: Tassinari, A.; Almeida, J.N. de; Rebolledo, N.. (Org.). **Diversidade, Educação e Infância. Reflexões Antropológicas**. Florianópolis: EDUFSC, 2014, p. 163-171

_____. Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. In: Encontro Anual Da Anpocs, 33. Caxambu, 2009. **Anais**. São Paulo: Anpocs, 2009. p.1-23.

TUGNY, Rosângela, Pereira de. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os tikmũ'ün. **Revista Devires**. Belo Horizonte: 2014a, v. 11, p. 154 -179.

_____. Notas sobre alguns traços poéticos do repertório dos yãmĩxop dos povos Tikmũ'ün. In: MATOS, Cláudia Neiva et al. **Palavra Cantada. Estudos transdisciplinares**. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014b, v. 1, p. 301-320.

_____(org.). **Cantos Tikmũ'ün para abrir o mundo**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2013.

_____. **Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ün _Maxakali**. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2011a.

_____. **Canto brilho tikmũ'ün: no limite do país fértil**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2010.

_____. Os cantos como imagens ativas entre os Tikmũ'ün, um povo guerreiro. In: Colóquio Internacional de Etnocologia, 6. Belo Horizonte, 2009. **Anais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009. p. 541 – 551

TURINO, Thomas. **Music as Social Life: The Politics of Participation**. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 338.

UNIVERSIDADES são alvos dos ataques de Bolsonaro. **Portal Vermelho**. 02/08/2019. Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/322458-1>> Acesso em 07/08/19

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

VYGOTSKY, Lev Semenovich. Imagination and Creativity in Childhood. **Journal of Russian and East European Psychology**, vol. 42, no. 1, p. 7–97, 2004.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1975].

WIED-NEUWIED, Príncipe Maximiliano de. **Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817**. Paris: Libraire Éditeur, 1822.

REFERÊNCIAS FÍLMICAS

Espíritos Batizam crianças. 2012, 22'. Direção: Ismail Maxakali. Fotografia: Ismail Maxakali, Josemar Maxakali. Montagem: Ismail Maxakali, Marilton Maxakali. Som: Ismail Maxakali, Josemar Maxakali

Iniciação dos filhos espíritos da terra. 2015, 48'. Direção e imagens: Isael Maxakali. Montagem: Isael Maxakali, Carolina Canguçu e Sueli Maxakali.

Kaxakuk Xak, Caçando capivara. 2009, cor, 57'. Direção: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Fotografia: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Montagem: Mari Corrêa. Som: Derli Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaina Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Produção: Rafael Barros e Renata Otto. Realização: Filmes de Quintal

Kotkuphi. 2011, 30". Direção: Isael Maxakali. Assistente de direção: Suely Maxakali. Câmera e direção de fotografia: Isael Maxakali. Edição: Charles Bicalho. Fotografia still: Suely Maxakali. Produção executiva: Isael Maxakali e Suely Maxakali. Produção de finalização: Charles Bicalho e Cláudia Alves. Coordenação de finalização: Charles Bicalho. Finalização de imagem: Jackson Abacatu. Criação de abertura: Jackson Abacatu. Finalização de áudio: Barulhista. Autoração de DVD: Jackson Abacatu. Realização: Comunidade Maxakali de Aldeia Verde e Pajé Filmes.

Tatakox. 2007, 23'. Direção: Isael Maxakali. Câmera: Isael Maxakali. Montagem: Renata Otto, Douglas Campelo. Coordenação: Rosângela Pereira de Tugny.

Tatakox Vila Nova. 2009, 21' Direção: Cineastas maxakali da T.I do Pradinho. Fotografia: João Duro Maxakali. Montagem João Duro Maxakali. Som: João Duro Maxakali.

Xupapoyng. 2011, 15'. Direção: Isael Maxakali. Assistente de direção: Suely Maxakali. Câmera e direção de fotografia: Isael Maxakali. Edição: Charles Bicalho. Fotografia still:

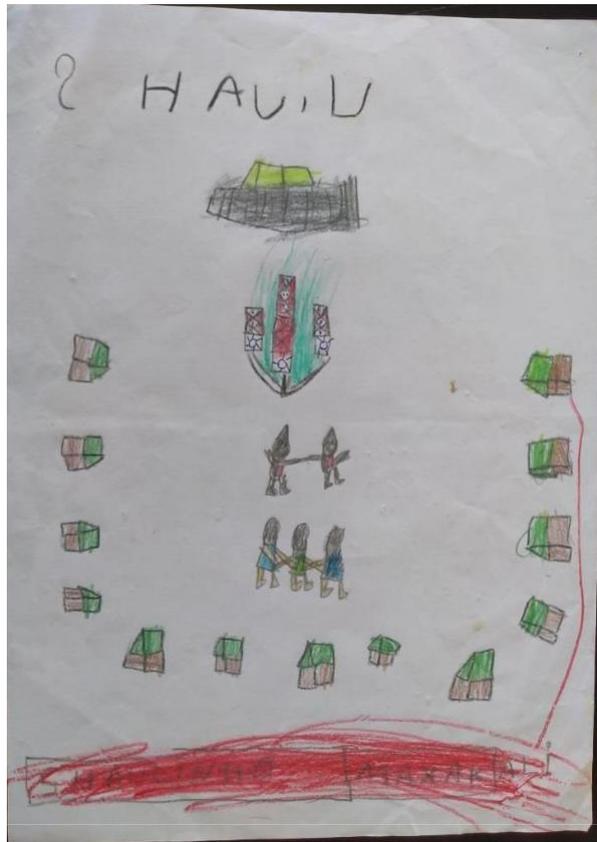
Suely Maxakali. Produção executiva: Isael Maxakali e Suely Maxakali. Produção de finalização: Charles Bicalho e Cláudia Alves. Coordenação de finalização: Charles Bicalho. Assistente de finalização: Alexandre Coelho. Finalização de imagem: Jackson

Yiax Kaax: fim do resguardo. 2010, 24'. Direção: Isael Maxakali. Câmera: Isael Maxakali e Marivaldo de Carvalho. Montagem: Charles Bicalho e Isael Maxakali. Fotografia Still:

Suely Maxakali. Tradução e Legendagem: Charles Bicalho, Isael Maxakali e Suely Maxakali. Idioma: Maxakali (legenda em português). Arte Gráfica: Gis Rezende. Com: Isael Maxakali, Jupira Maxakali, Mamey Maxakali, Suely Maxakali e Zezão Maxakali.

APÊNDICES

D1



D2



D3



D4



D5



D6



D7



D8

