

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Educação

Claudia Magnani

**Ũn Ka'ok - Mulheres Fortes:**  
uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres  
tikmũ'ũn - maxakali

Belo Horizonte  
2018

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Educação

Claudia Magnani

**Ũn Ka'ok - Mulheres Fortes:**  
uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres  
tikmũ'ũn - maxakali

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do grau de Doutora em Educação. Área de concentração: Educação, cultura, movimentos sociais e ações coletivas.

Orientadora: Profa. Ana Maria Rabelo Gomes

Belo Horizonte  
2018

M196u Magnani, Claudia, 1982-  
T Ûn Ka'ok - mulheres fortes [manuscrito] : uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn - maxakali / Claudia Magnani. - Belo Horizonte, [201?].  
386 f., enc, il.

Tese - (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

Orientadora: Ana Maria Rabelo Gomes.

Bibliografia: f. 359-368.

Anexos: f. 385-386.

Apêndices: f. 369-384.

1. Educação -- Teses. 2. Índios -- Educação -- Teses. 3. Índios Maxakali -- Teses. 4. Etnologia -- Teses. 5. Índios da América do Sul -- Mulheres -- Teses. 6. Índios Maxakali -- Etnologia -- Teses. 7. Índios Maxakali -- Educação -- Teses. 8. Índios Maxakali -- Usos e costumes -- Teses. 9. Índios Maxakali -- Ritos e cerimônias -- Teses. 10. Antropologia educacional -- Teses.

I. Título. II. Gomes, Ana Maria Rabelo. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 371.9798

**Catálogo da Fonte\* : Biblioteca da FaE/UFMG**

Bibliotecário†: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O

Atenção: É proibida a alteração no conteúdo, na forma e na diagramação gráfica da ficha catalográfica‡.

\* Ficha catalográfica elaborada com base nas informações fornecidas pelo autor, sem a presença do trabalho físico completo. A veracidade e correção das informações é de inteira responsabilidade do autor, conforme Art. 299, do Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940 - "Omitir, em documento público ou particular, declaração que dele devia constar, ou nele inserir ou **fazer inserir declaração falsa** ou diversa da que devia ser escrita..."

† Conforme resolução do Conselho Federal de Biblioteconomia nº 184 de 29 de setembro de 2017, Art. 3º - "É **obrigatório** que conste o número de registro no CRB do bibliotecário abaixo das fichas catalográficas de publicações de quaisquer natureza e trabalhos acadêmicos".

‡ Conforme Art. 297, do Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940: "Falsificar, no todo ou em parte, documento público, ou **alterar** documento público verdadeiro..."

*às mulheres tikmũ'ũn  
ũn ka'ok xop pu*





Fotografia: **Douglas Ferreira Gadelha Campelo**

## AGRADECIMENTOS

O caminho que me levou até Aldeia Verde foi longo. Tudo o que fez parte dessa viagem é parte também desse trabalho. Começando de longe, não posso que agradecer, primeiramente, minha mãe e meu pai que, cada um com seu modo de ser, têm me estimulado, desde pequena, a um simples e sincero anticonformismo. E pelo apoio incondicional, de perto e de longe, nessa minha longa empreitada, embora lhes reste ainda um pouco nebuloso o que faz uma antropóloga. Ao meu irmão, um agradecimento infinito, por estar sempre do meu lado.

Comemorando quatorze anos de namoro, agradeço profundamente ao Brasil, meus *felizes trópicos*, onde me senti acolhida, desde a primeira chegada, com uma energia renovadora. Sem você não seria a mesma. As relações que, desde então, desenharam um mapa de idas e vindas, distâncias e encontros, são bastante ramificadas, assim que será uma tarefa impossível seguir uma ordem linear.

Agradeço profundamente minha orientadora, Ana Maria Rabelo Gomes, *mulher forte*, incansável incentivadora de ideias, redes e encontros. Agradeço pelas generosas inspirações teóricas, pelo apoio em todas as etapas do projeto e pelas longas conversas em sua casa, comendo seus deliciosos queijos curados. No campo acadêmico, não tenho como agradecer suficientemente Eduardo Rosse que, bem no início do doutorado, incentivou e inspirou minha pesquisa com os Tikmũ'ũn, disponibilizando conhecimentos, materiais e fontes, com uma generosidade inigualável. Agradeço Karenina Andrade e Ruben Caixeta de Queiroz, pelas aulas densas e implicadas e pela paixão contagiosa pela etnologia ameríndia. À Rosângela de Tugny, pela inspiração profunda que seu trabalho com os Tikmũ'ũn suscita, cuja influência nessa tese é marcante. Devo a ela, um olhar mais sensível. Agradeço-lhe, ainda, a valiosa participação nesta banca examinadora. O mesmo agradecimento para Shirley de Miranda, Luisa Elvira Belaunde e Karenina Andrade, por terem aceito o convite para fazerem parte dessa banca. Agradeço também Roberta Bonetti, que contribuiu para ampliar meus olhares. Finalmente, num percurso ao reverso, cabe agradecer a Stefano Allovio, cujo encontro, por acaso, numa aula que não era a minha, iniciou meu caminho de antropóloga.

Ainda, agradeço à Capes, pelo apoio financeiro à pesquisa.

Esse percurso, felizmente, não foi solitário. Sem meus companheiros, amigas e amigos, com os quais fui partilhando prazeres e desafios da vida, esse esforço não teria sido possível. Agradeço aos amigos de longe, por estarem sempre perto. À Dani, Fra, Mariachiara, amigas incansáveis, por conseguirem anular qualquer distância. À Valu, pelo amor que não *scoppia*. À Ada, irmã gêmea, só que grega. À Paolina, pela arte da vida que compartilhamos. À Iside, pela amizade de sempre. À Diletta, pelos encontros italo-brasileiros. À Chiaruzzi, por ter aparecido no Brasil numa hora de surpresa. À Arianna, pelas suas loucuras; uma delas, ter me acompanhado até à aldeia. À Auri, companheira e *casa*, de cá e de lá. À Ale, pela amizade sincera, e pelo companheirismo feminino. Aos colegas de Bologna, pelos longos dias de biblioteca e as infinitas noites de *risiko*. E pelas conversas noturnas nas tortuosas ruas da cidade. À Bologna.

Por aqui, muitas pessoas fizeram com que minha casa fosse menos longe. Um primeiro agradecimento à Micol, por me acolher (literalmente no aeroporto) e me iniciar ao Brasil. Pelas trocas, parcerias e afetos, que daquele momento se multiplicaram, agradeço à Lu, preciosa companheira de muitos anos, choros e artes; à Cynthia, Henrique e Eliene, queridos colegas que fizeram um pedaço de estrada juntos, tornando o percurso acadêmico mais rico. À Marina, colega e amiga. Ainda, estou grata à Andreia, Aline e Mari, pelas parcerias e belos encontros. À Raquel, pela sincera amizade e pelas interlocuções sempre profundas e inspiradoras. Obrigada, ainda, à Ritinha, por seu apoio literário e emocional. E à família AP, por ter me acolhido sempre que precisei.

Aos colegas e amigos que compartilham comigo a intensidade do mundo *tikmũ'ũn*, tornando mais prazeroso e estimulante o encontro, dentro e fora das aldeias, dedico um enorme *grazie*: obrigada à Ana Estrela, Ricardo Jamal, Paula Berbert, Mariana Romagnani, Marina Vieira, Sandro Campos, Tainá Macedo. Agradeço demais a Douglas Campelo, pelos pequenos grandes encontros em BH, na aldeia e em Florianópolis. Ainda, o agradecimento pela foto que abre essa tese, cuja sensibilidade reflete a força das mulheres *tikmũ'ũn*, à qual dedico esse trabalho. Um agradecimento especial, ainda, vai para duas grandes mulheres, que compartilharam comigo, mais “intensamente”, as vivências em campo e muito além dele: obrigada às queridas guerreiras Paula Gobetti e Andriza!

Roberto Romero, finalmente, merece um agradecimento monumental. Pelo companheirismo nas idas e vindas da aldeia, pelas conversas estimulantes e pela leitura generosa e sensível desse trabalho, o qual tem sido extremamente enriquecido por suas sugestões e inspirações. *Mai tãm nãg Homet.*

Dadas essas voltas, chegamos mais próximos da aldeia. Um agradecimento de coração vai, nesse trajeto final, para quem o tornou logisticamente e efetivamente possível. Obrigada à Thiago e Pedro da Funai, que com suas caronas e interlocuções, tornaram as viagens e os deslocamentos mais prazerosos e simples! E obrigada à Rudson e à Iris, por sua dedicação sincera aos Tikmũ'ũn e por seu apoio à pesquisa. Ainda, um múltiplo agradecimento vai para os agentes de saúde da Aldeia que, além de cuidar dos Tikmũ'ũn, cuidam dos antropólogos que por ali se aventuram (eu incluída).

Finalmente, o agradecimento maior de todos, vai às *ũhũn ka'ok*, minhas amigas, mestras e anfitriãs *tikmũ'ũn*, que me acolheram em Aldeia Verde com enorme afeto e carinho, e que construíram, junto comigo, esse trabalho. Sou imensamente grata à Sueli Maxakali, mulher incrivelmente forte, que desde os primeiros encontros em Belo Horizonte, me acompanhou e orientou, no caminho da pesquisa (e muito além). Agradeço à Sueli e Isael, por ter me hospedado em sua casa, sempre, com carinho e generosidade, dedicando-me atenções e energias. E pelas muitas conversas, cantos, trocas, risadas e momentos vividos juntos, aqui e lá. Não tenho palavras para agradecer Maiza Maxakali, *mãy maip*, pelo afeto com o qual sempre me recebeu em sua casa, por ter me ensinado zelosamente a tecer, a cantar e a cuidar um pouco mais de mim. Sobretudo a agradeço pelos seus biscoitos deliciosos que, para matar minha saudade, trazia até Belo Horizonte. Noêmia, também, merece um agradecimento especial, pela sua abertura e generosidade ao receber-me na aldeia, ao contar-me contos e ao cantar-me cantos nas tardes em sua casa. Delcida, de uma delicadeza e de uma força incomensuráveis, foi uma pessoa maravilhosa nesse encontro. A agradeço profundamente pelo tempo afetuoso que me dedicou, e por ter me propiciado, com suas narrativas xamânicas, deslocamentos inesperados. Agradeço à Jupira, por ter sido uma companheira de campo essencial e uma amiga afetuosa. À Tâmia e Detinha, pela amizade íntima e delicada. À Sulamita, pelas trocas e parcerias. À Renata, cuja dedicação à tecelagem, foi muito inspiradora. A

agradeço pelas trocas cruciais nessa arte. À Elizângela, Jurema, Juraci, Aparecida, Simone, Marinete, Shawara, Layane, Eliane, Elizabete, devo um outro grande agradecimento, pelo carinho com o qual se relacionaram comigo em campo e por tudo o que pude aprender com cada uma delas. Aos homens, não menos importantes, também devo muitos agradecimentos. À Isael que, como disse, me acolheu em sua casa, e sempre tem sido um anfitrião atencioso, alegre e generoso. Obrigada também pela paciência e pelo carinho com o qual sempre lidou com meus inúmeros atropelamentos, dúvidas e dificuldades de campo. Agradeço Zezão, por ter tentado com tão compromisso, ajudar-me na aprendizagem da língua. Agradeço à Rogério, interlocutor fundamental em campo, por ter me ajudado a aproximar-me cada vez mais de seu mundo. E pelas noites animadas por seus shows na aldeia. Agradeço à Mamey e Pinheiro, por terem acolhido sempre generosamente minhas perguntas. À Gilmar, Itamar e Gilberto, pela amizade. Por fim, às crianças, Juan, Juana, Telea, Chocolate, Coração, e tantas outras, por terem alegrado e bagunçado meus dias na aldeia. Por fim, um agradecimento geral vai a toda a comunidade de Aldeia Verde, que sempre me fez sentir bem recebida e em casa. *Mai tãm nãg Tikmũ'ũn kohi.*

Enfim, não posso não fechar os agradecimentos agradecendo Marcelo, ou *mãxet*, meu companheiro de sempre, que está junto comigo desde antes dessa longa caminhada, dividindo desafios e lutas e, sobretudo, tornando possível o que sem ele não o seria. Que possamos enfrentar juntos, mais vida pela frente. Meu último agradecimento vai ao Enea, meu pequeno grande amor, que decidiu embarcar nessa viagem, chegando ao mundo com uma força inesperada e tornando o processo final da escrita desse trabalho, no mínimo mais animado.

Quando uma pessoa está doente a mulher vai esquentar sua *tuthi* [bolsa de embaúba] e o seu *yãmĩy* [espírito] que está lá dentro, forte, passa para a pessoa doente, porque o *yãmĩy* dela está fraco, doente. A mulher passa seu *yãmĩy* na pessoa e ele cura. Mas não é toda mulher que faz isso. Só mulher que respeita *yãmĩyxop* [os rituais], que dá comida para *yãmĩyxop* [os espíritos], que sabe muito canto, entende? Como Dona Delcida. Só ela que faz. Daldina fazia também. Só *ũn ka'ok*, só mulheres fortes.

Sueli Maxakali

## RESUMO

Na etnologia indígena ameríndia, certo fascínio pelo exótico e por grandes temas como a guerra e o ritual tem proporcionado um sistemático desinteresse pela domesticidade e pelo cotidiano (OVERING, 1999), sendo estes domínios identificados (às vezes desqualificados) como dimensões do familiar, do profano, do ordinário; ou seja, despidos de mais ampla densidade social, simbólica ou cosmológica. Entretanto, essa falha epistemológica revela mais um olhar etnográfico androcêntrico, típico da tradição histórica e cultural ocidental, que uma perspectiva nativa do mundo, construída por suas categorias e elaborações filosóficas. A partir de uma leitura crítica da literatura dedicada aos Tikmũ'ũn-Maxakali e de uma experiência etnográfica realizada em Aldeia Verde, o presente trabalho tenta desconstruir preconceitos etnográficos e ressignificar as práticas e os conhecimentos femininos. As visitas domiciliares, a comensalidade diária, os cuidados familiares, as redes de parentes e, ainda, a arte de preparar a tinta de urucum, de produzir panelas de barro ou de tecer a fibra de embaúba, fazem parte de uma agência feminina que transcende suas funções meramente utilitárias, fisiológicas ou familiares. Alimentando (ou não) parentes, estando juntas ou se separando, tecendo a fibra ou queimando o barro, as mulheres produzem, garantem ou ameaçam a socialidade entre humanos e, ao mesmo tempo, as relações com os espíritos-*yãmĩyxop* (e as inúmeras subjetividades que compartilham seu mundo). Embora liminares, periféricos, domésticos, os atos “cotidianos” das mulheres tikmũ'ũn se revelam divergentes, mas não opostos, nem menos importantes, dos atos masculinos, sendo igualmente fundamentais para a manutenção dos mundos ordinário e extraordinário, não sendo estes disjuntos. Finalmente, oposições como cotidiano *versus* ritual, homens *versus* mulheres e privado *versus* político deixam de fazer sentido, cedendo o lugar a relações de contiguidade e complementariedade, mais apropriadas para traduzir as dimensões fluidas, compartilhadas, ambivalentes e mais maleáveis da experiência nativa.

**Palavras-chave:** Etnologia Indígena; Tikmũ'ũn; Maxakali; Cotidiano; Ritual; Mulheres indígenas.

## ABSTRACT

On Amerindian ethnology, an awe towards the exotic and for great themes such as war and ritual led to a systematic lack of interest on domesticity and daily life (OVERING, 1999), as those domains are identified (sometimes even disqualified) as familiar, profane, ordinary; thus, without greater social, symbolic or cosmological density. However, this epistemological glitch is more revealing of an androcentric ethnographical gaze, typical of the Western historical and cultural tradition, than of a native perspective of the world, built on their philosophical framings and categories. By means of a critical reading of the studies on the Tikmũ'ün-Maxakali and an ethnographic experience carried out at the village of Aldeia Verde, this work aims to deconstruct ethnographic prejudices and to resignify female practices and knowledges. The home visits, the daily commensality, the family care, the kinship networks, as well as the urucum paint preparation, clay pots making or embaúba fiber weaving crafts are part of a female agency that transcends mere utilitarian, physiological or family caring functions. Feeding (or not) their relatives, being together or apart, weaving the fiber or burning the clay, the women produce, assure or threaten the sociality among humans and, at the same time, the relations with the *yãmĩyxop*-spirits (and the countless subjectivities that share their world). Although liminal, peripheral, domestic, "daily" tikmũ'ün women's acts are divergent but not opposite or less important than men's acts. They are equally vital to the maintenance of the ordinary and extraordinary worlds, which are not disjoint ones. Finally, oppositions like daily life *versus* ritual, men *versus* women and private *versus* political became meaningless, giving way to relations of contiguity and complementarity, more appropriated ways to translate the fluid, shared, ambivalent and malleable dimensions of native experience.

**Key-words:** Indigenous Ethnology; Tikmũ'ün; Maxakali; Daily life; Ritual; Indigenous women.



## LISTA DE FOTOGRAFIAS

|  |     |
|--|-----|
| Fotografia 1 – Sueli Maxakali.....   | 42  |
| Fotografia 2 – Delcida Maxakali.....   | 42  |
| Fotografia 3 – Noêmia Maxakali.....  | 43  |
| Fotografia 4 – Maiza Maxakali.....   | 43  |
| Fotografia 5 – Cena cotidiana em Aldeia Verde.....                                 | 114 |
| Fotografia 6 – Aldeia Verde.....   | 115 |
| Fotografia 7 – Casa de Jurema.....   | 124 |
| Fotografia 8 – Casa de Sueli e Isael.....  | 124 |
| Fotografia 9 – Mulheres no pátio externo da casa de Sueli e Isael.....             | 125 |
| Fotografia 10 – Linha de mulheres durante o ritual do Mogkmoka.....                | 135 |
| Fotografia 11 – Linha de mulheres durante um ritual.....                           | 136 |
| Fotografia 12 – Círculo de mulheres de braços entrecruzados durante um ritual..... | 136 |
| Fotografia 13 – Mulheres preparando comida para os <i>yãmĩyxop</i> .....           | 173 |
| Fotografia 14 – Os <i>Xũnĩm Ũyĩn ka'ok</i> estão reunidos no pátio.....            | 174 |
| Fotografia 15 – Mulheres levando comida para os <i>yãmĩyxop</i> .....              | 174 |
| Fotografia 16 – Mulheres levando comida para os <i>yãmĩyxop</i> .....              | 175 |
| Fotografia 17 – Mulher levando comida no <i>kuxek</i> .....                        | 175 |
| Fotografia 18 – Mulheres levando comida no <i>kuxek</i> .....                      | 176 |
| Fotografia 19 – Indo retirar casca de embaúba.....                                 | 227 |
| Fotografia 20 – Isael Maxakali cortando uma planta de embaúba.....                 | 228 |
| Fotografia 21 – Olho da embaúba.....   | 228 |
| Fotografia 22 – Formigas na embaúba.....   | 228 |
| Fotografia 23 – Tirando a casca de embaúba.....                                    | 229 |
| Fotografia 24 – Tirando a casca de embaúba.....                                    | 229 |
| Fotografia 25 – Enrolando as cascas de embaúba.....                                | 229 |
| Fotografia 26 – Casca e faca para a raspagem.....                                  | 230 |
| Fotografia 27 – Raspando a casca de embaúba.....                                   | 230 |
| Fotografia 28 – Mãe raspando embaúba e filha cortando a casca em pedaços.....      | 231 |
| Fotografia 29 – O brilho da embaúba.....   | 231 |
| Fotografia 30 – O brilho da embaúba.....   | 231 |
| Fotografia 31 – Limpando a fibra com o apoio do calcanhar.....                     | 232 |
| Fotografia 32 – Fibra dependurada para a secagem.....                              | 232 |
| Fotografia 33 – Fibra de embaúba.....  | 233 |
| Fotografia 34 – Separando os fios.....   | 233 |
| Fotografia 35 – Novelos de fibra prontos para a tecelagem.....                     | 233 |
| Fotografia 36 – Maiza mostrando sua linda fibra de embaúba.....                    | 234 |
| Fotografia 37 – Tecendo a linha.....   | 236 |
| Fotografia 38 – Tecendo a linha.....   | 236 |
| Fotografia 39 – Tecendo a linha.....   | 236 |
| Fotografia 40 – Técnica de tecelagem antiga.....                                   | 243 |
| Fotografia 41 – Técnica da mulher cega.....  | 244 |

|   |     |
|---|-----|
| Fotografia 42 – Técnica da mulher cega.....   | 244 |
| Fotografia 43 – Enlace da técnica da mulher cega.....   | 245 |
| Fotografia 44 – Enlace da técnica antiga.....   | 245 |
| Fotografia 45 – Bolsas de embaúba trançadas na técnica antiga.....  | 246 |
| Fotografia 46 – Bolsa de embaúba trançada na técnica da mulher cega com miçangas.....                               | 246 |
| Fotografia 47 – Bolsa de embaúba trançada na técnica da mulher cega.....  | 246 |
| Fotografia 48 – Rede de pesca trançada na técnica antiga com linhas sintéticas (nylon).....                         | 247 |
| Fotografia 49 – Colar-bolsinha para as crianças.....  | 253 |
| Fotografia 50 – Juana Maxakali vestindo o colar feito por sua mãe.....  | 253 |
| Fotografia 51 – Mulheres com seus vestidos de linhas-escamas brilhantes.....  | 268 |
| Fotografia 52 – Mulheres pescando.....  | 268 |
| Fotografia 53 – Peças de mingas produzidas pelas mulheres de Aldeia Verde.....                                      | 314 |
| Fotografia 54 – Produção de pulseira de miçanga no tear.....  | 314 |
| Fotografia 55 – Produção de colar de miçanga no enlace.....   | 315 |
| Fotografia 56 – Colar de miçanga no enlace feito por Sueli Maxakali.....  | 315 |
| Fotografia 57 – Mulheres costurando vestidos.....   | 315 |
| Fotografia 58 – As filhas aprendendo a tecer com as mães.....   | 319 |
| Fotografia 59 – A criança ajuda a mãe e a avó com ações auxiliares.....   | 320 |
| Fotografia 60 – Delcida prepara um beiju e as meninas a observam.....   | 322 |
| Fotografia 61 – As meninas preparam seus beijus menores.....  | 322 |
| Fotografia 62 – Duas mulheres preparam juntas a comida para o ritual.....   | 332 |
| Fotografia 63 – Quatro gerações de mulheres estando juntas.....   | 332 |
| Fotografia 64 – Mulheres estando e fazendo juntas.....  | 333 |
| Fotografia 65 – Mulheres estando e fazendo juntas.....  | 333 |
| Fotografia 66 – Mulheres de Aldeia Verde cantando durante o encontro de Mulheres Indígenas<br><i>Ûn ka'ok</i> ..... | 357 |

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| Figura 1 – Mapa das terras indígenas maxakali.....                 | 44  |
| Figura 2 – Desenho de uma aldeia maxakali.....                     | 56  |
| Figura 3 – Desenho esquemático da aldeia maxakali.....             | 56  |
| Figura 4 – Mapa de Aldeia Verde.....                               | 116 |
| Figura 5 – Mapa dos grupos familiares/aldeias de Aldeia Verde..... | 116 |
| Figura 6 – Enlace da técnica da mulher cega.....                   | 245 |
| Figura 7 – Enlace da técnica antiga.....                           | 245 |

## CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS

Por Carlo Sandro de Oliveira Campos<sup>1</sup>

A escrita adotada atualmente pelos índios Maxakalí foi criada por um casal de missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) Harold e Frances Popovich entre os anos de 1960 e 1970 com o objetivo de traduzir o Novo Testamento para a língua Maxakalí. A escrita foi baseada na análise fonêmica da língua proposta por Gudschinsky, Popovich e Popovich (1971)<sup>2</sup>.

Com o surgimento de programas de educação indígena, o uso da escrita Maxakalí passou a ser fomentado e divulgado por meio de publicações de jornais e livros produzidos pelos próprios índios. Desde a sua criação, a escrita foi levemente ajustada pelos Maxakalí, que procuram manter um padrão único de escrita com base em regras fonológicas, conferindo à escrita *status* de ortografia. O que define a escolha de professores Maxakalí, por exemplo, na comunidade, é, entre outras coisas, o domínio que o candidato mostra ter sobre o uso da ortografia da língua.

Na ortografia Maxakalí, há vinte grafemas, sendo dez com valores consonantais e dez com valores vocálicos. Entre as consoantes figuram <m>, <n>, <g>, <h>, <k>, <p>, <t>, <x>, <y> e o diacrítico <‘>, que representa uma oclusiva glotal. Entre as vogais, figuram <a>, <e>, <i>, <o>, <u>. As vogais nasais são representadas por meio do diacrítico til ~: <ã>, <ẽ>, <ĩ>, <õ>, <ũ>. Cada grafema corresponde a um dos vinte fonemas da língua postulados por Gudschinsky, Popovich e Popovich (1971), como mostro na tabela a seguir:

### FONEMAS E GRAFEMAS DA LÍNGUA

|                   |         |     |     |     |     |     |     |
|-------------------|---------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Consoantes orais  | Fonemas | /k/ | /p/ | /t/ | /c/ | /h/ | /ʔ/ |
| Grafemas          | <k>     | <p> | <t> | <x> | <h> | <‘> |     |
| Consoantes nasais | Fonemas | /m/ | /n/ | /ŋ/ | /ɲ/ |     |     |
| Grafemas          | <m>     | <n> | <g> | <y> |     |     |     |
| Vogais orais      | Fonemas | /a/ | /e/ | /i/ | /o/ | /u/ |     |
| Grafemas          | <a>     | <e> | <i> | <o> | <u> |     |     |
| Vogais nasais     | Fonemas | /ã/ | /ẽ/ | /ĩ/ | /õ/ | /ũ/ |     |
| Grafemas          | <ã>     | <ẽ> | <ĩ> | <õ> | <ũ> |     |     |

<sup>1</sup> Artigo publicado em MAXAKALI *et al*, 2009a, p. 485 e MAXAKALI *et al*, 2009b, p. 505.

<sup>2</sup> GUDSCHINSKY, Sarah; POPOVICH, Harold; POPOVICH, Frances, 1970. Native reaction and phonetic similarity in Maxakalí phonology. *Language* 46, p. 77-88.

## CHAVE DE PRONÚNCIA DA ESCRITA MAXAKALI

As vogais do Maxakalí são, com exceção de *u* e *ũ*, muito semelhantes às do português:

**A** - como *a* em *pata*

**Ã** - como *ã* em *lã*

**E** - Como *e* em *mesmo* ou *e* como em *pé*.

**Ê** - Como *en* em *pente*.

**O** - Como *o* na palavra *mofo* ou *u*, como na palavra *pulo*, quando em sílaba átona.

**Õ** - Como *om* em *bomba*, em sílaba tônica, ou *un* em *mundo* em sílaba átona.

**U** - Não há vogal semelhante no português. Para pronunciá-la, deve-se articular a vogal *u* sem arredondamento dos lábios. Um som aproximado ao dessa vogal é o som de *u* na palavra *bug* do inglês.

**Û** - Assim como sua contraparte oral, essa vogal nasal deve-se articular sem arredondamento dos lábios.

Com relação às consoantes, sua pronúncia depende da sua ocorrência no início ou no final de sílaba:

### NO INÍCIO DE SÍLABA

**M** – Antes de vogal oral, apresenta o som *b*, como em *bala*. Antes de vogal nasal, apresenta o som *m*, como em *manta*. Assim, *Ma* deve ser lido em Maxakalí como *ba*, mas *mã* lê-se como *mã* mesmo, como na palavra *manga*.

**N** – Antes de vogal tem valor de *d* como em *dado*. Antes de vogal nasal é *n*. Leia *na* como *da*, e *nã* como *nã* na palavra *não*.

**G** – Equivale ao grafema *gu* do português, como na palavra *água*. *Ga*, *go* e *ge*, por exemplo, lêem-se, respectivamente, como *ga*, *go* e *gue*.

**P** – Como o som do *p* em português

**T** – Como o som do *t* em português antes das vogais *a*, *e*, *o* e *u*. Antes da vogal *i*, o som é de *t*, como o som de *t* no português da Bahia na palavra *tira*. O som de *tch*, como em *til*, no português de Minas Gerais, é representado pelo grafema *X*.

**K** – Como o som do *k* em português

**H** – Como o som de erre nas palavras *rato* e *relva*.

**X** – Equivale ao som de *t* em português de Minas Gerais, quando ocorre diante de *i*, como em *tijela*. *Xe*, por exemplo, lê-se *tche*, como na palavra *tcheco*.

**Y** – Antes de vogal oral corresponde a *dj*, como o som de *d* na palavra *dica* em português de Minas Gerais. Antes de vogal nasal, é semelhante ao som de *nh* do português como na palavra *canhoto*. *Ya*, por exemplo, lê-se como *dja*. Já *yã* lê-se como *nhã*.

### NO FINAL DE SÍLABA

No final da sílaba, as consoantes são pronunciadas quase sempre como vogais. **T** e **N** representam a vogal **A**. As sílabas *tot* e *kõn*, por exemplo, são pronunciadas como *toa* e *kõã*.

**X** e **Y** representam a vogal **I**. Sílabas como *nox* e *mëy* são pronunciadas com *dôi* e *meim*.

**K**, **G**, **P** e **M** representam a vogal **U**. Sílabas como *kok*, *nõg*, *xop* e *nãm*, por exemplo, são pronunciadas como *kou*, *nõu*, *tchou* e *não*.

O **x** no final de sílabas corresponde a uma semivogal *i*, como em *vai*, mas a vogal *i*

corresponde a um hiato, como em *aí*. Assim, *max* pronuncia-se *bái*, mas *mai* pronuncia-se *baí*.

O ditongo *iy* é pronunciado, aproximadamente, como *êi*, como em *nïy* e *mïy*, pronunciadas como *nêi* e *mêi*.

A maioria das palavras da língua Maxakalí têm a última sílaba tônica. Por isso, palavras como *kopa*, *kokex*, *tohox* e *xokakak* são pronunciadas como *kupá*, *kukéi*, *torrôi* e *tchukaká*.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO.....  | 19  |
| CAPÍTULO 1   |     |
| “MULHERES PROFANAS”: IMAGENS DO FEMININO NA LITERATURA<br>ETNOGRÁFICA.....   | 45  |
| 1.1 <b>O que (não) sabemos sobre os Tikmũ’ũn</b> .....   | 45  |
| 1.2 <b>Algumas primeiras imagens etnográficas sobre os “Mashacali”</b> .....   | 49  |
| 1.3 <b>O mundo ordinário das mulheres <i>tikmũ’ũn</i></b> .....  | 53  |
| 1.4 <b><i>Putõyhex</i>: o surgimento da mulher <i>tikmũ’ũn</i></b> .....   | 71  |
| 1.5 <b>Novas pistas etnográficas para repensar a mulher e o mundo feminino...</b>  | 74  |
| CAPÍTULO 2   |     |
| ENTRE PARENTES E <i>YĂMÏYXOP</i> , ALIANÇAS E CONFLITOS,<br>COMENSALIDADE E FEITIÇOS: O COTIDIANO COSMOPOLÍTICO DAS<br>MULHERES DE ALDEIA VERDE..... | 87  |
| 2.1 <b>Hoje, assim como antigamente: o tempo fluido entre cotidiano e ritual</b> ....  | 87  |
| 2.1.1 <i>Hõmã... Hãmhitap... Mõnãyxop...</i> As mulheres de antigamente.....   | 87  |
| 2.1.2 O “cotidiano” das mulheres de Aldeia Verde hoje.....   | 94  |
| 2.1.3 Entre cotidiano e ritual: a fluidez do feminino.....   | 106 |
| 2.2 <b>Tramas, conversas e comidas: as mulheres que (des)fazem parentes</b> .....  | 115 |
| 2.2.1 Tecendo redes de parentes: os circuitos das visitas domésticas.....  | 115 |
| 2.2.2 As mulheres sabem quem é parente: o conhecimento feminino das redes<br>genealógicas.....   | 146 |
| 2.2.3 O que é a “comida maxakali”.....   | 153 |
| 2.2.4 Quem toma café com quem: a comensalidade e seus perigos.....   | 161 |
| 2.2.5 Os parentes <i>yãmïyxop</i> : o canto e a comida que estendem o parentesco.....  | 171 |
| 2.3 <b>O cotidiano cosmopolítico</b> .....   | 187 |

|  |     |
|--|-----|
| CAPÍTULO 3   |     |
| MULHERES XAMÃS: PRÁTICAS E SABERES EXTRA-ORDINÁRIOS DAS MULHERES TIKMŪ'ŪN.....   | 189 |
| 3.1 <b>As mulheres (também) têm segredos</b> .....   | 189 |
| 3.2 <b>Naanhep - Urucum: o poder xamânico do sangue menstrual</b> .....  | 192 |
| 3.2.1 O urucum que deixa a cabeça “sem sangue” .....   | 199 |
| 3.2.2 O urucum que manda embora <i>Koatkuphi</i> .....   | 205 |
| 3.2.3 <i>Kõmãyxop</i> canta através do sangue das mulheres.....  | 205 |
| 3.3 <b>O barro é vivo, é vagina, é mulher</b> .....  | 209 |
| 3.3.1 A arte da olaria das mulheres <i>tikmũ'ũn</i> .....  | 209 |
| 3.3.2 <i>PutõyHex</i> : a mulher de barro.....   | 211 |
| 3.4 <b>Tuthi: a “linha-mãe” que costura, transforma e cura</b> .....   | 217 |
| 3.4.1 <i>Tut Xit</i> : a arte de tecer a linha.....  | 217 |
| 3.4.2 É igual, mas não é: cada malha conta a sua história, produz suas relações.....   | 235 |
| 3.4.3 O poder da linha de embaúba.....   | 247 |
| 3.4.4 Mulher-linha-sucuri.....   | 250 |
| 3.4.5 A embaúba que cura.....  | 252 |
| 3.5 <b>Komeyhep - Água de batata: comida dos Tikmũ'ũn e dos yãmĩyxop</b> .....   | 257 |
| 3.5.1 <i>Komeyhep</i> é coisa de mulher.....   | 257 |
| 3.5.2 Amansando <i>Koatkuphi</i> : perigos e poderes da comida das mulheres.....   | 260 |
| 3.6 <b>Mulheres-sucuri: a água, a argila, o fogo</b> .....   | 265 |
| 3.7 <b>O xamanismo das mulheres <i>tikmũ'ũn</i></b> .....  | 270 |
| CAPÍTULO 4   |     |
| COMO AS MULHERES TIKMŪ'ŪN SABEM E FAZEM.....   | 277 |
| 4.1 <b>As perguntas de Mătãnãg</b> .....   | 277 |
| 4.2 <b>As meninas aprendem com <i>yãmĩyhex</i></b> .....   | 281 |
| 4.3 <b>Perceber os assobios, escutar os cantos, observar os <i>yãmĩyxop</i>: a qualidade sensível do corpo/conhecimento feminino</b> ..... | 291 |
| 4.4 <b><i>Xukux te yummu</i>g: as mulheres que sabem</b> .....   | 302 |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 4.5 | <b>Aprender demora: o valor relacional e afetivo do tempo entre continuidades e transformações.....</b>              | 307 |
| 4.6 | <b>Ninguém ensinou, elas já sabem: processos de circulação do saber-fazer entre as crianças <i>tikmũ'ũn</i>.....</b> | 316 |
| 4.7 | <b>As mulheres aprendem com as mulheres.....</b>   | 325 |
| 4.8 | <b>Quando virei <i>ũhhex</i>: um saber-fazer que torna “mulher” .....</b>  | 334 |
| 4.9 | <b><i>Ũhũn ka'ok</i> – mulheres fortes.....</b>  | 336 |
|     | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>   | 347 |
|     | <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | 359 |
|     | <b>APÊNDICE.....</b>   | 369 |
|     | <b>ANEXO.....</b>  | 385 |

## INTRODUÇÃO

Algumas mulheres estão dispostas no perímetro da sala. Dez, doze, oito pessoas. O grupo vai aumentando e diminuindo ao passar da tarde. Ora entra alguém, ora alguém sai, enchendo e esvaziando, gradualmente, o espaço doméstico. Há também alguns homens, poucos, um ou dois. A casa é das mulheres. Algumas estão sentadas num banco de madeira. Suas mãos tecem na coxa a fibra clara da embaúba, numa dança de gestos repetitivos e infinitos. Também há aquelas que, sentadas no chão, tecem fios de algodão colorido, tirados de uma peça de roupa de malha que é desmanchada para reenlaçar. Às vezes, as artesãs falam, mas sem interromper seus corpos, sem parar seus movimentos, sem se olharem. Outra mulher, de pé, encostada na parede com uma xícara de café quente entre as mãos, conta um caso divertido. Sua voz se entrelaça às outras, numa polifonia que certas horas as confunde, as sobrepõe, as separa. Algumas só escutam, riem, tomam café. Tem quem olhe fotos no celular enquanto conversa, ou ainda, quem costure um vestido à mão. Duas moças da casa estão na cozinha, preparando alguma receita. Às vezes entra uma pessoa não-indígena que trabalha na aldeia: um agente de saúde, um ajudante pedreiro, um funcionário da Funai ou, ainda, um antropólogo. Quer para resolver questões de trabalho, de saúde ou burocracias, quer para juntar-se às mulheres da casa, para tomar café. O português se mistura com a língua maxakali. Aos poucos a casa se esvazia quase completamente. “Você escutou? Tem ritual!” A anfitriã me dá um cacho de bananas, pega um prato com comida da cozinha, e saímos em direção ao pátio da “aldeia central”. Os espíritos-*yãmĩyxop* já estão lá reunidos, cantando em círculo, junto com os pajés. Há muitas mulheres que com suas filhas e netas saíram de suas casas para encontrá-los. Levando seus alimentos para os espíritos-cantores, uma de cada vez. Bananas, melancia, arroz, peixe, mas também bolacha, refrigerante e café. Tudo ocorre numa terça-feira à tarde, como se fosse a coisa mais natural do mundo: os seres não-humanos com seus corpos fortes e pintados entoando cantos de uma floresta que não mais existe, as mulheres lhes oferecendo suas comidas e, ao mesmo tempo, antropólogos, pedreiros e carros da Funai circulando pela aldeia.<sup>3</sup>

Esse momento etnográfico capturado no fluxo da vida cotidiana de Aldeia Verde, permite entrever o enredo de relações nas quais o mundo *tikmũ'ün* (maxakali) se produz cotidianamente. Atores institucionais, comerciantes da região, problemas burocráticos, receitas tradicionais, comidas e produtos industrializados, práticas rituais e espíritos-cantos-*yãmĩyxop*; tudo isso faz parte de um mundo indígena, que é extremamente mais complexo, polivalente e fluido, de como é pensado habitualmente.

---

<sup>3</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 16 de novembro de 2015.



Estamos diante de uma experiência da vida que flui entre permanências e transformações, ritual e cotidiano, agência feminina e masculina, linguagens êmicas e éticas, e que se constitui, diariamente, nas relações entre parentes, entre homens e mulheres, com os *yãmĩyxop* (os espíritos-cantores que visitam suas aldeias) e, ao mesmo tempo, no encontro com outros corpos, atores, entidades e produtos da sociedade nacional. Entre estes, eu, antropóloga, pesquisadora, estrangeira, mulher, colega, amiga, intrusa. Eu que, com meu corpo, minhas qualidades sensíveis e convicções teóricas, meus propósitos pessoais e projetos acadêmicos, com minha história particular, por alguns momentos, passei a fazer parte da vida de Aldeia Verde.

### **Trajetória inicial**

O meu primeiro contato com o universo indígena ameríndio ocorreu em 2004, quando, vinda da Itália, cheguei ao Brasil pela primeira vez, em particular em Belo Horizonte, com o fim de realizar um ano de intercâmbio acadêmico (durante meu curso de graduação) na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Embora frequentasse disciplinas de Antropologia Brasileira e Etnologia Ameríndia na Universidade, quem me proporcionou um primeiro contato, ainda que indireto, com o povo mais comumente conhecido como Maxakali, foi uma amiga e colega italiana, Micol Brazzabeni, na época doutoranda, que realizava uma pesquisa na aldeia Água Boa. Todavia, não obstante o imediato interesse que o mundo indígena me causou, foi preciso que a vida desse longas voltas para que, finalmente, eu me aventurasse no encontro.

Foi com a intenção de entrar em contato com o povo indígena *tikmũ'ũn*-maxakali que, em 2014, ingressei no curso de Doutorado em Educação (linha de pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas), orientada pela Professora Ana Maria Rabelo Gomes a qual, dez anos antes, co-orientava a minha colega e conterrânea.

A primeira versão do projeto, pensada a partir da leitura de certa bibliografia etnográfica dedicada aos Tikmũ'ũn-Maxakali e a outros povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (TBAS), focava a investigação sobre as práticas alimentares cotidianas. Sendo a preparação dos alimentos uma tarefa particularmente feminina, o estudo tinha

como objetivo desvendar a atuação das mulheres em seu mundo cotidiano, através da observação das práticas de aquisição, preparo, oferta e compartilhamento da comida nas refeições diárias. Neste sentido, as pesquisas etnográficas anteriores se demonstram menos atentas ao papel feminino e à dimensão do cotidiano, considerada como despida de significados e funções simbólicas ou cosmológicas mais amplas, voltando seu interesse a aspectos considerados antropologicamente mais estimulantes, como as dimensões rituais e xamânicas, a caça e a guerra, tratadas como campos de atuação especialmente masculina.

Instigada por uma corrente teórica que visa trazer à luz a complementaridade dos papéis sexuais nos contextos indígenas ameríndios, denunciando as lacunas etnográficas que sistematicamente tem desvalorizado ou ocultado as práticas e os saberes das mulheres,<sup>4</sup> entrevi na perspectiva da comida e da comensalidade um caminho etnográfico que poderia vislumbrar a agência das mulheres *tikmũ'ün*, sobretudo nas dimensões ordinárias da vida, das quais pouco ou nada se conhece. Entretanto, como é de certa forma “esperado” quando se empreende uma pesquisa etnográfica, a vivência em campo afetou minha primeira proposta, desviando e ampliando a perspectiva da investigação, ponto ao qual voltaremos mais adiante.

### **Primeiro contato**

Os Tikmũ'ün, cujo etnônimo “oficial” é Maxakali, são um povo indígena de cerca de 2000 pessoas, do tronco linguístico Macro-jê, falantes da língua maxakali, que vivem atualmente em três porções de terra descontínuas, situadas no noroeste mineiro (região do Mucuri) em quatro macro-aldeias: Aldeia Verde (próxima ao município de Ladainha); Aldeia Cachoeirinha (próxima a Topázio, distrito do município de Teófilo Ótoni); Aldeia Pradinho (próxima ao município de Bertópolis) e Aldeia Água Boa (próxima ao município de Santa Helena de Minas) – essas últimas duas, situadas numa área contígua.

---

<sup>4</sup> Refiro-me a um conjunto de autores que inclui Christine Hugh-Jones, Stephen Hugh-Jones, Marilyn Strathern, Joanna Overing, Peter Gow, Cristiane Lasmar, Cecilia McCallum, AnneMarie Colpron, Luisa Elvira Belaunde, Celeste Ciccarone.

O meu primeiro encontro com alguns professores e professoras *tikmũ'ũn* ocorreu através de atividades desenvolvidas na Faculdade de Educação (FaE/UFMG) no âmbito do programa *Saberes Indígenas na Escola* (SIE), no primeiro semestre de 2014. Naquela época eu atuava no programa como formadora, e o meu contato com aqueles que depois se tornariam os meus anfitriões, interlocutores e companheiros de pesquisa, se desenvolveu trabalhando juntos na realização de materiais de alfabetização na língua indígena, destinados às escolas de ensino fundamental nas aldeias. Como bolsista do Observatório de Educação Escolar Indígena (OEEI/FaE/UFMG) e monitora do curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI/FaE/UFMG), nos anos 2014-2015 participei da realização de outras oficinas e seminários, que me propiciaram mais oportunidades de encontrar homens e mulheres *tikmũ'ũn*, além de conhecer outras realidades indígenas. Entre todas, destaco os seminários “Comendo como Gente: Encontro de Antropologia e Educação”<sup>5</sup> e “História do ponto de vista indígena. Violações de Direitos Indígenas e a Comissão Nacional da Verdade (CNV)”<sup>6</sup>, aos quais participaram alguns professores e pajés *tikmũ'ũn*, entre indígenas de outras etnias. Finalmente, com o fim de realizar uma das atividades do programa SIE, em junho de 2014 efetuei minha primeira visita em campo, conhecendo três das quatro aldeias maxakali, a saber: Aldeia Verde, Pradinho e Água Boa. Além das demais visitas, oficinas e campos que seguiram à essa primeira viagem, também pude participar de dois encontros importantes ocorridos nas mesmas aldeias: a “1ª Conferência Nacional de Política Indigenista”<sup>7</sup> e o “Encontro Regional de Mulheres Indígenas”.<sup>8</sup>

Devido às relações de colaboração e confiança construídas espontaneamente com algumas mulheres de Aldeia Verde, logo na volta da primeira viagem ficou claro para mim que desenvolveria minha pesquisa de doutorado com elas. Importante ressaltar que tal “conexão” não se deu por acaso, uma vez que meu interesse para com a experiência feminina tornou fundamental buscar um diálogo com as mulheres. Entre o grupo de aproximadamente vinte professores participantes do programa SIE, pertencentes às três

---

<sup>5</sup> 24 a 26 de junho de 2015, FaE/UFMG, Belo Horizonte.

<sup>6</sup> 21 a 24 de setembro de 2015, FaE/UFMG, Belo Horizonte.

<sup>7</sup> As etapas locais da conferência com o povo *tikmũ'ũn*-maxakali foram realizadas nas aldeias de Água Boa e Aldeia Verde, (municípios: Santa Helena de Minas, MG; Ladainha, MG), entre 27 e 31 de julho de 2015.

<sup>8</sup> Aldeia Verde, 22 a 24 de julho de 2016.

aldeias mencionadas acima, havia uma única professora mulher da aldeia de Pradinho, que não falava fluentemente português, e três professoras mulheres de Aldeia Verde: Maiza, Sueli e Eizângela. A presença dessas professoras no programa SIE e, mais recentemente, no curso de licenciatura indígena (FIEI/FAE/UFMG), reflete um processo de “empoderamento” que algumas mulheres *tikmũ’ũn* estão experimentando nos últimos anos, ao tomarem lugares e se apropriarem de linguagens, até então, prevalentemente masculinos (cargo de professoras, domínio da língua portuguesa, domínio da língua escrita maxakali, cargos políticos nos municípios próximos a seus territórios). Nas escolas indígenas de Aldeia Verde, por exemplo, de vinte professores, seis são mulheres. Junto aos seus colegas homens, elas ensinam a língua maxakali escrita e os conhecimentos ligados ao território e à cultura tradicional (o currículo da escola é formado por três matérias, a saber: língua, cultura e território).<sup>9</sup> Uma dessas professoras, inclusive, ao longo do projeto SIE, assumiu o papel mais amplo de “pesquisadora”, participando comigo e toda a equipe de formadores, de todos os processos de planejamento e implementação das atividades de pesquisa e formação em Belo Horizonte e nas aldeias. O engajamento dessa professora-pesquisadora, Sueli Maxakali, nas ações que desenvolvemos juntas, tornou possível uma relação de parceria fluida e promissora desde o início. Quando, em um segundo momento, visitei sua aldeia, Aldeia Verde, pude constatar de imediato que, em tal contexto, a presença-fala-agência das mulheres era algo muito evidente, mais do que nas outras aldeias que visitei. Minha primeira pesquisa com os Tikmũ’ũn não podia, então, que começar por ali, numa aldeia liderada por uma mulher, ou melhor, por uma família de mulheres.

### **Aldeia Verde**

Aldeia Verde, ou *Hãm Yĩxux*, é classificada pela legislação vigente como “reserva indígena”, por ser uma terra adquirida pela União, e não demarcada com base no direito originário.<sup>10</sup> De pouco mais que 500 hectares, situada nas proximidades do município de

---

<sup>9</sup> Embora nas outras aldeias não haja uma representação feminina tão forte no âmbito escolar, há grandes lideranças mulheres. Por exemplo, Maria Diva Maxakali e Margarida Maxakali da aldeia Água Boa são respectivamente vice-prefeita e vereadora do município de Santa Helena de Minas (MG).

<sup>10</sup> Diferente das “Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas”, as quais são demarcadas por lei com base no direito originário dos povos indígenas (art. 231 da Constituição Federal de 1988, cujo processo de

Ladainha (MG), sua aquisição foi recente, como consequência de uma divisão intra-etnica que ocorreu entre grupos *tikmũ'ũn*. Em 2005, após um grave conflito que envolveu várias aldeias e famílias, incluindo atores externos (fazendeiros) que possivelmente propiciaram a distribuição de armas (ESTRELA, 2015), dois grupos saíram da Terra Indígena Maxakali de Pradinho e Água Boa. Um deles era composto pela família de Rafael Maxakali, que atualmente reside em Aldeia Cachoeirinha. O segundo grupo, de cerca de 200 pessoas,<sup>11</sup> era da família de Noêmia Maxakali sendo, por ela, liderado.

Filha de Isabel Maxakali – mulher sábia e forte, grande conhecedora de histórias, cantos e rituais, e famosa mestra na arte da olaria – e por sua vez mãe das três professoras mencionadas acima, e de mais três filhos, Noêmia, profundamente envolvida na guerra na qual perdeu um irmão,<sup>12</sup> liderou um grupo de famílias parentes, na procura de uma outra terra onde fundar uma nova aldeia.<sup>13</sup> Na verdade, pelo que me foi relatado, foi Isabel, sua mãe, que impulsionou esse movimento, por não querer permanecer na terra onde perdeu seu filho. Durante mais de um ano esse grupo ficou instalado em um acampamento provisório no município de Campanário; apenas em janeiro de 2007 conseguiu adquirir, mediante compra da Funai, a terra na qual atualmente vive. Infelizmente, Isabel Maxakali faleceu durante essa transição, na liminaridade entre uma aldeia e a outra, sem poder se estabelecer na nova terra com sua filha Noêmia, suas netas e netos. Foi principalmente com as mulheres dessa família que se teceu a trama dessa tese.

As duas aldeias “novas” (Aldeia Verde e Aldeia Cachoeirinha), embora situadas em terras afastadas entre si e das outras aldeias, não estão, todavia, “isoladas”. Quase todos os moradores das quatro aldeias têm parentes nas demais terras e, caso não tenham, provavelmente terão algum *kõmãÿ*, ou seja, um ou mais parceiros rituais, com os quais se respeitam vínculos e deveres de reciprocidade ao longo de toda a vida. Ademais, cada

---

demarcação é disciplinado pelo Decreto n. 1775/96. Fonte: Funai - <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>).

<sup>11</sup> Atualmente vivem em Aldeia Verde cerca de 100 famílias somando um total de aprox. 400 pessoas.

<sup>12</sup> Além dele, outras seis pessoas morreram nessa guerra.

<sup>13</sup> O grupo liderado por Noêmia Maxakali já tinha iniciado, em 2005, um movimento de retomada de terras excluídas da área homologada em 1996. O grupo pleiteava a revisão dos limites da Terra Indígena Maxakali e protestava contra o desmatamento da área e a venda ilegal de madeira pelos fazendeiros. Fonte: <https://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/index.php?cod=231>

uma das aldeias costuma abrigar sempre pessoas de outras aldeias (ou até de outras etnias), seja um visitante ou alguém que ali se estabelece trazendo consigo presentes, cantos e lembranças. Isso significa que, não obstante as distâncias, os conflitos e as diferenças entre as aldeias, há vínculos genealógicos e rituais, além de afetos e memórias, que as interligam. Essa geografia relacional se torna visível pela circulação de pessoas, cantos e objetos que estão constantemente em fluxo entre as quatro aldeias.

### **As narradoras**

#### Noêmia Maxakali

Desde que o “grupo de Noêmia” saiu de Água Boa, Noêmia Maxakali é considerada, pelas autoridades externas, representantes das instituições políticas, civis e sociais, como “cacique” da nova aldeia (Aldeia Verde). Embora internamente à comunidade sempre há uma recusa a identificar um líder único representante da comunidade, sendo a comunidade dividida em vários grupos-aldeias-líderes, Noêmia goza de certo reconhecimento e poder. Parte deste prestígio é obviamente dado pelo acesso que ela, enquanto “liderança oficial”, proporciona a recursos externos. Eventualmente, tal poder reconhecido pelo externo causa brigas e conflitos internos, porém, sem dúvida, ela é uma mulher importante e respeitada na comunidade por sua força política, seu grande conhecimento tradicional e seu intenso envolvimento no universo ritual.

Do seu primeiro casamento com um índio guarani-kaiowa, Noêmia teve duas filhas, as quais, por ordem de nascimento, são: Maiza Maxakali e Sueli Maxakali. Do seu segundo casamento com um homem branco, teve mais quatro filhos: Elizabete, Elizângela, Gilberto e Gilmar. O fato de ambos os homens serem de certa forma “estrangeiros” diz muito a respeito de uma habilidade de mediação “entre mundos” que, certamente, Noêmia adquiriu ao longo de sua vida e que, como veremos nesse trabalho, é uma qualidade fundamental das mulheres *tikmũ’ũn* mais sábias; ou seja, aquelas de espírito forte e que operam procedimentos de ordem xamânica. Noêmia, definitivamente, é uma delas.

Foi ela a quem me apresentei formalmente na aldeia e para a qual também apresentei minha proposta de pesquisa e a intenção de permanecer em Aldeia Verde por longos

períodos. Sua familiaridade ao lidar com “pesquisadores” e com esse tipo de questões se mostrou claramente logo no primeiro encontro, quando eu, embaraçada, tentava explicar o que pretendia pesquisar na aldeia, dando longas e tortuosas voltas de discurso por, ingenuamente, não me dar conta de que naquele encontro era eu a “iniciante” e, definitivamente, a menos “preparada”. Foi assim que Noêmia, gentilmente, ao perceber a minha falta de jeito de quem chega ao campo pela primeira vez, ajudou-me na tradução etnográfica da minha pesquisa, perguntando, de forma simples: “o que você quer aprender da nossa cultura?” “Quero aprender o que as mulheres fazem”. Assim começaram nossas conversas.

A visitava em sua casa uma ou duas vezes por semana. Ela, como as demais mulheres cujas casas eu frequentava, gostava de receber visitas que, por sua vez, deviam sempre respeitar certas etiquetas. Chegar, sentar, conversar, contar casos, ouvir casos, rir, tomar café, tecer um pouco, cantar. De forma mais direta do que outras mulheres, ela costumava me cobrar carinhosamente mais tempo de visita e todas as vezes que saía de sua casa, não importa quanto tempo eu já estivesse lá, ouvia me dizer: “Já vai?”. Da mesma forma, quando ocorria um intervalo maior entre as visitas, ela me dizia: “você sumiu, me abandonou!”. Percebia isso como uma forma de afeto que demonstrava sua atenção e carinho para a nossa relação.

Sendo uma das únicas mulheres perfeitamente bilingue, habituada a frequentes colóquios com pessoas não indígenas que a visitam cotidianamente (agentes de saúde, agentes da Funai, políticos da região, pesquisadores acadêmicos...), Noêmia costumava conversar comigo em português. Todavia, quando em alguma história entrava o canto, ela passava a se expressar na língua maxakali, ou melhor dizendo, na língua ritual, uma língua antiga muito divergente do maxakali ordinariamente falado. Além das muitas conversas espontâneas ocorridas quando eu a visitava em sua casa, com a desculpa de mostrar os avanços de minhas tecelagens que a deixavam sempre alegre, também me foi possível gravar algumas conversas mais focalizadas, histórias e sequências de cantos. Só na gravação de uma série de cantos da embaúba, que obviamente foram executados na língua nativa “dos cantos”, foi preciso traduzir, e foi ela mesma que cumpriu essa tarefa.

Embora fosse eu que lhe pedisse para me contar narrativas e cantos, a inspiração surgia sempre dos temas de nossas livres conversas. Era comum que minhas perguntas (por exemplo, sobre como se faziam panelas de barro, sobre como ela aprendeu a tecer embaúba ou sobre os modos de preparo da comida) a levassem a cantos e mitos, como se tudo tivesse uma história por trás, fazendo com que ela falasse e cantasse, passando continuamente de um registro para outro, no meio das nossas conversas, despedaçando-as e ligando-as com outros fios narrativos. Tudo isso em meio a mil interrupções, de outras pessoas que chegavam e saíam, de crianças brincando e celulares vibrando. Todavia, quando eu lhe pedia, ocasionalmente, para me contar tal história ou tal outra, do início ao fim, gravando, o contexto do encontro mudava. O entendimento que Noêmia demonstrava dos processos metodológicos da pesquisa era evidente: a gravação de uma narrativa ou de um canto nunca era feita na hora, mas necessitava de um cuidadoso preparo, de um momento dedicado e de um ambiente adequado. Assim, a minha narradora me pedia para voltar tal dia levando o gravador para que ela pudesse “contar direito” a história. Neste sentido sempre havia uma preocupação em estar num estado de saúde e de espírito bom e num contexto tranquilo para poder lembrar do mito ou do canto da forma correta, na sequência certa, com todos os detalhes. Se no dia marcado houvesse muita gente por perto, ou a narradora estivesse com a “cabeça ruim”, um mal-estar causado por uma dor, um cansaço ou alguma preocupação, a gravação era adiada. O cuidado excessivo com a qualidade da narração tornava esses adiamentos bem frequentes. Contudo, na hora que as narrações aconteciam, as histórias e os cantos conduziam o tempo e preenchiam o espaço do encontro. Importante ressaltar, ainda, que Noêmia, assim como as outras narradoras que pacientemente e detalhadamente me contaram suas histórias, o fazia utilizando múltiplos registros comunicativos: cantos, gestos, sons e imagens evocadas, faziam parte de uma forma de narrar que caracteriza a expressividade *tikmũ’ũn*, a qual, pelos limites da linguagem textual, não pode que ser aqui muito reduzidamente representada.



Sueli Maxakali

Se Noêmia me recebeu oficialmente na aldeia, foram suas filhas mais velhas, Sueli e Maiza, as minhas verdadeiras anfitriãs durante todos os períodos de campo. Além de anfitriã, amiga, companheira e colega, Sueli foi, sem sombra de dúvida, minha guia em campo e minha co-orientadora de pesquisa. Grande liderança da aldeia, Sueli é uma mulher muito carismática e guerreira. Fotógrafa, cineasta, pesquisadora, professora da aldeia, aluna de graduação no FIEI/FAE/UFMG e mulher-pajé, Sueli é uma das pessoas mais respeitadas e procuradas dentro e fora da aldeia. Com sua grande energia, ela é uma mulher que, se por um lado leva adiante as lutas de sua comunidade e de todo o povo *tikmũ'ũn* nas instâncias externas políticas e institucionais, por outro, tem um grande compromisso com a vida ritual e social dentro da comunidade da qual participa diariamente, intensamente e incansavelmente. Sua capacidade de mediação entre seu mundo e o mundo dos brancos é das mais fortes que já vi entre mulheres *tikmũ'ũn*.

Como já disse, foi ela a primeira interlocutora com a qual me envolvi em atividades de pesquisa e formação (dentro do programa SIE) ainda em Belo Horizonte. Foi ela quem me convidou a ir à aldeia e quem me acolheu em sua casa, quando cheguei, no primeiro dia de campo. Foi também Sueli a pessoa com quem mais aprendi e com quem mais tive oportunidade de discutir minhas ideias e hipóteses de pesquisa, além de me confrontar emocionalmente durante os momentos duros do campo. Certamente, passei com ela a maior parte do tempo nos quatro anos de doutorado, tendo permanecido na sua casa quase que a totalidade do tempo em que estive na aldeia. Minha relação com Sueli foi, desta forma, das mais contínuas, complexas e profundas, proporcionando uma experiência de convivência que se deu no enredo de momentos íntimos, de afeto e de pesquisa. Dela não gravei histórias ou narrativas mais estruturadas, entretanto a maioria das minhas ideias e reflexões apresentadas ao longo do trabalho são fruto desse encontro, das nossas inúmeras conversas e experiências vividas juntas. À sua parceria, como amiga, anfitriã e parceira, devo o desenvolvimento afetivo e intelectual deste trabalho.

## Maiza Maxakali

Maiza, por sua vez, é também pessoa fundamental dessa etnografia. Irmã mais velha de Sueli, sua casa esteve sempre aberta para mim (inclusive ali fiquei hospedada por breves períodos), assim como, com igual generosidade, era aberta para as pessoas externas à aldeia, que ali transitavam pelas mais diversas razões. Sempre pronta a receber as visitas com café e biscoitos quentinhos, esse refugio para quem às vezes se sentia perdido, ganhou carinhosamente o apelido de “rodoviária da aldeia”, por cumprir a função de “porto seguro” dos forasteiros. Foi com ela, e em sua casa, que passei muitas tardes do meu campo. Se Sueli estava frequentemente ausente de sua casa (ou da aldeia) por ocupar-se de problemas da comunidade, questões relativas à administração da aldeia, reuniões e encontros institucionais, projetos e pesquisas das quais participa, Maiza, quando não ocupada com suas atividades de ensino (na escola da aldeia) e de aprendizagem (é aluna do Fiei/UFMG), costuma ficar bem “quieta” em sua grande casa, onde as demais mulheres parentes (e alguns homens) se reúnem cotidianamente, para fazer seus artesanatos, tomar café, contar casos ou, simplesmente, estarem juntas. É a “casa das mulheres” por excelência, a partir do fato de que Maiza, separada do primeiro marido e viúva do segundo, ali vive circundada de suas quatro filhas e suas seis netas.<sup>14</sup> Mas é lá, também, onde se reúnem muitas das mulheres da aldeia, com quem elas têm um vínculo de parentesco mais próximo, algo dado, como veremos adiante, por uma relação de cuidado e afeto e não apenas por uma posição genealógica. Foi sobretudo nessa casa que pude vivenciar muito dos encontros femininos, e fazer parte deles. Assim como ocorreu com Sueli, com Maiza minha relação de pesquisa foi baseada em conversas espontâneas e no convívio.

Como já disse, as irmãs Sueli, Maiza e Elizângela participaram do programa SIE e desde março de 2018 são alunas do FIEI. Assim, minha relação com elas foi favorecida tanto pela sua fluência na língua portuguesa (contrariamente à minha escassa habilidade em falar maxakali) quanto pelas inúmeras ocasiões de encontro e trabalho que tivemos em Belo Horizonte, durante algumas das quais pude, inclusive, hospedá-las em minha casa.

---

<sup>14</sup> Isso, todavia, não implica numa “ausência masculina”; há genros e até um menino afiliado que frequentam livremente a casa, assim como outros parentes homens.

Delcida Maxakali

Por fim, outra mulher inspiradora, de incrível sabedoria e força, cuja presença nessa tese é marcante, é Delcida Maxakali. Embora seja a sogra de Sueli (mãe de Isael Maxakali) ela faz parte de outro segmento familiar de Aldeia Verde. Se o “grupo de Noêmia” ocupa uma área mais central do território da aldeia, sua família reside numa área um pouco menor e mais afastada, conformando a que é chamada de “aldeia de Delcida”. Anciã, pajé, grande conhecedora de mitos, cantos e rituais, é uma das mulheres mais respeitadas na comunidade. Diferentemente de Noêmia, Delcida não fala português e não assumiu papéis de liderança “política” na relação com a sociedade nacional, sendo sua força (e seu corpo) inteiramente alimentada por suas práticas e saberes ligados ao mundo ritual. Foi ela a pessoa com quem gravei mais histórias. Estas, sim, integralmente contadas e cantadas na língua nativa, envolvendo um processo de tradução realizado junto com outras pessoas da aldeia (que detalharei a seguir). Todavia, embora a atitude de Delcida tenha me parecido, à primeira vista, tímida e ingênua, pela forma como ela se relacionava com os estrangeiros, tal impressão inicial nada mais era que mais um equívoco dado pela minha inexperiência de campo. Quando, frente à minha curiosidade de ouvir algumas histórias, Sueli sugeriu que pedisse a ela me contar, logo entendi o quanto Delcida compreendia bem, talvez até melhor do que eu, na época, meus propósitos etnográficos.

A primeira vez que combinamos um desses encontros, eu estava bem emocionada. Sempre a via nas outras casas, mas nunca a tinha encontrado “a sós” para que me dedicasse tempo e me permitisse ouvir suas histórias. No caminho para a sua aldeia me perguntava se ela se lembraria do combinado, se havia realmente entendido o meu pedido. A dúvida era, do meu ponto de vista, compreensível: nossos primeiros diálogos eram sempre integralmente mediados por alguém que traduzia e ela não costumava falar muito, respondendo apenas com pequenos acenos corporais, sem mostrar satisfação, nem desaprovação ou qualquer outra emoção (ou pelo menos sem que eu conseguisse decifrá-los). Seu corpo e sua voz eram igualmente delicados e extremamente sintéticos em seus gestos, de forma que não percebi nenhum sinal que me confirmasse sua disposição e seu entendimento sobre a “entrevista” que realizaria com ela. Contudo, a dúvida se dissipou já na estrada que me conduzia à sua aldeia, quando a vi, ainda de

longe. Ela estava sentada numa das cadeiras da escola de palha sem paredes que há no meio da aldeia – e ela estava, inequivocamente, a me esperar. Cheguei, junto com uma de suas netas que me acompanhava, e me sentei ao seu lado. Gastei as poucas frases em maxakali que sabia, para tentar me aproximar mais e, após um tempinho, sem saber muito bem lidar com a situação, e diante da expectativa das duas mulheres de que eu conduzisse o encontro, peguei o gravador da bolsa e me preparei. Ao ver o instrumento em cima da mesa, Delcida disse algo que a menina traduziu como se ela não queria que eu gravasse. Naquele momento me senti péssima, supondo tê-la desrespeitado, devido ao meu anseio de pesquisa. Guardei imediatamente o gravador e perguntei se ela estava à vontade para me contar uma história sobre os *yãmĩyxop*. Fiquei pior ainda quando ela falou para eu esperar, levantou e foi embora para a casa. A menina, também embaraçada pela situação – na hora percebi que ela também não se sentia à vontade, ainda mais em se tratando de uma avó tão “distante” e respeitada – ficou calada, aumentando meu mal-estar. Finalmente, depois de cinco minutos, para minha grande surpresa, Delcida voltou com um copo de água na mão. Sentou-se e pediu para eu pegar o gravador, dizendo: “agora pode”. Liguei o gravador e, em seguida, Delcida começou a contar a história. Foi quando percebi que não havia entendido nada da pessoa que tinha à minha frente.

Naquele dia, Delcida contou a longa história de *Mãtãgnãg*, que tomou mais de uma hora de gravação. Sua forma de contar as histórias era extraordinária. Sempre abria sua fala com a fórmula *Hõmã... Hãmhitap... Mõnãyxop...* “antigamente, os antepassados...”, e parecia que, a partir daquelas palavras, ela mergulhasse na história reativada pela memória. Enquanto falava não olhava para ninguém que estivesse próximo, dirigia seu olhar para um outro horizonte, um outro tempo, um outro lugar. Do início ao fim da sua narrativa não parava, não se interrompia, embora falasse com calma, lentamente, como se cada palavra fosse escolhida meticulosamente, com atenção para os detalhes da história, repetindo-os o tanto que fosse necessário, como se cada repetição tivesse seu determinado sentido, dando ênfase onde precisava, de forma ritmada, tomando suas pausas, completamente imersa em suas palavras. Palavras que ora eram conto, ora eram canto, sons, voz de pássaro, voz de vento ou voz de *yãmĩyxop*. Finalmente, quando chegava ao fim da história, depois de cerca de uma hora, às vezes duas, o tanto que

fosse preciso, ao pronunciar a fórmula de fechamento, *'ükux, puxi!* (acabou, pronto!), ela imediatamente retornava ao presente. Nesse momento eu desligava o gravador e ela se despedia, voltando aos seus afazeres diários. Lembro-me dessas narrações como umas viagens xamânicas, em função da intensa capacidade que Delcida tinha de deslocar-se e deslocar-me naquele mundo que reativava com suas palavras e imagens cantadas.

Além dessas mulheres centrais, que considero minhas principais “mestras”, houve outras companheiras preciosas em campo, com as quais vivi momentos de aprendizagem, amizade e alegria. São estas Jupira (filha de Sueli), Tâmia e Sulamita (filhas de Maiza), Elizangela e Elizabete (irmãs mais novas de Maiza e Sueli), Detinha (nora de Noêmia). Com elas (mulheres mais jovens, mas já mães) compartilhei uma posição (status) mais próxima na aldeia, uma amizade que me deixava a vontade de circular com elas, acompanhando-as nas atividades cotidianas da aldeia. Outras mulheres com as quais aprendi e me relacionei mais frequentemente foram Renata, Juraci, Jurema, Aparecida, Marinete. Todas elas frequentavam (com maior ou menor frequência) as casas de Maiza e Sueli, nas quais eu mais permanecia. Entre as crianças com as quais eu convivi mais estão, principalmente, os/as filhos/as e netos/as de Noêmia, Sueli, Maiza, Elizangela e Delcida.

### **Das relações de pesquisa**

Como ficou claro, minha circulação na aldeia se deu, indubitavelmente, a partir e por meio dessas relações femininas. Tal fato implicou naquilo que eu percebi como uma novidade para os meus anfitriões. Os pesquisadores e as pesquisadoras, não poucos, que chegam na aldeia, geralmente passam por canais masculinos, ou, pelo menos, tendem a relacionar-se com lideranças políticas e rituais masculinas que, geralmente, são envolvidos na pesquisa. No meu caso, sem planejar a forma como me relacionaria em campo, entrei, mais naturalmente, pelas redes femininas, sem sentir a necessidade, inicialmente, de buscar aqueles que conhecia como grandes pajés-homens da aldeia. Isso não significa que não travei relações com alguns homens desde o começo. Por exemplo, Isael Maxakali, marido de Sueli, sempre foi um interlocutor fundamental para a minha pesquisa, além de ter sido um afetuoso anfitrião e colega de inúmeros projetos.

Da mesma forma, Pinheiro Maxakali (professor) e Rogério Maxakali (filho do pajé Mamey) foram duas pessoas fundamentais com as quais tive oportunidade de conversar sobre os meus temas de pesquisa e que se envolveram no delicado trabalho de tradução de algumas histórias coletadas, da língua nativa para o português. Além disso, a interação que construí com o pajé Mamey, foi extremamente importante, embora tenha ocorrido no final da minha estadia em campo, o mesmo posso dizer sobre as interlocuções com Zezão (genro de Sueli), Cassiano (filho de Sueli) e Gilmar (filho de Noêmia).

Todavia, evidentemente, a forma como entrei em campo “pelas mulheres” não passou despercebida, deixando claras algumas implicações inerentes à minha presença em campo. Um episódio exemplar, ou seja, o dia em que me dei conta desse movimento, foi quando alguém da aldeia veio me falar que um dos pajés estava procurando saber qual era o meu tema de pesquisa. Prontamente conversei com Isael e Sueli para que minha situação na aldeia ficasse clara para toda a comunidade e suas lideranças. Até porque não era de forma alguma minha intenção criar mistérios. Esclarecemos meus interesses quando houve, ocasionalmente, uma reunião da aldeia. Mesmo assim, percebi certa curiosidade masculina em volta das minhas andanças pela aldeia, que desenhavam circuitos periféricos, contornando lugares comuns. Não me ocupava de ritual, nem de língua, de saúde ou de escola e, no lugar de gravar cantos masculinos gravava narrativas femininas. De vez em quando, essa curiosidade aparecia de forma mais explícita. Lembro, nesse sentido, que enquanto gravava uma história com Delcida, apareciam no local algumas lideranças masculinas que participavam de parte do encontro, demonstrando interesse ou até “vigiando” sobre o que estava sendo dito. Não faltaram, porém, estratégias para evitar esse tipo de incursões masculinas. Quando pedia para Delcida me contar mais sobre temas femininos “delicados”, ela preferia conversar em locais apartados e mais tranquilos, onde não estaríamos sujeitas a essas interferências. Logo, os lugares e deslocamentos femininos “no campo” já diziam muito sobre como a partir de suas posições periféricas, liminares, marginais, as mulheres, representavam alguma “ameaça”, que despertava (alertava) a atenção masculina. Mas isso não foi exatamente uma surpresa etnográfica. Embora na literatura sobre os Tikmũ’ün-Maxakali esse aspecto não seja salientado, em algumas ocasiões, foram logo os homens a instigar interesse sobre o grande conhecimento feminino. Como contarei adiante, foi de um pajé

que ouvi algo importante sobre saberes rituais femininos que ficam “entre as mulheres”. E mais, quando conversava com os homens dos quais era mais próxima, não era raro eles me sugerirem dirigir questões às quais não sabiam responder, para suas esposas ou mães, “que saberiam melhor”. Em geral, sempre que demonstrei meu interesse para os assuntos femininos (que em nossas categorias conceituais rotularemos como “cotidianos, ordinários, domésticos” já os carregando de algum grau de depreciação), surpreendia-me como os homens os valorizavam e, por consequência, valorizavam os propósitos da minha pesquisa. Nunca senti, em campo, que meus assuntos eram considerados “secundários” a outros mais diretamente ligados ao mundo cosmológico. Tampouco, o fato de me ocupar de assuntos do dia-a-dia me livrava de participar de toda a vida ritual que na aldeia se vivia. Entretanto, ainda assim, não percebia ainda o quanto essas dimensões eram de fato inseparáveis.

Minha relação com um grupo principal de interlocutores *tikmũ'ũn* se tornou constante ao longo dos últimos quatro anos. No primeiro ano de doutorado (2014), e até meados de 2015, realizei algumas visitas em Aldeia Verde, que considero preparatórias ao período de campo de duração maior (aproximadamente seis meses) que seguiu, em três etapas: julho-agosto de 2015 (45 dias); outubro-novembro de 2015 (50 dias); maio-agosto de 2016 (três meses). Após esse último retorno, voltei para Aldeia Verde para uma semana em março de 2017. Fora da aldeia, tive a oportunidade de encontrar com frequência alguns professores e mestres *tikmũ'ũn* (Sueli, Maiza, Elizângela, Isael, Paulinho, Delcida, Noêmia) que costumam vir em Belo Horizonte para participar de seminários, reuniões institucionais, cursos formativos, oficinas e outros encontros,<sup>15</sup> possibilitando manter uma certa continuidade etnográfica, a partir desse campo multisituado, especialmente com alguns interlocutores da minha pesquisa.<sup>16</sup>

Durante o trabalho de campo, e os demais encontros na cidade, mantive um caderno, no qual tenho anotado, diariamente, o que fazia na aldeia, minhas impressões etnográficas

---

<sup>15</sup> Desde agosto de 2017, Elizângela, Sueli e Maiza são alunas do curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas da FaE/UFMG que prevê sua participação semestral a um módulo intensivo, durante o qual permanecem em Belo Horizonte por três semanas.

<sup>16</sup> Esse tipo de relação etnográfica *at home* propiciou a oportunidade de esclarecer dúvidas surgidas ao longo da elaboração dos materiais coletados em campo, assim como aprofundar algumas discussões relativas à minha pesquisa, ou realizar traduções de materiais em língua maxakali.

ou as conversas que tinha com os meus interlocutores e interlocutoras. Também anotava dúvidas e questões que surgiam a partir das experiências, e que não deixava de perguntar aos meus anfitriões, quando surgia a ocasião. Além de histórias, mitos e cantos, gravei também algumas conversas, quando eram focalizadas em discutir questões da pesquisa, sempre com a permissão dos meus interlocutores. As narrações contadas em maxakali por Delcida, foram traduzidas por outras pessoas, junto comigo, e ela foi sendo consultada sempre que surgiam dúvidas. Se a narração era feita em sua aldeia ou em uma casa (local mais discreto), as traduções foram combinadas com diversas pessoas em suas próprias moradias. Os tradutores foram “diversos” porque foi difícil estabelecer uma relação mais contínua com um só deles. Algumas mulheres se ofereceram espontaneamente e gratuitamente por me ajudar nessa tarefa, mas visto o tempo que cada história demandava para ser traduzida, não fiquei a vontade de pedir-lhes tanto. Sueli foi uma delas, que fez questão de me acompanhar para gravar as histórias contadas por Delcida que abordavam temas femininos mais íntimos e fortes e, nesses casos, foi ela que cuidou das traduções. Tâmia, também se ofereceu para traduzir uma das histórias de Delcida. Para as demais narrativas, envolvi um professor da aldeia que já era familiarizado com o trabalho de tradução e que já o fazia por outros pesquisadores. Com ele combinei um valor para cada tarde de trabalho. Como local de trabalho escolhemos o prédio da escola, em horário livre de aulas, onde teria toda a tranquilidade necessária para realizar a tarefa. Devido a sua impossibilidade de trabalhar em outro momento, tive que procurar outra pessoa com a qual também combinei o mesmo valor para realizar as traduções faltantes. Esses dois tradutores foram as únicas pessoas com as quais tive uma relação monetária, sendo essa tarefa enquadrada como um compromisso de trabalho. Não houve nenhuma outra transação monetária nem com as mulheres narradoras, nem com aquelas que me ajudaram nas traduções (Sueli, Tâmia, Delcida, Noêmia), ou com as demais pessoas com as quais interagi em campo. Com essas pessoas mais próximas que me acompanharam durante toda a pesquisa, que me hospedaram em suas casas, que me dedicaram tempo e atenção, criaram-se, aos poucos, relações de amizade e afeto, marcadas por trocas e dons recíprocos. Se eu tratava de comprar comidas para contribuir com as despesas da alimentação diária ou oferecia outros bens de mais difícil acesso para as minhas companheiras nativas, sem



que isso fosse pedido ou esperado por elas, no tempo, meus presentes costumavam gerar trocas, alimentando nossas relações. Se chegava na aldeia com as malas cheias de tecidos coloridos, linhas, agulhas e miçangas, nas minhas despedidas nunca partia de mãos vazias. Às vésperas das minhas partidas, as mulheres com as quais costumava ficar mais tempo na aldeia me procuravam para se “despedir” e me doar peças de seus artesanatos, para que eu “lembrasse” delas. Neste sentido, a circulação dos bens na aldeia propicia relações na base da memória. Lembrar de alguém torna próximos, esquecer torna distantes. Assim, fica por conta de cada um o esforço de “não se fazer esquecer dos outros” (sugestão de Roberto Romero) para fortalecer seus vínculos. Por isso, os objetos trocados servem para lembrar de quem os deu. Assim, lembro que quando comentava para alguma mulher sobre seu vestido, de quanto era bonito, sempre ouvia responder “esse pano foi *fulana* que me deu”, ou “foi *ciclana* que costurou para mim”. A mesma coisa valia para os demais produtos que circulavam pela aldeia, sejam estes ornamentos corporais, ou plantas cultivadas nas pequenas hortas domésticas.

Os cantos gravados foram executados por minhas interlocutoras durante suas narrações e como partes destas, fora de situações coletivas e marcadamente rituais (que seguem uma dinâmica musical mais estruturada e complexa). Desta forma, esses cantos serão aqui tratados como trechos narrativos, pelas imagens e histórias que evocam, e não a partir de uma análise estética, musical e formal. As transcrições em português das histórias sofreram de um ulterior artifício linguístico, com o fim de tornar mais fluida a narrativa, livrando-a de algumas hesitações ou incongruências verbais, típicas da fala oral. Evitando uma forma literária, tentou-se manter a sonoridade da fala dos meus interlocutores, seu léxico e sintaxe, evitando, por outro lado, uma transcrição forçadamente fiel que provocasse um efeito caricatural, o que não reflete a forma como eles se expressam em sua língua nativa. As redações finais foram lidas e “aprovadas” pelos Tikmũ’ün que participaram do processo.

Além da produção de registros gráficos – diário de campo e desenhos ilustrativos – e das gravações em áudio, também produzi um rico registro fotográfico. Devido à minha inexperiência com o vídeo não utilizei muito esse recurso, se não para o registro pontual de algumas fases de produção da fibra de embaúba. Além do material etnográfico por mim recolhido, obviamente parcial e mínimo, em relação à complexidade das práticas

nativas, utilizei fontes etnográficas complementares, recolhidas e publicadas por outros pesquisadores que trabalharam com os Tikmũ'ün nas demais aldeias e em períodos diferentes, as quais estarão presentes e serão explicitadas ao longo do trabalho.

A literatura etnográfica usada como referencial, por sua vez, não se limita aos estudos realizados com outros povos Jê, mas abrange uma variedade mais ampla de populações ameríndias das TBAS, quando suas experiências se revelam extremamente pertinentes e teoricamente convergentes, para avançar na compreensão do mundo *tikmũ'ün*.<sup>17</sup>

### **A prática etnográfica e o rumo da pesquisa**

A convivência cada vez mais próxima das mulheres e dos homens *tikmũ'ün* com o mundo da cidade, das instituições ou da academia, exige uma revisão na maneira como pensamos as nossas relações com os “nativos”. É neste sentido que tenho afirmado, sem usar nenhum artifício retórico, que um dos papéis de minha principal anfitriã (Sueli Maxakali) tem sido o de co-orientar a pesquisa. Sua familiaridade com os procedimentos e as finalidades das pesquisas “dentro e fora do campo” permitiu um diálogo profícuo ao longo de todas as etapas do meu doutorado. Essa relação nada mais é que o fruto de uma história consolidada de encontros com os demais atores das instituições, ou nesse caso específico, com os inúmeros pesquisadores de várias áreas acadêmicas que, nos últimos vinte anos, têm se multiplicado em suas aldeias. Por isso, as atitudes de Noêmia e de Delcida relatadas acima, diante de minha presença em campo, não devem surpreender, mas sim nos ajudar a repensar criticamente o encontro.

Na relação etnográfica, o deslocamento entre perspectivas não é mais uma prerrogativa do etnógrafo, mas uma viagem de mão dupla (MAGNANI, 2016). Alguns exemplos do campo nos ajudam a compreender como se produza, o tempo inteiro, uma “antropologia

---

<sup>17</sup> Rosse (2007, p. 29-30) observa como os Tikmũ'ün apresentem características típicas dos grupos Jê-bororo do Brasil Central (aldeia semi-circular, casa ritual, contraste entre tempo cotidiano e ritual, temáticas dos cantos rituais...) ao mesmo tempo que deles se afastem por significativas divergências (ausência de dualidades e de iniciações formais, diferente morfologia social). De forma semelhante, continua o autor, os Tikmũ'ün apresentam afinidades e diferenças, quando comparados aos grupos Tupi. Embora se discorde de algumas das comparações propostas por Rosse (principalmente a oposição entre dimensão ritual e cotidiana), acredita-se, em linha com sua proposta, que a especificidade dos Tikmũ'ün possa ser melhor compreendida a partir de comparações mais amplas, quando estas se demonstram frutuosas e pertinentes para pensar os casos apresentados.

reversa”. Lembro-me de uma vez em que uma mãe preocupada com o filho que passava muito tempo jogando videogames, falou na sua frente que eu colocaria isso no meu diário de campo, e me pediu que o fotografasse, para que ele ficasse envergonhado. Outra hora, num momento difícil de campo, quando derramei no chão uma tinta de urucum que estava sendo preparada há horas, percebida a tristeza que o fato tinha me causado, Isael Maxakali, meu anfitrião, por iniciativa própria, tomou o meu diário de campo e escreveu, na língua maxakali, que “um cachorro derramou a tinta de urucum que estava fervendo na panela”, para que eu não me sentisse a culpada. Outras vezes, meu comprometimento com a comunidade, enquanto “antropóloga”, era cobrado para solucionar situações difíceis que a aldeia estava vivenciando. Nesse sentido, era chamada a participar de reuniões institucionais com o fim de mediar ou registrar eventuais denúncias e demandas. Finalmente, em um povo onde não faltam alegria e brincadeiras, também não faltam piadas e diversões causadas pelos acidentes de campo dos antropólogos atrapalhados, dos quais eu era uma digna representante. Esses aspectos fazem parte de uma série de critérios que nossos interlocutores adotam como forma de avaliar nosso engajamento, nossas propostas e intenções, enquanto antropólogos, pesquisadores, homens ou mulheres não indígenas que, de alguma forma, e seguindo interesses diferentes, transitamos em suas aldeias e nos envolvemos em suas vidas. Tais critérios, que muitas vezes nos surpreendem, nos dizem muito sobre o que é esperado de nós no encontro, sobre o que faz um bom pesquisador em campo, lembrando que a prática etnográfica é, antes de tudo, uma experiência de deslocamento, uma aprendizagem e uma transformação tanto intelectual quanto corpórea.

De fato, o campo foi, primeiramente, uma experiência “de corpo”. A prática etnográfica se deu a partir do estar na aldeia com meus pés e mãos, meus olhos, meus ouvidos, meu gosto, meus sentidos, meus afetos. Uma transformação que se passou através de atos como comer, dormir, estar junto; pela aquisição de posturas, gestos, posições, movimentos, técnicas corpóreas, mas também, por infecções cutâneas, cansaço, fraquezas físicas e emotivas. Em outras palavras, pelas formas como fui intelectualmente, emotivamente e fisicamente *afetada* pelo campo. Essa profunda relação “corpórea” foi ressaltada pelas próprias mulheres *tikmũ’ũn*, quando, ao saber que após minha última saída do campo tinha engravidado, explicaram-me que isso aconteceu

porque no último ritual, um espírito-*yãmĩy* tinha me entregado carne, um alimento reservado às mães. Em campo me deparei, assim, com uma experiência que em muito ultrapassava os aspectos teóricos do trabalho etnográfico, provocando desafios e mudanças que se propiciavam pelo corpo.

A aprendizagem da língua foi um dos processos mais desafiadores, muitas vezes frustrante. Apesar de ter alcançado um domínio básico de léxico e de comunicação, não avancei tanto quanto esperava, inclusive porque, se no começo as mulheres (com as quais me relacionava mais em campo) falavam pouco comigo e só na língua nativa, na medida em que minhas relações com elas se estreitavam e eu ganhava a sua confiança, elas passavam a conversar preferencialmente em português, o que permitia um diálogo bem mais fluido e profundo. A comensalidade – o comer junto nas refeições diárias – foi certamente uma prática que consolidou minha relação com meus anfitriões, alimentando uma confiança recíproca e um vínculo de afeto. Ou ainda, como meus comensais me incentivavam, comer a “comida maxakali” me ajudava para aprender a língua e a tornar-me cada vez mais *tikmũ’ũn*. A participação ativa na vida ritual também foi um aspecto fundamental da minha estadia em campo. Tanto como processo de aprendizagem (intelectual e corporal) quanto para efetivar minha participação na vida social do grupo. Neste sentido, participar dos encontros com os espíritos-*yãmĩyxop* era algo que demandava a aquisição/experimentação de múltiplas habilidades: uma certa resistência física (por exemplo, permanecer por horas sentada e desperta no chão do pátio da aldeia durante uma noite fria); determinadas técnicas corpóreas (dançar da forma correta); uma refinada escuta/atenção (perceber as chamadas para o ritual, ficar atenta para quando e como interagir com os *yãmĩyxop*); técnicas e etiquetas culinárias (saber preparar os alimentos diferentes e saber como e quando oferecê-los); além de conhecimentos rituais específicos (conhecer os cantos para responder a eles ou reconhecer os próprios *yãmĩyxop*, saber o que fazer e quando fazê-lo dependendo da interação com cada um).

Contudo, se uma “iniciação ao campo” se deu, sobretudo, através dessas dimensões, foi o aprendizado da tecelagem da embaúba que se tornou a linguagem mediante a qual consegui melhor acessar as redes femininas e, em certo grau, me transformar em *mulher*. Além de participar de diversas expedições para retirar a casca da embaúba, da qual se extrai a fibra que se transforma em linha, a maioria do meu tempo em campo passou-se

tecendo. Finalmente, foi quando o meu corpo, minhas mãos e meus gestos nessa arte se tornaram naturais que me senti dizer: “virou *ũhex*” (“virou mulher”).

Mas as mudanças provocadas pelo encontro etnográfico são, ao mesmo tempo que corpóreas, intelectuais. No campo, deparei-me com questões, dilemas, experiências do feminino que não tinha pensado a priori. A dimensão do cotidiano, ao qual dedicava meu olhar inicial, logo mostrou-se inseparável da esfera cosmológica e ritual, revelando transversalidades, sobreposições e interessantes contiguidades. Outros saberes e práticas “extra-ordinárias” das mulheres *tikmũũn* também despertaram meu interesse. Ao lado das experiências alimentares – entre as quais assumiu uma importância central a preparação-oferta-comensalidade da água de batata, hoje substituída pelo café; e da carne de caça, hoje substituída pela carne de gado – diferentes atividades “cotidianas” deixaram entrever complexidades e relações que iam muito além de suas fronteiras aparentes, sendo estas: a extração e tecelagem da fibra da embaúba, a memória sobre a preparação das panelas de barro (hoje não mais produzidas), além dos significados e poderes ligados à preparação da tinta de urucum.

Tais saberes femininos, de antigamente e de hoje, entre mudanças e continuidades, são, a meu ver, emblemáticos para se observar, de um lado, a agência das mulheres em seu dia-a-dia e suas atuações na produção (ou ruptura) da socialidade do grupo e do parentesco e, de outro, para compreender o caráter sensorial e incógnito do conhecimento feminino que atua num plano cosmológico mais amplo; “liminar” e “inaudível”, usando as palavras de Rosângela de Tugny (2011), mas ao mesmo tempo poderoso e transformador.

Neste sentido, emergiram aspectos importantes que colocam estas práticas no domínio do extraordinário, contemplando atos como: a interação com agências não-humanas, interdições rituais específicas, fórmulas e procedimentos xamânicos.

A partir da análise de diversos conhecimentos e produções femininas, e da minha experiência do encontro etnográfico, a investigação teve como objetivo, então, compreender o que significa ser mulher e agir como mulher nas esferas cotidianas e rituais – não sendo estas separadas, muito menos opostas – de seu mundo.

## Desenho da tese

No primeiro capítulo apresenta-se uma breve revisão da literatura etnográfica produzida sobre os Tikmũ'ũn-Maxakali, ressaltando o lugar da mulher e a visão do mundo feminino, da forma como foram representados ao longo das pesquisas realizadas: evidencia-se um viés antropológico androcêntrico que tem sistematicamente desvalorizado as práticas e os saberes femininos, restringindo-os aos âmbitos profanos, utilitários, íntimos. No segundo capítulo, apresenta-se uma descrição da vida diária das mulheres de Aldeia Verde, a partir das narrativas coletadas em campo e da própria experiência etnográfica. As práticas, os movimentos e os espaços ocupados pelas mulheres (e suas parentes) durante o dia – tecer, cozinhar, cuidar das crianças, comer juntos, cantar, conversar, visitar e receber visitas, interagir com os espíritos-*yãmĩyxop* – são algumas das práticas que constituem o campo de uma agência feminina “diária” que ultrapassa fronteiras ordinárias, íntimas e familiares, requalificando os âmbitos do cotidiano e do doméstico como dimensões igualmente simbólicas, sociais e cosmopolíticas. No terceiro capítulo, descrevem-se algumas práticas/saberes femininos que capturaram o interesse etnográfico em campo. Representadas sistematicamente como simples atividades ordinárias (utilitárias), em oposição às práticas xamânicas masculinas, evidenciam-se aqui os sentidos rituais e cosmológicos de algumas produções femininas, que envolvem saberes ancestrais, procedimentos xamânicos e interações com seres não-humanos. São estas: a produção da tinta de urucum, a preparação da água de batata (e da comida), a fabricação da cerâmica e a tecelagem da linha de embaúba. Vislumbra-se, finalmente, a complexidade da agência das mulheres *tikmũ'ũn*, evidenciando relações combinatórias e complementares entre o mundo feminino e masculino, entre esferas cotidianas e rituais, entre esferas domésticas e políticas. No último capítulo, o conhecimento feminino é compreendido em suas qualidades sensíveis e estéticas “de gênero”, e nas formas como se transmite *inter* e *intra* geracionalmente. Finalmente, descrevem-se algumas das qualidades femininas – ser discretas, mas estar alerta, ser delicadas, mas fortes, deter habilidades manuais, mas também conhecer cantos, histórias e rituais, saber cuidar dos parentes, assim como dos espíritos-*yãmĩyxop* – a partir das quais se produz uma específica modalidade de ser e agir como *mulher tikmũ'ũn*.

## PRINCIPAIS NARRADORAS

Fotografia 1 – Sueli Maxakali



Fotografia 2 – Delcida Maxakali



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 3 - Noêmia Maxakali



Fotografia 4 - Maiza Maxakali

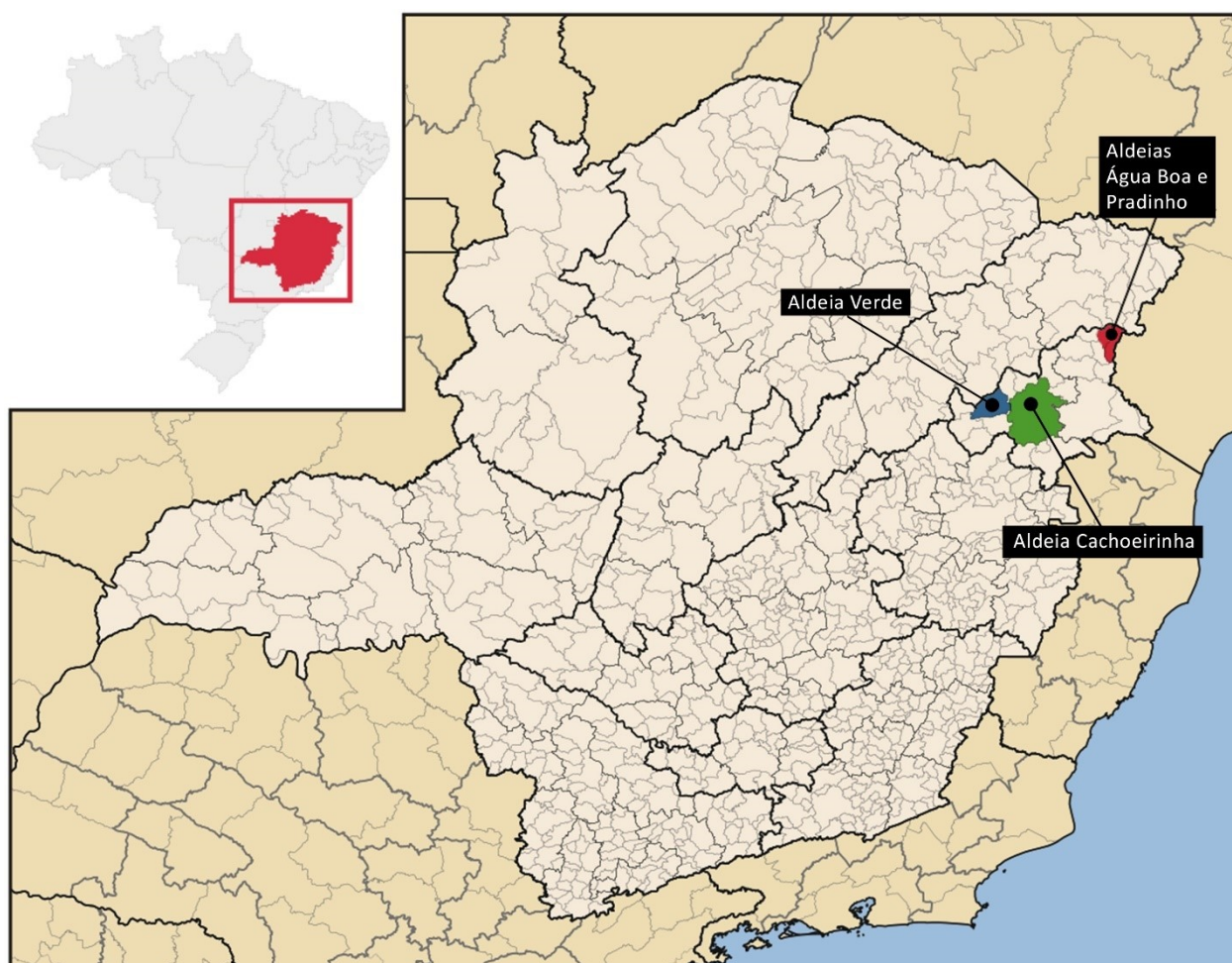


Fotografia: Claudia Magnani



## LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS

Figura 1 - Mapa das terras indígenas maxakali



Fonte: mapa elaborado pela autora

## CAPÍTULO 1

### “MULHERES PROFANAS”: IMAGENS DO FEMININO NA LITERATURA ETNOGRÁFICA

#### 1.1 O que (não) sabemos sobre os Tikmũ'ũn

Tinha mata em Água Boa e Pradinho. Eu vi floresta, arvores, mata muito grande, e dentro tinha muita caça. Tinha tudo, muito tatu, quati, paca, mico, macaco. E aí vieram os brancos, derrubaram muita mata e fizeram casas perto dos Tikmũ'ũn. Onde os Tikmũ'ũn vão caçar agora? Não tem mais mata, não tem mais caça, os brancos roçaram a mata. Onde vai colocar armadilha? Onde os Tikmũ'ũn vão caçar? Antigamente não se via brancos, não tinha. Os brancos vieram depois e roçaram a floresta dos Tikmũ'ũn. Onde tem aldeia? *Āyuhuk* [não-índio] tomou a terra dos *Tihik* [indígenas] no meio, mas a tomamos de volta. A terra é dos Tikmũ'ũn. Batinga é terra dos Tikmũ'ũn, Bertopolis é terra dos Tikmũ'ũn. A cidade Machacalis é terra dos Tikmũ'ũn e Santa Helena é dos Tikmũ'ũn. Os *āyuhuk* tomaram as terras dos Tikmũ'ũn. Foi assim. Avançaram tomando a terra dos Maxakali. Onde morava Cabral? Ele não morava aqui, morava perto do mar, do outro lado, mas os *āyuhuk* atravessaram o mar e vieram para cá fazer casa perto dos Tikmũ'ũn. Estavam muito bravos e estavam com espingarda e os Tikmũ'ũn ficaram com medo e não os mataram. A terra dos Tikmũ'ũn era grande, o lugar dos nossos avôs, até que os *āyuhuk* fizeram casa. Hoje os Tikmũ'ũn não vão fazer casa na terra dos *āyuhuk*, não vão morar na terra deles. Só vêm os *āyuhuk* na nossa. Eles vêm nos cercando. A terra dos Tikmũ'ũn é pequena agora, só tem os *āyuhuk* morando na terra. Os *āyuhuk* acabaram com os Tikmũ'ũn. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

O povo *tikmũ'ũn*, mais conhecido como Maxakali,<sup>18</sup> é um grupo indígena falante da língua maxakali (tronco macro-jê), que atualmente habita três pequenas terras situadas no nordeste do Estado de Minas Gerais, ocupando uma área total de pouco mais de 6000 hectares, e somando, ao todo, cerca de 2000 pessoas.

Profundamente devastado ao longo dos últimos dois séculos pelo avanço da civilização

---

<sup>18</sup> Se “Tikmũ'ũn” é o termo usado pelos índios para se autodenominarem quando falam em sua língua, Maxacuri, Machacari, Malali, Machaculis, são alguns dos nomes com os quais esse povo vem sendo registrado desde 1734 pelos exploradores europeus e que, hoje em dia, resultaram no nome oficial “Maxakali”. Nimuendajú (1958) evidencia um dilema relacionado ao uso desses etnônimos pois, de fato, sua origem etimológica é desconhecida, não pertencendo à língua nativa.

e de suas frentes exploratórias, atualmente, o território maxakali se apresenta como uma paisagem nua, despida de sua magnificência botânica e faunística que, desde tempos imemoriais, foi constituída pela exuberante Mata Atlântica. Todavia, essa geografia redesenhada pelo capim colonial e pelo céu que ganhou cada vez mais espaço, continua extremamente rica e diversificada em termos sócio-cosmológicos, contando com a presença de inúmeras subjetividades humanas e não-humanas, corpos, histórias, sabores, imagens, sonoridades, memórias, movimentos, danças, saberes e práticas, que vêm sendo adaptadas, alimentadas e reconfiguradas constantemente, na vida cotidiana e ritual.

Nômades, caçadores, guerreiros, hábeis canoeiros, fabricantes de redes e de panelas de barro, na verdade pouco sabemos sobre a história dos Tikmũ'ũn, sobre sua perspectiva nativa e seu mundo até tempos recentes, quando estabeleceram-se em algumas das áreas que hoje ocupam, e entrelaçaram relações sistemáticas e permanentes com a sociedade nacional envolvente. Menos ainda – é preocupação desse trabalho ressaltar – conhecemos, sobre as mulheres *tikmũ'ũn*.

Até a chegada dos europeus esse povo habitava e transitava, assim como outros grupos indígenas,<sup>19</sup> por um extenso território entre os atuais estados de Minas Gerais, Espírito Santo e sul da Bahia, cuja paisagem era constituída por densa floresta tropical. Todavia, como outros autores já salientaram,<sup>20</sup> durante todo o período colonial e além, por diversas razões, esta região não suscitou grande interesse etnográfico.<sup>21</sup> Assim, até as primeiras décadas do século XX, podemos contar somente com fontes históricas precárias, imprecisas e parciais, produzidas por naturalistas, viajantes, colonizadores, militares e missionários que por ali se aventuraram.<sup>22</sup> Geralmente marcados por um sentimento de horror, os primeiros encontros dos europeus com as matas que lhes se apresentavam

---

<sup>19</sup> Essa região era ocupada por etnias das famílias linguísticas maxakali (Pataxó, Malali, Machacará, Monoxó, Cumanoxó, Capoxó, Cutaxó...) e botocudo (Aimorés, Naknenuk...), ambas pertencentes ao tronco linguístico macro-jê.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo: ROMERO, 2015; ESTRELA, 2015.

<sup>21</sup> Até meados do século XIX o território interno entre os estados da Bahia e de Minas Gerais permaneceu bastante inexplorado pelas frentes de expansão, representando um desafio à ocupação colonial, devido à hostilidade das populações nativas que ali se refugiaram e à densidade de sua mata.

<sup>22</sup> Entre os principais exploradores, lembramos: WIED-NEUWIED, 1822; HARTT, 1860; MANIZER, 1919; OTONI, 2002 [1859]. Para um aprofundamento das fontes históricas sobre os povos indígenas dessa região vejam-se: PARAÍSO, 1992a; *idem*, 1992b; MATTOS, 2002; RIBEIRO, 2008; ROMERO, 2015.

demasiado exuberantes e indomáveis<sup>23</sup> – e com seus “selvagens ferozes” que se opunham à invasão de suas terras (a maioria das vezes classificados genericamente como Tapuia, Aimorés ou Botocudos) – muito pouco nos testemunharam a respeito desses povos e suas perspectivas históricas, filosóficas e socioculturais. Assim, desse primeiro caldeirão de relatos, cartas e correspondências administrativas, pouco ou nada podemos entender de seus mundos. O que conseguimos extrair são informações de caráter cultural, geográfico e histórico, relatadas do ponto de vista de um olhar estrangeiro – historicamente e culturalmente orientado – filtrado por suas próprias categorias morais e propósitos expansionistas, científicos e missionários.<sup>24</sup> Desta maneira, aprendemos sobre as inúmeras guerras e ataques recíprocos, fugas e deslocamentos, tentativas de aliança e aldeamentos, além de conhecer tristemente as medidas de coerção, violência e perseguição que determinaram o extermínio de um incontável contingente populacional indígena.<sup>25</sup> Sobretudo, nesses relatos encontramos as estratégias do contato; a forma como os brancos – antes colonizadores europeus e, em seguida, funcionários neo-brasileiros – entendiam ou, por melhor dizer, desentendiam e desprezavam os povos com os quais interagiam, disputavam o território, entravam em guerra.

Na perspectiva colonial, esses índios “sem fé, sem lei, sem rei”,<sup>26</sup> rebeldes e sem “gosto pelo trabalho” (SAINT-HILAIRE, 1975 [1830-1851] *apud* ROMERO, 2015), constituíam, no fim das contas, um “obstáculo à civilização” que deveria ser resolvido a todo custo. Assim, contra o “empecilho” da presença indígena nas terras a serem ocupadas pelas frentes da expansão, diversas estratégias militares foram adotadas. Além das

---

<sup>23</sup> Veja-se, a esse respeito, a reflexão que Tugny (2011b) sugere sobre o processo de desmatamento que ocorreu no território maxakali como fundamentação conceitual (a que a autora denomina “teologia da falta”) do avanço do progresso.

<sup>24</sup> O termo “botocudo”, por exemplo, cunhado pelos portugueses ao referirem-se ao costume “espantoso” desses índios em se adornarem com botoques labiais e auriculares, revela o filtro moral, estético e cultural de um olhar tipicamente europeu.

<sup>25</sup> Sobre as estratégias de ataque, colonização e extermínio dos povos que habitavam essas regiões, vejam-se: OTONI, 2002 [1859]; MATTOS, 2002; PARAÍSO, 1992b.

<sup>26</sup> Com a célebre frase “a língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras – não se acha nelas F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem desordenadamente...”, o historiador português Pêro de Magalhães Gândavo (1980), que esteve no Brasil provavelmente entre 1558 e 1572, definiu o povo indígena que encontrou na costa: como um povo desordenado, sem dispositivo estadual centralizado, sem regras que ordenassem a vida social coletiva e sem uma religião monoteísta representada por uma igreja.

falimentares tentativas “pacíficas” de atração,<sup>27</sup> missões civilizatórias e aldeamentos,<sup>28</sup> o enfrentamento dos índios “bravos” se dava, sobretudo, à “pólvora e bala” (ROMERO, 2015, p. 29). Neste sentido, a intervenção militar foi uma atitude incentivada e legitimada desde o início da ocupação da área, primeiro mediante a decretação da “guerra justa” contra os índios e, posteriormente, com a promulgação de carta régia<sup>29</sup> visando solucionar a “problemática indígena” por meio da violência, com o fim de liberar as terras a serem colonizadas e explorar a mão de obra (PARAÍSO, 1992a). Não obstante uma história colonialista das mais violentas, que se deu de forma decisiva nos últimos dois séculos – proporcionando deslocamentos, guerras, massacres, tráfico, aldeamentos e fugas que causaram imensas perdas demográficas e vasta espoliação dos territórios indígenas –, nas primeiras décadas do século XX, um grupo de cerca de 120-140 índios,<sup>30</sup> provavelmente descendentes de vários povos falantes da língua maxakali, se fixaram, não sem ulteriores dificuldades, dominações, invasões e conflitos, em duas aldeias localizadas no vale do Mucuri, às margens dos rios Água Boa, Pradinho e Umburanas, que até hoje formam a maior parte de seu reduzido território.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Uma tentativa mal sucedida de colonização “pacífica” foi a exploração do vale do Mucuri tentada pelo empreendedor Teófilo Otoni que, com uma atitude quase messiânica – em linha com seu ideal de “bom colonizador” –, em 1847 fundou a “Cia. De Comércio e Navegação do Rio Mucuri”, com a missão de desbravar e colonizar o que constituía um dos últimos retalhos de Mata Atlântica no estado de Minas Gerais. A ênfase dada à “não violência” baseava-se nos valores da catequese e no ideal liberal do empreendimento virtuoso voltado para o bem comum (DUARTE, 2002), privilegiando uma estratégia de contato que visava obter os favores e a benevolência dos índios – e a expropriação de suas terras – sem a necessidade do uso de espingardas, conquistando-os com “presentes e discursos” (*ibidem*, p. 51).

<sup>28</sup> A primeira notícia de aldeamento de Botocudos, povo com o qual os Maxakali eram muitas vezes confundidos, é de 1602, em Ilhéus (PARAÍSO, 1992a). Ao longo dos séculos outros aldeamentos foram criados por missionários, na maioria capuchinhos, para “civilizar” os índios através da conversão religiosa e da educação ao trabalho agrícola, adotando, ainda, medidas como: separar as crianças de suas famílias; misturar índios de diferentes etnias proibindo-lhes o uso de suas línguas nativas; promover casamentos interétnicos entre índios e nacionais. Apesar dessas medidas coercitivas, estas experiências acabaram fracassando; extinguindo-se por revoltas e abandono dos índios que retornavam a suas aldeias ou fugiam embrenhando-se pelas matas. Veja-se a respeito: PARAÍSO, 1992a; MATTOS, 2002.

<sup>29</sup> A “guerra justa” contra os botocudos foi decretada pela colônia em 1673, contando com a ação de bandeirantes paulistas. Já a Carta Régia foi emanada em 1808 por D. João VI, orientando à guerra “ofensiva e sem fim” contra os índios Botocudo que não se sujeitavam às leis do Estado (PARAÍSO, 1992a).

<sup>30</sup> Rubinger (1980) registra uma impressionante curva demográfica que vê a população maxakali reduzir-se a 59 indivíduos em torno da metade do século XX para, a partir daí, crescer progressivamente, graças também à instalação do primeiro Posto Indígena e à delimitação de uma mínima porção de território.

<sup>31</sup> Não sendo objeto desse trabalho, não me estendo no relato da ocupação das terras demarcadas, que se deu em diferentes etapas e após muita luta, durante o século XX, terminando, ainda, em 2006, com a aquisição das últimas duas terras (Aldeia Cachoeirinha e Aldeia Verde). Para aprofundar esse tema, sugiro a leitura de: NASCIMENTO, 1984; PARAÍSO, 1992a.

## 1.2 Algumas primeiras imagens etnográficas sobre os “Mashacali”

Os primeiros relatos de cunho etnográfico sobre os Maxakali são publicados em 1946, no *Handbook of South American Indians* e em revista brasileira em 1958.<sup>32</sup> Os autores, Curt Nimuendajú e Alfred Métraux, reúnem nesses textos informações encontradas nas fontes históricas de que apontamos acima, cotejadas com suas próprias observações, fruto de algumas visitas a campo.<sup>33</sup> O que começa a se delinear, a partir desse momento, é a imagem de um povo que – apesar de ter enfrentado uma violentíssima história de colonização – encontra-se, nas primeiras décadas de 1900, ainda que demograficamente reduzido e confinado num território minúsculo, resistindo ao avanço da colonização da região, “mantendo” sua língua, suas crenças e seu modo de viver, para usar umas expressões da época. O esforço etnográfico – em consonância com as preocupações antropológicas daquele momento – é, então, o de apresentar um quadro sobre os Maxakali mais coerente e completo, embora superficial, impreciso e generalizado, de forma a poder classifica-los e compará-los a outros grupos indígenas ameríndios.<sup>34</sup>

Além de traçar uma breve introdução histórica e geográfica do grupo, do processo de contato e de deslocamento territorial, e avançar uma hipótese sobre as relações entre as famílias linguísticas presentes na região,<sup>35</sup> os autores oferecem uma descrição etnográfica dos povos que denominaram como *Machacari*, *Mashacali*, ou *Malali*, apresentando sumariamente algumas suas características socioculturais: as atividades de subsistência, a tipologia de aldeias e casas, as vestimentas, os artefatos, a organização sociopolítica, o parentesco, os principais eventos do ciclo de vida, as atividades estéticas e recreativas, a religião. Evidenciam-se, aqui, os primeiros aspectos etnográficos que caracterizam o grupo, a partir dos quais podemos vislumbrar algumas

---

<sup>32</sup> A saber: MÉTRAUX A., NIMUENDAJÚ C., “The Mashacali, Patashó and Malali linguistic families”, e MÉTRAUX, A., “The Botocudo”, in: *Handbook of South American Indians*, vol.1. “The marginal tribes”, United States, Government Printing Office, Washington, 1946. Em 1958, foi publicado também um outro relatório de Curt Nimuendajú, escrito em 1938, intitulado: “Índios Machacari”, em: *Revista de antropologia*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo, vol.6, n.1.

<sup>33</sup> Curt Nimuendajú visitou os Maxakali em 1939.

<sup>34</sup> Representados como uma etnia tradicionalmente organizada em pequenos bandos seminômades, de caçadores-coletores, os Maxakali foram classificados, dentro da primeira grande obra de etnologia comparada dedicada aos povos indígenas ameríndios, *The Handbook of South American Indians*, no sub-grupo das “tribos marginais”.

<sup>35</sup> Segundo Nimuendajú (1958) a língua dos Patashó pertenceria à família linguística mashakali, enquanto a língua dos Malali constituiria uma família linguística isolada.

imagens da representação feminina que serão objeto de análise ao longo desse trabalho. Originariamente organizados em grupos seminômades de caçadores e coletores, desde o século XIX, devido à expansão da sociedade nacional e à disputa do território com outras nações indígenas, os Maxakali<sup>36</sup> já se encontravam refugiados e sedentarizados em reduzidas porções de terra, quando não aldeados no interior do país. Sua organização social é descrita como “patrilinear e predominantemente patrilocal”,<sup>37</sup> sem fratrias nem outras divisões duais.<sup>38</sup> O sistema matrimonial é descrito como baseado em regras de casamento que seguem o princípio da prima-cruzada, sendo as primas paralelas consideradas parentes e, conseqüentemente, não elegíveis a cônjuges potenciais (MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, 1946).

A economia de subsistência se apresenta centrada em práticas agrícolas incipientes. Contudo, à importância do cultivo como atividade de maior fonte alimentar não corresponde uma valorização simbólica equivalente. Apesar das atividades de caça e coleta terem se tornado impraticáveis (ou bem pouco frutíferas) em decorrência da devastação do território maxakali, são descritas como “atividades importantes”,<sup>39</sup> enquanto a pesca<sup>40</sup> é registrada como uma prática menos relevante. Pelo que concerne o registro das produções “manufatureiras” os autores citam: a tecelagem de bolsas e redes de linha de embaúba (fibra obtida pela casca da planta da embaúba) e de

---

<sup>36</sup> Entendemos como “Maxakali” os diversos grupos, muitas vezes confundidos entre si por missionários, viajantes e administradores, falantes da família linguística maxakali, que ocupavam a região referida, dos quais se presume ser descendentes os Maxakali de hoje.

<sup>37</sup> Tal hipótese foi questionada por autores posteriores, que concordaram em registrar uma tendência à uxorilocalidade (vejam-se, por exemplo: POPOVICH, 1980; ÁLVARES, 1992).

<sup>38</sup> A ausência de dualismos formalizados é salientada por Rosse (2007) como sendo um traço distintivo do povo Maxakali em relação aos demais grupos Jê.

<sup>39</sup> Segundo os autores, o plantio seria uma atividade praticada pelos Maxakali e Malalí desde antes do contato com os europeus. Alguns relatórios do início do século XIX descrevem plantações de milho, feijão, batata doce, e menos frequentemente de mandioca, ou algodão (MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, 1946). Além destes cultivos, já no século XX, são registradas pequenas roças de tabaco, cana e arroz, destinadas à venda (na cidade) e ao consumo próprio (*ibidem*; RUBINGER *et al*, 1980). Contudo, os missionários capuchinos e administradores públicos que incentivaram a prática da agricultura entre os Maxakali, nunca alcançaram os resultados esperados pois, embora sem floresta, os Maxakali obstinavam-se a praticar seus hábitos de caça sem se converter ao plantio, levando ao fracasso os projetos de sua “conversão à lavoura”. Atualmente, no contexto onde ocorreu minha pesquisa (Aldeia Verde) há pequenas e esporádicas roças familiares de batata-doce, banana, arroz, mandioca, cuja escassa produção é principalmente destinada a um consumo familiar ocasional.

<sup>40</sup> De pouca importância, a pesca seria realizada em recintos delimitados por portas corridas onde os peixes são atraídos por larvas, ou livremente, com anzóis, puçás e timbó.

algodão;<sup>41</sup> a arte olaria (sendo descrita a produção de pequenos potes de argila preta); a fabricação de arcos. As primeiras duas produções (tecelagem e cerâmica) seriam especialidades femininas e a fabricação de armas, uma atividade masculina. Quanto à aldeia, ela se apresenta aos autores constituída por casas “pequenas e malfeitas, de planta retangular, de cumieira ou meia-água, cobertas de casca de pau ou capim. Algumas têm paredes de barro” (NIMUENDAJU, 1958, p. 60).<sup>42</sup> A uma certa distância do assentamento das casas, num ponto de destaque, se edifica o lugar de culto, ou “casa dos homens”. Neste espaço, proibido às mulheres, os homens se encontram para praticar a religião, identificada como “culto às almas dos defuntos”, ou *nyamí* segundo a língua nativa:<sup>43</sup>

A religião consiste num culto às almas dos defuntos (*nyamí*). Este culto é privativo dos homens e dos meninos maiores de 12 anos. Todo o sexo feminino e os meninos menores são mantidos em ignorância ou mesmo propositadamente iludidos sobre o que se passa entre os iniciados. (*ibidem*, p. 59)

Desde as primeiras descrições etnográficas sobre os Maxakali, a dimensão do sagrado ganhou destaque, sendo representada como um domínio exclusivamente masculino, e inaugurando, de certo modo, um olhar etnográfico que reverberará em estudos posteriores. A atuação das mulheres no campo do sagrado é tratada não somente em termos de uma total exclusão, mas evocando um estado de ignorância deliberado no qual elas – junto com as crianças (e assim insinuando algum tipo de equivalência) – seriam mantidas pelos homens. Para materializar esta interdição simbólica ao culto das almas dos mortos, a “casa de religião” é tomada como elemento determinante, enquanto representação física de um espaço cujas fronteiras sólidas seriam intransitáveis para as mulheres. Nas palavras dos autores: “O lugar do culto é um rancho um pouco distanciado da aldeia, onde nenhuma mulher jamais pôs os pés” (*ibidem*, p. 59). E ainda: “Some distance from Mashacalí settlement there is a men’s house: it is strictly tabooed to women

<sup>41</sup> A produção da linha de algodão é registrada por Saint-Hilaire já no início do século XIX (SAINT-HILAIRE, 1830-51, 1:212, *apud* MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, 1946, p. 543).

<sup>42</sup> Diferente de registros anteriores que descreviam as cabanas de palha e madeira em forma de cúpula (MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, 1946).

<sup>43</sup> Desde o estudo de Popovich (1976), para designar os espíritos, ou seres não-humanos, que habitam o mundo maxakali, assim como os rituais (festas, cantos, danças), será utilizado o termo *yāmīxop*: “yāmīy” sendo o substantivo no singular e “xop” a partícula que forma seu plural.



and is open to uninitiated boys only before nightfall. Here centers the spirit cult” (MÉTRAUX, NIMUENAJÚ, 1946, p. 544). Para enfatizar a exclusividade masculina do mundo religioso, os autores informam também que as almas dos mortos aparecem em sonho somente aos homens, e que os meninos recebem uma longa e metódica iniciação sobre os cantos rituais, que ocorre dentro da casa dos homens, enquanto a maturidade feminina seria celebrada apenas com danças (*ibidem*). Diante do destaque dado à prerrogativa masculina com relação aos domínios centrais do sagrado e *do segredo*, do ritual e da iniciação sobre os conhecimentos míticos e cosmológicos, o mundo feminino foi se caracterizando em termos de oposição (e negação) a tais âmbitos – sendo as mulheres interditas ao sagrado e deixadas deliberadamente na absoluta ignorância. A presença-ação feminina é, então, resumida a poucos detalhes, dedicados aos assuntos práticos da vida cotidiana, como plantar, produzir comida e fabricar artefatos de uso comum: “Desde tempos pré-colombianos as mulheres fabricam panelas e tigelas de barro simples, mas bem feitas” (NIMUENAJÚ, 1958, p.60). Além da arte da olaria, as mulheres tecem bolsas de linha de embaúba (antigamente também redes e bolsas de algodão) retorcendo sobre suas coxas as fibras naturais retiradas da caca da planta:

The Macuní made strings and threads of fibers obtained by scratching the inner bark of the embauba tree (*Cecropia* sp.) with a shell. They twisted the fibers on the thigh and with the threads made carrying nets. (...) The Mashacali women seen by Saint Hilaire (1830-51, 1:212) spun cotton to make hammocks and bags (MÉTRAUX, NIMUENAJÚ, 1946, p. 543).<sup>44</sup>

Não surpreende que as atividades artesanais femininas sejam tratadas exclusivamente em termos de meras técnicas produtivas e manufatureiras. De fato, a um olhar alheio e pouco atento ao mundo das mulheres, elas se enquadram facilmente como práticas orientadas à fabricação de artefatos utilitários desprovidos de qualquer sentido social, simbólico ou ritual. Assim, além de mínimos detalhes sobre os processos técnicos de produção e sobre a morfologia dos objetos, nada mais é salientado sobre tais artes.

---

<sup>44</sup> Quando Nimuendajú esteve entre os Maxakali (1939), as redes de dormir ainda eram fabricadas, porém usadas para o descanso diurno e não mais para dormir, enquanto as bolsas eram produzidas e usadas para armazenar e transportar objetos, no lugar da cestaria, cuja técnica seria por eles desconhecida (MÉTRAUX, NIMUENAJÚ, 1946). Lowie (1946) também faz menção às práticas têxteis entre os Maxakali.

### 1.3 O mundo ordinário das mulheres *tikmũ'ün*

Na segunda metade do século XX, a partir das décadas de 60 e 70, há um aumento de etnografias produzidas sobre os Tikmũ'ün-Maxakali. Entre os trabalhos desse período, alguns são dedicados a um estudo mais estritamente antropológico, investigando aspectos da língua indígena, da religião e das “crenças”, assim como da organização social e do parentesco (POPOVICH, 1976; POPOVICH, 1980; *idem*, 1988), enquanto outros se concentram mais na análise histórica, econômica e política do processo de contato do povo indígena com as frentes de expansão colonizadoras (RUBINGER *et al*, 1980; NASCIMENTO, 1984) e da luta pelo reconhecimento e demarcação do território (PARAÍSO, 1992b). Destaca-se, entre esses trabalhos, uma investigação etnográfica dedicada à compreensão dos processos nativos de transformação corporal e produção da pessoa (ÁLVARES, 1992). Alinhada às mais significativas formulações teóricas elaboradas na época, Álvares (*ibidem*) investiga a corporalidade como “idioma simbólico focal” (SEEGER *et al*, 1987)<sup>45</sup> para compreender os processos sociais e rituais através dos quais os Tikmũ'ün se produzem enquanto corpos/pessoas e constituem seu mundo.

Apesar de apresentar abordagens metodológicas e objetivos teóricos ontologicamente distantes, os trabalhos citados, de uma forma ou outra, têm certamente privilegiado uma análise dos domínios sociais e simbólicos “masculinos”, negligenciando, direta ou indiretamente, a perspectiva feminina e o papel sócio-cosmológico da mulher. Se nos estudos dedicados à política do contato entre brancos e índios, a experiência feminina é basicamente omitida,<sup>46</sup> nos trabalhos voltados a descrição da estrutura social e dos processos rituais e corporais, tais temas são identificados com um campo de ação dominante – norteador do mundo sócio-cosmológico nativo – que é representado *in toto* pelo domínio masculino.

---

<sup>45</sup> O ensaio clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro apresenta uma inovadora noção de pessoa, baseada no idioma simbólico da corporalidade, que se tornará um eixo conceitual fundamental para a compreensão antropológica das sociedades indígenas ameríndias.

<sup>46</sup> Entre os autores que tratam do processo histórico do contato, Stella de Amorim dedica às mulheres poucas linhas, tratando exclusivamente da descrição da casa e dos afazeres domésticos (RUBINGER *et al*, 1980). No entanto, em sua pesquisa historiográfica sobre os povos indígenas da região, Mattos (2002) representa uma exceção, dedicando algumas importantes reflexões ao papel político das mulheres botocudo tanto nas guerras intertribais quanto nas relações com os europeus, trazendo à luz uma perspectiva instigante e complexa sobre a agência sociopolítica feminina em domínios tradicionalmente tratados como “masculinos”.

Harold Popovich, missionário norte-americano do Summer Institute of Linguistics (SIL), que morou entre os Tikmũ'ũn por mais de vinte anos (entre as décadas de 60 e 80), dedicando-se sobretudo ao estudo da língua maxakali,<sup>47</sup> põe no registro da escrita, traduz e explica, uma variedade de termos e práticas nativas relacionadas ao mundo cosmológico e ritual chamado de “*yãmĩyxop*”.<sup>48</sup> Explica o autor que, com esse termo, os Tikmũ'ũn se referem tanto aos rituais quanto a um panteão composto por inúmeras almas de antepassados, classificadas em um grupo principal e em demais subgrupos (POPOVICH, 1976). Trata-se de outros seres, “espíritos”<sup>49</sup> ou, melhor, de uma variedade de sujeitos não-humanos – ancestrais e parentes, mas também inimigos e brancos mortos – que habitam e compartilham o mundo nativo.

Estes seres vivem em aldeias situadas no céu, na floresta, ou em mundos ultraterrenos. Mas também estão abrigados no interior dos troncos das gameleiras e nos cabelos das pessoas. Podem ser visíveis ou não, corporificados ou imateriais. Visitam as aldeias dos parentes vivos – os Tikmũ'ũn – quando estes os chamam porque sentem saudade. Chegam pela casa de religião e pelo *mĩmãnãm*,<sup>50</sup> um mastro que é posto em sua frente,

---

<sup>47</sup> Com a finalidade de traduzir o novo testamento e promover a conversão ao cristianismo dos Tikmũ'ũn, Harold Popovich e sua colega (e esposa) Frances Popovich criaram a forma escrita da língua maxakali, a qual, embora sujeita a constantes adaptações, é usada até hoje.

<sup>48</sup> Harold Popovich inicia seu texto com a frase: “The Maxakali Indians refer to all their supernatural beings and tribal rituals as *yãmĩyxop*. The word is derived from *yãmĩy* ‘souls of the dead’ and *xop* ‘group’” (POPOVICH, 1976, p. 2)

<sup>49</sup> Embora os próprios Tikmũ'ũn utilizem o termo “espíritos” para se referirem às diversas subjetividades não-humanas que habitam seu mundo – *yãmĩyxop* e demais seres da floresta – essa tradução constitui uma questão semântica espinhosa. Se os seres não-humanos que visitam as aldeias dos vivos podem ser tanto invisíveis quanto presentificados com seus corpos, cantos, movimentos – comendo, caçando, dançando, brincando e cantando com os Tikmũ'ũn –; a noção ocidental de “espírito” apresenta-se inadequada do momento em que evoca uma entidade imaterial e sempre invisível (nunca corporificada), muito distante da dimensão agentiva, visual, sonora e material dos *yãmĩyxop*. Neste sentido, no esforço de não invisibilizar linguisticamente a existência (agência) e a substância desses seres, através do uso de categorias importadas da nossa linguagem e referentes ao nosso sistema de pensamento (CADENA, 2015), tenta-se limitar o uso do termo “espírito”, adotando-o somente para fins classificatórios, ou seja, quando nos auxilia na classificação dos diferentes povos-*yãmĩyxop* (por exemplo: “povo-espírito-gavião”). Assim, preferencialmente, para nos referirmos aos demais sujeitos que habitam o mundo nativo, serão adotados os termos *yãmĩy* (no singular) e *yãmĩyxop* (no plural) ou “seres não-humanos”. O termo “espírito” será, ao invés, usado, para tratar do espírito dos humanos, que na língua nativa é expresso pela noção de *koxuk*, a qual é também por eles traduzida como “espírito” (ou, às vezes, *yãmĩy*). Trata-se de uma qualidade que cada pessoa incorpora após o nascer, a partir do ato de entrada da palavra-espírito-*yãmĩy* pela boca, e que inicia o processo de “humanização” do corpo/pessoa (tornando a criança “humana”).

<sup>50</sup> O *mĩmãnãm* é um mastro ritual que é posto em frente à casa de religião durante o período em que os povos-*yãmĩyxop* visitam as aldeias. Há diferentes *mĩmãnãm* devido ao fato de que os principais grupos de *yãmĩyxop* possuem seu próprio (e específico) mastro, diferenciado por grafismos e tamanho. Ele é retirado quando seu correspondente povo-espírito deixa a aldeia para retornar a seu mundo ultraterreno.

e permanecem ao longo de alguns meses, antes de se despedirem e retornar às suas aldeias. Durante sua estadia nas aldeias cantam, dançam, brincam e compartilham comidas com os humanos, realizando caçadas e rituais de festa, que também são chamados de *yãmĩyxop*.<sup>51</sup> A predominância do tema do mito e do ritual – e o esforço em classificar e descrever os *yãmĩyxop* – marca os trabalhos “mais etnográficos” desse autor,<sup>52</sup> assim como da maioria das pesquisas realizadas até hoje entre os Tikmũ’ün, focando alguns aspectos que provocam reflexões importantes para a nossa análise.

A “casa de religião” – ou *kuxex*, na língua indígena – torna a destacar-se por sua centralidade espacial e por sua interdição às mulheres, atuando como um dispositivo simbólico e material de oposição entre os domínios masculino (central, sagrado, ritual, secreto) e feminino (periférico, profano, cotidiano, visível). Nas palavras do missionário norteamericano: “The religious house, the *kuxex*, is located at the center of the semi-circle of houses in a village. (...) It is off-limits to women and girls ‘under penalty of death’ ” (POPOVICH, 1976, p.16). Tal oposição com base na diferenciação sexual, é remarcada por certas traduções que se referem ao *Kuxex* como “casa dos homens” (MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, 1946). Todavia, é importante sublinhar que tal infeliz tradução se revela, na verdade, uma escolha dos autores que reflete menos a visão nativa e mais seu viés androcêntrico. Como bem mostra Douglas Campelo, as traduções nativas de “*kuxex*” na língua portuguesa – comumente definido como “casa ritual”, “casa de religião” ou “casa dos cantos” – ressaltam o caráter ritual desse lugar e não sua diferença “de gênero”:

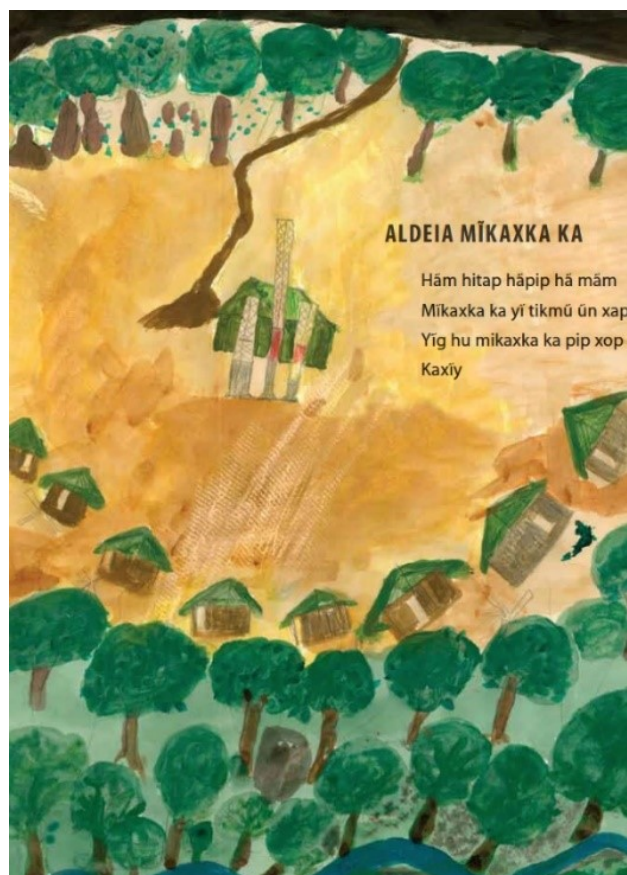
[O *kuxek*] apesar de ser uma casa interditada às mulheres, na tentativa de tradução por parte dos *Maxakali* desse importante espaço para a sua sociabilidade e socialidade, não se encontra referência à famosa expressão “casa dos homens”. Parece haver um esforço por parte dos *Tikmũ’ün* em não expressá-la dessa maneira, pois encontramos recorrentemente expressões como: “casa de religião” e *yãmĩyxop pet* (ninho-casa dos espíritos). (CAMPELO, 2009, p. 188-189)<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Os principais povos-espíritos-*yãmĩyxop* são: *Koatkuphi* (povo-espírito da mandioca), *Yãmĩypip* (povo-espírito-homem), *Yãmĩyhex* (povo-espírito-mulher), *Popxop* (povo-espírito-macaco), *Xũnĩm* (povo-espírito-morcego), *Mogmoka* (povo-espírito-gavião), *Kõmãyxop* (povo-espírito dos parceiros rituais), *Putuxop* (povo-espírito-papagaio), *Tatakox* (povo-espírito-lagarta), *Ãmãxux* (povo-espírito-anta). A esses grupos principais correspondem subgrupos de outros muitos *yãmĩyxop*.

<sup>52</sup> Veja-se “Maxakali Supernaturalism” (POPOVICH, 1976) e “The sun and the moon” (*idem*, 1971) como primeiros estudos dedicados à classificação, tradução e descrição dos espíritos-*yãmĩyxop* e dos rituais.

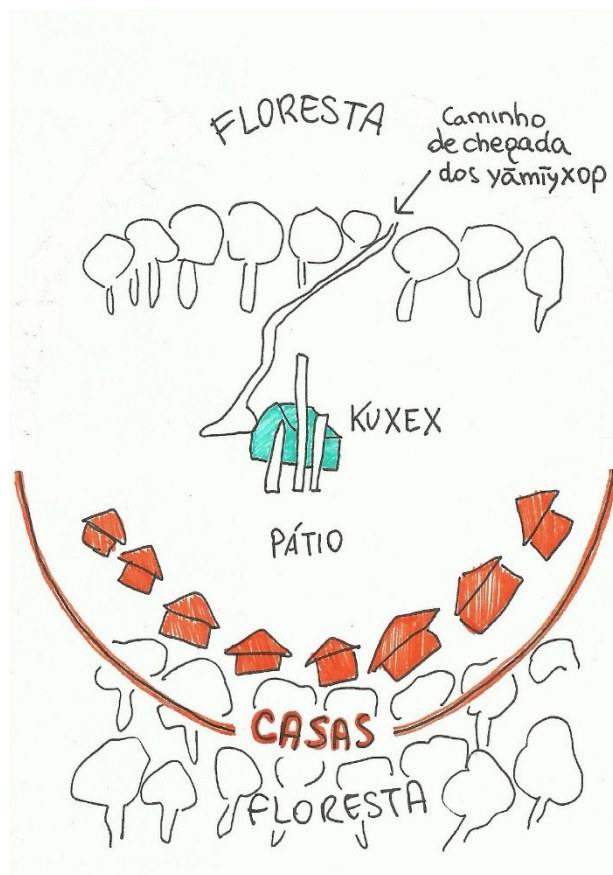
<sup>53</sup> O mesmo autor propõe uma leitura do ritual do *Mogmoka* (povo-espírito-gavião) que inverte as relações espaciais entre homens e mulheres, da forma como sempre foram representadas: em sua análise, as

Figura 2 - Desenho de uma aldeia maxakali



Fonte: MAXAKALI, *et al*, 2012 (s/p).

Figura 3 - Esquema de uma aldeia maxakali



Fonte: desenho elaborado pela autora

Apesar das aldeias atuais não respeitarem exatamente este padrão espacial, as representações que os Tikmū'ūn continuam produzindo de suas aldeias reafirmam esta topografia ideal. Como mostra esse desenho, a disposição ideal do *kuxex* é central, de frente para a aldeia (tendo seu acesso por trás, de onde também chegam os *yāmīyxop* pelo caminho da floresta). As casas – postas em semicírculo olhando para ele – reforçam ainda mais sua centralidade simbólica. Este local, sagrado por excelência, porta entre o mundo dos vivos e o além dos mortos, é inacessível às mulheres “sob pena de morte”. A proibição ritual feminina reaparece aqui nos termos de um estado de ignorância no qual as mulheres permanecem por estratégia dos homens, que estimulam seu receio dos

---

moças estão no centro da estrutura ritual, enquanto homens (*yāyā*) e mulheres (*xukux*) mais velhos, junto com os *yāmīyxop*, ocupam lugares periféricos e simétricos (CAMPELO, 2009, p. 189-190).

*yãmĩyxop* (NASCIMENTO, 1984) servindo-se, inclusive, de instrumentos musicais secretos usados no interior do *kuxex* e proibidos ao olhar feminino, os quais, do ponto de vista de Popovich (1976), serviriam para “enganar as mulheres” sobre as visitas dos *yãmĩyxop*.<sup>54</sup>

Por outro lado, Frances Popovich – mulher, colega e esposa de Harold Popovich – nos oferece uma importante perspectiva de investigação feminina. Sua inserção na sociedade indígena se torna muito interessante para os fins desse estudo, porque, como ela mesmo afirma na introdução ao seu primeiro trabalho, “enquanto mulher” pude ter acesso a certos assuntos “tipicamente femininos” e não a outros:

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

A mulher maxakali não fala sobre religião, pois é assunto “natural” dos homens. A essencialização biológica dos âmbitos sócio-cosmológicos aqui afirma-se radicalmente. *Enquanto mulher*, a autora teve que redirecionar seus interesses para as questões de parentesco (embora não íntimas e nem ligadas à esfera erótica), que pertencem a uma dimensão familiar e secular (definitivamente não ritual) da vida nativa. Vejamos então, como, a partir daí se reforça a dicotomia que opõe o âmbito masculino – *por natureza extraordinário* – ao mundo feminino – *por natureza ordinário*.

Tratando da “educação” das moças, a autora explica que “não há nenhum rito de iniciação para indicar que elas estão aptas para o casamento. Ao contrário, quando fala da aprendizagem masculina, ela especifica que a iniciação dos meninos, aos doze anos, não está relacionada com a aquisição da maturidade física, mas sim com “sua capacidade de assumir responsabilidades religiosas” (POPOVICH, 1980, p. 20). Em

---

<sup>54</sup> Cristiane Lasmar (1996) mostra como muitos rituais amazônicos envolvem a utilização de instrumentos sagrados tabu para as mulheres, sob pena de punições coletivas. Segundo a autora, este elemento, assim como todos os rituais masculinos, expressam o complexo ideológico definido como “antagonismo sexual”.

outras palavras, se a maturidade das meninas é um processo *natural* de tipo “físico”, a iniciação masculina é um processo pelo qual, ao contrário, os rapazes adquirem responsabilidades de ordem *social*.<sup>55</sup> Esta separação de planos se reflete também nas tarefas educativas – diferenciadas por sexo – que são esperadas dos dois pais. Pelo que concerne a relação pai-filho, vejamos que:

Espera-se que a pessoa a quem (*o filho*) se dirige como ‘pai’ providencie a comida necessária: a carne, através da caça, nos tempos anteriores; arroz, milho e feijão, atualmente, através de plantações. O homem tem menos deveres para com aquela a quem chama de ‘filha’ do que com aquele a quem chama de ‘filho’. A este ele deve ensinar a fazer arcos e flechas e a caçar, bem como os mitos, lendas e rituais dos Maxakali. (...) Por sua vez, espera-se que aquele a quem chamam de ‘filho’ ajude ao que ele chama de ‘pai’. Ele deve ajudar o pai a limpar a roça e confeccionar artefatos; precisa aprender a valorizar os itens culturais que foram um presente sobrenatural para seu povo. Ele precisa decorar as lendas, visto que o povo possui somente a tradição oral. Por volta dos doze anos, espera-se que ele esteja preparado para a iniciação nos rituais religiosos dos adultos do sexo masculino. (POPOVICH, 1980, p. 34-35)

Vejamos agora como as expectativas mudam ao tratar-se da circulação dos saberes femininos:

A mulher que é chamada de ‘mãe’ deve cozinhar os alimentos básicos para sua família: arroz, feijão, batata-doce e milho. (...) Ela também lava roupas do marido e dos filhos mais novos. Tem maiores responsabilidades para com os parentes a quem ela se refere como ‘filhas’ do que para com os que considera como ‘filhos’. Suas demais obrigações são: ensinar a filha a tecer os saquinhos de malha, a lavar as roupas dos irmãos, a enrolar a fibra de casca da árvore e a fazer panelas e potes de barro (*ibidem*, p. 35).

Em suma, se dos pais se espera o ensino tanto das técnicas artesanais e de caça, quanto dos conhecimentos “sobrenaturais” e rituais para seus filhos homens, o papel das mães se limita à preparação das filhas para os deveres domésticos (lavar roupas dos irmãos)

---

<sup>55</sup> É comum nas etnografias sobre os povos indígenas amazônicos encontrar a dicotomia “mulher procriadora natural” *versus* “homem criador cultural”, que identifica o poder criativo feminino em termos de uma capacidade fisiológica (plano da natureza) e o poder criativo masculino em termos de um processo sociológico (plano da cultura), havendo rituais de iniciação exclusivamente masculinos e proibições rituais para as mulheres (ver: LASMAR, 1996). Em outras palavras, se a reprodução biológica é prerrogativa feminina, os homens produziram *homens sociais*. Diversas teorias da antropologia feminista apontam para esta apropriação masculina do ritual em termos de “expropriação simbólica da capacidade reprodutiva feminina” (LASMAR, 1996, p. 80) realizada pelos homens com o fim de compensar a “inveja do útero” (BATTELHEIM, 1962 *apud* LASMAR, 1996, p. 78).

e para a “transmissão” de técnicas de produção de artefatos utilitários que, como já vimos, são a tecelagem da fibra de embaúba e a produção de panelas de barro. Embora em certos âmbitos pode-se entrever uma complementaridade de funções (o homem sendo responsável por providenciar os alimentos e a mulher por cozinhá-los, os homens fazendo arco e flecha e as mulheres produzindo tramas e potes de barro)<sup>56</sup> não há nenhum tipo de correspondência entre as funções masculinas e aquelas femininas no que concerne os conhecimentos mitológicos e cosmológicos, de forma que: se o pai deve ensinar aos seus filhos homens “os mitos, as lendas e rituais”, da mãe não se espera nenhum compartilhamento desse tipo de conhecimento com suas filhas. Mais uma vez a esfera “cultural, ritual e sobrenatural” é oposta, indiretamente, à esfera do doméstico e do ordinário feminino. Esta abordagem se torna explícita num segundo trabalho de Frances Popovich (1988), no qual a autora apresenta os deveres masculinos e femininos que estão à base da divisão sexual do trabalho:

The men are responsible for hunting, warfare, and the exoteric religious rituals. They clear the land used for planting. (...) The women gather wild produce, fish and plant to augment the hunting, prepare the food for eating, nurture the children, and generally take responsibility for household matters. They are the experts whose help is sought in arranging marriages” (*ibidem*, p.43)

Preocupada em compreender os motivos da ineficácia da conversão dos Tikmū’ün ao Cristianismo, em trabalho publicado oito anos mais tarde – com o título emblemático *Social power through ritual power in Maxakali society*<sup>57</sup> – a autora trata de entender o “sentido social” da religião tradicional. O papel masculino, tradicionalmente baseado no suprimento alimentar (através das ricas caças) e na realização de expedições bélicas,

---

<sup>56</sup> Sobre a “divisão sexual do trabalho” encontramos breves descrições nos trabalhos de Rubinger, Amorim e Marcato (RUBINGER *et al*, 1980). Segundo esses autores, aos homens cabe a atividade de caça e o trabalho na roça (o homem derruba a mata, encoivara, planta), enquanto as mulheres se encarregam da colheita. Os homens fazem arcos, flechas, vassouras, balaios, peneiras, chocalhos, bodoques, capacetes de folha de palmeira, enquanto as mulheres fabricam cerâmica, produzem ornamentos e tecem redes de pescar e de dormir, e bolsas (*ibidem*). Marcato argumenta: “as tarefas na tribo são especificadas de acordo com a categoria sexo. No trabalho agrícola cabe ao homem o preparo do solo, enquanto que a mulher se encarrega da limpeza do terreno, semeadura e colheita. Cabe a ela também a preparação dos alimentos na aldeia. A divisão por sexo pode ser notada igualmente na atividade artesanal: enquanto os homens se encarregam de fazer arcos, flechas, bodoques, cestaria e vestes/adornos usados nos cerimoniais, cabe às mulheres confeccionar colares, cacayas e cerâmica” (*ibidem*, p. 167).

<sup>57</sup> Tese de Doutorado em *Philosophy in Intercultural Studies*. Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1988.



teria enfrentado, em tempos recentes, drásticas mudanças, colocando em risco seu prestígio (e poder) social. O papel feminino, ao contrário, baseado nas atividades reprodutivas, de criação, pequenas colheitas, produção de redes e assuntos familiares, teria permanecido “intacto”, sem sofrer variações significativas. A revitalização dos rituais seria, portanto, uma resposta para manter a estrutura social tradicional (renovando o poder social masculino) face às mudanças causadas pela redução do território, pela presença dos missionários e pela entrada da escola bilíngue (POPOVICH, 1980):

In this paper I will show that the loss of the traditional Maxakalí male role of dominance in subsistence factors and war parties has created a need to express male dominance in other ways. The male esoteric cult of the Souls-of-the-Dead gives the men exclusive access to spiritual power and thus provides them with undisputed social power. (*ibidem*, p.16)

Segundo Frances Popovich (1988), portanto, encarregar-se dos deveres rituais constitui o mais alto valor moral para um tikmũ'ün, sendo a realização dos rituais-*yãmĩyxop* a mais importante estrutura de unificação do grupo (o “colante social”). Mais uma vez, o poder social, antigamente garantido pelas expedições de caça e guerra, e mais recentemente centrado no acesso exclusivo ao *yãmĩyxop*, é tomado como um domínio inequívoca e unicamente masculino:

Social power is legitimately wielded by the elder kinsman or patriarch of a group. There is a strong ideology of male superiority that is manifest in various ways. Beside the very practical attribute of superior physical force, a man has jurisdiction over the crops for which he cleared the land and turned the soil. This gives him great power in the subsistence realm. When a man abandons his wife and children (they invariably belong to the wife in such a case), they undergo severe deprivation. The women's fear of abandonment contributes to the men's social power. (*ibidem*, p. 27-28)

Em poucas palavras, o poder masculino estaria baseado em três fatores: a força física (plano biológico); o controle dos recursos alimentares (plano político-econômico); o acesso ao *Kuxex* e o grau de participação à vida ritual (plano cosmológico-ritual).<sup>58</sup> No

---

<sup>58</sup> Um ulterior elemento de dominação masculina seria exercitado, segundo a autora, na esfera dos “favores sexuais” ligados ao controle das plantações (e dos recursos alimentares em geral): com exceção para as parentes próximas, o homem teria acesso às prestações sexuais de qualquer mulher que aceite alimentos de sua roça (POPOVICH, 1988). Popovich explica as graves implicações desses pagamentos sexuais para

entanto, em decorrência do processo de contato com a sociedade envolvente, uma estratégia utilizada para garantir a dominação masculina seria representada, também, pelo domínio linguístico do português e pela interação com os *ãyuhuk* (pessoas não-indígenas), sendo estes os nacionais brasileiros com os quais, nas últimas décadas, vêm se intensificando as relações (e dos quais as mulheres seriam “protegidas” e mantidas distantes). Uma vez individuadas as fontes do poder entre os Maxakali, a autora apresenta uma classificação baseada no acesso diferenciado a essas fontes, a partir de fatores como sexo e idade. O patriarca – geralmente um homem mais velho e sábio – que organiza os rituais, alcançaria o papel mais poderoso. Os homens iniciados que têm acesso ao *kuxex* e estabelecem interação direta com os *yãmĩyxop*, também gozariam de elevado poder. Logo abaixo encontramos os rapazes não iniciados, que, embora não detêm poder ritual, beneficiariam de certa imunidade contra os atos destrutivos dos seres mais ferozes. As mulheres, junto com as crianças pequenas representam, enfim, os sujeitos mais vulneráveis da “escala social”, com os quais muitos *yãmĩyxop* se relacionam com aberta hostilidade (POPOVICH, 1988). Em prol a confirmar a divisão sexual que está à base da distribuição do poder na sociedade nativa, a autora reforça: “the men needed to confront both the material and the spiritual worlds, and the women needed only ignorance and male protection to keep safe” (*ibidem*, p. 35).

Resumindo, se além de deter o controle dos recursos naturais, o homem dispõe de grande poder sócio-cosmológico devido ao conhecimento dos mitos e dos rituais (aprendidos durante sua iniciação) e de sua interação exclusiva com agências externas (os brancos) e “sobrenaturais” (os *yãmĩyxop*), à mulher resta exercer seu domínio na esfera dos afazeres e das relações domésticas e de parentesco, tendo como responsabilidade central a de criar (e nutrir) seus filhos, sobrinhos e netos.<sup>59</sup> Esta

---

as mulheres viúvas: “The reciprocal obligations in food distribution have serious implications for widows with young children. When there is no man to clear the land for planting, a woman is severely handicapped in providing sufficient food for herself and her children. It seems that the traditional sororal polygyny was designed to take care of this to some extent, so that the families of orientation have little responsibility for their widowed daughters and sisters. The abolition of legitimate polygyny has made unofficial concubinage or promiscuity the only solution for some widows” (*ibidem*, p. 44).

<sup>59</sup> O reconhecimento do poder feminino passa pelo papel exercido nas tarefas domésticas e educativas: “while a woman is certainly considered less equal than a man, this is not to say that she is powerless in her own sphere. A father has little authority with respect to his children (...) The mother rules in household matters, her husband deferring to her expertise. The older women are the matchmakers, knowing all the kinship ties. A woman continues to have an important role in the lives of her children, grandchildren, and

separação de domínios ganha ênfase simbólica quando é transposta para a dicotomia “puro” *versus* “contaminado”:

The ritual center is the most sacred place in the social unit. It is a place of great spiritual power and danger. Only males are allowed in there at any time, and only initiated males are allowed in the ritual center after sundown. A ritual must be held in a sacred place and no female may contaminate it. According to Maxakali cosmology, the female belongs to the profane world and her presence would contaminate the sacred areas. There are degrees in male purity, but the female is impure by definition. (*ibidem*, p. 60)

O *kuxex* é, portanto, um espaço ritual “puro” que não pode ser contaminado pelas mulheres “impuras por natureza”. Para a autora, tal oposição simbólica manifesta no ritual corresponde metonimicamente a uma mais ampla divisão dos papéis sexuais que marca o mundo concreto (cotidiano). Se os homens são os atores falantes e atuantes, as mulheres constituem a plateia que os ouve; se os homens ocupam o centro, o lugar das mulheres está na periferia; se os homens dançam de forma complexa, as mulheres o fazem de forma simples; se os homens guiam, as mulheres são por eles guiadas (*ibidem*). Os espaços, atos e atores do ritual tornam-se, assim, metáforas plenas do mundo social.<sup>60</sup> Por fim, o que a autora sugere é a existência de um domínio masculino dado e “universal” que atua, de forma particular, sobre o mundo feminino, pois se inscreve em “dichotomous relations between men and women to enhance the social power of the males and to reinforce the dependent role assigned the females in the society” (*ibidem*, p. 74).

Em estudo posterior, Myriam Álvares (1992) também remarca a relação de poder exercida pelos homens sobre as mulheres. Mais uma vez o *Kuxex* é analisado como um eixo cosmológico central para compreender o mundo indígena a partir de uma perspectiva de poder (agência) toda masculina. Segundo o que a autora sugere, é dentro

---

great-grandchildren, as long as she is physically able to carry out her role expectations. Maxakali women have relational power. They have a significant role in the nurture and formation of the younger generations” (POPOVICH, 1988, p. 46).

<sup>60</sup> Essa simbologia espacial não é nova entre os grupos Jê, tratando-se, como bem lembra Douglas Campelo, citando Ewart, de uma dicotomia etnográfica clássica que opõe o centro da aldeia – associado à esfera masculina “da cultura” – ao espaço periférico-doméstico feminino “da natureza” (CAMPELO, 2009, p. 21).

do *Kuxex* que ocorrem – controladas e propiciadas pelos homens – todas as interações sociais e extra-humanas. Pelo contrário, é às suas margens que as mulheres atuam, sem perpassar os limites (espaciais e simbólicos) de suas relações próximas de parentesco e de seus âmbitos domésticos. Mais uma vez, ao feminino é atribuído um lugar periférico, inativo, dependente e delimitado pela centralidade da atuação masculina. Nas palavras da autora:

A palavra Maxakali é masculina em sua natureza. São também os homens quem constroem e estabelecem as relações sociais, as mulheres ficam nos interstícios, nas 'frestas', por trás destes. São os homens que estabelecem as posições e criam o movimento – o trânsito – entre estas, dentro do grupo. São os seus movimentos, de reunião e de dispersão nas próprias casas, que delimitam as posições femininas. Ou seja, o movimento feminino existe em função e, acontece em consequência, do movimento masculino. Nas reuniões entre famílias os homens falam alto e no centro enquanto as mulheres sussurram entre si, por trás destes. (...) As mulheres casadas que vivem nos grupos familiares de seus maridos calam-se – falam pouco e baixo – deixam que seus maridos falem por elas, ou quando necessário, falam através dos filhos. Pois a tarefa de falar 'aos outros' – aos afins, inimigos e *pugnõy* e, principalmente aos '*áynhuk* e com os *yãmij* – é masculina. (ÁLVARES, 1992, p. 190)

Os homens são elevados a sujeitos “plenos” que atuam um papel central em seu mundo por meio de sua “fala com os outros”. O ato ritual é aqui novamente compreendido como metáfora do mundo social, pois, da mesma forma como acontece no ritual, “a sociabilidade feminina é sempre direcionada pelos homens” (*ibidem*, p. 49). Estabelecendo as relações fundamentais entre os humanos e com os *yãmĩyxop*, os homens detêm o controle das interações entre os sujeitos do seu mundo, tanto na vida cotidiana quanto na dimensão cosmológica. Ao contrário, as mulheres, que são objeto dessas relações, falam baixo, calam-se, situadas numa dimensão “do interior”; dentro das fronteiras de seus laços familiares, dentro de suas casas, falando para dentro:

a relação, assim como a palavra – a música – é masculina. O feminino não emite nem cria a palavra. Mas se são os homens que cantam com os espíritos, cantam para as mulheres. Pois são estas quem os escutam. São estas que ficam e ocupam o lugar dos viventes. (...) As mulheres mantêm a posição dos vivos e recebem a palavra dos *yãmĩy*. O masculino é expansão, relação com o além, com o 'outro' e é central. As mulheres na periferia, recebem e retraem. (*ibidem*, p. 190-191)

Desde sua posição de *agentes-falantes-cantores* – enquanto mediadores entre as potências externas e os humanos – os homens são seres em “expansão”. Com seus atos criativos, estes se colocam num espaço abstrato entre os vivos e os *yãmĩyxop*, trazendo sua palavra-canto-conhecimento às mulheres, que a recebem de sua posição retraída e terrena, de viventes. Essa possibilidade masculina de exercer o domínio social e cosmológico seria dada pela passagem do mundo interior (profano, doméstico, familiar) para o exterior (sagrado, público, social), que os homens atuam mediante o processo iniciático denominado *Tatakox*. Através desse ritual, realizado aproximadamente aos sete anos de idade, os meninos efetuam o deslocamento necessário para sair da esfera feminina e ingressar no mundo dos homens.

A análise da esfera sagrada enquanto núcleo central da cultura – *dimensão vertical* – para a qual os homens se deslocam em seu devir sujeitos sociais “plenos” em oposição a uma esfera feminina profana – *dimensão horizontal* – enquadrada como plano ordinário e concreto da vida cotidiana (na qual não se realiza um desenvolvimento social e cosmológico completo da pessoa), é uma constatação teórica no mínimo discutível, a qual reflete certa tendência, na etnologia ameríndia, ao uso de categorias hierarquizadas, dicotômicas e morais, como: sagrado/profano, vida extraordinária/vida ordinária, masculino/feminino (CICCARONE, 2004). O entendimento do ritual como metáfora da vida social e expressão máxima do poder masculino corresponde, nesse sentido, a uma abordagem teórica que assume como dada e universal a dominação masculina.<sup>61</sup> E é exatamente a partir dessa perspectiva assimétrica que a diferenciação dos papéis sexuais é entendida e representada, como a própria Popovich defende:

The male-female role distinctions in rituals remind us that: 1) the dominance of men is a universal phenomenon; 2) sexual asymmetry is a cosmological conception; 3) rituals reflect and reinforce this concept (Evans-Pritchard, 1965:157, Peirano, 1978, Tambiah, 1978). (POPOVICH, 1988, p. 75)

---

<sup>61</sup> Em sua revisão sobre a antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80, Cristiane Lasmar (1996) mostra como numa primeira fase dos estudos feministas, a dominação masculina era pressuposta como um fato universal, a partir do qual procurava-se, nos diferentes contextos etnográficos, explicar suas causas particulares.

Para os fins da discussão aqui proposta, não se trata, todavia, de negar a validade dos temas e das hipóteses apresentadas pelos autores considerados, ou de discutir a relevância de suas contribuições teóricas e etnográficas. A centralidade do *kuxex* e das intensas relações rituais que dali se propagam, as interdições femininas, a iniciação masculina como processo fundante de uma produção nativa da pessoa, o papel ritual dos homens; todos esses aspectos são eixos certamente importantes para compreender o mundo *tikmũ'ün*. O que se pretende discutir, aqui, é a perspectiva adotada por estes autores, da forma como foram privilegiados alguns fenômenos e ocultados outros, ressignificando a experiência indígena a partir de uma perspectiva histórica e social particular, típica de uma certa (parcial) visão antropológica.

Tais reflexões estão longe de ser novidade no debate antropológico sobre o lugar das mulheres nas etnografias.<sup>62</sup> A partir dos anos 70 a “hegemonia da ideia de dominação masculina” (LASMAR, 1996, p. 28) vem sendo questionada dentro de uma mais ampla crítica à autoridade etnográfica que problematiza “a legitimidade do olhar antropológico como instrumento de produção de saber sobre o ‘outro’”<sup>63</sup> (*ibidem*, p. 28). Autores como Christine Hugh-Jones (1979), Stephen Hugh-Jones (1979; *idem*, 1993), Joanna Overing (1986, 1999), Peter Gow (1989), Marilyn Strathern (2009 [1988]), chamaram a atenção sobre o uso de oposições binárias produzidas pelo pensamento filosófico ocidental que se revelam simplicistas e inapropriadas para traduzir os discursos indígenas, apontando para a necessidade de investigar as categorias nativas e as formas como estas estruturam o mundo e elaboram seus problemas. Neste sentido, é notório como a visão antropológica ocidental tem projetado, ao longo da história da disciplina, uma “perspectiva masculina da vida social” (ROSALDO, LAMPHERE, 1974), na qual, as categorias ocidentais de gênero – baseadas nas correspondências simbólicas entre a esfera feminina e o domínio da natureza, por um lado, e a esfera masculina e o domínio social, por outro – contribuíram para reiterar a divisão binária natureza/cultura

---

<sup>62</sup> Embora haja, há mais de trinta anos, autores que repensam as questões femininas e as relações de gênero em vários contextos etnográficos, (na melanésia, assim como na etnologia ameríndia) acho pertinente trazer tais discussões aqui pois, ao meu ver, ainda não têm influenciado significativamente os estudos realizados entre os Tikmũ'ün.

<sup>63</sup> Os paradoxos implicados na tradução do discurso nativo, assim como outros aspectos autoritários do discurso etnográfico, fazem parte de um amplo debate antropológico que tem sido desenvolvido ao longo da história da disciplina. Vejam-se em particular, as contribuições dadas pelos autores pós-modernos como Clifford, Marcus, Crapanzano e Rabinow, publicadas in: CLIFFORD, MARCUS, 1986.

fundamentada na visão naturalista própria do mundo ocidental (COLPRON, 2005).<sup>64</sup>

Assim, a diferenciação social e cosmológica entre papéis femininos e masculinos que orienta o *socius* nas sociedades amazônicas, tem sido compreendida e significada a partir da chave conceitual do “antagonismo sexual”, fazendo da oposição entre os sexos a única forma de relação possível.<sup>65</sup> Ainda, sua base simbólica se funda em um antagonismo de tipo biológico: “uma vez que se distinguem por seus corpos, suas secreções e suas funções procriativas, o homem e a mulher são considerados como dois termos que devem, necessariamente opor-se (...) Assim, a mulher enquanto procriadora, é posta do lado da natureza, do doméstico e da submissão” (*ibidem*, p. 96).

Ao contrário, entendemos aqui que reconhecer a importância da diferença entre homens e mulheres não significa necessariamente traduzi-la em termos opositivos e assimétricos. O “problema” da dominação masculina *posto nestes termos* é algo inerente à experiência histórica e social do Ocidente e a um determinado conceito de sociedade que a funda. O fato importante, salienta Lasmar, é de os antropólogos “terem esquecido de perguntar às mulheres que transformaram em objeto se a dominação masculina, que no Ocidente assumiu um estatuto de problema era problematizada por elas” (LASMAR, 1996, p. 29-30). Sobre isso, é extremamente relevante que Frances Popovich exprima a seguinte reflexão: “Maxakali men obviously consider the women inferior, yet the women do not seem to agonize over their lack of equality with men. They seem to find their role very meaningfully” (POPOVICH, 1988, p. 47).

Contudo, se a autora não aprofunda possíveis desdobramentos teóricos, tal afirmação nos ajuda a provocar, nos termos de Lasmar, uma série de questionamentos: será que a interdição ao *kuxex* representa, para as mulheres *tikmũ’ün*, um problema central? Será que elas se sentem dominadas pelo poder masculino? E se isso ocorre, será que se dá *nos mesmos termos* postos pelos etnógrafos? Será que sua perifericidade, suas formas

---

<sup>64</sup> Descola (1992) evidencia como tal visão dualista é “etnocêntrica” e inadequada para compreender e traduzir mundos – os ameríndios – cujas visões não dicotômicas e não naturalistas não permitem reduzir as relações entre homens e mulheres, e entre seres humanos e outras espécies (animais, vegetais...), a binômios como natureza/cultura. Lasmar (1996) mostra como a oposição natureza/cultura está na base de certa essencialização dos papéis de gênero fortemente criticada nos anos 80 por autoras como: STRATHERN, 2009; MACCOMARCK, 1980; JORDANOVA, 1980.

<sup>65</sup> Veja-se, a esse respeito, o segundo capítulo da dissertação de Cristiane Lasmar: “Amazônia: A Ideologia do Antagonismo Sexual” (LASMAR, 1996, p. 56-86).

sutís de ver, escutar, participar, seu trânsito entre as redes familiares próximas, constituem “limites” para elas? Será que os efeitos da agência feminina atingem somente dimensões íntimas e ordinárias? Enfim, seriam as diferenças entre homens e mulheres pensadas por elas como antagônicas e exclusivas da mesma forma como são representadas nas etnografias?

Embora os dois autores – Frances e Harold Popovich – são os que mais insistiram sobre a dominação masculina, são eles os primeiros que nos deixam entrever, em seus textos, elementos contraditórios que instilam reflexões críticas sobre a hegemonia reiterada por certo discurso antropológico, por eles diretamente defendido. Primeiramente, vimos como a proibição ritual das mulheres foi ressaltada e significada como aspecto de sua ignorância e incapacidade de agir frente ao mundo sócio-cosmológico masculino, constituindo a base simbólica de sua inferioridade social. No entanto, Harold Popovich (1976, p. 27) lista entre os máximos conhecedores e organizadores de *yãmĩyxop* da aldeia “six ruling elders including one woman”. O registro de uma “mulher-pajé” (como poderíamos chamá-la hoje)<sup>66</sup> entre os homens mais poderosos da aldeia, não provoca, todavia, algum desdobramento analítico a respeito das implicações conceituais que levanta. Podemos intuir a existência de um certo conhecimento ritual feminino também pelas palavras de Myriam Álvares (1992, p. 68) que, em nota 22 de seu texto fala a respeito dos cantos/*yãmĩy* que as mulheres possuem, escrevendo: “mas as mulheres são capazes de cantar muito dos cantos, não só os seus próprios como vários outros”. Ou seja, além de possuírem cantos rituais próprios, as mulheres conheceriam e cantariam muitos outros cantos. Frances Popovich (1988), em outro momento, também admite que as mulheres “sabem mais do que qualquer uma delas admitiria” e que “mesmo quando aprendem a ler, publicamente fingem não saber”,<sup>67</sup> deixando entrever a existência de certo conhecimento feminino que não se mostra da mesma forma que o masculino. Em outras palavras, a autora aponta para uma qualidade “não enunciativa” do saber das mulheres, embora não indague minimamente suas potencialidades expressivas. Ainda,

---

<sup>66</sup> Problematizaremos adiante o uso do termo “pajé” para referirmos aos homens e mulheres que detêm mais conhecimento ritual.

<sup>67</sup> Tradução livre. Nas palavras da autora: “It is certain that the women know more than anyone will admit” (POPOVICH, 1988, p. 74) e “The women themselves, even when they have learned to read, will publicly pretend that they cannot” (*ibidem*).



outro paradoxo sobre a pressuposta relação de dominação é expresso quando a autora constata o fato de que os homens demonstram acreditar nos *yãmĩyxop*, e ao mesmo tempo defende a ideia de que eles “encenariam” os rituais só com o fim de enganar e apavorar as mulheres (e manter seu poder social sobre elas). Ora, – a dúvida surge espontânea – se os homens *também* acreditam nos *yãmĩyxop*, como poderiam as mulheres se sentirem enganadas? A autora, mais uma vez, não aprofunda os questionamentos ínsitos nessas ponderações, mantendo uma perspectiva teórica orientada por preconceitos etnográficos. A mesma abordagem interpretativa emerge também quando comparamos as análises de dois mitos muito semelhantes, propostas, individualmente, pelos dois missionários norte-americanos. A primeira narração à qual me refiro é apresentada por Harold Popovich, e trata da luta de uma mulher com um dos seres (monstros) mais ferozes, o temido *ĩnmõxa*.<sup>68</sup>

*ĩnmoxã* have a cutting blade along their forearms and with it cut off heads. One legend tells of an *ĩnmoxã* cutting off a man's head. The wife stuffed the body into a net bag and hung it from the rafters inside the house. Then she went up on the roof and took along a sharp pole. The *ĩnmoxã* entered the house, opened his mouth to drink the blood that dripped down from the body, and the woman speared him through the mouth (POPOVICH, 1976, p. 25)

Nesse mito, a mulher vinga a morte do marido matando *com astúcia* o perigosíssimo *ĩnmõxa*, o espírito-onça-canibal que assombra a quietude dos Tikmũ'ũn. E o faz servindo-se de sua rede de embaúba.<sup>69</sup> Embora essa história mostre elementos que contrariam a tese da ignorância, do medo e da total falta de poder das mulheres frente aos perigosos seres que ameaçam seu mundo e aos poderosos homens que o dominam, ela é analisada por Harold Popovich simplesmente como exemplo de uma esperteza (*cleverness*) da qual “todos” os Tikmũ'ũn seriam dotados para lidar com os seres perigosos, compensando sua desvantagem “de força” com o poder do intelecto. No

---

<sup>68</sup> *Ĩnmõxa* é um monstro, um espírito-onça-canibal que se alimenta de carne crua, podendo comer os parentes vivos para saciar sua fome. Quando uma pessoa (*tikmũ'ũn*) não respeita as condutas alimentares, rituais e sexuais, apropriadas, ao longo de sua vida, após sua morte pode vir a transformar-se nesse terrível ser (sendo este o destino natural dos brancos), assombrando a quietude dos Tikmũ'ũn.

<sup>69</sup> Veremos adiante (no capítulo 3) como, através da linha de embaúba, são contidos espíritos ferozes e como essa fibra transforma, cura e atua na mitologia e nas esferas sócio cosmológicas do mundo nativo.

entanto, quando Frances Popovich transcreve um mito muito semelhante,<sup>70</sup> no qual um coelho escapa da predação de uma onça feroz – “the *hãmgãy* jaguar” – recorrendo a um inteligente estratagema (análogo ao da mulher protagonista da história transcrita pelo parceiro), o caso é interpretado como um exemplo, no plano mítico, de uma modalidade “especificamente masculina” de interação com o cosmos. Se o primeiro mito, cuja protagonista é uma mulher, tem sido usado para explicar uma qualidade compartilhada por qualquer pessoa *tikmũ’ũn*, é no mínimo curioso constatar como, segundo Frances Popovich, o mito “do coelho e da onça” explicaria, pelo contrário, uma capacidade específica dos homens, os quais – “como coelhos frente à onça” – enfrentam as poderosas entidades sobrenaturais graças ao empoderamento conferido pela iniciação ritual e por sua particular astúcia (POPOVICH, 1988, p. 59). Levando sua análise ainda mais longe, a autora sugere que esse mito explicaria a oposição entre o poder masculino e a incapacidade de ação feminina na interação com os espíritos: “Maxakali women and children are completely powerless in a confrontation with the corporate entities, but the men relate to the spirit world as the rabbit in the folk tales relates to the *hãmgãy* ‘jaguar’ ” (*ibidem*, p. 58).<sup>71</sup>

A partir dos elementos aqui apresentados, entendo, portanto, que as representações da experiência feminina propostas para o mundo *tikmũ’ũn*, longe de serem uma descrição neutra e objetiva do outro (pretensão antropológica ontologicamente impossível), revelam mais um olhar etnográfico típico da tradição histórica e filosófica do pensamento ocidental do que uma perspectiva nativa do mundo construída a partir de suas categorias e elaborações filosóficas. Como vimos, certo viés androcêntrico norteia as primeiras pesquisas entre os Tikmũ’ũn, nas quais o domínio do feminino é historicamente identificado com a esfera doméstica/privada (e dentro da qual as mulheres criam relações biológicas, fisiológicas e funcionais com seus parentes mais próximos) em oposição (e subordinação) à esfera política/pública, na qual se inscreve a ação social e ritual

<sup>70</sup> O mito encontra-se transcrito em: POPOVICH, 1988, p. 58-59.

<sup>71</sup> A inferioridade da mulher no mundo maxakali seria explicada, segundo a autora, também por um mito de origem. Conta-se nesse mito que um único homem teria sobrevivido a um grande dilúvio que acabou com todo o povo maxakali. Com a ajuda de *Topa*, uma espécie de demiurgo, ele encontra uma fêmea de veado, com a qual pode procriar seus filhos e repovoar o mundo. Segundo Popovich, este mito explicaria o alto valor dado aos homens e o papel de menor valor reservado às mulheres, sendo limitado à reprodução sexual (POPOVICH, 1988).

masculina. A partir dessas pré-categorias, entre outras, é que são compreendidos e apresentados os demais aspectos práticos, filosóficos e rituais do mundo nativo. Contudo, se olharmos para os princípios operantes nos discursos nativos, notaremos que tais oposições, assim como as pensamos, revelam-se inadequadas para intentarmos sua exegese. É neste sentido que, como salientado pelos autores supracitados, torna-se necessário adotar uma abordagem crítica que não interprete as relações de gênero nativas necessariamente pela equação “dominação masculina/subordinação feminina”, mas sim que indague suas formas, características e relações peculiares a partir do que a própria experiência nativa sugere. Assim, se Viveiros de Castro (2002b) aponta para a necessidade do etnógrafo de *levar a sério* o discurso nativo, McCallum alerta sobre a urgência de levar a sério o mundo feminino “buscando em particular entender o trabalho e a vida das mulheres sem pressupor valores ou significados associados a esses domínios” (MCCALLUM, 1999, p. 1), ou seja, evitando pressupostos analíticos e oposições conceituais *a priori* para dar espaço às categorias filosóficas nativas.

Neste sentido, uma reflexão inicial dada pela perspectiva filosófica nativa, remete à tradução do etnônimo (por auto-denominação) “Tikmũ’ün”. Se, geralmente, tem sido traduzido como “nós, humanos”, ou “gente de verdade”, importando um significado mais genérico das formas semânticas de auto-denominação comuns nos povos indígenas das TBAS, umas versões nativas apontam para uma outra e mais interessante etimologia do termo: “Tikmũ’ün” seria formado por *tik*=homens, *mũ*=nós, *’ün*=mulheres, de modo que sua tradução, sugerida por alguns dos interlocutores nativos, é “nós, homens e mulheres”. Diferentemente de uma dicotomia (homens *versus* mulheres) e de uma equivalência (nós *igualmente* homens e mulheres) essa tradução - nós, homens e mulheres - nos instiga a tratar da diferença de gênero de outras formas, não equivalentes, nem hierárquicas. É exatamente a partir dessa, como de outras sugestões dadas pela perspectiva *tikmũ’ün*, que tentaremos, ao longo do trabalho, propor novas hipóteses sobre as relações entre homens e mulheres. Vejamos, por exemplo, o que nos revela um mito nativo sobre o surgimento da primeira mulher.

## 1.4 Putōyhex: o surgimento da mulher *tikmũ'ün*

Antes não tinha mulheres. *Mõnãiyxop* (um ancestral) viu um barro mexendo enquanto ia trabalhar. Uma mulher estava saindo daquele barro. E que mulher bonita! Ela o chamou: *Atak!* (Meu pai!). Ele então virou e a viu... Ela era bonita. Tinha um cordão no braço e um no pé. Ela foi se juntar com um ancestral, mas se injuriou, e foi se juntar com outro, e com outro, até que finalmente casou com *Kokexkata*.<sup>72</sup> Na época em que iam ter os rituais, os parentes de *Kokexkata* construíram suas casas no centro da aldeia. Todos faziam sempre assim, mas, desta vez, *Kokexkata* construiu sua casa num canto afastado. Para manter sua mulher, a única entre os *Tikmũ'ün*, secreta, a escondeu dentro de uma bolsa de couro de bicho do mato e a carregou consigo até sua casa na beira da aldeia. Os parentes ficaram desconfiados e comentaram: “ele sempre faz a casa no meio da aldeia, por que agora ele foi fazer sua casa lá no canto?”. De noite chamaram dois rapazes-coelhos, *Kũnĩõg*, e os mandaram dormir na casa de *Kokexkata* para vigiá-lo. O plano era que fossem tirar mel e chupassem tanto mel até que passariam mal e pediriam abrigo na casa do parente. Mas, na verdade, era para eles adoecerem de mentira e dormirem na casa de *Kokexkata* para descobrir quem estava morando com ele. Assim, os dois *Kũnĩõg* foram e se fingiram doentes. Quando chegaram perto da casa de *Kokexkata* começaram a gritar ‘Huuuuuu! Huuuuuu!’ *Kokexkata* então os chamou, pois eram seus sobrinhos: “*Kũnĩõg!* Vêm para cá, durmam aqui!” Os dois coelhos foram para a casa dele. Deitaram perto do fogo, junto com o tio, e fingiram adormecer. Mas só ficavam olhando, vigiando. Quando, certa hora, *Kokexkata* os chamou: “*Kũnĩõg*, estão dormindo?”, eles ficaram bem quietos. *Kokexkata* pegou então um tição ardente do fogo e o botou pertinho deles, para ver se estavam dormindo mesmo, para ver se acordavam, mas eles ficaram bem quietos, aguentando. Então *Kokexkata* sentou e abriu o *kumi*, a bolsa de couro, e dela tirou sua mulher bonita. Foi nessa hora que os *Kũnĩõg* gritaram: “*Ehhh! Yãyã te xektut mũy yã pip!*” (“*Ehhh! Yãyã*,<sup>73</sup> você está deitando com uma mulher!”) Mas *Kokexkata* pegou a mulher e a jogou junto com os paus de madeira. Nessa hora chegaram muitos outros homens, que estavam caçando ali perto, e perguntaram: “cadê? Cadê?” e *Kokexkata* respondia: “é mentira deles! Eu estava com um pau! Uma raiz de pau!” – “Não! É mentira sua, porque nós a vimos! Ela é mulher de verdade, tem um cordão no braço e um no pé!” responderam os *Kũnĩõg*, e cantaram assim:

*Yãyã, você deitou com uma mulher,  
segurando ela!*

*Cadê? cadê?*

*É sua mulher de verdade!*

*Cadê? cadê?*

*Ela está com um cordão no braço*

*Ela está com um cordão na perna*

*Cadê? cadê?*

*Eu estou só segurando um toco de  
madeira!*

*Cadê? cadê?*

*Yãyã te xektut mũy yã pip*

*Epiya epiya*

*yãyã xektut xe'e nãg*

*Epiya epiya*

*Tute xop hã yĩm hĩy*

*Tute xop hã kup hĩy*

*Epiya epiya*

*Yã ãte kukup mũn nũy hãg pip*

*Epiya epiya*

(NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de agosto de 2016)

<sup>72</sup> *Kokexkata* é um ancestral-lobo (lobo-guará).

<sup>73</sup> *Yãyã* é um vocativo que se refere a um parente ancião homem, como um avô, um tio ou um pajé.

Assim Noêmia Maxakali começa sua narração sobre o surgimento da primeira mulher *tikmũ'ün*, *Putõyhex*,<sup>74</sup> que literalmente significa “mulher de barro”. Uma outra versão do mito, contada por Delcida Maxakali<sup>75</sup> narra que um ancestral transou com a argila-vagina. A primeira mulher surgiu, assim, mediante um ato sexual.

Mas *Putõyhex* não se faz mulher só pelo processo fisiológico. No fim do mito, a mulher é morta e repartida em pedaços pelos outros homens-antepassados, para que cada um pudesse ficar com a sua parte. Cada parte da mulher foi, então, amarrada na casa de cada um na espera que se tornasse uma mulher completa.<sup>76</sup> Foi assim que, dessa primeira mulher fragmentada, surgiram todas as mulheres da aldeia, dando origem ao povo *tikmũ'ün*.<sup>77</sup>

Tal processo de metamorfose lembra, ao meu ver, as propriedades maleáveis e transformativas do barro-argila, enquanto matéria-prima feminina. Segundo Lúcia van Velthem (2009, p. 222), as matérias-primas primevas possuem a peculiaridade de serem, elas próprias, dotadas de agência metamórfica. Para os Wayana, a argila moldava por si mesma as panelas de cerâmica (*ibidem*). Neste sentido, o barro do qual surge a mulher *tikmũ'ün* não é a “terra” enquanto elemento abstrato, mas é “argila”, ou seja, uma terra específica, cujas características orgânicas e minerais a definem enquanto substância *fluida* e apta à modelagem e queima, ou seja, a precisos processos de fabricação. Podemos observar, então, que, se a primeira mulher surge por um ato sexual, as demais mulheres que multiplicarão a aldeia dando os primeiros filhos aos homens, não se produzem através de uma ação “fisiológica”, mas sim mediante a própria transformação da argila. Trata-se de um ato demiúrgico criativo que nos lembra o processo de produção *sociocultural* de um dos mais importantes artefatos femininos: as panelas. Ambas, mulher e panela, são produzidas pela transformação da mesma matéria. Neste sentido, não é

<sup>74</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H1 - História de *Putõyhex*).

<sup>75</sup> História publicada in: LAGROU (org), 2016, p. 240-253.

<sup>76</sup> Esse ato lembra, segundo Sueli Maxakali (LAGROU, 2016, p. 250), uma prática que acontece durante o ritual de *yãmĩyhex*, quando o povo-espírito-feminino amarra em todas as casas da aldeia um pedaço do *mĩmãnãm*, o mastro ritual que é posto na frente do *kuxex*.

<sup>77</sup> Na versão da história narrada por Delcida Maxakali (LAGROU, 2016, p. 240-253), antes do surgimento da primeira mulher, só havia um índio (*mõnãyxop*) que vivia sozinho com os outros seres-*yãmĩyxop*. Uma belíssima análise dessa história como mito de origem do povo *tikmũ'ün*, é proposta por Douglas Campelo (2018) que a interpreta ao fim de explicar a qualidade partível e múltipla do corpo da pessoa *tikmũ'ün*, que carrega em si e compartilha com outros corpos-pessoas, cantos-*yãmĩy*, relações, lugares e memórias.

novo constatar como, no mundo indígena ameríndio, corpos e artefatos se fabricam mediante técnicas semelhantes (LAGROU, 2009; BELAUNDE, 2017). De fato, afirma Lévi-Strauss, a relação entre artefato de cerâmica e corpo de mulher é algo manifesto na mais ampla mitologia ameríndia (e até universal):

os índios das duas Américas não consideram a mulher apenas como causa eficiente do vaso de cerâmica: identificam-nos em termos simbólicos. Essa identificação poderia, aliás, ser praticamente universal; os vasos com seios provam isso em relação à Europa proto-histórica (...) A mulher, causa eficiente da cerâmica, se metamorfoseia em seu produto; antes fisicamente exterior, fica moralmente integrada a ele. Entre a mulher e o pote, uma relação metonímica se transforma em relação metafórica (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 224)

Voltando à análise do mito *tikmũ'ũn*, uma ulterior leitura torna explícito um princípio orientador da primeira diferenciação “de gênero” nativa: *Putõyhex* é mulher “de verdade” porque usa ornamentos no corpo. Os ancestrais que a descobrem não qualificam sua feminilidade por atributos físicos, mas sim pelas pulseiras e tornozeleiras de fibra de algodão (outro importantíssimo produto da arte feminina) que ela veste e que a “embelezam”. Na versão da história contada por Delcida Maxakali (LAGROU, 2016, p. 240-253) a mulher, além dos cordões de fibra, seria enfeitada por contas verdes, referindo-se a sementes, pedras e miçangas brilhantes que embelezam e *generizam* o corpo feminino. A qualidade do “brilho” é um outro aspecto que, como veremos, é fortemente presente na estética das mulheres (assim como na estética ritual), contribuindo para produzir e transformar seu corpo como um corpo *feminino*.

Entre os Tikmũ'ũn, portanto, o corpo feminino não se opõe ao corpo masculino, por pertencer a uma (pressuposta) esfera da natureza. O que diferencia *Putõyhex* do homem não é sua biologia, mas suas qualidades criativas, sociais e estéticas que são, por sua vez, frutos de suas habilidades técnicas (tecelagem, cerâmica, arte da miçanga) e, como veremos adiante, de suas competências relacionais e xamânicas.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> No mito wayana sobre a origem da mulher, a primeira mulher é gerada pela fibra de arumã, e pintada com urucum (VELTHEM, 2009). Aqui, também, o gênero feminino é produzido por meio de um processo social.

### 1.5 Novas pistas etnográficas para repensar a mulher e o mundo feminino

Insistir na representação de um mundo masculino “do lado da cultura” e de um mundo feminino “do lado da natureza”, alimenta uma desqualificação simbólica da agência das mulheres, que persevera em excluí-las dos grandes interesses etnográficos – voltados a temas como a caça, o ritual, a guerra, a predação e o xamanismo, indagados como domínios exclusivamente masculinos. Na etnologia amazônica, este fascínio pelo exótico e pelas grandes estruturas proporcionou um sistemático “desinteresse antropológico pela domesticidade e pelo cotidiano” (OVERING, 1999, p. 84), sendo estas esferas identificadas com as dimensões do familiar, do concreto, do profano, do ordinário.<sup>79</sup> Todavia, tal “falha epistemológica” nos diz mais sobre a qualidade do olhar etnográfico do que sobre a densidade simbólica, intelectual e social intrínseca às práticas “ordinárias, domésticas e rotineiras” das mulheres indígenas. Como apontou Overing (*ibidem*), a busca pelo extraordinário tem produzido uma certa cegueira dos etnógrafos a respeito do cenário cotidiano, tornando-os incapazes de vislumbrar seus múltiplos sentidos sociais e cosmológicos. Questionando a centralidade dada às perspectivas masculinas na produção da socialidade, autoras como Joanna Overing (1999), Vanessa Lea (1999), Cecilia McCallum (1999) e Luisa Elvira Belaunde (2006), finalmente chamam a atenção para a relevância de temas ligados à agência feminina e ao mundo “cotidiano” que – de forma complementar às atuações masculinas – contribuem centralmente na constituição dos mundos indígenas, de suas identidades culturais e sociais (MCCALLUM, 1999, p. 12) e do bem-estar coletivo (OVERING, 1999).

Assim, práticas, relações e sentidos do cotidiano (marcados pela agência feminina), subestimados pela tradição antropológica, requalificam-se enquanto dispositivos centrais para compreender a produção e a manutenção da socialidade indígena, sempre entrelaçada com as dimensões míticas e cosmológicas. Pois, como ressalta Overing (*idem*), é propriamente a partir de habilidades cotidianas “rotineiras” como cozinhar, casar, tecer, caçar, plantar, construir casas, que a vida humana se define e se torna possível, uma vez que o “cotidiano” remete sempre à existência de muitos outros mundos.

---

<sup>79</sup> A falta de interesse etnográfico para as atividades rotineiras e as habilidades ordinárias foi criticada por autores como: HUGH-JONES, 1979; GOW, 1989; OVERING, 1999; STRATHERN, 2009; LEA, 1999; MCCALLUM, 1998; *idem*, 1999.

Finalmente, a vida diária e as atividades femininas são reveladas em seus significados mais amplos, desvendando seu poder criativo e simbólico. Os aspectos masculinos não são negados, mas sim integrados a uma análise que enfatiza a complementariedade das agências, produções e sentidos do masculino e do feminino. As diferenças entre homens e mulheres são, portanto, repensadas a partir de uma nova perspectiva relacional e complementar de mutualidade e interdependência.<sup>80</sup>

Inspirado por essas reflexões, o presente trabalho pretende contribuir ampliando a discussão sobre a vida cotidiana e a experiência feminina nos mundos ameríndios, a partir do contexto etnográfico considerado. No contexto *tikmũ'ũn*, novas pistas analíticas são inauguradas por um conjunto de trabalhos mais recentes. Apesar de não se dedicarem diretamente às mulheres, esses estudos representam um esforço mais profundo de compreensão do discurso nativo, que lança novos olhares sobre a participação ritual feminina e as relações cosmológicas entre mulheres, homens e seres *yãmĩyxop*. Realizando densas etnografias sobre alguns ciclos rituais, e seus repertórios musicais (*Xũnĩm*, *Mõgmõka*, *Kõmãyxop*), autores como Eduardo Rosse (2007), Douglas Campelo (2009) e Ricardo Jamal (2012) apontam para a centralidade das mulheres (seus atos e suas posições) no encontro com os *yãmĩyxop*, com os quais detêm relações de parentesco e afinidade – sendo suas mães, potenciais esposas ou sogras. Ana Estrela (2015), em sua análise da realização cinematográfica *maxakali* como prática estética e política, também lança hipóteses sobre interessantes relações entre cosmologia e práticas femininas. Finalmente, as contribuições de Rosângela de Tugny (2010; *idem*, 2011a; *idem*, 2011c), sempre centradas no estudo dos mitos e dos cantos-rituais *tikmũ'ũn*, nos ajudam a traçar relações mais profundas a respeito da agência das mulheres, vislumbrando sua complexidade na ordem cosmológica. No âmbito de um projeto de produção fotográfica realizado com as mulheres de Aldeia Verde, Alvarenga e Tugny (2009, s/p.) escrevem que: “embora as interdições às mulheres possam nos dar a impressão de que estamos diante de uma sociedade machista, na verdade, muito ao contrário, elas ressaltam a força do olhar feminino, bem como a importância do lugar da mulher”.

---

<sup>80</sup> Hugh-Jones (1979), Gow (1989) e McCallum (1999), entre outros, demonstram como a organização social dependa de processos “generizados” envolvidos na produção, distribuição e troca.



Aspectos da centralidade da mulher *tikmũ'ũn* e de sua ação em seu mundo sócio-cosmológico são, agora, desvendados. Na mesma linha, Eduardo Rosse (2007), em sua análise do ritual do *Xũnĩm* (povo-espírito-morcego), ressalta o papel fundamental da interação feminina com os *yãmĩyxop*, a partir da qual – através de atos de consubstancialização – se constitui ritualmente a socialidade nativa:

O que importa para os *yãmĩy* não é os homens. Estes são apenas intermediários. O que importa é as mulheres. Somente quando há presença feminina, seja através da comida seja através da dança/sedução, os cantos ganham palavras (substância). (...) Os *Xũnĩm* trocam “substâncias” com as mulheres, substância dos cantos (deles) contra a dança e a comida (delas), e em seguida comida (deles) contra substância sexual (delas). É quase como se as doadoras da comida fossem sogras e as moças as esposas oferecidas aos *Xũnĩm*. Os *Xũnĩm* seriam (como bem me lembrou de Tugny) não só os consanguíneos ou parentes que se afinizaram após a morte, mas também os afins que se tornam parentes nesta troca de substâncias. Vista através desta dinâmica, a aldeia como um todo se torna fundamentalmente feminina. (ROSSE, 2007, p. 119-120).

A centralidade do *kuxex* (e da participação dos homens) é aqui repensada e tornada mais periférica a partir das relações (inclusive de parentesco) que as mulheres produzem com os *yãmĩyxop*, sendo elas as únicas destinatárias de seus atos e palavras. De fato, os rituais que são realizados nas aldeias têm como objetivo principal estabelecer diversas formas de interação entre os seres não-humanos e as mulheres *tikmũ'ũn*. Tais interações – que se dão mediante o canto, a dança, a sedução, a comida, a brincadeira – é que dão sentido à sua presença na terra. Pois não há possibilidade de relação, de aliança, de troca com os *yãmĩyxop*, se as mulheres não estão presentes e preparadas para recebê-los, ouvi-los e, sobretudo, alimentá-los.

Finalmente, a partir dessas novas leituras, o papel feminino ganha sua centralidade. A troca entre comida e carne (ou entre comida e canto) propiciada pelas mulheres, é um ato fundamental da relação com os *yãmĩyxop*, que cria e mantém com eles o vínculo de aliança e de parentesco. Alimentando os seres aliados com suas comidas (beiju, frutas, castanhas, batatas, mas agora também biscoitos, refrigerante, pão e café) ao longo de toda sua permanência na aldeia, as mulheres ganham, em troca, seus cantos e a carne por eles caçada, ou seja, suas valiosas substâncias-conhecimentos. Ao receber a carne e transformá-la em comida mediante processos de cozimento, as mulheres neutralizam

uma substância potencialmente perigosa tornando-a algo comestível. Assim fazendo, elas alimentam e produzem vínculos entre humanos e não-humanos, aparentando pessoas e *yãmĩyxop* e dissipando possíveis ameaças ao sócio. Na verdade, é interessante aqui retornar ao estudo de Frances Popovich para ver como, apesar do olhar racional e etnocêntrico sobre o ritual *tikmũ'ũn* (que é pretensiosamente descrito mediante uma linguagem teatral-dramática, enquanto performance masculina “encenada”), de modo indireto, a autora já sinalizava a importância do papel feminino:

As the chief beneficiaries and main audience of the men's elaborate disguises and maskings, the women are also importante in the ritual activities. From an anthropological perspective, the woman's role in the traditional religion is a key one. She is the audience, the chief target of all the simulations. The men freely admit that much of the spirit manifestations are simulated to impress the women, using devices previously mentioned. The fact that the male performers go to great pains to impress the female spectators emphasizes the importance of their role in the society. (POPOVICH, 1988, p. 72)

Se os homens compartilham o espaço, a visão e os cantos com os *yãmĩyxop* no *kuxex*, as moças e as mulheres (mães dos *yãmĩyxop*), verdadeiras destinatárias das performances rituais, relacionam-se com eles através de trocas alimentares, além de danças e brincadeiras que as divertem sempre muito. De fato, para garantir o bom êxito dos encontros e favorecer a interação saudável e positiva entre os humanos e os seus *yãmĩyxop*, o papel mais importante das mulheres é oferecer-lhes suas comidas e receber seus cantos e sua caça. Essa troca ritual, cuja responsabilidade é inteiramente feminina, é fundamental na interação com os inúmeros seres com os quais os Tikmũ'ũn se relacionam.

Todavia, o que Tugny (2011a) propõe é, sobretudo, uma nova leitura das qualidades femininas. Aspectos que até então representavam sempre em negativo a exclusão ritual das mulheres – *a proibição do olhar, sua participação inaudível e sutil* – são tratadas, pela autora, enquanto qualidades estéticas e sensíveis, densas de sentidos e provocadoras de efeitos sociais e simbólicos mais amplos. No lugar de uma representação da mulher submissa e interdita pela autoridade masculina – caracterizada pela ausência de relações com qualquer subjetividade externa –, a autora re-enquadra a experiência ritual feminina a partir de sua diferença, e não a partir de um

confronto depreciativo com a atuação masculina. Nesse sentido, a participação ritual das mulheres não é tratada em termos de uma “ausência” na interação, mas sim como uma outra forma de relação. Tal perspectiva produz uma mudança analítica radical, pois desconstrói a oposição entre mulheres e *yãmĩyxop* em favor de uma relação de “contiguidade” (ALVARENGA, TUGNY, 2009). A interação capturada pela autora não é impedida pela proibição do olhar, mas, ao contrário, é possibilitada por ela, baseando-se exatamente no ato de “quase-ver” (TUGNY, 2011a, p. 154). Caracteriza-se, assim, uma específica modalidade do olhar feminino, a qual se qualifica por não fitar diretamente os *yãmĩyxop*, criando com estes uma relação que passa pela ordem do sensível. Olhar abertamente para os *yãmĩyxop*, alerta Tugny (2011a) implicaria, para as mulheres, perder essa relação. A “visão não empírica” e “não intencional” (*ibidem*, p. 97) provocada pela cegueira, ou semi-cegueira, é uma qualidade “liminar” do olhar feminino<sup>81</sup> que é compartilhada pelos próprios *yãmĩyxop*, os quais se manifestam sempre de olhos vedados, ou semi-vedados, diferentemente dos homens que estão de olhos mais abertos. Esse estado de “quase-olhar” compartilhado por mulheres e *yãmĩyxop* reflete o caráter da sensibilidade feminina e sua forma de agir no mundo, o qual se exprime, também, através de vozes e gestos liminares, delicados e incompletos (*ibidem*). Para percorrer os desdobramentos teóricos que esse novo entendimento da agência feminina deslumbra, algumas reflexões se tornam, a partir daqui, fundamentais.

O interdito do olhar feminino para com os *yãmĩyxop* não implica necessariamente em “não-ver”, mas sim ver “de outra ordem”; caracterizando uma visão que, inclusive, aproxima-se de uma visão xamânica, produzida mediante um processo de cegueira que permite enxergar mais, abrindo os olhos e a visão.<sup>82</sup> Como em muitas práticas xamânicas, o que precisa ser visto é algo muito mais complexo do que é enxergado por uma visão “imediate” do mundo. Por extensão, “não-ver”, não significa em nenhum modo, “não conhecer” ou “não participar”. Nesse sentido, é importante não cair na armadilha conceitual de que o que é “interditado” ou “não visto” é algo necessariamente “desconhecido” (como sugere o nosso viés ocidental, que elege a visão como sentido

---

<sup>81</sup> “Liminar” é o adjetivo usado por Tugny para qualificar a particularidade do canto ritual feminino, caracterizado por quase-vozes “à beira da compreensão ou da audibilidade” (TUGNY, 2011a, p. 156).

<sup>82</sup> Para experienciar dimensões xamânicas, os jovens *tikmũ’ün* passam por estados de cegueira – “quase-ver” – provocados pelo uso ritual de fumo e mel (TUGNY, 2011a).

fundamental de conhecimento). No mundo *tikmũ'ũn*, ao contrário, a forma de ver, conhecer e atuar, mediante olhos “quase-fechados” corresponde a uma modalidade específica de ser e agir no mundo. E, se por um lado, a não-visão, ou quase-visão, é algo que parece caracterizar o jeito de (não) olhar das mulheres, por outro, quem conhece um pouco os Tikmũ'ũn, deve facilmente ter constatado que fitar, olhar nos olhos, olhar diretamente, também não é uma prática que caracteriza um modo de ver tipicamente masculino. O que se quer salientar é que não estamos diante de duas modalidades opostas de visão, mas sim, de dois olhares diferentes e não hierárquicas. Aprofundaremos esse aspecto no capítulo 4, quando abordaremos as modalidades de atuação feminina e masculina como divergentes, mas complementares, descartando relações que impliquem numa diferença depreciativa entre os dois termos (saber masculino *versus* desconhecimento feminino; visão masculina *versus* cegueira feminina, fala masculina *versus* escuta feminina, etc.), sem por isso tornar sua diferença equivalente, opositiva ou simétrica. As diferenças de gênero, entre os *Tikmũ'ũn*, dizem menos a respeito de oposições gritantes, que sobre variações gradativas e intercomplementares. Em suma, se as práticas masculinas rituais, de caça e de guerra são desde sempre analisadas em seu potencial sócio-cosmológico, os cuidados femininos com o *sócius* – os cuidados domésticos e rituais, as práticas alimentares e de cura (desvalorizadas pelo olhar do observador ocidental) – ganham, agora, densidade simbólica, a partir da análise do próprio mundo cosmológico nativo e suas complementariedades de gênero.

Ainda, Alvarenga e Tugny (2009) chamam a atenção para o *yãmïy* feminino (*Yãmïyhex*) como sendo um dos mais respeitados e dos mais poderosos do cosmos *tikmũ'ũn*. Segue, então, a transcrição integral do importante mito de *Yãmïyhex* da forma como foi me contado em campo, por Delcida Maxakali:

Antigamente, gente *tikmũ'ũn* era *mõnãyxop* [antepassados]. Os *mõnãyxop* fizeram aldeia com o *kuxex* e chamaram *Koatkuphi* [povo-espírito-mandioca]. E *Koatkuphi* veio e cantou assim: “huoooooooo”. E nos dias seguintes chegaram mais *Koatkuphi* e ficaram no *Kuxek*. Mas depois eles foram embora com todos os homens. Assim, na aldeia ficou um homem só. Aí todas as mulheres olhavam mal para ele, porque o homem não podia ficar. Até hoje, com *Koatkuphi Xuxap*, todos os homens devem sair da aldeia. Hoje eles sabem disso e nenhum homem fica na aldeia, pois as mulheres não gostaram e falaram assim: “temos que matá-

lo"! E assim fizeram. O mataram e o levaram para o caminho que os homens e *Koatkuphi* pegaram para ir embora. As mulheres cavaram um buraco e colocaram *mõnãyxop* lá dentro. Todas as mulheres o levaram e o colocaram no buraco. E o colocaram no buraco sentado. Pintaram seu rosto, quebraram carvão e pintaram sua cara de preto. Pintaram assim e assim [Delcida indica gestualmente as partes pintadas no rosto]. O pintaram e o deixaram sentado no buraco no caminho de *Koatkuphi*. Depois de muitos dias, uns 30 dias, os *Koatkuphi* voltaram para a aldeia. E o homem morto ficou sentado no buraco. Aí as mulheres foram pegar batatas [batata-doce]. Pegaram batatas e as trouxeram para a aldeia. Cavaram a terra e enterraram as batatas com carvão e fecharam o buraco, deixando cozinhar as batatas debaixo da terra. *Mõnãyxop* não cozinhava com água. Mas quando foram pegar as batatas tinha uma cobra grande (*kãÿã*). As mulheres a mataram e a trouxeram para casa. A cobra era muito comprida assim que a cortaram e cada uma delas pegou um pedaço e comeu. Comeram cobra e ficaram encantadas (*yãÿ xameat*). Uma delas ficou com uma casca de cobra no dente, que parecia igual uma escama de peixe. Quando chegaram os homens que tinham ido embora com *Koatkuphi* viram o homem que estava morto no caminho. O viram e ficaram preocupados, desanimados. Só um deles estava alegre e foi brincar com a esposa, sorrindo, sorrindo, porque estava com saudade dela. Ela também estava feliz, mas não sorria. Sorria, mas fechava a boca rapidamente. Aí seu esposo pensou: "por que que ela não está sorrindo?" e foi brincar mais, muito forte, até que ela sorriu, e aí ele viu a casca de cobra no meio do dente e falou para ela: "espera! Espera! Tem uma coisa no meio do seu dente, deixa pegar!" Mas ela não deixava. Era casca de cobra! Ele viu mesmo, de verdade, mas ela não deixava que ele a pegasse. Ele então a deixou e foi para o *kuxex*, foi assobiando, assobiou *Paxot*, chamando os homens e todos foram lá para o *kuxex*. Uma vez ali, ele falou: "quero falar com vocês, as mulheres não estão bem. Nós pensávamos que elas eram boas, mas elas fizeram coisa ruim. Comeram cobra! As mulheres comeram cobra!" E todos os homens responderam: "Agora ficamos sabendo!" e conversaram muito. Discutiram e assim decidiram: "vamos pegar uma criança para trazê-la para o *kuxex*. Assim vamos matar as mulheres. Vamos matá-las porque não são boas." Mas as mulheres também sabem muito e não deixaram de olhar as crianças. Elas olhavam as meninas para os homens não levá-las para o *kuxex*. Aí os homens levaram arcos e flechas para o *kuxex* e falaram: "peguem a menina e a tragam dentro do *kuxex*!". Um homem que ficou em casa foi rápido, bem rápido, e conseguiu pegar uma menina e leva-la para o *kuxex*. A mãe que estava olhando foi atrás dele e parou na frente do *kuxex*, o olhou entrando, levando a menina para dentro do *kuxex*. A menina começou a chorar, porque estava querendo mamar. Chorou, chorou. Aí chamaram a mãe: "vem cá dar o peito para a sua filha!". Abriram um pouquinho a parede do *kuxex* e falaram para ela: "só coloca o peito para a criança mamar! Aqui tem uma fresta para você por seu peito para sua filha mamar". A mãe foi enfiar o peito entre as folhas. *Mõnãyxop* tinha peito grande. E na hora em que foi dar o peito para a menina saíram do *kuxex* todas as flechas para ela. Mas *mõnãyxop* [o marido da mulher morta] falou: "mataram a minha esposa, aí eu vou matar a sua!". Os homens discutiram sobre isso. Decidiram sair do *kuxex* e ir para as casas para matarem todas as mulheres. Mas as mulheres pegaram a mulher que foi morta fora do *kuxex* e fugiram. Os homens, então, foram atrás delas. Mas elas fugiram e se juntaram em algum lugar no mato. Aí pegaram lenha e foram fazer uma fogueira. Pegaram a mulher morta e a seguraram por cima da fogueira, balançando-a. Balançaram ela por cima da fogueira e a deixaram em pé. Todas a pegaram e a colocaram em pé e falaram assim: "acabou". As mulheres que já estavam encantadas estavam com suas filhas meninas e foram até a beira do rio, na areia. Ficaram lá e cantaram. Os homens decidiram ir atrás delas para matá-las. As olhavam e se prepararam para matá-las. Na hora em que elas foram cantar, eles foram para matá-las. Mas

*Yãmĩyhex* estavam meio-olhando e entraram na água, no rio grande. Aí os homens saíram de onde estavam, e foram atrás delas, mas elas iam entrando na água e eles não conseguiam pegá-las. E na areia só ficavam os seus rastros. Elas foram embora e os homens ouviam *Yãmĩyhex* cantando de longe e iam atrás, chegavam lá mas elas já não estavam mais ali... já estavam cantando de outro lugar, e os homens de novo iam atrás, mas de novo chegando lá elas já não estavam mais, iam entrando na água, e assim mais vezes. E elas cantavam: “ooooohhhh”. As mulheres foram cantar de novo e colocaram as filhas em buracos cavados na areia. Elas tinham levado todas as meninas, não tinha ficado nenhuma com os homens. Quando os homens iam chegando as mulheres pegavam novamente todas as filhas que estavam perto e levavam. Mas uma mulher foi correr para pegar uma filha que estava mais longe. A menina estava bem longe e a mãe pensou assim: “se eu for lá longe a flecha vai me pegar”. Ela foi para pegar, mas parou e voltou, e entrou na água com as outras mulheres. Deixou a filha para atrás, na areia. Aí os homens a pegaram e falaram: “Está bom. Não vamos querer matar mais. Porque já conseguimos pegar a menina. Vamos crescer com ela”. E aí pararam de ir atrás das mulheres, que já tinham virado *Yãmĩyhex*. As mulheres ficaram encantadas e ficaram cantando o canto da casca da cobra. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 29 de outubro de 2015)

Nesse mito aparecem vários dos elementos que serão retomados ao longo do trabalho, e que nos ajudarão para compreender e qualificar o modo de ser e agir feminino. Primeiramente é interessante ver como, embora as mulheres não entrem no *kuxex* e não olhem diretamente elas veem tudo o que acontece (“mas as *Yãmĩyhex* estavam meio-olhando”), rompendo com uma ideia de “cegueira” baseada na proibição do acesso à casa ritual e na impossibilidade de fitar os seres que ali se abrigam. Em seguida, podemos observar como, nessa história, as mulheres e os homens se relacionam de forma complementar, a partir de vinganças recíprocas, demonstrando contar sobre habilidades e saberes específicos que orientam suas decisões e práxis, de modo astuto e de acordo com o gênero. Uma outra versão do mito<sup>83</sup> explica que as mulheres foram comer batatas e a cobra grande porque os homens as deixaram com fome, não dividindo sua caça com elas. A primeira vingança nasce, aqui, como resposta à ruptura da reciprocidade entre homens e mulheres. Embora as mulheres possam colher suas batatas para comer, a comida cotidiana depende do engajamento mútuo das habilidades femininas e masculinas. Se as mulheres são responsáveis para a preparação (cozimento) dos alimentos, os homens o são para trazer o alimento cru, produto de sua caça. O descompromisso dos homens com seus deveres conjugais deixa as mulheres “com raiva”. De forma similar, os homens ficam aborrecidos com o comportamento “ruim” das

<sup>83</sup> Veja-se a história de *Yãmĩyhex* in: TUGNY, 2011a, p. 63-64.

mulheres que (além de matar um deles) comem um alimento proibido, a cobra, rompendo, por sua vez, um pacto alimentar baseado no compartilhamento de seus produtos/habilidades. Finalmente, o mito se resolve com uma solução que, apesar de não recriar o equilíbrio inicial, também não provoca o sucesso de um grupo em detrimento do outro. Escapando de um final simétrico, ou de uma relação hierárquica, os homens e as mulheres, diferente, mas complementarmente, encontram seus caminhos resolutivos. Os homens, salvos do perigo de extinção por ter capturado uma menina, retornam à sua aldeia pela terra (floresta). O caminho das mulheres é, ao invés, o rio, no qual elas, transformadas em seres aquáticos encantados, entram para se disperder, cantando, com suas escamas brilhando. Sem dúvida, o canto (ritual) aparece como língua natural e modalidade expressiva (*também*) das mulheres. Outros elementos centrais aos quais retornaremos ao longo do trabalho são a cobra, a escama, o reflexo da água (brilho), a batata-doce, a água (rio), o fogo/fumaça.

Em referência a esse poderoso *yãmĩy*, vale salientar que é um dos que mais visita as aldeias dos vivos, marcando momentos intensos e liminares da vida humana. Durante o ritual *Tatakox* (povo-espírito-lagarta) é o *yãmĩy* responsável por trazer os espíritos das crianças mortas para suas mães. Nesse ritual, todos eles se tornam *yãmĩyhex* das quais as mulheres, suas filhas e netas, cuidarão com carinho (oferecendo-lhes alimentos, cantos e outros produtos) ao longo de toda sua vida, promovendo nas mulheres, o veremos adiante, um processo de produção de seu corpo/pessoa. Ainda, *Yãmĩyhex* atua um papel fundamental para finalizar todo processo ritual de cura das pessoas doentes, refletindo a centralidade do papel feminino na manutenção da saúde dos Tikmũ'ün. Mas também é um ser que, quando visita os humanos, torna explicitas certas complementariedades de gênero. Em sua estadia na aldeia, *Yãmĩyhex* produz o *socius* dos vivos realizando práticas de cuidado dos ambientes domésticos. Enquanto todas as mulheres saem da aldeia para ir pescar longe de suas casas, as *Yãmĩyhex*, junto com todos os homens, permanecem na aldeia para limpar, embelezar e preparar comida em suas casas. Quando as mulheres voltam com suas redes cheias de peixes, encontram suas casas mais belas que nunca, e comida pronta para a sua refeição. O fato de que os *yãmĩyxop* vão às aldeias tanto para caçar, cantar, dançar, se pintar, curar, brincar ou comer, quanto para cuidar das casas, nos revela como, no mundo nativo, as tarefas

“domésticas” constituam atividades altamente valorizadas tanto pelas mulheres quanto pelos homens, tanto pelos vivos quanto pelos *Yãmĩyxop*. Tal aspecto é tornado visível pela inversão operada entre espaços e papéis masculinos e femininos: enquanto as mulheres saem da aldeia sua atividade de pesca, os homens e as *Yãmĩyhex* permanecem na aldeia para realizar tarefas domésticas. Mas não é só. Uma demonstração da fluidez entre as posições femininas e masculinas é expressa pela exceção que acontece durante esse (e outros) rituais, quando as mulheres entram no *Kuxex*.

Há diversas ocasiões rituais em que as mulheres e suas filhas acessam à “casa dos cantos”: durante os ciclos festivos de *Yãmĩyhex* (o *yãmĩy* feminino), *Po’op* (povo-espírito-macaco), *Koatkuphi* (o feroz e caçador espírito-da-mandioca) e *Kõmãyxop* (um casal de seres femininos que funda um sistema de amizade formal marcada pela reciprocidade ritual entre os humanos) as mulheres têm acesso ao *kuxex*. Dentro do espaço ritual, elas pedem para seus *kõmãy*<sup>84</sup> para oferecer-lhes os produtos de suas caçadas. No ritual do *Koatkuphi* mais uma inversão acontece: enquanto os *Yãmĩyxop* e os homens saem para caçar, mães e filhas cantam e arrumam o *Kuxex* (invertendo a dinâmica de gênero, os espaços e papéis, que ocorrem durante o ritual de *Yãmĩyhex*). Ficam ali até *Koatkuphi* voltar, e bater com suas flechas na porta da casa dos cantos.

Uma outra dinâmica ritual que confirma a complementariedade ritual entre os papéis sexuais ocorre no *Kõmãyxop*. Num dos dias do ciclo festivo os homens visitam as mulheres de casa em casa, seguindo uma precisa ordem de visita. A topografia do trajeto vai de um extremo para o outro do semicírculo ideal das casas da aldeia. As mulheres de cada núcleo familiar esperam dentro de suas próprias habitações (é importante que nenhuma delas esteja fora e nenhum homem dentro), mostrando-se empenhadas na produção de artefatos femininos (redes de pesca, bolsas, vestidos, ornamentos...). Ao chegar, os homens da aldeia pedem para elas mandarem seus produtos (femininos) para

---

<sup>84</sup> Os *kõmãy*, geralmente traduzidos para o português como “comadre” e “compadre” são parceiros rituais de sexo oposto e não parentes que estão vinculados entre si por uma amizade formal, desde seu nascimento (por herança familiar) através de uma relação de reciprocidade. Tal relação implica em trocas (de comidas e outros bens) durante os eventos rituais e em deveres mútuos, entre os quais, os serviços funerários. Sua relação de reciprocidade ritual implica em vínculos formalizados e na proibição de alianças matrimoniais. Eduardo Rosse (MAXAKALI, ROSSE, 2011, p. 28) define esse vínculo como uma “amizade formal” herdada por descendência que se sobrepõe às redes de parentesco.



seus *kõmãÿ*-homens:<sup>85</sup> “Quando você pegar peixe, manda para *kõmãÿ*! Quando fazer colar, manda para o *kõmãÿ*! Quando *kõmãÿ* pedir, empresta para ele!”<sup>86</sup> Não é um pedido que deve ser retribuído na hora; trata-se de uma deixa que lembra os deveres de reciprocidade entre *kõmãÿ*. No outro dia, serão as mulheres que visitarão os homens de casa em casa. As regras são as mesmas, embora o movimento das visitas seja contrário: se os homens começaram pela extremidade direita do semicírculo ideal das casas, as mulheres começarão pela extremidade oposta, sendo a primeira casa a última visitada pelos homens no dia anterior, e a última sua primeira. Na hora em que o grupo das mulheres chega em cada casa, pede para os homens que estão produzindo “artefatos masculinos” (arcos e flechas, bодоques, armadilhas) dentro de seus espaços domésticos, para mandar as presas que caçarão com tais instrumentos para suas *kõmãÿ*-mulheres: “*kõmãÿ*, quando matar jacaré, manda a cabeça para a *kõmãÿ*! Quando matar anta, manda a cabeça para a *kõmãÿ*! Quando matar tatu, manda a cabeça para a *kõmãÿ*!” e assim por diante. No entanto, os *yãmĩÿxop* estão esperando no *kuxex*. Cada grupinho de homens de cada casa, depois de ter recebido as mulheres, diferentemente delas (que após receberem a visita dos homens permanecem em suas casas), sai e vai para o *kuxex*, juntando-se aos *yãmĩÿxop* e esperando a chegada do grupo das mulheres, após terminar todas as visitas domiciliares. “Diferentemente das mulheres”, os homens se dirigem ao *kuxex*. Vale salientar que esta variação do movimento masculino demonstra, mais uma vez, um tipo de complementariedade das relações sexuais nativas, que não é “equivalente” nem totalmente “simétrica”. Uma vez no *Kuxex*, os homens entoam, junto com os *yãmĩÿxop*, cantos do repertório musical de *Koatkuphi*, que são “cantos masculinos”. Quando as mulheres entram no *kuxex*, juntando-se aos homens e aos *yãmĩÿxop*, repetem o mesmo pedido para todo o grupo de homens e, nessa hora, os *kõmãÿxop* cantam “cantos femininos”. Em seguida, homens e mulheres voltam para as suas casas. Ainda nesse dia, os homens levarão comida para as *kõmãÿ*-mulheres. No

---

<sup>85</sup> Com exceção para os homens do núcleo familiar que recebe a visita, os quais estarão presentes, mas sem poder falar.

<sup>86</sup> Os homens e as mulheres costumam fazer esses pedidos para seus *kõmãÿ* em outras ocasiões rituais. Nos rituais do *Mogmoka* (gavião) e do *Po’op* (macaco) há um momento em que as mulheres entram no *kuxex* e replicam seu pedido. Quando *Mogmoka* e *Po’op* vão embora, são os homens que vão de casa em casa para pedir. Quanto ao conteúdo dos pedidos, estes se estendem de objetos tradicionais a bens de consumo recentes e importados, como rádios e televisão: “*kõmãÿ*, empresta a rádio para seu *kõmãÿ*! Empresta a televisão para seu *kõmãÿ*!”

dia seguinte de manhã serão as *kõmã*-mulheres que levarão comida para seus *kõmã*-homens. Os homens, bem alimentados, irão caçar para, no fim do dia, quando suas *kõmã*-mulheres levarem novamente comida para eles, dar-lhes em troca os produtos de sua caça.<sup>87</sup> O momento ritual brevemente descrito representa um pequeno ato dentro de um repertório vastíssimo e extremamente heterogêneo de ciclos rituais. Mas basta para mostrar a complexidade dos papéis de gênero que se atuam nos eventos rituais e seu caráter complementar, problematizando as visões simplicistas e unilaterais que dominaram os estudos entre os Tikmũ'ũn até recentemente.

Vale ressaltar que, embora tal aspecto não produziu significativos desdobramentos teóricos, não é algo novo. De certa maneira, Popovich já trata dos papéis rituais e sociais de gênero, em termos de uma relação complementar que está à base do equilíbrio do mundo nativo: “It is safe to say that the complementary of the sex roles, both in ritual and in social transactions, contributes to an integrated, functioning society” (POPOVICH, 1988, p. 72). Todavia, como já apuramos, se certa importância ritual e social das mulheres foi intuída desde as primeiras pesquisas, a centralidade da agência feminina passou despercebida e desvalorizada, pois referida a práticas enquadradas como inócuas e periféricas. Ao contrário, como sugere Tugny (2011a), e como as próprias histórias e práticas nativas nos mostram, as sonoridades quase inaudíveis, os gestos quase imperceptíveis, os olhares quase fechados das mulheres provocam, ao contrário, “efeitos gigantescos” (TUGNY, 2011c). Finalmente, é dessa qualidade sensível da agência feminina e dos grandes efeitos que provoca em seu mundo social e cosmológico, que o presente trabalho pretende tratar.

---

<sup>87</sup> As trocas acontecem entre parceiros rituais (*kõmã*) da aldeia. Como acenamos na introdução, pode haver *kõmã* em outras aldeias. Nesse ritual, as pessoas sem *kõmã* em sua aldeia acompanham o grupo de seu sexo nos pedidos, mas não participam das trocas.



## CAPÍTULO 2

### ENTRE PARENTES E *YĂMÏYXOP*, ALIANÇAS E CONFLITOS, COMENSALIDADE E FEITIÇOS: O COTIDIANO COSMOPOLÍTICO DAS MULHERES DE ALDEIA VERDE

#### 2.1 Hoje, assim como antigamente: o tempo fluido entre cotidiano e ritual

##### 2.1.1 *Hõmã... Hãmhitap... Mõnãyxop... As mulheres de antigamente*

Antigamente as mulheres iam todo dia pescar de manhã cedo. Tinha muito peixe, agora não tem mais. Não tinha fazendeiro, não tinha muito *ãyuhuk* [brancos]. *Tihik* [as mulheres maxakali] pescavam longe. Hoje o fazendeiro não nos deixa pescar e nos manda embora. Os fazendeiros hoje são *hãmgãy* [onças]. Quando vamos procurar embaúba, aí vem o fazendeiro: “vai embora, não pode cortar árvore aqui!” *Hõmã, hãmhitap hã* [antigamente] não tinha *ãyuhuk*. Tinha muito peixe e nós pegávamos muito peixe. Se fazia armadilha para pegar tatu. *Yãmïyxop* vinha trazendo tatu, gritando: “*ahhhhhh, ahhhhhh, ahhhhhh*”. Não era o homem que trazia, era *yãmïyxop* que trazia tatu, paca... Pegava muita caça para a comunidade inteira comer. Não era carne de boi ou de porco. Comia-se carne de caça e peixe. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Ao demonstrar interesse para os aspectos da vida cotidiana da aldeia, muitas vezes as minhas interlocutoras indígenas tratavam de me explicar as coisas a partir de como isso ou aquilo se fazia no passado. Contando sobre como se vivia antigamente. Como se aquele retorno mnemônico fosse necessário para que eu pudesse entender melhor o presente. Como se o confronto com um certo “passado” permitisse focar melhor os dias de hoje, de alguma maneira mais embaralhados pelas mudanças da história recente. Todavia, quando os Tikmũ’ün falam do passado não se trata necessariamente de um passado histórico (um lapso temporal que podemos encaixar em uma linha cronológica do tempo). “Antigamente” pode definir um passado recente conhecido e transmitido pelos parentes mais velhos que, embora transformado pela colonização do território, caracteriza-se por um estilo de vida mais próximo do ideal nativo, por ter menos contato

com os *ãyuhuk* (brancos, não indígenas) e mais dedicação a atividades tradicionais como caça, pesca, agricultura, artesanato e às relações com os *yãmĩyxop*. Mas, também, pode se referir a um passado mais distante, transmitido pela memória coletiva, pelos cantos e pelos mitos. Esse passado “temporalmente indeterminado” chega a misturar-se a um tempo mítico, no qual os antepassados – *mõnãyxop* – eram “encantados” e “moravam junto com os rituais”<sup>88</sup> num território extenso e abundante. O advérbio “antigamente” se torna, portanto, um recurso literário que remete a um passado “fluido”, com ou sem fronteiras temporalmente definidas. Para operar esse recorte na língua maxakali, o discurso sobre o passado é sempre anunciado pela fórmula “*Hõmã, Hãmhitap, Mõnãyxop...*”, que literalmente pode ser traduzida como: “Antigamente, os antepassados...”. Assim, ao pronunciar essas palavras, os meus interlocutores efetuavam um deslocamento temporal que podia me levar a dezenas de anos atrás, em um passado marcado por pessoas e eventos,<sup>89</sup> ou num passado vivo na memória coletiva, que se dissolve em um *continuum* com o tempo mítico.

Para os fins de nossa reflexão, pouco importa se as diversas narrações apresentam incoerências, falhas, parcialidades e imprecisões de um ponto de vista historiográfico. O que nos interessa aqui não é de forma alguma tratá-las como fontes históricas, mas sim entender algo do passado por como este é contado pelos Tikmũ’ün, enquanto “narrativa viva” produzida e transmitida oralmente, pelos relatos ou pelos cantos ancestrais; como um discurso capaz, por si, de reelaborar a história nativa (e as mudanças do seu território) e produzir efeitos no presente. Com esta intenção narrativa baste, por ora, apresentar algumas imagens do passado – da forma como me foram narradas por algumas mulheres de Aldeia Verde – para confrontá-las com o presente etnográfico experienciado em campo, e avançar uma reflexão sobre a natureza do cotidiano no mundo *tikmũ’ün*.

---

<sup>88</sup> Citação de Delcida Maxakali, Aldeia Verde, 16 de novembro de 2015. Os Tikmũ’ün utilizam o termo “ritual”, no idioma português, para referir-se tanto aos eventos (celebrações, cantos, festas) que ocorrem com os *yãmĩyxop*, quanto – como nesse caso – para referir-se aos próprios sujeitos, os seres *yãmĩyxop*.

<sup>89</sup> Emerge uma “temporalidade *tikmũ’ün*” expressa por demarcadores históricos como: “antes ou depois do Capitão Pinheiro” (Capitão Manoel Pinheiro, ligado ao Serviço Reservado da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, que, entre 1966 e 1974, administrou as aldeias maxakali criando a Guarda Rural Indígena/GRIN); “depois do retorno de *Kõnãg Mũnĩy*, ou Água Preta (êxodo enfrentado pelo povo *tikmũ’ün* antes de retornar, em 1940, à terra de Água Boa, onde foi criado o primeiro Posto Indígena); “depois da chegada em Aldeia Verde” (quando, em 2007, o grupo de Noêmia mudou-se para a nova reserva); “quando ainda não tinha *ãyuhuk* (brancos, não-indígena), no tempo dos *mõnãyxop* (antepassados).

Que a vida de antigamente se desenvolvesse em torno de certas atividades rotineiras, assim como de uma intensa dedicação à vida ritual, foi algo que veio à tona desde as primeiras narrações das anciãs da aldeia.

Antigamente tinha batata doce e mandioca, mandioca dentro da água, beiju com carne e muito peixe. A mulher ia pescar todo dia. Minha mãe de manhã cedo ia pescar, e nessa hora [por volta de 10 horas da manhã] ela voltava e cozinhava [o peixe] com a mandioca. E preparava de novo a mandioca dentro da água. A mãe chegava e a filha ia pegar a mandioca dentro da água e fazia beiju. Mas não era com carne de porco ou de boi, era com carne de caça: tatu, quati, paca e se comia com mandioca dentro da água. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Minha mãe usava uma saia de embaúba amarrada debaixo do peito. Fazia redes de embaúba para pescar e dormir e fazia panelas de barro. A gente acordava, tomava água de batata com batata, e ia pescar. Voltava e comia peixe com mandioca. Passava o dia, dormia, e no outro dia ia pescar de novo para comer. Ia pescar e ia na mata para colher frutos que hoje não têm mais. E o homem trabalhando na roça, plantando mandioca e batata, não tinha arroz. (NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 5 de novembro de 2015)

Ao acordar bem cedo de manhã, as mulheres serviam para seus filhos e maridos a água de batata, uma bebida de batata-doce levemente fermentada, que era preparada nos dias anteriores e era servida junto com outras batatas doces, assadas na hora. Após essa refeição, as mães e suas filhas moças saíam da aldeia para ir pescar com suas redes de embaúba. Os homens, ao invés, saíam para trabalhar na roça ou caçar, enquanto os meninos iam atrás de presas pequenas com seus bodoques ou armadilhas. Em alternativa à pesca, as mulheres também podiam ajudar na roça, ou dedicar-se à colheita de frutos do mato, assim como, por sua vez, embora com outras técnicas<sup>90</sup> e mais raramente, os homens podiam dedicar-se à pesca. Ao retorno das atividades matutinas, era preparado o almoço com o pescado ou com a carne, acompanhado tais alimentos proteicos com comidas à base de amiláceos (carboidratos) como: a “mandioca dentro da água” (que como a água de batata, era preparada anteriormente, tendo descansado uma

---

<sup>90</sup> Se a pesca feminina é realizada com as redes de embaúba que as mulheres fabricam, imergindo-se com seus corpos no rio, a técnica de pesca masculina atualmente é realizada pelo uso do anzol. No passado usava-se também uma técnica que implicava o engajamento mútuo de homens e mulheres: os homens imergiam cipós venenosos na água para adormecer os peixes que as mulheres catavam com suas redes (POPOVICH, 1988).

noite na água do rio); o beiju (preparado nos dias anteriores) ou a banana verde cozida. Usavam-se panelas de barro esquentadas por fogueiras colocadas nos chãos domésticos<sup>91</sup> enquanto folhas de bananeira serviam para auxiliar no cozimento dos diferentes alimentos.<sup>92</sup> As mulheres anciãs da aldeia, todavia, ressaltaram que mais antigamente ainda, não se usava cozinhar os alimentos na água, mas sim no fogo (assados ou defumados).<sup>93</sup> Naquele tempo não havia copos, pratos nem talheres; comia-se com as mãos e usavam-se tigelas de cuia e pedras para cortar. Durante a tarde, as mulheres se dedicavam ao cuidado das casas e dos filhos e a outras tarefas femininas. Uma delas era a preparação dos alimentos que acompanhariam as refeições nos dias seguintes (a mandioca dentro da água, a água de batata, o beiju). Mas, sobretudo, dedicavam-se intensamente a refinadas atividades artesanais como: a tecelagem da embaúba (voltada à fabricação de bolsas, redes de pescar e de dormir); a confecção de ornamentos (como colares de sementes usados nos rituais); a produção de sabão e tintas (a base de urucum e jenipapo); a fabricação de panelas de barro.<sup>94</sup> Com exceção das pescadas, dos trabalhos na roça, da colheita, e das mais esporádicas excursões território adentro em busca de matérias-primas para suas produções manuais (argila, fibra de embaúba, sementes), a maioria das atividades diárias femininas se realizavam coletivamente, juntando-se entre parentes próximas dentro das casas, ou em seus arredores; geralmente nos pequenos pátios externos às entradas das casas, onde

---

<sup>91</sup> A fogueira era acesa no chão de terra batida, dentro (no cômodo principal) ou no pátio externo à casa.

<sup>92</sup> Tradicionalmente usavam-se folhas de bananeira para embrulhar o beiju ou o peixe e para tampar as panelas de barro. Hoje, raramente se usam as folhas para preparações culinárias; mais comumente, as panelas de alumínio são tampadas por suas próprias tampas, ou com sacolas de plástico que geram vácuo.

<sup>93</sup> Como foi relatado por Delcida Maxakali, antigamente não se usava água para a preparação das comidas. Isso significa que não fervia carnes ou vegetais, e que estes alimentos eram assados nas fogueiras no chão ou de baixo da terra (como a batata-doce), ou ainda defumados (moqueados), enquanto outros alimentos eram cozidos nas grandes panelas de barro. As panelas de barro eram, provavelmente, reservadas para a preparação dos fermentados (além da água de batata, *kõmĩyhep*, produzia-se um fermentado de milho, *paxokhep*) e, talvez, penso eu, para assar o beiju (já vi assar beijus embrulhados em folhas de bananeira empilhados em grandes panelas). Segundo Popovich, o recente hábito de “ferver” foi favorecido pela introdução das panelas de alumínio (POPOVICH, 1988, p. 43). Acredito, todavia, que esse novo recipiente não constitui o principal fator do abandono da fabricação de panelas de barro, mas que isso seja devido, de acordo com minhas interlocutoras nativas, à mudança territorial recente, a qual tem tornado cada vez mais difícil encontrar argila adequada para praticar a arte olaria.

<sup>94</sup> Como vimos no primeiro capítulo, essas atividades manufatureiras femininas foram registradas desde as primeiras fontes históricas sobre o grupo.

também eram acesas as fogueiras para cozinhar os alimentos.<sup>95</sup>

A água de batata, sempre abundante, não podia faltar nos lares femininos, pois era oferecida aos parentes em visita, como imprescindível gesto de hospitalidade, eventualmente acompanhada com batatas ou outros alimentos. “Era o café de antigamente”, não cansavam de repetir os anciões e anciãs *tikmũ’ün* falando da comida tradicional. Por sua vez, durante o dia, os homens tendencialmente saiam de suas casas para realizarem expedições de caça junto com os *yãmĩyxop*, reunirem-se no *kuxex*, trabalharem nas roças, ou produzir artesanatos de fabricação masculina, como as peneiras, as armadilhas e outros instrumentos de caça (bodoques, arcos e flechas). No fim do dia, quando não havia ritual, as famílias se reuniam em suas casas. Isso quando não havia ritual pois, como anunciei, os relatos sobre o passado que escutava durante minhas longas tardes nas casas das mulheres da aldeia, nunca se limitavam a um plano puramente prático e funcional da vida. Pelo contrário, de forma natural e inevitável, expandiam seus contornos para abranger uma intensa experiência ritual que se realizava nas relações cerimoniais, festivas, sonoras e alimentares, entretidas com os numerosos povos *yãmĩyxop* que, com frequência, visitavam as aldeias dos humanos.

*Yãmĩyxop* saía e os pajés chamavam: “vêm, vêm, para nós dançar!” Aí, juntavam as mulheres e dançavam com *Putuxop*, *Xũnĩm*, *Mõgmõka*, *Hemex*, e os pajés mais fortes ficavam. Chamavam as mulheres para o terreiro, as tiravam das casas e iam todos dançar. Hoje não é tão bom assim. Antigamente era bom. Dançava-se muito quando tinha *Hemex*.<sup>96</sup> Às quatro da tarde assobiava e chegavam vinte *yãmĩy-tartaruga* no *kuxex*. Saíam no terreiro e as mulheres tentavam pegá-los e passavam massa de mandioca em suas costas. Tinha muitos *Hemex* que saíam tocando as canas de taquara: “fiuuuuuuu! fiuuuuuuu!” O pajé fazia muita flauta de taquara para entregar para cada mulher e para os *yãmĩyxop*, para todos cantarem junto e era muito bom. Dançava-se muito, *Hemex* era muito bom mesmo. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Ainda, o que se salienta nas narrativas é certa contiguidade do tempo ritual com o cotidiano. Quando, por exemplo, Delcida me contou da preparação da água de batata –

<sup>95</sup> A maioria das atividades femininas são realizadas coletivamente entre grupos de parentes próximas (por exemplo a tecelagem da embaúba, a pesca ou a preparação de alimentos). Contudo, há atividades femininas cuja realização é feita em circunstâncias mais privativas (veremos adiante que a preparação do barro ou do sabão prevê que a mulher se aparte em locais secretos) ou mais coletivas (como, por exemplo, algumas preparações culinárias para os rituais).

<sup>96</sup> *Hemex* é um *yãmĩy* que faz parte do ciclo ritual do *Yãmĩyxop*.



*kõmïyhep* – a relação entre mundos diferentes (terreno e ultraterreno) se tornou manifesta a partir da dimensão sócio-cosmológica de comensalidade que tal bebida proporcionava.

As mulheres faziam *kõmïyhep*. Tinha muita batata... (...) *Mõnãyxop* [o antepassado] tomava água de batata. As crianças tomavam pra crescer. Tomavam e faziam de novo, faziam muita [água de batata] e deixavam na panela grande. Aí vinha *yãmïy*, pegava e levava. Não era só Tikmũ'ün que tomava, fazia para *yãmïyxop* também. Vinha assobiando com taquara e levava muita água de batata para o *kuxex*! Aí outro *yãmïy* vinha e levava batata cozida e todos o os *yãmïyxop* tomavam... *Yãmïyhex* e *Yãmïy*, todos, dentro do *kuxex*. Os Tikmũ'ün dão comida para os *yãmïyxop*. Não é só os Tikmũ'ün que comem coisa boa, quando conseguem muita, aí mandam para os *yãmïyxop* que comem também. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 17 de julho de 2016)

Em outras palavras, a comida compartilhada por humanos e seres-*yãmïyxop* abre a dimensão cotidiana para uma esfera cosmológica latente, sempre potencialmente presente, que se produz nas relações entretidas entre as mulheres – sujeitos responsáveis da preparação dos alimentos – e as subjetividades não-humanas que convivem com os Tikmũ'ün. Como já vimos no primeiro capítulo, a relação alimentar máxima que se estabelece ritualmente entre mulheres e *yãmïyxop* é dada pela troca ritual entre comida – que as mulheres lhes oferecem durante o período de sua estadia na aldeia – e a carne – caçada e oferecida pelos *yãmïyxop* às mulheres no final dos rituais.

*Yãmïyxop* caçava e fazia canto a noite toda até amanhecer o novo dia, e trazia a carne. Fazia canto e as mulheres iam pegar a carne. *Këpmïy*<sup>97</sup> ia caçar no mato e chegava à tarde com a caça. Depois de receber a carne, as mulheres iam para casa e no outro dia comiam tatu, paca, quati, mico, macaco. Hoje *Këpmïy* entrega para nós (mulheres) carne da vaca. Canta assim: “o-o-oooh”, e as mulheres vão acordar e sentar na linha para que *Këpmïy* lhes entregue a carne. Igual fazia antigamente, à noite. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Delcida remarca essa troca, da forma como acontece, semelhantemente, também no ritual do povo-espírito-macaco: “*Po’op* matava tatu com armadilha, pegava paca, quati, tatu, e ia cantar a noite toda até amanhecer. Aí trazia carne para as mulheres que repartiam entre elas e iam embora...”<sup>98</sup>

<sup>97</sup> *Yãmïy*-passarinho do grupo *Mõgmõka*, povo-espírito-gavião.

<sup>98</sup> Citação de Delcida Maxakali, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016.

Entretanto, o encontro entre humanos e *yãmĩyxop* que se produz através da comensalidade se experimenta em outras inúmeras experiências, nem sempre alimentares ou estritamente cerimoniais. Pelo que as mulheres me contaram, muitas das tarefas do dia-a-dia eram voltadas para garantir constantemente a presença dos *yãmĩyxop* e compartilhar a vida com eles. De fato, *com os yãmĩyxop* não somente se dividia a comida (trocando alimentos por carne ou cantos), cantava-se ou se dançava nas festas rituais; mas também se partilhavam os afazeres do dia e a alegria cotidiana. Para eles se faziam grandes roças, com eles se caçava, se tecia e se aprendiam as técnicas artesanais e os conhecimentos sobre o mundo. Neste sentido, os Tikmũ'ũn não cansam de repetir que tudo o que aprenderam, que sabem e que fazem, foi com os *yãmĩyxop*; dividindo com eles suas atividades rotineiras e festivas, produzindo artefatos<sup>99</sup> e andando com eles no território em busca de matérias-primas (como a fibra de embaúba e a argila). Torna-se, portanto, evidente, a natureza de um mundo ordinário que se produz (e que é por sua vez produzido) a partir de uma imersão na ordem cosmológica (OVERING, 1999). Como sugeriu Overing, a ideia do cotidiano remete a um plano da vida mais amplo, que se articula nas múltiplas relações com os múltiplos sujeitos:

um discurso que supõe a existência de muitos outros mundos, além daquele da existência selvática humana: a miríade de outros que habitam esses mundos (e tempos) compõe o pano de fundo sobre o qual são formulados todos os juízos e considerações acerca da vida humana nessa terra. (OVERING, 1999, p. 86)

Sendo assim, as atividades “ordinárias” não seriam só responsáveis para reproduzir a socialidade humana, mas estariam garantindo o bem-estar da totalidade das relações sócio-cosmológicas.

---

<sup>99</sup> Veremos, no próximo capítulo, como as subjetividades não-humanas também intervêm nos processos artesanais femininos. A partir de interações com as mulheres-artesãs, os espíritos favorecem ou dificultam o bom êxito de seu trabalho.

### 2.1.2 O “cotidiano” das mulheres de Aldeia Verde hoje

Diferentemente de como aparece nos relatos sobre o passado que apresentei, segundo Álvares (1992) – na época e nas aldeias em que ela desenvolveu sua pesquisa de campo – a saber: aldeias de Pradinho e Água Boa nos anos 1988-89 – não havia uma rotina padrão nas atividades cotidianas da vida dos Tikmũ’ün. Não havia momentos definidos para acordar, para comer, para dormir, para trabalhar ou fazer as atividades diárias, se não uma predisposição a evitar o trabalho nas horas mais quentes do dia. Enquanto os homens passavam a maioria do seu tempo fora da aldeia (empenhados em atividades de produção agrícola, caça, coleta ou em visita a outras aldeias), as mulheres não se afastavam de seus espaços domésticos, onde realizavam a maioria de suas atividades cotidianas, sendo estas: cozinhar, tecer, cuidar das crianças (ÁLVARES, 1992). Ainda, o trabalho nas roças e as incursões de pesca representariam, segundo a autora, as únicas atividades realizadas exclusivamente pelas mulheres fora da aldeia, sendo a pesca a única prática coletiva feminina independente da participação dos homens (*ibidem*). A partir dessas observações, a leitura que a autora propõe de uma “sociabilidade feminina”, a define sempre, e inexoravelmente, em relação subalterna e dependente da agência masculina (essa, ao contrário, independente e autônoma):

A sociabilidade feminina é sempre direcionada pelos homens. São os movimentos masculinos, dentro e fora da aldeia, que orientam os movimentos femininos. Apenas quando os homens não estão presentes é que as mulheres se reúnem em uma e outra casa dentro de uma seção residencial para conversarem enquanto tecem suas redes. As visitas às aldeias aliadas ocorrem sempre em companhia dos homens – pais, irmãos ou maridos. Apenas quando recém-casada, e morando na aldeia de seu marido, uma mulher visitará sozinha a casa de seus pais. (*ibidem*, p. 32-33)

Se a rotina hoje em dia parece ter se estabilizado um pouco mais a partir da introdução de novas práticas e instituições não indígenas (o trabalho assalariado, a escola, o posto de saúde), a divisão do trabalho e dos espaços baseada no sexo e no parentesco – embora complexificada por um contexto atual de atores e tarefas mais amplo e diversificado – segue, de certo modo, os princípios descritos por Myriam Álvares: a casa

se configura como lugar da socialidade<sup>100</sup> feminina e as áreas externas como espaço da socialidade masculina, sendo as tarefas femininas e masculinas semelhantes às descritas pela autora e pela bibliografia etnográfica. Embora haja significativas transformações e complexificações (pensamos à escola enquanto um novo contexto de “aprendizagem” e outros projetos aos quais os professores e os alunos participam fora das aldeias), mantém-se inalterada uma diferença entre tarefas especificamente masculinas – produção de arcos e outros instrumentos de caça, participação em atividades coletivas como o futebol, as reuniões no *kuxex*, as incursões no mato – e outras femininas – como a tecelagem, a produção de ornamentos, a preparação da comida, o cuidado com os filhos e a casa. Os papéis rituais também se caracterizam em sua diferenciação tradicional por sexo: os homens sendo responsáveis pelo acolhimento dos espíritos no *kuxex*, orientando-os e cantando juntos; as mulheres, responsáveis pela preparação e oferta de comidas aos *yãmĩyxop*, interagem com eles no pátio da aldeia, com cantos, brincadeiras e danças. Todavia, o que tenta se propor aqui, é uma leitura diferente dessas mesmas diferenças.

Certamente, é importante considerar que o campo vivenciado por Álvares é significativamente distante daquele onde eu desenvolvi minha pesquisa, seja temporalmente seja geograficamente, e que ainda hoje persistem demasiadas diferenças entre os grupos *tikmũ’ũn* das diversas aldeias (Água Boa, Pradinho, Cachoeirinha, Aldeia Verde). Neste sentido, como apresentado na introdução, Aldeia Verde representa um contexto privilegiado para observar o mundo feminino, pois, pelo que pude perceber, a participação das mulheres na vida da aldeia é algo mais proeminente de que alhures. Além do papel de liderança desenvolvido por algumas mulheres (minhas principais interlocutoras apresentadas na abertura desse trabalho) na mediação das relações com atores e instituições não indígenas, e de seu conhecimento (reconhecido pelos homens) em fatos rituais e tradicionais, há uma evidente participação feminina nas questões sócio-

---

<sup>100</sup> Embora Myriam Álvares trate dos movimentos e da circulação das mulheres em termos de “sociabilidade”, eu entendo incluir tais reflexões a partir de um mais amplo conceito de “socialidade”, o qual, segundo Strathern (1996), expressa a maneira como as pessoas estão interligadas por relações constantemente produzidas e reproduzidas, evitando reiterar o domínio conceitual abstrato do binômio indivíduo/sociedade.

políticas da aldeia.<sup>101</sup> Assim, as mulheres com as quais me relacionei em campo, embora no encontro com os visitantes, não indígenas e não parentes, mantenham uma postura mais tímida e reservada do que a dos homens, demonstram, todavia, certa desenvoltura e autonomia, dentro da aldeia, em realizar suas atividades e percursos diários. Neste sentido, acredita-se que as observações formuladas no encontro com as mulheres dessa específica aldeia (nesse momento histórico) não sirvam como princípios generalizantes para todo o povo *tikmũ'ũn* (que aliás, apesar de ser uma população pequena em termos demográficos, é bastante heterogênea) mas sim, que possam, no mínimo, trazer novos elementos de reflexão sobre o lugar de agência da mulher, e sobre diferentes relações de gênero possíveis entre os Tikmũ'ũn. Seguimos, então, com uma descrição do cotidiano em Aldeia Verde, tal como por mim vivenciado em minha estadia de campo para, em seguida, traçarmos novas leituras possíveis.

As atividades diárias femininas pulsam nas casas da aldeia desde as primeiras luzes do dia. A aldeia acorda com o cheiro do café e da fumaça das fogueiras acesas dentro e fora das casas de palha. Nas casas em tijolo, os cafés borbulham nas panelas de alumínio esquentadas no fogão. O açúcar e o pó do café se misturam dissolvendo-se nas águas ferventes. O líquido quente, preto e doce, é coado nas garrafas térmicas, e depois servido aos familiares e às visitas, por uma moça ou criança da casa. “*Kanap!*<sup>102</sup> *Kapex xo'op!*”, “*Claudia! Bora tomar café!*” Era esse o mantra que escutava todo dia ao acordar de manhã e que, diariamente, me convidava a compartilhar com eles seu café e um pouco de seu modo de vida. Os núcleos familiares que mais frequentava eram compostos por membros de diferentes gerações, havendo sempre um casal “principal” (ou uma mulher divorciada ou viúva, mais velha), alguns de seus filhos/as com respectivos cônjuges e filhos/as (que já são os netos/as do casal principal).

---

<sup>101</sup> Lembramos que, não a caso, foi exatamente nessa aldeia que se desenvolveu um projeto artístico (de fotografia) exclusivamente com as mulheres, a partir do qual realizou-se uma exposição (no museu do índio) e uma publicação (*Koxuk Xop / Imagem. Fotografias tikmu'un da Aldeia Verde*. Rio de Janeiro: Editora Azougue, 2009). Também, é nessa aldeia que há o maior número de alunas mulheres – três em quatro entre todas as aldeias – que hoje frequentam o curso universitário de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI) na UFMG. Ainda, foi nessa aldeia que se realizou o Primeiro Encontro Regional de Mulheres Indígenas de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo.

<sup>102</sup> *Kanap* é a maxakalização do meu nome (Claudia).

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. Por exemplo, no período inicial em que fiquei na aldeia, eu era sempre servida entre as primeiras pessoas da casa; a medida que meu grau de intimidade com algumas anfitriãs aumentava, criando uma relação de afeto, eu passava a ser servida depois de outros parentes, demonstrando uma aproximação na relação. Lembro de uma vez em que Maiza esqueceu de me servir café e quando lembrou, comentou: “Esqueci de você! Mas ainda bem que você é da família!” Tal erro teria sido muito mais grave com uma parente cuja relação fosse mais distante. Todavia, tais relações aproximadas, produzidas no dia-a-dia do campo, tornavam a distanciar-se quando eu saía da aldeia e ficava ausente por longos períodos. Nos primeiros dias de minha volta ao campo, tornava a ser servida entre os primeiros.

As famílias que podem comprar alimentos, acompanham o café com bolachas, e às vezes com pão. Raramente aparecem batatas ou mandioca. Após o café, as mulheres e os homens se dedicam a seus afazeres. As crianças mais novas (em idade pré-escolar), sem separações de gênero, mas em grupos relacionados por vínculos de parentesco, geralmente os primos que moram próximos, saem de suas casas para perder-se em suas brincadeiras pela aldeia. Deslizar pelas beiradas inclinadas do terreno, capturar formigas, correr atrás de galinhas, puxar carrinhos improvisados, pular nas pequenas represas dentro da aldeia ou dedicar-se a outros jogos ao ar livre que as crianças criativamente inventam todo dia.<sup>103</sup> Os meninos um pouco mais velhos, por sua vez, armados de seus bodoques, se afastam no território da aldeia em pequenos bandos, para ir atrás de passarinhos e outras pequenas presas. As crianças e jovens em idade escolar se encaminham para as salas de aula espalhadas pela aldeia (em prédios escolares do governo ou em cabanas tradicionais), e assim fazem os professores de língua maxakali, cultura e território, as três matérias que compõem o currículo escolar. Outros funcionários

---

<sup>103</sup> Etnografias com as crianças *tikmũ'ũn* foram realizadas por Alves (2003) e Álvares (2004).

da aldeia também alcançam seus locais de trabalho.<sup>104</sup> Os carros de alguns órgãos institucionais (da Sesai, da Prefeitura de Ladainha, da Funai) começam a circular pela aldeia assim como outros sujeitos (indígenas e não indígenas), que por ali vão com seus carros e motos particulares. Os homens da aldeia saem de suas casas para encontrar-se no *kuxex* ou em outros espaços de agregação “masculina” (como os locais de lazer com mesas de sinuca, ou o campo de futebol que fica num espaço periférico da aldeia), ou ainda para realizar expedições na mata; quem sabe, em busca de materiais para a construção de habitações ou para a confecção de ornamentos rituais, à procura de mel ou em atividades de caça. Também, podem se dedicar a atividades lúdicas, à construção de novas casas ou à fabricação de artefatos. As mulheres saem para visitar parentes (ou ficam em casa para recebê-las) levando seus trabalhos artesanais consigo, enfiados no peito, debaixo do vestido, ou carregados em pequenas bolsas, produto de sua arte têxtil. Alguns homens, em número menor, também participam desses encontros, de modo que as pequenas casas da aldeia se encham de pessoas.

Eventualmente, bem mais raramente, grupos de mulheres parentes (incluindo alguns homens), se organizam para ir coletivamente buscar embaúba, ou pescar, ou trabalhar em pequenas roças familiares. Ainda, há muitas outras necessidades e compromissos que com frequência levam homens e mulheres a ausentar-se da aldeia e ir nas cidades próximas (principalmente Ladainha e Teófilo Otoni). Para efetuar tais deslocamentos, um carro da prefeitura de Ladainha percorre todo dia o trajeto de Ladainha (o município mais próximo) até a aldeia, oferecendo transporte para os índios e as índias que precisam resolver seus compromissos, entre os quais: fazer compras em supermercados ou lojas, pagar contas, ir ao banco, fazer consultas médicas, participar de reuniões com as instituições, etc.<sup>105</sup> No fim da manhã, as mães, os pais, alunos e crianças mais novas regressam para suas casas, consumindo juntos o almoço preparado pelas mães. Os núcleos familiares se reencontram nessa hora em suas moradias, antes de se disperderem novamente pela tarde. Quem depende estritamente de cesta básica

---

<sup>104</sup> Além dos professores e merendeiras que trabalham nas escolas da aldeia, há alguns indígenas que trabalham no posto de saúde da aldeia.

<sup>105</sup> Ainda, a participação de alguns homens e mulheres a projetos culturais, atividades formativas ou cursos, assim como outras atividades políticas ou culturais, os levam a ausentar-se da aldeia por períodos mais longos, desde dias até semanas.

costuma cozinhar uma refeição mais simples a base de arroz, feijão e macarrão, eventualmente acompanhada por batatas, mandioca ou bananas, produzidas nas poucas e pequenas hortas familiares que se encontram nos quintais das casas. Quem tem acesso a outros alimentos (comprados em supermercado), cozinha frango ou carne, e complementa com outros legumes (como abobora, beterraba, cenoura, banana, tomate, batata). Usam-se panelas de alumínio, e os alimentos são cozinhados sem tempero, com apenas um pouco de óleo de soja e de sal. Cada membro da casa se serve, seguindo uma ordem flexível. Se há visitas, elas costumam ser servidas antes dos familiares. As porções são sempre abundantes e os pratos são individuais ou, em alguns casos, compartilhados (as crianças costumam comer do mesmo prato, assim como as mães o fazem com seus filhos quando visitam outras parentes). Alguns usam talheres, outros comem com as mãos, a partir de uma precisa técnica gestual. Há quem senta na mesa e quem come no chão. Depois do almoço, as mães mais jovens da casa e as moças lavam a louça, limpam a casa, cuidam das crianças, fazem seus artesanatos. As moças encontram-se com as amigas da mesma idade para conversar, fazer pulseiras ou colares de miçanga, ou ainda, costurar um vestido novo para um evento especial. Os rapazes se dedicam às atividades lúdicas fora das casas, como o futebol ou a sinuca. Também gostam de escutar música regional brasileira. Ainda, os casais mais novos se encontram para namorar escondidos, gerando preocupações entre os pais que os exortam a manter relações de namoro mais formalizadas. As mulheres adultas saem novamente para passear na aldeia e visitar as parentes ou ficam em suas casas para recebe-las. No fim do dia, sempre que não há ritual, as famílias se reúnem novamente nos espaços domésticos para jantar. O cardápio se repete, eventualmente com pequenas variações. As vezes se frita um peixe pescado durante o dia ou, com sorte, assa-se uma carne caçada nas pequenas matas da aldeia e seus arredores. Raramente, um beiju ou uma mandioca dentro da água. De noite há mais visitas, mas gradualmente as famílias retornam em suas casas para dormir. No entanto, há outros eventos recorrentes, críticos e imprevistos que irrompem com bastante frequência nesse cotidiano, como: reuniões com as instituições, brigas violentas, acidentes ou adoecimentos.

Como no passado, a vida da aldeia é marcada por uma intensa vida ritual. Os encontros ritualizados com os *yãmĩyxop* se tornam tangíveis mediante sua presença corpórea, seus



cantos, movimentos, pinturas, brincadeiras e danças, no *kuxex* e no pátio da aldeia. Cerca de dez ciclos rituais acontecem ao longo do ano. Cada ciclo ritual corresponde à visita de um específico povo-espírito-*yãmĩyxop* (o qual traz outros sub-grupos) à aldeia. São estes: *yãmĩy*-gavião (*Mõgmõka*); *yãmĩy*-macaco (*Po'op*); *yãmĩy* papagaio (*Putuxop*); *yãmĩy*-morcego (*Xũnĩm*); *yãmĩy*-lagarta (*Tatakox*); *yãmĩy*-anta (*Ãmãxux*); *yãmĩy*-mandioca (*Koatkuphi*); *yãmĩy*-feminino (*Yãmĩyhex*); *yãmĩy*-masculino (*Yãmĩyxop*); *yãmĩy* dos parceiros rituais (*Kõmãyxop*). Como dissemos, suas visitas às aldeias dos Tikmũ'ũn podem durar semanas ou meses, e são sinalizadas pelos diferentes *mĩmãñãm*, mastros rituais colocados em frente ao *kuxex* (que ficam bem visíveis no pátio da aldeia) pelos próprios *yãmĩyxop*, na sua chegada. Os *mĩmãñãm* são abatidos (naturalmente ou por ação humana) quando seus *yãmĩyxop*-donos deixam a aldeia para voltar a sua moradia. Acontece, não raramente, de haver mais de um povo-*yãmĩy* que permanece na aldeia ao mesmo tempo e, nesse caso, há alternância entre os respectivos rituais.<sup>106</sup> Cada grupo traz aos humanos seu imenso repertório de cantos, nos quais são memorizados e contados, numa forma linguística antiga, conhecimentos e saberes ancestrais.<sup>107</sup> Cada grupo de *yãmĩyxop*, com sua presença traz à aldeia seu ciclo de rituais, os quais são realizados durante o dia ou à noite. Nesses eventos cerimônias, seguindo formas e procedimentos diferentes e específicos de cada *yãmĩyxop*, os Tikmũ'ũn são envolvidos a participar em danças, brincadeiras, cantos, trocas alimentares e festas, atividades todas muito apreciadas por eles.

Quanto ao calendário ritual, se antigamente havia uma recorrência sazonal, hoje não há tanta previsibilidade. Na maioria dos casos, são os próprios Tikmũ'ũn a chamar tal ritual ou outro (tornando-se donos e promotores daqueles rituais<sup>108</sup>) com intermediação do pajé, com o fim de pedir uma ajuda, agradecer ou matar a saudade de um dos *yãmĩyxop*. Outras vezes é o próprio pajé (*yã'yã*) quem recebe a notícia da vinda dos *yãmĩyxop* em sonho. Assim, embora alguns “grandes rituais” sejam preparados e esperados

<sup>106</sup> Curioso é que, de todos, *Yãmĩyhex* (o *yãmĩy* feminino) e *Koatkuphi* (o espírito-da-mandioca) são os únicos que nunca estão presentes na aldeia ao mesmo tempo. Esses, como vimos no primeiro capítulo, apresentam significativas complementariedades rituais entre as agências masculinas e femininas.

<sup>107</sup> Os cantos rituais, trazidos aos humanos mediante as trocas feitas com os *yãmĩyxop*, contêm e reverberam o conhecimento ancestral, botânico e faunístico, dos Tikmũ'ũn, que se baseia em sua histórica convivência com o território, a *Mata Atlântica*, e suas relações com os diversos seres que a habitam.

<sup>108</sup> Quando uma ou mais pessoas chamam os rituais, serão seus “donos”, tendo como um dos deveres de anfitriões, providenciar as comidas que serão ofertas nos grandes banquetes de chegada e departida.

animadamente por toda a comunidade, demandando fartas preparações (por exemplo, as festas de chegada e despedida dos *yãmĩyxop* envolvem a preparação de *ãmmok xeka*, ou seja, grandes banquetes), para a grande maioria dos “rituais menores”, que se realizam durante o período de permanência dos povos-*yãmĩyxop* na aldeia, não é possível estabelecer com segurança em qual momento cada *yãmĩy* sairá no pátio para dançar, cantar, brincar, ou comer com os *Tikmũ’ün*. Assim, se ao longo da estadia dos diferentes *yãmĩyxop*, espera-se a realização de uma determinada sequência de eventos rituais, não há exatamente um calendário de quando tal ritual ou tal outro acontecerão, provocando sempre certa “surpresa” entre homens e mulheres *tikmũ’ün*. Desta forma, os demais rituais podem ocorrer a qualquer hora, tirando as mulheres e as crianças de seus afazeres cotidianos para chama-los a participar de danças, brincadeiras e outras interações com os *yãmĩyxop* presentes em sua aldeia.

(...) o próprio desenrolar dos rituais varia enormemente: podem acontecer pela manhã, à tarde ou à noite, durar algumas horas de cantoria no *kuxex* ou estenderem-se por dias (e noites) seguidos; exigirem para sua reação a morte de bois ou porcos ou somente algumas bolachas com café... Tudo varia conforme os *Yãmĩyxop*, as orientações dos pajés, os homens que participam, os cantos que possuem, a pessoa ou família que chamou *yãmĩy* e que, portanto, deve patrocinar, preparar e oferecer o banquete (*ãmmok xeka*), feito no mais das vezes de arroz, feijão, frango, macarrão, café, biscoitos, bananas e refrescos... (ROMERO, 2015, p. 87)

Outros rituais importantes, que não são parte desses ciclos, são os rituais de cura, os quais acontecem, por sua vez, na eventualidade de algum adoecimento. Nessa hora, os *yãmĩyxop* são chamados coletivamente pelos homens, sob a condução dos pajés, para reestabelecer o vínculo saudável entre os dois mundos, tirando a doença da pessoa afetada. A doença, de fato, é sempre causada por um trânsito incorreto dos espíritos-*yãmĩyxop* que tentam seduzir as almas dos vivos para levá-las no além e, portanto, adoecendo seus corpos. Vale ressaltar aqui que tal sedução pode se dar, inclusive, pela oferta de comida de um espírito-*yãmĩy* morto que contata seu parente em sonho.

Em suma, a grande variedade de rituais compreende a realização de cerimônias variadas, previsíveis ou inesperadas, mais simples ou complexas. Umam demandam bastante preparação (de ornamentos, comidas e outros objetos), prevendo a realização

de diversas atividades (danças, brincadeiras, jogos, cantos, trocas) e contando com a participação de toda a aldeia; outras são circunscritas ao *kuxex* e à participação masculina, limitando-se à realização de cantos. Em todo caso, os diversos rituais se insinuam na rotina cotidiana.

De repente se ouvem cantos vindo do *kuxex*. “Quais são os *yãmĩyxop* que estão cantando?” pergunto. “*Po’op*” me responde Maiza. Mas ninguém para o que está fazendo ou desvia sua atenção. Maiza continua a tecer movendo os lábios que seguem os cantos. “Vai ter ritual?” torno a perguntar. “Não sei *Kanap*.” Será o canto que dirá. Haverá sinais. Algo pode acontecer, ou não. Desta vez, por exemplo, não houve nenhuma participação feminina. Os cantos continuaram por um tempo, até os assobios finais, a coda sonora que os fecha. A ritualidade dos cantos se insere naturalmente no cotidiano da casa de Maiza, num pano de fundo doméstico feito por uma TV passando o episódio da novela, celulares vibrando nas mãos, brincadeiras de crianças atravessando a sala, o perfume do café fervendo na panela de lata em cima do fogão, as mãos das meninas enfiando miçangas, suas bocas fofocando, e as mãos das mães tecendo finas linhas de embaúba enquanto seus lábios acompanham as palavras dos *yãmĩyxop*.<sup>109</sup>

É importante insistir sobre o fato de que há diversos tipos de interação com os *yãmĩyxop* durante sua presença na – e sua ausência da – aldeia. Se muitas relações com eles acontecem dentro de um evento ritual marcado, implicando ações coletivas no pátio – cantos, danças, brincadeiras, trocas de alimentos e outros bens que seguem um esquema consuetudinário (apesar de apresentar sempre variáveis diferentes) – há outras formas de encontro que ocorrem além de contornos pré-estabelecidos e anunciados por sinais, movimentos e cantos ritualizados. Nas noites que seguem a morte de uma pessoa, por exemplo, seu espírito (não ainda *yãmĩy*) pode aparecer na aldeia a procura dos parentes, modificando as andanças dos vivos no território e implicando na adoção de precauções domésticas extraordinárias.<sup>110</sup>

Diante de uma realidade indígena que se apresenta através de profundas sobreposições, contiguidades e compenetrações, de mundos e seres de diversa natureza, cabe aqui

<sup>109</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 14 de julho de 2016.

<sup>110</sup> Durante minha estadia em campo ocorreu a morte de uma pessoa. Nos dias a seguir, a família da filha de Sueli, que dormia em uma casa próxima, mudou-se para a casa da mãe, na qual eu também morava, para dormir juntos e se sentir mais seguros, caso precisasse se defender da aproximação do espírito. Na expectativa de que o espírito, movido pela saudade, poderia voltar à aldeia para visitar os parentes vivos, algumas precauções foram tomadas. Nas três noites seguintes, as janelas da casa foram vedadas e alguns móveis foram colocados atrás da porta, para bloqueá-la e dificultar um eventual ingresso. Também fomos orientados para evitar comportamentos perigosos como sair no escuro a sós.

fazer uma reflexão. Se em um primeiro momento cheguei em campo com as ideias bastante claras sobre quais atores, práticas, e lugares direcionar meu olhar etnográfico – as mulheres, as práticas ordinárias, os espaços domésticos – em razão de meu interesse a observar a vida cotidiana das mulheres “em oposição” ao foco antropológico historicamente dedicado à esfera ritual masculina, não demorei muito a intuir que minhas pressuposições de pesquisa estavam equivocadas. Impulsionada pela ideia de que a socialidade ordinária feminina, tradicionalmente pouco estudada entre os povos ameríndios, seria tão interessante, de um ponto de vista etnográfico, quanto a esfera política, cosmológica e xamânica dos homens, inicialmente tendia a descartar de minha atenção detalhes que, de um modo ou de outro, obstinavam-se a entrar em meu campo sensível – visual, auditivo, mas também afetivo e relacional. Um outro episódio de campo ajudará a explicar melhor esse ponto.

De manhã acordo com o som dos cantos, que do *kuxex* se propagam pela aldeia. Uma voz que é única e ao mesmo tempo polifônica sai da cabana ritual e percorre o espaço em sua volta até expandir-se e penetrar as casas, atravessando-as, entrando pelos interstícios de suas arquiteturas abertas, pelas frestas das paredes, pelas portas semiabertas, pelas janelas entrefechadas. Ao canto se sobrepõem os risos das crianças dentro da casa, o cheiro do café, as corridas de cachorros e galinhas que entram e saem repetidamente. *Hãm tup mai. Bom dia. Kapex xo'op Kanap! Vêm tomar café Claudia!* Entro na sala. Faltam os homens. Sento na mesa enquanto Jupira está filtrando o café açucarado. Ainda sobrou água de batata que eu e Sueli fizemos noutro dia para eu aprender o processo culinário e experimentar a famosa bebida “de antigamente”. Tomo-a novamente, junto com um pedaço de batata cozida na hora. Privilégio raro hoje em dia. Pouco depois Zezão [genro de Sueli] aparece na porta e, dirigindo-se a Sueli, como faria para qualquer outra coisa do dia-a-dia, pede para ela mandar comida para os *yãmĩyxop* que estão cantando no *kuxex*. “Porque são os pais” – me diz Sueli – “que em certos casos avisam quando precisa mandar comida para os espíritos”. E como nada fosse, Sueli retira um pouco de água de batata e algumas batatas da nossa mesa (as mesmas que nós estávamos comendo) e manda entregá-las no *kuxex*. Pouco mais tarde, após terminar o canto, houve outro movimento interessante: os *yãmĩyxop* se dirigiram para a casa de Maiza, para pegar comida pelas mãos de Tâmia. “Porque Tâmia sonhou que Mamei [o pajé] lhe pediu para dar comida para os *yãmĩyxop*. E o marido dela sonhou a mesma coisa” me explicou Maiza. Por isso que Tâmia chamou os *yãmĩyxop* para oferecer-lhes comida.<sup>111</sup>

Compartilhar comida com os *yãmĩyxop* é uma prática que faz parte da vida do dia-a-dia e não um ato cerimonial produzido exclusivamente dentro de fronteiras simbólicas alheias

<sup>111</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 16 de junho de 2016.

às dimensões da comensalidade doméstica e familiar. Por isso não há surpresa, nem gestos ritualizados ou operações xamânicas, na repartição da comida do café da manhã que Sueli opera com tamanha cotidiana naturalidade, quando é chamada a alimentar os seres não-humanos que cantam no *kuxex*.<sup>112</sup> Com a mesma naturalidade, o sonho orienta a praxe diária e ritual (em outras ocasiões pude constatar como a partir dos sonhos as mulheres explicavam eventos da vida diária ou orientavam suas ações e práticas). Não deve nos surpreender, então, a maneira informal com a qual Maiza recebeu dois *yãmĩy*-morcegos (*Xũnĩm*) que apareceram à porta da sua casa pedindo comida:

Estávamos conversando na sala da casa da Maiza. Tomando café como toda tarde. Conversando com algumas visitas. O sol estava baixando. De repente ouve-se uns cantos à porta de casa. Maiza saiu. Dois *Xũnĩm*, como fosse a coisa mais natural do mundo, estavam lá parados, um do lado do outro, com o corpo pintado de preto, branco e vermelho, e seus rostos cobertos, cantando e pedindo comida. Maiza retorna para dentro de casa e olha para nós: “esqueci da comida para *Xũnĩm*”. Pedi para eles voltarem mais tarde. Suas filhas já estavam preparando algo na cozinha. Pouco depois uma delas voltou à porta levando comida em um pote para os dois *yãmĩyxop* que tornaram a visitá-las. Enquanto a oferta alimentar acontecia, nós continuamos entretidas em nossas conversas e tramas de embaúba.<sup>113</sup>

A partir dessas e de outras experiências semelhantemente *diluídas* na vida cotidiana, pouco a pouco me dei conta de que, assim como afluía nas histórias de antigamente (ainda não tinha percebido até qual limite isso levaria as minhas reflexões) as atividades diárias (femininas) se misturavam com práticas de uma outra pressuposta natureza: ritual? Onírica? Xamânica? Se, como acabamos de ver, pode haver interação ritual com os espíritos-*yãmĩy* nos sonhos ou em momentos casuais do dia – atravessando territórios do ordinário, do doméstico, do cotidiano, do onírico – como é possível, então, continuar a enquadrar essas dimensões fluidas, que se compenetraram constantemente, de forma nitidamente separada? Mais tempo eu ficava na aldeia e mais me dava conta de que compartilhar a comida cotidiana com os *yãmĩyxop* ou orientar ações diárias e rituais a partir de um sonho faziam parte de um agir, um *modus operandi*, que se inscrevia no

<sup>112</sup> Isso não significa que a comida não seja objeto de operações transformativas e ritualizadas, como veremos no próximo capítulo, mas que tais atos não se baseiam na separação entre cotidiano e ritual.

<sup>113</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 16 de junho de 2016.

pano de fundo de uma rotina diária. Da mesma forma em que as mulheres percorrem fluidamente as estradas de suas aldeias para visitar tal parente e tal outra, também o fazem para levar comida para a casa de religião, para os *yãmïyxop* que ali os esperam famintos. Da mesma forma em que preparam alimentos para os familiares, também o fazem para satisfazer a fome dos seres cantores. O que não podia mais negar de perceber era que a rotina “ordinária” da aldeia, as práticas das mulheres e dos homens, eram constantemente atravessadas, as vezes conduzidas, pelas relações extra-humanas. Esse aspecto, central e transversal a todo esse trabalho merece, no mínimo, ser aprofundado.

Há mais de três décadas, autores como Christine Hugh-Jones (1978; 1979) e Stephen Jugh-Jones (1979; 1993), em seus estudos com os povos tukano do Alto Rio Negro, mostraram como as dinâmicas à base da preparação e do consumo dos alimentos rituais são as mesmas que estruturam a vida cotidiana. Superando análises dicotômicas que marcam os estudos etnográficos clássicos, os dois antropólogos, analisaram o plano ritual como uma extensão do regime cotidiano.<sup>114</sup> Todavia, a descoberta de que atividades extraordinárias se inscrevem na vivência do dia-a-dia das mulheres (e dos homens) *tikmũ’ũn* pode facilmente nos fazer deslizar num terreno pantanoso e nos levar a, pelo menos, dois equívocos. O primeiro seria que o interesse para as práticas cotidianas femininas ganharia valor etnográfico somente a partir do momento em que estas também manifestam seu caráter extraordinário (por consequência, se reiteraria o domínio do ritual como dimensão mais importante da vida, enquanto as práticas ordinárias à base da socialidade feminina tornariam a ser desconsideradas em sua densidade etnográfica, reforçando um olhar antropológico etnocêntrico, viciado por um viés masculino, focado nos aspectos “exóticos” das outras culturas). O segundo seria a ideia de que, se as ações domésticas – tradicionalmente consideradas privadas de funções simbólicas ou rituais –, atuam no plano das relações cosmológicas, então não existiria uma “verdadeira” esfera da vida cotidiana. Na verdade, a realidade indígena é

---

<sup>114</sup> Referindo-se aos usos culinários da mandioca, Christine Hugh-Jones (1978) usa o conceito de “extensão líquida” para se referir à fluidez entre os âmbitos cotidiano e ritual entre os Barasana do Alto Rio Negro. A mandioca que, em seu estado sólido, é central na alimentação cotidiana, se torna uma comida ritual na hora em que é transformada em fermentado, ou seja, em seu estado líquido. No sistema alimentar *tikmũ’ũn*, atualmente, não há, ao meu ver, uma relação alimentar equivalente. Todavia, no passado, as mulheres produziam fermentados, entre os quais, o de milho (*paxok hep*) e o de batata (*kõmïyhep*).

mais complexa, não se “encaixando” em nenhuma dessas conclusões. Para evitar deduções incorretas como essas, sugiro levar adiante outras hipóteses.

Em primeiro lugar, o que temos de tomar nota é que a experiência *tikmũ'ũn* nos mostra uma inadequação de certos nossos pressupostos teóricos; primeiro, entre outros, a oposição entre esfera cotidiana e esfera ritual. Se, até hoje, o tempo cotidiano da aldeia é intensamente marcado – atravessado, entrelaçado – pela dimensão ritual (e suas subjetividades), isso, todavia, não implica no ocultamento de uma dimensão mais estritamente “ordinária” da vida das mulheres, mas sim torna necessária sua requalificação simbólica. Pode ela, afinal, ser tratada como um plano completamente separado da dimensão ritual? Por outro lado, como superar essa dicotomia sem anular a diferença entre atos rituais e atos ordinários? Continua fazendo sentido essa diferença nesses termos? Tentaremos explorar essas questões ao longo do próximo parágrafo e de todo esse trabalho.

### 2.1.3 Entre cotidiano e ritual: a fluidez do feminino

Lugar de eclosão das tensões e conflitos, a vida cotidiana é um campo dinâmico de forças e processos de construção de linguagens (verbais e não), o território da circulação de afetos, palavras, valores, das interações e conexões e não das separações e oposições lógicas (CICCARONE, 2004, p. 83).

Exceto por algumas tarefas ligadas à introdução de sistemas, instituições e práticas não indígenas,<sup>115</sup> as atividades da vida cotidiana e ritual da aldeia (e das mulheres em particular), como Álvares (1992) tinha observado alhures, não têm horários pré-marcados ou trajetos predefinidos. Existe uma rotina de fundo, que tentei descrever acima, que é marcada pela preparação das refeições diárias (as quais tendem a repetir-se nos mesmos momentos do dia), e por uns movimentos de saída (dispersão) e retorno às

---

<sup>115</sup> Pensamos ao sistema escolar que implica em horários de aula demarcados para professores e alunos, a horários de trabalho para os funcionários públicos da aldeia ou, ainda, aos compromissos com entes, atores e instituições não indígenas, como consultas médicas, reuniões institucionais, projetos formativos e socioculturais, etc.

casas, assim como uma divisão de espaços e tarefas diárias de acordo com a idade e o sexo.

Contudo, as atividades no dia-a-dia são realizadas com grande flexibilidade. Tentarei explicar melhor. Uma mulher pode sair de manhã para visitar uma parente, mas não a encontrar em sua casa, e resolver visitar outra pessoa ou voltar para a própria moradia. Uma outra mulher pode planejar sair de casa, mas ficar “presa” pela chegada de algumas parentes. A mudança de plano é dada, nesses casos, pela ausência de um acordo prévio, de um combinado, de um convite aceito entre as partes. Ou seja, as visitantes não planejam “previamente” suas visitas com suas parentes. Os encontros, embora baseados e garantidos por uma relação de parentesco, ocorrem numa rotina que, apesar de ser previsível, nunca é definida, tratando-se, sempre, de um movimento espontâneo e nunca organizado. Voltaremos a esse ponto mais tarde. Por ora, o que é importante prosseguir é que tal prática – a visita de uma parente – não é um ato cuja realização é estabelecida a priori, podendo sempre haver desvios de planos entre quem visita e quem é visitada. Seguimos com outros casos. Uma mulher pode estar ocupada na produção de seu artesanato e de repente ser chamada pelo canto ritual a preparar rapidamente uma comida para um *yãmĩy* faminto. A possibilidade de uma carona de carro para a cidade pode interromper qualquer ação do dia deslocando as pessoas para fora da aldeia. A chegada de um comerciante da região, pode atrair potenciais clientes em volta de mercadorias (comidas, bolsas, cobertas, CDs e DVDs, são entre os produtos mais requeridos). Uma briga, um adoecimento ou fatos mais graves (como agressões ou atos violentos) também levam as mulheres para um lado ou outro da aldeia em qualquer horário do dia ou da noite para oferecer ações de ajuda, acalmar ou socorrer alguém. Ainda, a chegada de um ritual pode atrair mães e moças para o pátio da aldeia sem aviso prévio. Todavia, nesse leque de possibilidades, o que impressiona é que alimentar os *yãmĩyxop* ou ir para a cidade para pagar uma conta de celular são atividades “diárias” cumpridas com a mesma fluidez. Existe ainda, entre os Tikmũ’ün, uma multiplicidade de atos rituais que abrange, ao mesmo tempo e de modo gradativo, ações estritamente “rituais”, cujos contornos cerimoniais são nítidos e inconfundíveis (pensemos na presença dos *yãmĩyxop* que cantam no pátio da aldeia) e atos cujos contornos rituais são indefinidos, dissolvendo-se na naturalidade dos gestos cotidianos (pensemos na divisão



do café da manhã que Sueli Maxakali manda aos *yãmĩyxop* descrita anteriormente). Esses últimos, como observa Joanna Overing (1999, p. 88) entre os Piaroa, são parte de um repertório de atividades rituais que são “desempenhada[s] casualmente, como parte da vida diária”.

Uma hora as mulheres assistem uma novela na TV, outra hora estão servindo mandioca ao casal de *Xũnĩm* (o *yãmĩy* morcego) que aparece na porta de casa. Uma hora estão tomando café e de repente dividem sua refeição com os *yãmĩyxop* no *kuxex*. Uma hora estão conversando nas casas, fazendo seus artesanatos, cuidando do lar, preparando as refeições, olhando seus filhos e netos e, de repente, saem correndo para a cidade, para intervir numa briga, para socorrer alguém, para dançar com os *yãmĩyxop* no pátio ou, ainda, para contar uma história para uma antropóloga. Em suma, a manutenção das relações sociais, a preparação da comida, o cuidado com a casa, com os filhos e os parentes, ou a produção de artefatos, são todas ações que se intercalam continuamente com a gestão de eventos de crise, de relações cosmológicas, de relações institucionais e formais, com necessidades práticas ou eventos imprevistos.

Assim, as ações diárias vão se costurando uma na outra ao longo do dia, seguindo uma geografia jamais determinada a priori. Vivi isso na minha pele. Quando morava na aldeia nada ia como programado. Acordava com um plano do dia, mas dificilmente conseguia realizá-lo sem que algo me tirasse de uma ou outra atividade. Decidia visitar tal mulher e ela tinha saído para a cidade. Ia trabalhar em casa e alguém me envolvia em outra atividade. Pegava minha malha de embaúba e os cantos me chamavam para o pátio. Preparava-me para dormir e começava um ritual que ia noite adentro. Programava passar uma tarde com tal grupo de mulheres e outro grupo me convidava para participar de uma pescada. De uma forma ou de outra, eu nunca estava preparada para o que aconteceria. Embora tentasse perguntar, planejar ou antecipar os eventos, acabava sendo levada por eles. Logo esse aspecto ficou claro. Uma diferença marcante. Toda hora que era preciso mudar de trajetória, planos, atividades eu sentia um despreparo. Ou porque não era vestida adequadamente,<sup>116</sup> ou porque precisava ir buscar algo do qual necessitaria para

---

<sup>116</sup> Nas primeiras expedições para a mata ou para o rio, eu me preocupava em vestir roupa confortável e sapatos para encobrir pernas e braços, defendendo-me de eventuais mosquitos ou formigas. Minhas companheiras indígenas, ao contrário, iam “assim como estavam”, de vestido sem manga e chinelo. No fim das contas, era eu quem voltava cheia de carrapatos e feridas, demonstrando minha inexperiência com o

aquela atividade, ou porque tinha que deixar a mochila em casa. Sentia a exigência de me organizar. No entanto, minhas parceiras indígenas nunca davam sinais de ser pegas “de surpresa” e sempre demonstravam prontidão em passar de uma situação para outra, movendo-se fluidamente entre afazeres diferentes *por natureza*: de atividades práticas para relações cosmológicas, de atividades domésticas para atos cerimoniais, de situações de alegria para momentos de crise, da doçura para a violência. Sentia, nas minhas companheiras *tikmũ’ũn*, como se elas estivessem sempre, de alguma forma, abertas para a incerteza; na expectativa do imprevisível. Tal postura, consciente ou não, se manifestava sempre que eu perguntava sobre o que aconteceria, em qualquer momento do dia, quando as mulheres me respondiam “*a ã tep yũmũg ah, Kanap*”, ou seja: “não sei, Claudia”.

Sem saber o que aconteceria, não lhes era preciso buscar ferramentas específicas, passar em casa, se arrumar. Não havia troca de roupa, nem outras operações preparatórias. Elas estavam sempre prontas como se tudo fizesse parte de um fluxo da vida que sabiam conduzir sem hesitação. Em um instante enrolavam suas tecelagens (ou outros artesanatos) em fase de produção e as enfiavam de baixo do vestido, fechavam suas miçangas num pano e partiam para outra atividade, para outro lugar. Esta habilidade feminina veio à tona numa conversa com os meus anfitriões. Um deles me disse que, de fato, para testar a capacidade das mulheres de permanecerem numa postura de alerta e escuta, pronta para possíveis desvios, existem cantos que ele chamou de “cantos para esquentar as mãos”. Seriam cantos rituais que de repente, sem dar sinais prévios, chamam as mulheres a oferecer comidas aos *yãmĩyoxop*. Nessa ocasião, as mãos devem demonstrar-se hábeis para preparar comidas na hora, sem demora (o que implica, ainda, deter os necessários recursos alimentares). Assim, o dia-a-dia das mulheres transcorre entre uma e outra prática, entre dimensões ordinárias e rituais, espaços domésticos e extra-domésticos, como se a vida cotidiana da aldeia fosse, utilizando as palavras de Celeste Ciccarone (2004, p. 83), um “contexto de discursos e práticas interligadas e intersticiais”. Escreve a autora, que realizou pesquisa entre os Guaraní:

---

ambiente. Meu corpo foi, neste sentido, literalmente marcado pela experiência, e gradualmente iniciado ao campo.

A ‘naturalidade’ pela qual eles passam entre mundos discretos, do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira ao tempo da dança-canto-reza num único dia, em poucas horas, revela a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes. Operar dentro e entre mundos diferentes e suas realidades não equivale a dizer que um é mais real que o outro. Para compreender a relação entre mundos ordinário e extraordinário é necessário trabalhar os pontos de conexão, a maneira como uma determinada cultura organiza as experiências (*ibidem*).

O que me surpreendia em campo era justamente essa capacidade de passar de uma tarefa para outra, de uma dimensão que definiríamos “ritual” para uma outra que chamaríamos “ordinária”, com uma incrível naturalidade, como não houvesse contornos definidos e uma esfera desbordasse continuamente na outra; numa “rotina extraordinária” e imprevisível que conduzia a vida. Em outras palavras, aquilo que para nós constituiria um paradoxo (algo ordinário não pode ser ao mesmo tempo o seu oposto) é exatamente uma qualidade constituinte e não contraditória da realidade indígena, na qual a “cotidianidade” caracteriza atos de extremo valor cosmológico. Durante uma sua palestra, Rosângela de Tugny sintetizou belamente esse aspecto:

Quanto mais eu conheço os Maxakali, mais eu acho difícil falar de um ritual e de um cotidiano, porque às vezes a gente está ali, achando que não está acontecendo nada e tem um espírito ali, e tem que alimentar um espírito. Praticamente quando eu estou na aldeia de Sueli, não tem um dia que ela não me diga ‘vamos ali alimentar os espíritos!’ Eles estão sempre ali. Então, essa divisão entre um tempo ritual e um tempo cotidiano, para mim, no caso deles, é quase um problema nosso, não é um problema deles.<sup>117</sup>

A ritualização de atos cotidianos é algo observado em muitas sociedades ocidentais e indígenas – quando nos referimos a atos demarcados por sequências de gestos formalizados e repetidos, ou fórmulas verbais que seguem regras implícitas e remetem a significados simbólicos que transcendem o plano ordinário do mundo (pensemos em um ato de reza antes da refeição doméstica, o hino cantado pelos times de futebol antes dos jogos, o sinal da cruz feito por crentes quando passam perto de uma igreja ou, ainda, a uma interdição alimentar respeitada durante a menstruação). Entretanto, quando penso ao contexto *tikmũ’ũn*, pergunto-me até onde ocorra a ritualização de atos cotidianos e até

---

<sup>117</sup> Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (palestra disponível online).

onde, não haja, ao contrário, um processo de naturalização dos atos rituais. Pois uma prática ritual, entre os Tikmũ'ũn, não é algo sempre tão reconhecível. Se há ações cujos contornos simbólicos são mais evidentes (como um canto entoado por homens e *yãmĩyxop* que inicia um ritual no pátio da aldeia), outros o são menos (pensamos a Sueli que sem nenhum ato formalizado divide a comida do café que estávamos comendo e a oferece aos espíritos). Em outras palavras, se não existe, como vimos, um cotidiano privado de relações cosmológicas, por outro lado, não me parece haver uma dimensão ritual privada de aspectos ordinários. Ou, pelo menos, há momentos em que as duas dimensões se confundem. Em um certo sentido, podemos afirmar que o cotidiano é sempre *possivelmente* ritual, ainda mais se levamos em conta o uso êmico do conceito “ritual”. Assim como o termo “*yãmĩyxop*”, a palavra português “ritual”, da forma como é usada pelos Tikmũ'ũn, traduz tanto os “eventos rituais” quanto os “seres-*yãmĩy*”, os quais não somente aparecem na aldeia durante os rituais, mas estão sempre, “cotidianamente” presentes, nos cabelos e nos corpos das pessoas, marcando uma condição de ritualidade intrínseca à vida.

Ao longo desse trabalho veremos como, com seus corpos e suas produções (comidas e artefatos), as mulheres *tikmũ'ũn* atravessam fronteiras domésticas, territoriais e cosmológicas. No entanto, falar em termos de um “atravessamento de fronteiras” seja, talvez, inadequado para compreender e traduzir a fluidez da experiência nativa. 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.

Parafraseando uma sugestão dada por Tugny, durante uma palestra,<sup>118</sup> a questão não é tentar entender a relação entre mundo cotidiano e mundo ritual, mas sim perguntar-se se essa diferenciação faz sentido para eles. E pelo que pude observar, o que o mundo indígena *tikmũ'ũn* sugere é mais uma ausência de separações do que um movimento que atravessa campos ontologicamente distintos. Assim, mais do que em “fronteiras”, parece-

---

<sup>118</sup> Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (palestra disponível online).

me frutuoso pensar em “contiguidades” entre esfera ritual e cotidiana compreendendo-as como dimensões diferentes, mas fluidas e compenetradas da existência, as quais, uma hora tornam-se coincidentes e outra hora se distinguem. O esforço conceitual aqui é o de não continuar pressupondo uma separação a priori – entre cotidiano e ritual – que reitera uma relação de entrelaçamento entre dimensões “distintas” da vida. Tenta-se, ao contrário, abranger conceitualmente um regime de existência e de conhecimento no qual essas separações não existem, sem, por outro lado, anular suas distintividades.

Neste sentido, entende-se que há diferenças (entre homens e mulheres, ritual e cotidiano, humano e não-humano), mas que são de outra ordem daquelas formuladas pelos nossos sistemas conceituais e práticos, não implicando em regimes sempre e necessariamente opositivos ou simétricos. Trata-se, então, de compreender as formas através das quais estas distintividades se produzem e operam no mundo indígena à qual nos referimos, organizando e orientando modalidades específicas de ser e agir no mundo.

Tais limites teóricos se tornam claros na experiência etnográfica, constituindo um dos maiores desafios da pesquisa: como tratar de uma dimensão da vida que não encontra correspondência no nosso mundo e que, sobretudo, não encontra traduções nem termos analíticos adequados para representá-la? Como falar de uma experiência heterogênea e fluida, confluyente e transversal, deslizando o tempo todo entre categorias filosoficamente construídas como opostas, contrárias ou subordinadas (cotidiano/ritual, profano/sagrado, masculino/feminino)? Para entender um pouco do que classificamos a priori e por convenção como “vida cotidiana” das mulheres *tikmũ’ũn*, que é o foco dessa pesquisa, é necessário, então, sair dessas dicotomias, da forma como operam em nosso mundo, para abranger uma ideia de um cotidiano que fluido e contíguo, capaz de incluir dimensões que consideramos culturalmente como opositivas e extraordinárias, tais como: o sonho e as relações com outras subjetividades extra-humanas.

Na tentativa de refletir essa ideia de aproximação, em certos momentos optei pelo uso do termo “contiguidade”. Todavia, referindo-se àquilo que é próximo, adjacente, vizinho, o termo “contiguidade” acaba também reiterando uma separação original. A ideia de fluidez, não nova na literatura etnográfica ameríndia e nos estudos conduzidos entre os

Tikmũ'ün,<sup>119</sup> seja talvez mais pertinente para descrever uma realidade que pode vir a ser – ao mesmo tempo – ritual e cotidiana, configurando-se como um fluxo de existência que se qualifica por variações gradativas mais ou menos sutis (por ordem de intensidade<sup>120</sup>) e não a partir de nítidas diferenças. É nesta perspectiva que – em falar de práticas femininas historicamente reduzidas a um âmbito funcional da vida, mas que, na realidade, são, ao mesmo tempo que “ordinárias”, de outra *natureza* (ritual, xamânica, extraordinária) – optei pelo uso do termo “extra-ordinário”. Embora esse termo seja aparentemente composto por dois conceitos antagônicos (extraordinário e ordinário) e não resolva de forma satisfatória o problema, representa um esforço de abranger e superar o paradoxo etimológico do qual se constitui. O *hifen* é pensado como um tenuous fio que, se por um lado não permite a separação entre os dois termos, por outro, não os une plenamente, não definindo de forma unívoca a realidade que pretende traduzir linguisticamente. Usa-se esse termo, portanto, com a intenção de driblar os limites retóricos do nosso vocabulário conceitual, na tentativa de exprimir uma ambivalência: a de um cotidiano que detém uma valência ordinária e, possivelmente, uma valência extraordinária. Em outras palavras, 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.

Contudo, é fundamental sublinhar que essa tentativa, embora frágil, de aproximação linguística a um tipo de existência que escapa de nossas categorias verbais, diz muito mais sobre um limite conceitual “nosso” do que sobre um problema nativo, não havendo, no pensamento indígena, a exigência de enunciar tal dimensão da existência em palavras ou categorias analíticas. É ainda importante esclarecer que tal esforço teórico não tem como fim o de valorizar o cotidiano indígena “pelo viés do extraordinário”. Ao contrário, foi a própria experiência etnográfica que tornou inviável uma leitura que enquadrasse o

---

<sup>119</sup> Veja-se, por exemplo: BRAZZABENI, 2010; POPOVICH, 1988.

<sup>120</sup> Me aproprio aqui do conceito de “intensidade” da forma como Rosângela de Tugny (2011a) o utiliza para definir às qualidades estéticas dos cantos *tikmũ'ün*.

mundo cotidiano de modo unívoco, separando-o de aspectos de outra ordem que – de um grau ou de outro – o qualificam e o reorganizam constantemente.

A fotografia que segue mostra, ao meu ver, esse caráter *fluido* e *ambivalente* da vida nativa. Trata-se de uma cena casual, capturada numa manhã, em Aldeia Verde. Alguns *yãmĩyxop* (espírito-lagarta-*tatakox*) estão atravessando a aldeia para retornar à mata. Não existe nenhum contorno marcadamente ritual nesse movimento. Todos os moradores da aldeia continuam suas atividades diárias como qualquer manhã. Cenas como essa eram muito comuns na aldeia. Trata-se de um momento cotidiano ou ritual? Possivelmente trata-se de ambos. Certamente, não é essa, para eles, uma questão a resolver.

Fotografia 5 - Cena cotidiana em Aldeia Verde: alguns *yãmĩyxop* estão saindo da aldeia enquanto um grupo de mulheres e homens está conversando no pátio externo de sua casa.



Fotografia: Claudia Magnani



## 2.2 Tramas, conversas e comidas: as mulheres que (des)fazem parentes

### 2.2.1 Tecendo redes de parentes: os circuitos das visitas domésticas

Entre os Tikmũ'ün, tudo o que delimita um espaço – a pele, a casa, a casa dos cantos, a aldeia, o território, as águas, o céu – é sempre nada mais que um delicado traço. (TUGNY, 2013, p. 65)

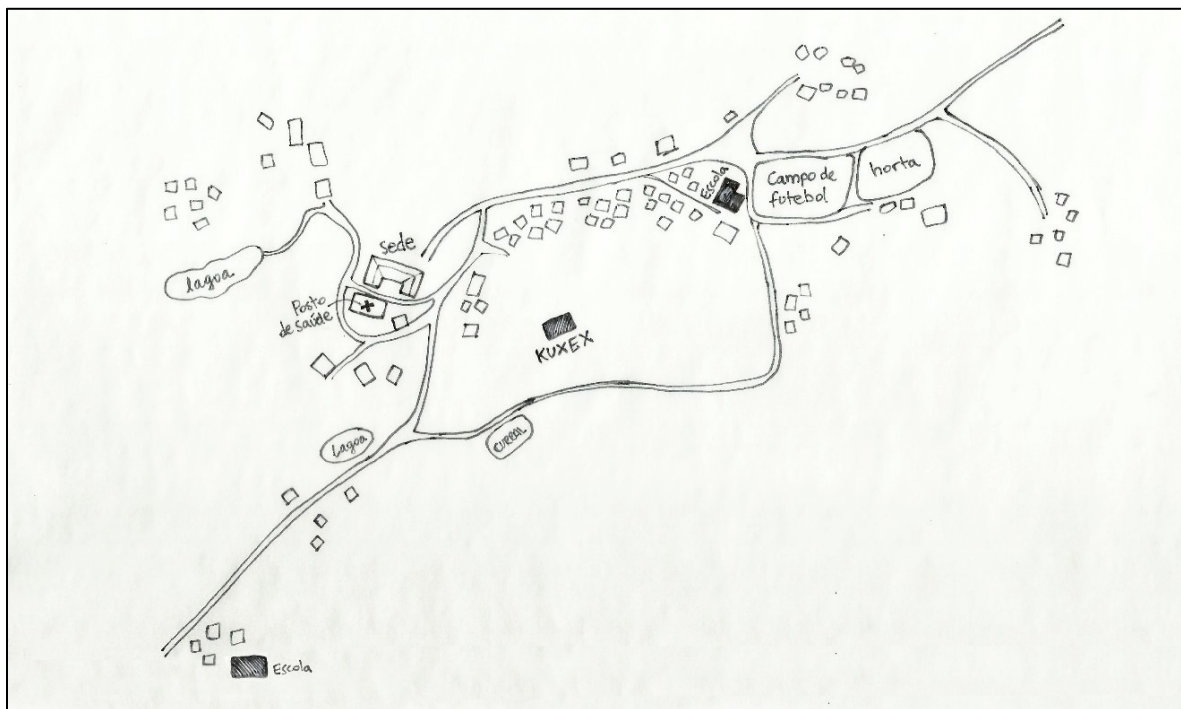
Fotografia 6 - Aldeia Verde



Fotografia: Claudia Magnani

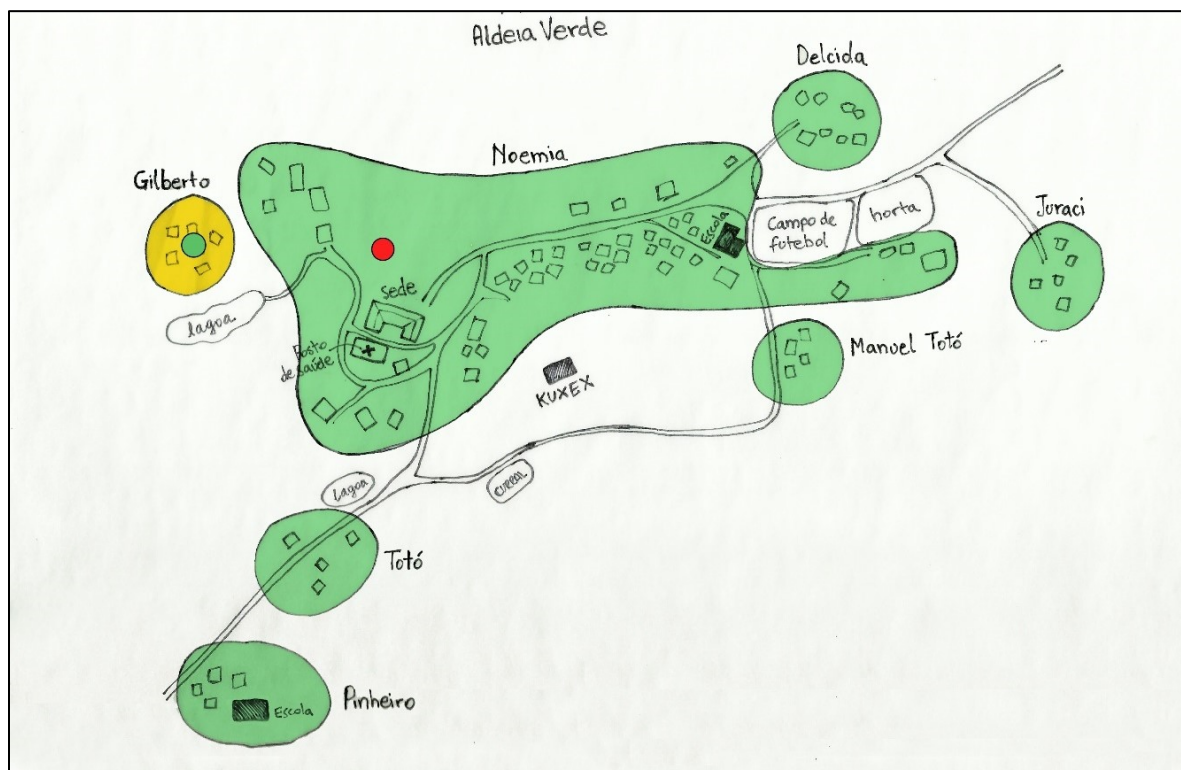


Figura 4 - Mapa de Aldeia Verde



Fonte: desenho elaborado pela autora

Figura 5 - Mapa dos grupos familiares/aldeias de Aldeia Verde



Fonte: desenho elaborado pela autora

Aldeia Verde (*Hãm Yĩxux*) é uma reserva indígena próxima ao município de Ladainha, que apresenta uma área de cerca de 500 hectares, dos quais uma porção é coberta por uma vegetação de médio porte e outra porção, próxima à entrada, é o terreno elegido para a edificação das habitações. Diferentemente da conformação das outras aldeias *tikmũ'ün*,<sup>121</sup> Aldeia Verde se apresenta como uma comunidade espacialmente mais coesa, cuja distribuição de casas/aldeias se encontra agrupada no território e onde a vida cerimonial-ritualística se articula em torno de um único pátio e de um único *kuxex*. Todavia, isso não deve levar a pensar que se trate de uma topografia homogênea, fixa e fechada. Muito pelo contrário. Já houve separações territoriais, e construção de aldeias mais afastadas, assim como de outros *kuxex*. Também, como veremos, a conformação da comunidade é fragmentada em grupos e aberta a fluxos de pessoas (parentes e não parentes) de outras aldeias ou núcleos familiares mais próximos ou distantes. Embora as casas ocupem uma área idealmente pensada como um semicírculo de frente para o *kuxex*, na verdade, como é possível discernir pelo mapa (fig.5), a aldeia é constituída por uma divisão territorial por grupos familiares, que os próprios moradores chamam de “grupos” ou “aldeias”, distinguindo-os pelo nome de suas lideranças, que podem ser tanto homens quanto mulheres (por ex. “aldeia de Delcida”, “aldeia de Pinheiro”, e assim por diante). Na época em que estive em campo havia sete grupos. É significativo que três desses grupos eram liderados por mulheres, corroborando o fato da aldeia ser caracterizada por uma forte agência feminina. As três líderes-mulheres, Noêmia, Delcida e Juraci, são reconhecidas por toda a comunidade, tanto em seu papel político (é o caso de Noêmia), quanto em sua competência em matéria de rituais. De fato, elas são consideradas mulheres-pajé (verdadeiras “mães dos *yãmĩyxop*” - *yãmĩyxop tut*), sendo entre as 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*).<sup>122</sup>

<sup>121</sup> As comunidades residentes nas aldeias Pradinho e Água Boa, numericamente maiores, são distribuídas em um território mais extenso e apresentam uma ocupação espacial mais fragmentada, em pequenas aldeias distantes uma da outra, distribuídas em todo o território. Sua topografia me parece também mais sujeita a mudanças e reconfigurações, de acordo com as alianças e conflitos *intra* e *inter* grupos.

<sup>122</sup> Além dessas três líderes mulheres, há outras lideranças femininas reconhecidas pela comunidade e que atuam um importante papel político e ritual dentro e fora da aldeia, como Sueli e Maiza. Também há

Retornando ao mapa de Aldeia Verde (fig. 4 e 5), o que resulta de sua repartição interna é um conjunto de pequenas aldeias formadas por grupos de casas habitadas por núcleos familiares que, tendencialmente, estão relacionados entre si por uma proximidade de parentesco.<sup>123</sup> Tal característica topográfica já é nota nos estudos anteriores. Em sua pesquisa entre os Tikmũ'ün – realizada nas aldeias Água Boa e Pradinho entre os anos '88 e '89 – Álvares observou que “a aldeia é setorizada de acordo com os laços entre as várias famílias” (ÁLVARES, 1992, p. 46) de forma a haver segmentos ou aglomerados de casas liderados por uma família fundadora, que são ocupadas por irmãos ou cunhados, e que se conectam mediante um pátio comum (*ibidem*).<sup>124</sup>

As casas de Aldeia Verde, pela maioria, ainda têm uma estrutura de madeira, o teto e as paredes em palha ou folhas de coqueiro (fabricadas pelos próprios índios com matérias-primas encontradas nas matas da aldeia ou, alternativamente, vedadas com painéis de compensado e lonas) e, um menor número de habitações (mas em progressivo aumento), são de alvenaria, sendo geralmente construídas com o auxílio de trabalhadores não indígenas e com materiais de construção comprados nas cidades vizinhas.<sup>125</sup> Ambos os tipos de construções têm planta retangular, sendo que as casas de madeira e palha geralmente são constituídas por um único cômodo (ou no máximo dois), enquanto as de alvenaria costumam ser maiores, tendo mais de um quarto, uma cozinha e um banheiro.

---

outras mulheres que são respeitadas e reconhecidas por seu grande conhecimento ritual, como Mariete, Renata, Luciana, entre outras. Lembramos, ainda, que Noêmia é considerada e reconhecida, pelas instituições externas como “cacique” de toda a Aldeia, atuando como sua interlocutora principal, liderando a saída de Água Boa para Aldeia Verde, em decorrência do conflito de 2004.

<sup>123</sup> Todavia, em Aldeia Verde, não há uma padronização da composição dos núcleos familiares, se não uma tendência a serem compostos por membros de pelo menos três gerações, os quais moram na mesma casa ou em casas contíguas (nesse caso, é costume que os parentes se juntem na casa central, do casal de genitores mais velhos, durante o dia, compartilhando as refeições). Quanto à escolha da moradia para os filhos/as casados/as também não há muita regra, havendo casos de matrilocidade e outros de patrilocidade.

<sup>124</sup> Na época em que a antropóloga fez pesquisa entre o grupo, havia uma ocupação da aldeia marcada por um calendário sazonal no qual se alternavam períodos “rituais” caracterizados por uma concentração da vida coletiva e ritual na aldeia, e períodos “produtivos”, durante os quais as famílias se dispersavam durante o dia para ocupar-se de suas roças, criadas em zonas afastadas da aldeia, chegando até a construir suas casas nas áreas de plantio para acompanhar melhor as colheitas (ÁLVARES, 1992). Em Aldeia Verde, no período em que eu fiz minha pesquisa, não havia esses ciclos.

<sup>125</sup> Geralmente as famílias que constroem as casas de alvenaria são aquelas que dispõem de recursos monetários maiores, como as famílias dos professores ou de outros funcionários que recebem salários.

Além das casas e do terreiro no qual se encontra o *kuxex*, na aldeia há outros edifícios. Uma “sede”, um prédio pré-existente à chegada do grupo, abriga uma cozinha comunitária (usada em eventos e festas coletivas), uma sala usada para aula escolar e alguns quartos ocasionalmente disponibilizados para hospedar visitantes ou pessoas da aldeia que se encontram em situações transitórias. Dois prédios escolares construídos pelo governo, colocados em dois pontos opostos da aldeia, abrigam a maioria das salas de aula (outras salas são constituídas em locais alternativos, geralmente próximos à casa dos professores, nas diversas aldeias). Um curral, onde há pouco gado de propriedade de alguns indígenas, é cuidado por um funcionário contratado (não indígena). Ainda, um posto de saúde da Sesai foi edificado ao lado da sede. Uma grande “cabana” central, de planta retangular e construída em alvenaria, mas sem paredes, se destaca na parte lateral do pátio da aldeia, tornando-se o lugar de encontros e reuniões coletivas públicas (por exemplo, com as instituições). Em uma das extremidades da área habitada, perto de um dos dois prédios escolares “oficiais” há um campo de futebol e uma horta comunitária,<sup>126</sup> cuidada por um funcionário não indígena (pago pela prefeitura de Ladainha).

No entanto, a paisagem da aldeia não é tão fixa como parece. Embora exista uma configuração bastante aglomerada de casas e aldeias, há constantes movimentos internos, mudanças de moradias e até deslocamentos de inteiros grupos, segundo um modo dinâmico – em contínuo devir – de viver o território, que atualiza a herança nômade do grupo. Entretanto, o que é importante ressaltar é aquilo que a topografia da aldeia nos diz a respeito das redes entre parentes. Segundo Álvares (1992) a guerra e os conflitos internos direcionam os movimentos do grupo de forma que as famílias se deslocam no território em busca de aliança e proteção. Nas palavras da autora:

---

<sup>126</sup> A horta comunitária foi produzida a partir de um projeto de cultivo de plantas medicinais, e atualmente é cuidada por um funcionário público não indígena. Conta com um pequeno pomar, algumas plantas medicinais e outras hortaliças. Os produtos, numa quantidade insuficiente para as famílias, são ocasionalmente consumidos na aldeia ou vendidos pela associação da aldeia, para gerar recursos comunitários. Todavia, devido a longos períodos de seca e à falta de água, sua produção é intermitente.

“a distância espacial está relacionada ao grau de relacionamento entre os grupos, ou seja, após um conflito, os grupos migram, distanciando-se o máximo possível. Ainda mais, a mesma distância espacial é considerada mais próxima quando as relações são amistosas e muito maior quando as relações estão tensas” (ÁLVARES, 1992, p. 43).

Assim, a fluidez das redes de parentes (refletindo as relações interpessoais) caracteriza a topografia dinâmica da aldeia, modificando-a constantemente no tempo: “o que determina em grande parte a configuração dos grupos locais, assim como direciona o fluxo de seus membros, são as relações políticas entre os indivíduos e grupos de parentes – o movimento gerado pelos conflitos, rupturas e novas alianças” (*ibidem*, p. 59-60). Esses ajustes espaciais reconfiguram constantemente a geografia da aldeia definindo, mediante afastamentos e aproximações, vínculos fluidos de consanguinidade e afinidade; um mapa inconstante e dinâmico da socialidade e das alianças. Assim, durante meu campo, pude assistir a diversos micro e macro-movimentos de aproximação ou distanciamento entre núcleos, causados por brigas ou vinculações.

Por exemplo, após um conflito dentro da mesma aldeia, algumas famílias, de um dia para outro, queimaram suas casas e construíram uma nova aldeia mais distante. Pouco depois, o mesmo grupo que tinha se isolado para um território demasiado afastado, retornou mais próximo ao grupo central, mas sediando-se numa área vizinha. Movimentos menores acontecem dentro e entre as casas: separações entre casais ou brigas entre cunhados levavam a constantes reconfigurações da composição dos grupos domésticos. Trata-se, portanto, de uma “geografia relacional” que revela o estado das relações interpessoais e intergrupais, através de um jogo de posições, presenças e distribuição, que define os parentes próximos como aqueles “que moram perto”, sendo que é com eles que se produz cotidianamente a consanguinidade. A esse respeito Maiza, ao me explicar porque considerava algumas parentes mais próximas de outras, embora apresentassem relações genealógicas equivalentes (tratando-se de tias), referindo-se a elas me disse: “somos irmãs, porque a gente cresceu junto, nós morávamos na mesma aldeia, comíamos junto”.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Anotação do caderno de campo, Belo Horizonte, 1 de maio de 2018.

Entretanto, esse critério geográfico também não é tão rígido. Se, certamente, podemos definir os grupos/aldeias como segmentos habitacionais compostos por “parentes próximos”, na base de uma correspondência espacial, tais grupos não são entidades fechadas, mas sim conjuntos de núcleos familiares que se relacionam entre si por vínculos de parentesco mais ou menos próximos, de acordo com as relações de consanguinidade e afinidade estabelecidas *intra* e *inter* grupo. Com efeito, pode acontecer que um núcleo familiar possua parentes próximos em outra aldeia/grupo ou, vice-versa, que possua parentes mais distantes na própria aldeia/grupo. Ainda, confirmando quanto anunciado na introdução, o mapa da aldeia nos mostra as relações de consanguinidade e afinidade entretidas não só no interior de Aldeia Verde, mas também entre as demais aldeias.

Ao observarmos novamente o mapa dos grupos (fig.5) veremos que há outras diferenças sinalizadas por cores. As áreas verdes são grupos de parentes de Aldeia Verde, enquanto o círculo amarelo representa um grupo oriundo da reserva Cachoeirinha e originário da Aldeia de Pradinho. O ponto verde dentro desse grupo representa o membro de aldeia verde com o qual o grupo estabeleceu uma relação de aliança (a partir de um vínculo matrimonial). Por outro lado, no grupo central e maior da aldeia, podemos observar a presença de um ponto vermelho, que representa uma mulher vinda da aldeia Água Boa, que também se fixou em Aldeia Verde a partir de um casamento. De forma complementar, há dois irmãos de Aldeia Verde que moram em Água Boa. Além desses casos residenciais, há parentes de outras aldeias que visitam Aldeia Verde, estabelecendo-se ali por breves períodos, assim como, por outro lado, ocorrem saídas de pessoas de Aldeia Verde para outras aldeias. Tais deslocamentos têm a finalidade de visitar parentes, prestar algum serviço ritual<sup>128</sup> ou, ainda, afastar-se após brigas ou separações. Estamos diante de conformações abertas à incorporação do outro (não parente, afim, estranho, inimigo) que caracterizam as aldeias e os grupos, alargando e reconfigurando constantemente seus mapas relacionais. Já sugerida por Popovich, a metáfora conceitual de “fluxo” nos ajuda a definir uma geografia da parentela móvel:

---

<sup>128</sup> Pensamos ao sistema de aliança ritual entre *kõmãý*, que prevê a prestação de serviços recíprocos na ocorrência de lutos.

The composition of social units is in constant flux. The fluidity of the group's composition suggests that internal frictions have not been adequately handled within the group, causing individual households to withdraw, either temporarily or permanently. (POPOVICH, 1988, p. 29-30)

À fluidez da aldeia corresponde um senso de abertura, movimento e fragilidade que caracteriza sua topografia e suas habitações.<sup>129</sup> Em primeiro lugar, porque a aldeia se edifica a partir de sua tradicional abertura para o “outro”, para o mundo ultraterrestre e suas múltiplas subjetividades. Segundo Campelo (2009), a abertura do *socius* nativo ao outro – que corresponde a um desejo dos Tikmũ’ũn de experimentar a alteridade – é mediada principalmente pelo *Kuxex*, e propiciada pela saída dos homens ao exterior da aldeia (a partir das guerras, alianças e trocas estabelecidas com o outro). Reafirmando uma espacialidade simbólica típica dos povos jê, a casa ritual, que constitui o centro da aldeia, se torna, segundo o autor, o lugar de interiorização do outro/externo: “...a *kuxex*, por sua vez, é o primeiro lugar que os espíritos devem passar para penetrar no interior do mundo dos humanos e tentarem estabelecer relações com os *Tikmũ’ũn*” (CAMPELO, 2009, p. 12). Como o autor bem lembra, a “abertura para o outro” é uma característica típica do pensamento ameríndio, que já foi observada por Lévi-Strauss (1993) a partir da compreensão de um dualismo indígena que “opera sempre em uma espécie de *desequilíbrio perpétuo*, inserindo diferença onde, a princípio, encontra-se identidade” (*ibidem*, p. 15). Voltaremos ao conceito de um “dualismo em desequilíbrio perpétuo” mais adiante, para falar das relações entre homens e mulheres, mas é importante ressaltar agora, em relação ao mundo *tikmũ’ũn*, que a abertura para o outro não reflete somente uma orientação simbólica expressa nos mitos (e no pensamento), mas se materializa no *kuxex* e, especialmente, na topografia da aldeia.

A mancha das casas (o *socius*) fica de frente para o *kuxex*: uma porta aberta para um território cujas fronteiras são indefinidas (idealmente uma floresta), permitindo a passagem (a entrada, o encontro) dos povos-espíritos-*yãmĩyxop*, que descem pelo

---

<sup>129</sup> A precariedade das casas parece herdar o caráter nômade e fragmentado do grupo; sua necessidade de deixar ciclicamente as moradias para se deslocar no território e construir outras aldeias ou, também, para favorecer sua destruição após a morte de seus donos. Durante minhas visitas em Aldeia Verde, pude constatar como algumas pessoas costumavam mudar de casa com frequência. Uma delas era Noêmia Maxakali, que já visitei em pelo menos cinco habitações diferentes. A esse respeito, suas filhas costumavam me dizer que era porque ela “é dos antigos, não aguenta ficar parada no mesmo lugar”.

*mĩmãñãm*. Mas há outras aberturas para *outros* outros. A aldeia se abre ao encontro com diferentes sujeitos que ali circulam com suas trajetórias, intenções e finalidades: Tikmũ'ũn de outras aldeias, indígenas de outras etnias e brancos que frequentam cotidianamente suas aldeias (agentes de saúde, professores, agentes do Governo, pesquisadores acadêmicos, missionários, comerciantes locais ou funcionários contratados pelos próprios índios, empregadas domésticas, ajudantes pedreiros...). Abertas, finalmente, são suas casas (assim como o é o *kuxex*); leves estruturas arquitetônicas que recusam a solidez e o peso típico das moradias de alvenaria, caracterizando-se por paredes entreabertas que deixam passar a luz e o vento, e por sua abertura interna, pois não contam com portas ou outras divisões (constituindo-se por um único quarto ou dois não separados por portas). Uma parte externa, um pequeno pátio na entrada que, ligando uma ou mais casas, é o espaço externo onde tradicionalmente era instalada a fogueira e se realizavam as refeições e as atividades diurnas (ÁLVARES, 1992), torna-se sua projeção para a aldeia, sua abertura ao *socius* mediada pelas relações de parentesco mais próximas. As casas de alvenaria, embora apresentem uma estrutura mais enraizada, das paredes solidas e compactas e do teto gravoso, mantêm, todavia, certa “permeabilidade da arquitetura maxakali” (ESTRELA, 2015, p. 83); seu interno é, de fato, caracterizado pela abertura, e o espaço externo, na entrada, continua sendo usado para receber visitas e realizar atividades diárias.

A casa de Sueli, na qual eu fiquei hospedada a maioria do tempo, é de alvenaria. Paredes solidas de tijolo e reboco, telhado e pisos de cerâmica. Ao vê-la de fora parece uma casa da região. Todavia, há muitos elementos desviantes de uma arquitetura local. Não havia forro no teto, para permitir uma ventilação maior. Não havia portas internas para separar os quartos, agilizando os movimentos na casa e a ocupação fluida de seus espaços. Não havia banheiro nem pia, assim como nas casas de palha (uma pia externa traz água para banhar-se, cozinhar e lavar louça e roupas). Muitas vezes as mulheres sentavam em frente à casa, num espaço externo de entremeio, entre a casa a aldeia, para conversar e fazer artesanato. O tempo todo, fluxos de pessoas – do núcleo familiar e parentes visitantes – atravessam a casa, seus cômodos, seus espaços, atualizando suas aberturas. A ocupação dos quartos, pelos moradores da casa, também nunca é definitiva. As visitas, os filhos e netos, os moveis e os objetos, os animais domésticos, são sempre



num estado de mudança e movimento, um reajuste perpetuo, favorecendo um jogo de troca de posições o tempo todo. Ainda, 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, que se manifestam, assim, mais em termos temporais que espaciais.

Fotografia 7 - Casa de Jurema



Fotografia 8 - Casa de Sueli e Isael



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 9 - Mulheres no pátio externo da casa de Sueli e Isael



Fotografia: Claudia Magnani

Esboçando uma análise do espaço doméstico, Rodrigo Ribeiro mostra como a arquitetura tênue das casas não pode ser reduzida a uma técnica construtiva; segundo ele a casa aberta instaura “um registro das relações sociais no âmbito doméstico” (RIBEIRO, 2008, p. 126). A habitação aberta dos Tikmũ’ũn representa, assim, um diferente tipo de espaço público: “ao contrário de nossas convenções sociais, a residência não instaura um espaço privado, mas sim outro campo comum de interações, e as pessoas que frequentam sua casa são aquelas que irão tomar parte destas relações” (*ibidem*). No entanto, as aberturas físicas diurnas não implicam automaticamente em circulação livre para todos, mas sim numa possibilidade de trânsito que subjaz a regras implícitas; referências indiciárias que orientam as ações de todos. Fronteiras, praxes e códigos simbólicos não visíveis e não fixos, como veremos a seguir, regulam – permitem, controlam, limitam, impedem – passagens, encontros e trocas, consolidando (ou rompendo) vínculos e alianças interpessoais e interfamiliares.

A existência de fronteiras invisíveis já tem sido observada por outros pesquisadores. Tugny (2013, p. 63) fala das habitações *tikmũ'ün* em termos de “abrigos tênues, vulneráveis, quase improvisados”, sem portas ou limites fortificados. Todavia, certa vez que estava abrigada numa das cabanas e se sentiu em perigo pela presença na vizinhança de um homem bêbado e furioso que ameaçava matar alguém, os Tikmũ'ün aos quais pediu ajuda não deram importância a tal ocorrido, pois estavam tranquilos de que – apesar do fácil acesso – tal homem não entraria em sua casa (coisa que de fato não aconteceu). Casos semelhantes ocorreram comigo na aldeia quando, ao me sentir em risco, minhas anfitriãs se demonstravam completamente tranquilas e seguras de que nada me aconteceria, pois tais descontroles não ultrapassariam minhas (intangíveis) fronteiras. E de fato nada aconteceu. Comecei a intuir melhor e mais sutilmente tais contornos simbólicos quando comecei a seguir minha anfitriã – e principal interlocutora da pesquisa – em suas visitas domiciliares.

Visitar as mulheres “parentes”, passando manhãs e tardes passeando de casa em casa, é uma das atividades mais evidentes de uma socialidade toda feminina. Entretanto, isso não significa que também não haja homens, crianças ou outras pessoas participando, mas que há espaços e movimentos de encontro que são, certamente, movidos e produzidos em torno das mulheres. Mais uma vez, para descrever as visitas interdomésticas das mulheres, Frances Popovich utiliza a ideia de fluxo: “One of the most stable domestic groups, SU#1 is also constantly in flux, with prolonged visits to and from other relatives” (POPOVICH, 1988, p. 27).

De manhã, e mais intensamente às tardes, as mulheres passeiam pela aldeia movendo-se pelas casas abertas das parentes em fluxos de visitas marcadas pela oferta e consumo do café. Com as mudanças sofridas mais recentemente pelo território, o café, introduzido a partir da intensificação do contato, veio a substituir a tradicional *kõmĩyhep* (água de batata), mediante um processo tanto transformativo (do ponto de vista nutricional) quanto continuativo (do ponto de vista simbólico). Se de um ponto de vista nutricional e culinário, tal bebida se distancia profundamente da água de batata, requerendo um processo bem mais rápido de preparação e sendo uma bebida nutricionalmente mais “pobre” (a água de batata demora de um a três dias para ficar pronta e é uma bebida probiótica, além ser rica em carboidratos), do ponto de vista social e simbólico, sua preparação, oferta e

consumo, continua articulando práticas de socialidade e consubstancialidade, cumprindo as mesmas funções de comensalidade antigamente propiciadas pela água de batata.

A presença dos corpos femininos qualifica os espaços das casas. Movimentos, gestos e posturas específicas caracterizam o estar-junto e as diversas atividades domésticas: a produção de artefatos, os cuidados com a casa, as práticas alimentares, as falas. Quem canta baixinho, com um fio de voz, movendo apenas os lábios, histórias que trazem à memória o passado e os conhecimentos sobre o mundo. Quem conversa, fofoca, troca segredos. Quem acende discussões polemicas. Quem conta casos engraçados suscitando os risos escancarados dos presentes. Quem reclama de algo ou alguém. Quem dá broncas nas crianças (e nos cachorros) que atravessam e atrapalham as conversas. Quem delicadamente oferece o café e quem discretamente o toma. Quem cuidadosamente tira piolhos nos cabelos de primas, sobrinhas ou netas. Quem amamenta o próprio filho. Uma infinidade de gestos, palavras e práticas se sobrepõem conformando a experiência feminina. Mas, sobretudo, as mulheres estão, sempre, intensamente, empenhadas, em suas artes manuais: cozinhando, tecendo bolsas, costurando vestidos, produzindo colares e pulseiras de miçangas.

Primeira entre todas, a tecelagem da fibra natural de embaúba, é uma técnica ancestral realizada com incansável dedicação pelas mulheres mais anciãs da aldeia. Nas casas das parentes, acomodadas em precisas posturas, as mulheres se dedicam a seus trabalhos manuais: “Nestes pequenos espaços, a cada hora em uma casa, as pessoas se amontoam para conversarem, enquanto as mulheres tecem ininterruptamente suas redes...” (ÁLVARES, 1992, p. 47). O tempo todo as mulheres estão tecendo e conversando, costurando relações de afeto no tempo e no espaço de seus encontros diurnos. Tramas de fibra de embaúba – ou de algodão colorido, ou de nylon – são tecidas pelas hábeis mãos das mulheres. Fios são juntados uns aos outros e enrolados nas coxas para produzir linhas, ao mesmo tempo que são tecidos, à mão e sem uso de nenhuma ferramenta, produzindo malhas acorrentadas, sem nós. Peças que preveem longos tempos de trabalho são tecidas durante os encontros femininos, tarde após tarde, dia após dia, numa refinada arte de repetição de gestos que se torna um mantra, uma reza de mãos, uma meditação corpórea ao mesmo tempo individual e coletiva.

As redes de fibra crescem lentamente enquanto miçangas coloridas correm pelos fios de nylon esticados nos teares das moças mais jovens. Miçanga após miçanga. Trata-se de pontos que as mulheres relacionam, juntam, conectam minuciosamente, delicadamente, num trabalho detalhista e potencialmente infinito que abre o tempo das visitas produzindo, com cuidado, redes entre parentes. Finalmente, é esse aspecto – a produção de parentes nos circuitos femininos de visitas, e nas práticas de cuidado que ali se produzem – que entendemos aprofundar. Sem querer de forma alguma intentar uma teoria normativa do parentesco<sup>130</sup> (não dispondo de dados minimamente significativos para tal fim e não sendo tal aspecto foco das reflexões aqui propostas), o que se pretende entender aqui é menos o aspecto formal e mais o caráter consubstancial e relacional dos vínculos que se estabelecem (ou se rompem) entre parentes “na prática”.

Os vínculos entre parentes são definidos pelos Tikmũ’ũn a partir de qualidades relacionais que classificam de modo gradual sua proximidade/distância genealógica. Assim se a categoria nativa “*xape*” se refere em geral aos “parentes”, ela compreende três sub-categorias gradativas: *xape’ xe’e* (“parentes verdadeiros”: parentes próximos lineares, tais como: pais verdadeiros, avós, *siblings*, filhos e netos); *xape’ max* (“parentes bons”: parentes colaterais paralelos como *siblings* de mesmo sexo dos avós, tios e primos paralelos, pais e irmãos classificatórios, filhos e netos dos irmãos classificatórios de mesmo sexo que ego); *xape’ hãptox hã* (“parentes distantes”: parentes cruzados das demais extensões geracionais dos termos mencionados e afins potenciais; tio materno, tia paterna, primos cruzados de primeiro e segundo grau e filhos dos *siblings* de sexo oposto ao de ego).<sup>131</sup> Essas diferenciações “intermediárias” definem um princípio de parentesco baseado num “afastamento gradual” que vai da consanguinidade à afinidade.

Todavia, embora esses termos classificam aparentemente os parentes segundo determinados vínculos genealógicos, ao traduzi-los da língua maxakali, Popovich (1980) explica que a palavra “parente” (*xape*) se refere a “alguém que está dentro do grupo de parentesco, sendo tratado e referido pelo termo apropriado. O termo *xape* inclui o conceito de amigo – ‘alguém que age como um parente deve agir’”. Assim, em relação

---

<sup>130</sup> Uma tentativa sistemática de traçar uma teoria do parentesco *tikmũ’ũn* pode ser encontrada em: POPOVICH, 1980.

<sup>131</sup> POPOVICH, 1980.



ao “não parente” (*puknõg*), a autora esclarece que deste “não se pode esperar bondade ou consideração” (POPOVICH, 1980, p. 27). A ênfase é, portanto, posta no aspecto performativo da relação e não em seu caráter normativo: “ser parente”, e em qual grau de proximidade, é uma relação que inclui amigos pois se define a partir de como as pessoas *agem* uma em relação à outra, não tratando-se de algo que decorre de um vínculo genealógico estabelecido a priori. Tais considerações nos levam ao entendimento do parentesco nativo como sistema baseado em um estatuto de relações de substância e de afeto. Esse aspecto é reforçado quando Popovich apresenta os “grupos domésticos” definindo-os enquanto núcleos familiares interligados por relações de confiança e empoderamento (POPOVICH, 1988, p. 25-26). Novamente, o que está em foco é a qualidade da relação (baseada no princípio de confiança) e não seu caráter formal.

É significativo, nesse sentido, que a composição das famílias e, em particular, as relações maternas, sigam também critérios mais afetivos que biológicos ou normativos. Os numerosos casos de adoção que ocorrem até hoje entre parentes são exemplares a respeito. A adoção de um filho ou de uma filha de outra mãe biológica, ocorre por diversas razões. Os pais biológicos podem estar com problemas de saúde ou com problemas econômicos, por já terem muitos outros filhos. Na impossibilidade de cuidar do/a próprio/a filho/a, podem pedir para que uma parente o/a adote de forma temporânea ou definitiva. Isso pode também ocorrer de forma espontânea, a partir de uma relação de afeto. Sueli, por exemplo, adotou uma de suas netas, “porque se acostumou a dormir com ela desde recém-nascida”. E assim aconteceu com Maiza, que também adotou uma neta “porque cuidou dela desde pequenininha”. Como sugere Overing, o vínculo de parentesco não é algo dado, mas sim uma relação produzida por um ato de partilha. Desta forma, é “a ação apropriada (que) cria a relação, e não o inverso” (OVERING, 1999, p. 89). Com efeito, podemos sugerir que no caso *tikmũ’ün* as relações interpessoais se produzem o tempo inteiro na prática, mediante atos de afeto, confiança, cuidado e carinho (GOW, 1991). O modo como as pessoas se inter-relacionam – e que reflete (o veremos adiante) a escolha dos vocativos para classificar parentes próximos ou distantes e as formas de comensalidade – ilustra que “a vida social em uma ‘comunidade de similares’ é algo criado diariamente, por intermédio das ações e afetos específicos de cada um de seus membros” (OVERING, 1999, p. 89). O cuidado recíproco, compartilhar a intimidade da

casa, dormir juntos, comer juntos, estar próximos constituem as práticas que, no cotidiano, produzem relações de parentesco, em uma variação gradativa, desde os vínculos mais íntimos até os mais distantes (lembramos, a esse respeito, como Maiza, citada pouco acima, distingue os parentes próximos daqueles distantes, por ter *crescido junto, comido junto, morado junto*). Assim, podemos afirmar que entre os Tikmũ'ũn, o cuidado – os gestos de cura, a comensalidade, o compartilhamento de informações, conselhos e segredos, o fazer juntas – é algo que demarca profundamente o modo como o qual as mulheres *estão juntas* no espaço/tempo de suas casas. Dadas essas considerações, entendemos que as ações compartilhadas durante as visitas domésticas (tecer embaúba, costurar vestidos, produzir colares de miçangas, conversar, tomar café, fofocar, contar casos, rir...) também produzem relações mútuas de afeto e confiança. Tais relações definem no dia-a-dia quem é parente e estabelecem distinções de grau no *continuum* que vai de parentes próximos a não parentes/afins. Assim, vale reafirmar que é pela conduta, mais do que pelo laço biológico, que essas relações são reclassificadas no dia-a-dia. O universo do parentesco revela-se, assim, coextensivo ao da sociabilidade (COELHO, 2004, p. 33), isto é, constituído por ações apropriadas que reatualizam constantemente vínculos positivos e saudáveis, atualizando o princípio segundo o qual “ser sociável é comportar-se como um “parente” (*ibidem*). Por outro lado, por serem relações construídas, elas não são irreversíveis, podendo sempre estar sujeitas a um desfecho. “A mecânica da reclassificação depende, portanto, de uma diferenciação interna do campo do parentesco segundo um critério de distância social” (*ibidem*, p. 35). Não visitar um parente, esquecer-lo, afastar-se dele, não comer junto, não estar junto, não cuidar, em suma, adotar comportamentos anti-sociais, provoca uma reconversão, um recálculo do vínculo de parentesco, em direção às posições genealógicas mais distantes. Em casos mais graves, o afastamento pode produzir efeitos negativos nos corpos, como sentimentos de tristeza, doença, ou até morte. Assim Delcida explica a importância do cuidado (e o perigo do descuido) com um parente doente:

Cuidar do parente faz ele melhorar. Se você não cuidar, a doença vai ficar e vai falar: “o parente não gosta de cuidar, vou levar ele!” e ele vai morrer. Se você quer que o parente melhore, tem que cuidar dele. Ele sozinho não vai melhorar. (DELcida MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

A relação de parentesco é, portanto, uma relação de cuidado. Cuidar significa visitar, curar, deixar alegre, ficar junto. Ou, nas palavras de Marcela Coelho: “parentesco, aprendemos com Gow, Overing, McCallum, e tantos outros, é amor, cuidados mútuos e sua memória; essa memória se inscreve no corpo e se evidencia em hábitos, disposições e afetos propriamente humanos” (COELHO, 2004, p. 43). É por meio dessas ações de cuidado – produzidas no compartilhamento das habilidades cotidianas a partir de uma relação de confiança – que se cria uma comunidade de similares e se possibilita uma vida comunitária fecunda (OVERING, 1999, p. 90). Entre os Piaroa, afirma Joana Overing (1990), a vida social da comunidade se funda nas relações de produção e de comensalidade, que seus membros desempenham diariamente: no trabalho de alimentar, cuidar dos filhos e da casa e produzir artefatos. A confiança está na base da harmonia dos relacionamentos interpessoais diários e, por extenso, da vivência comunitária.

Aqui a ênfase não incide sobre a grandiosidade da instituição, mas sobre conjuntos de relações pessoais informais, por intermédio das quais laços íntimos de confiança possam ser criados. A saúde e prosperidade de uma comunidade, particularmente no que toca ao bem-estar de suas crianças, são vistas como consequência do sucesso dos membros em estabelecer relações pessoais e interdependentes de confiança. (OVERING, 1999, p. 98)

A confiança produzida no domínio da intimidade e à base das relações entre parentes se caracteriza, ainda, como uma “questão de gênero” (*ibidem*, p. 82-83). Portanto, observar os circuitos de visitas domiciliares, suas características, regras e etiquetas, nos informa sobre as modalidades de formação (e a qualidade) das relações de parentesco produzidas ou desfeitas, diariamente, pelas mulheres.

A circulação das mulheres pela aldeia enche e esvazia espaços domésticos várias vezes ao longo do dia. Os movimentos femininos traçam caminhos de um mapa que vai se desenhando o tempo inteiro. O modo de entrar e sair das casas é muito sugestivo. As mulheres, cada uma por si, aparecem de soslaio na entrada da casa de uma parente. Seus corpos, muito silenciosamente, com movimentos delicados e fluidos chegam às portas entreabertas das parentes e ali param por alguns instantes. Sem fazer rumores, olham para dentro. As anfitriãs acenam para entrar, ou falam discretamente para a visitante entrar: “*mõnây!*” (“Entra!”). A nova hospede entra sinuosamente no espaço da



casa, mais escuro e fresco do que o ambiente externo (geralmente ensolarado e quente), e se acomoda numa cadeira, se senta no chão ou se encosta na parede. Outras mulheres podem entrar com movimentos mais seguros e diretos, denotando uma relação mais próxima com a dona da casa. A participação nas falas também é gradativa e demonstra o grau do vínculo de parentesco com a anfitriã. Pelo jeito mais confiante de certas mulheres que entram e falam mais livremente, é possível deduzir que são parentes mais próximas e, geralmente da mesma idade/geração da anfitriã (ou, eventualmente, mais velhas). As moças e meninas mais novas podem acompanhar suas mães nas visitas mantendo uma postura mais tímida; seus corpos são mais silenciosos e não intervêm muito nas conversas. As saídas das casas também se dão de forma muito fluida. Assim como as entradas, evitam-se movimentos bruscos, rumorosos ou descarados. As vezes umas vozes acompanham o movimento do corpo: “*Ũg mǒg!*” (Eu vou!) Acena a pessoa que sai. “*Mǒ!*” (Pode ir!) responde a anfitriã. Em outros casos é a própria anfitriã que “pega” a pessoa saindo, ao falar: “*Ǻ mǒg?*” (Você vai?). “*Hũ’ũ*” (Sim). “*Mǒ!*” (Pode ir!).

A ideia de fluxo me parece apropriada no momento em que não há um horário marcado em que as mulheres se reúnem nas casas ou se despedem. Cada hora é uma que chega e uma outra que sai. Cada hora é uma casa que se visita e uma outra que se deixa. Esse movimento é tão discreto que mais de uma vez não o percebi. Num episódio de campo, a delicadeza dos movimentos e dos corpos femininos ficou extremamente clara.

Estava na casa de Maiza, uma das mais visitadas da aldeia: uma casa “híbrida”, de alvenaria e madeira, com uma sala espaçosa que ela mandou ampliar recentemente para poder receber tantas visitas. Estava empenhada em minha bolsa de embaúba, que tecia ainda desajeitadamente e com a lentidão de quem é aprendiz. A sala estava cheia (devia ter cerca de doze pessoas) e eu, fechada na minha postura de trabalho, estava absorta na tecelagem presa em minhas mãos. Ao levantar a cabeça, num certo momento, percebi que não tinha mais ninguém. Só estávamos lá eu e Maiza. As saídas das outras mulheres e o tempo, passou-me completamente despercebido.

Os corpos femininos percorrem os caminhos da aldeia, entrando e saindo discretamente das casas, desenhando suas geografias de visitas domiciliares, numa “rotina imprevisível”, a partir de suas redes de parentes. A rotina é imprevisível porque – não

obstante o grupo de casas (e parentes) visitadas com frequência seja o mesmo para qualquer mulher (embora, como veremos, possa haver mudanças) – não há uma sequência de visitas que se repita igual todo dia. Quando, por exemplo, observei quem ia na casa de Maiza todo dia em determinado período, podia criar uma expectativa de quem apareceria lá, mas nunca ter uma certeza, de forma que a expectativa era sempre quase-satisfeita, mas sem sê-lo totalmente. Sempre faltava alguém ou chegava alguém de surpresa. A anfitriã também pode ter uma ideia de quem vai aparecer em sua casa, mas nunca ter a garantia de que tais parentes aparecerão ou que não terá novas visitas. Neste sentido, a socialidade feminina se apresenta como uma socialidade fluida, regida por um equilíbrio ao mesmo tempo muito forte e extremamente tênue. Constitui-se de mulheres que traçam suas relações no espaço da aldeia, atravessando os campos domésticos sem geografias dadas, regras explícitas, horários, chamadas, sinais ou acordos prévios. Pelo contrário, os encontros são orientados por regras implícitas, anunciadas por indícios. Uma delas é a de evitar interromper o fluxo das visitas, produzindo um *continuum* ritualizado de presença entre as mulheres visitantes.

Uma vez cheguei em casa de Maiza, e só tinha uma mulher visitante. Na hora que entrei e sentei na sala, ela levantou, despediu-se de Maiza e saiu. Não entendi o que lhe disse e então perguntei para Maiza porque ela tinha saído na hora em que entrei. “É porque já estava aqui há muito tempo e precisava ir visitar sua mãe que está doente. Quando você chegou, ela me disse: ‘agora fica com *Kanap*’ que eu tenho que ir”. Outra vez que estava em sua casa, Maiza chamou uma de suas filhas pedindo-lhe para que ficasse comigo, pois precisava ir descansar no quarto. Falou para ela: “fica aqui com *Kanap*, que eu preciso deitar um pouco” e se despediu pedindo desculpas. Por outro lado, a chegada de uma ou mais parentes implicam para a anfitriã, em permanecer em casa, estar com elas e oferecer-lhes café (e eventualmente comida). Sinalizando essa cobrança, uma vez uma anfitriã lamentou comigo ter ficado “presa”, no dia anterior, por causa da chegada de algumas visitas que ficaram a tarde toda em sua casa. Ela tinha planejado sair da aldeia para resolver tarefas acumuladas, mas teve que anular seus planos.

Assim, sem haver chegadas ou dispersões simultâneas e marcadas, as visitas se encadeiam uma na outra, ao mesmo tempo que ligam de forma sequencial as pessoas entre si como linhas, evitando espaços, rupturas, buracos ou, em caso contrário,

provocando-os. É por isso que as mulheres cuidam de não deixar as casas vazias (e as anfitriãs sozinhas), entre uma e outra visita. Evitam cortar o fluxo, o enlace, as correntes, que atravessam as casas. A imagem da “corrente” remete também às correntes que as moças fazem (e desfazem) durante seus encontros com os *yãmĩyxop*, quando com seus corpos múltiplos e ligados por um enlace de braços (firme, mas sem nós) criam linhas fluidas no espaço do pátio da aldeia (fotografias 10, 11, 12); corpos-linhas, corpos-encadeados, corpos-enlaçados, linhas-cobras – caracterizadas por uma sequência cromática dada pelos vestidos coloridos e brilhantes – que enfrentam, brincam, dançam, seduzem os seres que estão à sua procura na aldeia. Linhas cruzadas que enlaçam os corpos, como os colares antigos de sementes.<sup>132</sup> Ou, então, linhas de miçangas coloridas que essas mesmas moças produzem. Ou, ainda, linhas que marcam seus vestidos e continuam entre uma saia e a outra, ligando um corpo com o outro. Linhas-sequências que nos remetem também à linha-cobra-mãe despedaçada e comida pelas mulheres que assim se transformam em *yãmĩyhex*,<sup>133</sup> e à mulher de barro-mãe que, despedaçada, deu origem à multiplicidade das mulheres *tikmũ’ũn*.<sup>134</sup> Trata-se, nas diversas instâncias, de malhas, pedaços, segmentos, que se enlaçam um no outro criando linhas múltiplas, sem nós, mas sem pontos abertos, que tecem relações e corpos, assim como as tecelãs produzem suas linhas (e redes) de embaúba. A metáfora da tecelagem me parece pertinente, na medida em que o modo de fazer a malha exprime materialmente o modo de fazer as visitas e de criar as linhas-corpos-danças.

Já nas primeiras fases de produção da linha, a partir da fibra (o veremos no próximo capítulo), as mulheres atuam uma operação de “concatenação”. A fibra retirada das cascas de embaúba, juntada em um novelo, ainda amorfa, é separada, puxando seus fios, um de cada vez (cada fio pode medir aproximadamente de 30 a 90 cm); uma linha é então produzida enrolando um fio com o outro, mas sempre de forma a “encadeá-los um no outro”. Ou seja, cada novo fio é juntado no finalzinho do anterior, antes que ele

---

<sup>132</sup> A meu pedido, Delcida Maxakali reproduziu um colar como se usava “antigamente” nos rituais: ele se constitui por dois longos fios de sementes (de aproximadamente 2,50 metros cada) que se enlaçam no corpo de forma cruzada, dando duas voltas cada um, e assim formando uma cruz no peito e nas costas, de quatro linhas: duas claras, de sementes de lágrima de nossa senhora (*xamax*), e duas escuras, de sementes marrom de leucena.

<sup>133</sup> Ver história de *yãmĩyhex* no primeiro capítulo, p. 79-81.

<sup>134</sup> Ver a história de *Putõyhex* [H1] em apêndice

acabe, dando continuidade à linha, tornando-a potencialmente infinita. Ainda, qualquer peça de tecelagem começa por uma “corrente” (assim é também chamado tecnicamente esse ponto básico no crochê) a partir da qual se estrutura uma malha que cresce como uma linha, num “moto a espiral” que nunca se fecha numa volta, mas que, *como uma cobra*, cresce giro após giro num movimento centrífugo e sem fim. Análoga é a técnica de produção da cerâmica, pois “para a montagem do vasilhame, as mulheres Maxakali empregam a técnica acordelada, com a confecção de roletes de tamanhos e espessuras variados, superpostos em espiral a partir da base” (OLIVEIRA, 1999, p. 110). Sendo assim, as artes femininas da tecelagem e da cerâmica, que dependem da relação com a fibra-mãe e a argila-mãe, remetem à cobra e à linha (elementos que, o veremos adiante, estão intrinsecamente associados), a partir de um “enlace” a espiral que permite, ou pelo menos sugere, uma possível expansão física e simbólica (como veremos, a linha de embaúba transforma o corpo da mulher, liga o mundo terreno ao mundo ultraterreno, enquanto a argila primordial se transforma em corpo de mulher, e o multiplica).

Fotografia 10 - Linha de mulheres durante o ritual do *Mogmoka*



Fotografia: Sueli Maxakali

Fotografia 11 - Linha de mulheres durante um ritual



Fotografia: Sueli Maxakali

Fotografia 12 - Círculo de mulheres de braços entrecruzados durante um ritual



Fotografia: Sueli Maxakali

Entretanto, essas malhas, linhas, roletes de barro, costuradas no *socius* cotidiano, por ser *sem nós*, são, ao mesmo tempo, fáceis de desenlaçar, de rachar, de se separar, implicando sempre e intrinsecamente na possibilidade de seu desfecho. Tanto quanto os artefatos, as relações – moldadas, alimentadas e trançadas – cotidianamente e com carinho, caracterizam-se pela sua fragilidade, por uma precariedade dos afetos. Como ressalta Luisa Elvira Belaunde, tratando uma analogia semelhante entre relações interpessoais e cerâmica:

As técnicas artefatuais e sociais da olaria caracterizam-se por enfatizar a pouca durabilidade dos artefatos e das relações sociais. (...) uma peça de cerâmica é uma expressão de *Shien Pujut*, resultado tangível de uma vida socialmente plena e com autonomia pessoal, contudo, também frágil. Em muitos aspectos, o viver bem é semelhante a uma fina tigela de barro: algo difícil de lograr, fácil de quebrar e que exige cuidados constantes. As relações com a argila tanto quanto o viver bem exigem delicadeza. (BELAUNDE, 2017, p. 190)

Um mapa desses enlaces – que demandam constante cuidado, firmes embora sempre precários – começou a desenhar-se na medida em que entrei mais profundamente a fazer parte dos fluxos das visitas inter-domiciliares. Seguindo Sueli em seus circuitos diários, aos poucos, algumas casas (e não outras) começaram a ficar muito familiares e, com elas, as pessoas que ali encontrava com muita frequência, traçando um “seu” enredo de relações e alianças. Após algumas semanas de campo, para alargar minhas observações, comecei a sentir a necessidade de conhecer outras casas (e outras aldeias). Chamei uma das mulheres com a qual tinha criado uma relação mais íntima, e com a qual me sentia à vontade para pedir tal ajuda, e lhe propus de me acompanhar para visitar a casa de uma sua parente (no caso, tratava-se de sua avó paterna). Naquele momento, a menina falou que iria comigo, mas na hora concordada, ela alegou motivações contingentes para não ir e percebi que, na verdade, aquele pedido tinha-lhe causado certo incômodo que, por gentileza, não me declarava. Após poucas outras tentativas não insisti mais, e decidi fazer o mesmo convite para outra moça com a qual estava passando muito tempo, e que sentia também muito próxima. Mas a mesma coisa se repetiu. Fui, então, perguntar para uma pessoa mais velha, mãe e tia materna das duas meninas, o porquê dessas recusas. Percebi que não tinha a ver comigo, mas não conseguia entender o motivo para elas não me acompanharem na visita de tal parente, que além de ser parente próxima para uma delas, sendo sua avó [mP],<sup>135</sup> e mais distante para a outra, por ser sua tia-avó [mMim], sempre a via nas casas que elas também frequentavam, inclusive nas casas de suas respectivas mães. A resposta foi mais do que inesperada: “Porque elas não vão na casa da *xukux*, nem na sua aldeia. Acho que nem conhecem a casa dela, nunca foram”. Não que elas não saibam qual fosse sua casa; simplesmente, nunca foram para lá. Nunca entraram. De fato, a casa dessa anciã ficava

---

<sup>135</sup> Utilizo o sistema de anotação da terminologia de parentesco adotado por Popovich (1980) e Álvares (1992). A tabela de referência encontra-se em anexo.

em outro núcleo de casas de parentes, um pouco distante da “nossa” aldeia. Diferente da outra avó das meninas, que para ambas era avó materna [mm] – e que elas visitavam – que, por sua vez, morava na mesma aldeia. Assim podemos entender que, tendencialmente (mas sem ser uma regra inflexível), as parentes visitadas vivem mais próximas, às vezes na mesma aldeia, confirmando quanto observado por Álvares, ou seja, que a distância espacial coincide com a proximidade da relação de parentesco (embora, como mostrado acima, haja exceções e diferenças a serem consideradas). O caso das duas moças confirmou essa tendência, pois, em relação a elas, os netos da tia-avó/avó (paterna) não visitada eram considerados primos distantes e eventualmente cônjuges potenciais (afins), enquanto os netos da avó (materna) visitada e que morava na mesma aldeia eram classificados como parentes próximos – irmãos – e em nenhum caso, afins potenciais. Se essas diferenças, ainda, tenderiam a afirmar o princípio que distingue primos (de segundo grau) cruzados – potencialmente afins – dos primos paralelos – sempre consanguíneos,<sup>136</sup> é importante informar que sua posição em relação às primas (de afinidade ou consanguinidade), assim como a interdição das meninas à casa da *xukux*, não foi explicada pelas minhas interlocutoras a partir de regras genealógicas, mas sim pela proximidade relacional e espacial que aproxima ou distancia esses (não) parentes. Ainda, o veremos adiante, tais relações e fronteiras dependem de uma própria atitude (habilidade) das pessoas em criar (e multiplicar) seu acesso às casas e às relações de parentesco. De fato, pelo que concerne as visitas entre parentes, aos poucos, tornou-se explícita uma geografia de circuitos inter-domiciliares baseada mais na qualidade (boa o ruim) das relações interpessoais do que nas classificações normativas-genealógicas do parentesco.

Conversando com diversas mulheres sobre esse assunto – “quem visita quem” – se evidenciaram outros aspectos interessantes. Antes de tudo, além de visitar menos pessoas do que eu – algo compreensível pois eu intensificava as visitas por causa do meu pouco tempo de permanência na aldeia e de meus interesses etnográficos – as mulheres que frequentava, mães jovens ou mais velhas, tinham conhecido em toda a sua vida, poucas casas da aldeia. A coisa foi bastante singular para mim, considerando que

---

<sup>136</sup> O casamento preferencial entre os Tikmũ’ün seria, tradicionalmente, aquele com a prima cruzada bilateral de segundo grau, não havendo distinção entre parentes matrilineares e patrilineares.



todas as habitações ocupam uma área bastante pequena e de fácil circulação a pé e que todas as famílias da aldeia se conhecem e possivelmente têm, embora distante, algum vínculo de parentesco. A esse respeito lembro de uma vez em que um agente de saúde não indígena que estava à procura de Maiza, ao encontrá-la lhe falou que a tinha procurado sem sucesso em várias outras casas. A resposta dela foi simples e categórica. Disse-lhe que lá nessas casas não a encontraria nunca, pois ela só ficava em três casas: na casa de suas irmãs mais velhas e na de sua mãe. Simplesmente, não seria possível encontrá-la em outra casa que não fosse uma destas, incluindo as casas das muitas parentes que todo dia a visitam. Também ela já me explicara que, pelo fato de receber muitas visitas durante o dia, não tem possibilidade de sair muito de sua casa para efetuar visitas. Ora, considerando que Maiza é uma das anfitriãs que recebe mais pessoas em sua casa, essa informação é relevante e parece nos indicar que há uma lógica de prestígio por trás da prática da visita e que seu prestígio e a extensão de suas redes de parentes e aliados são dados pelo ato de receber muitas visitas e não por visitar muitas casas. Podemos concluir, então, que as visitas não seguem uma lógica de reciprocidade. Cada mulher frequenta determinadas casas e outras não. Há mulheres que saem mais para visitar as outras (saindo de suas casas e até de suas aldeias) e outras que recebem mais as visitas em suas casas, por consequência saindo menos. Visitar muitas casas, garantindo o próprio acesso a elas, ou receber muitas visitas, são aspectos socialmente valiosos, pois demonstram o quão as mulheres entretêm redes de alianças extensas. O acesso a um maior número de casas é conquistado também em decorrência da idade e de certa habilidade relacional. Com efeito, as mulheres mais velhas e mais respeitadas (que detêm um conhecimento maior) circulam por mais casas e por mais aldeias, demonstrando contar com uma rede mais ampla de relações, enquanto as mulheres mais novas circulam em poucas casas, geralmente de parentes muito próximas e em sua própria aldeia. Quanto aos núcleos domésticos que mais recebem visitas, Álvares (1992) reconhece, para cada aldeia, uma família “central” à qual se ligam outros núcleos de parentes. Contudo, em linha com sua abordagem etnográfica, a autora individua na liderança masculina o ator central do grupo doméstico. Trata-se de um líder que não detém controle social ou político, mas sim poder em termos de prestígio, de modo que:



sua casa será sempre a mais frequentada, seu pátio doméstico o mais movimentado de toda aldeia. Sua voz deverá sempre ser ouvida juntamente a dos *mõnãý* de prestígio. Muitas vezes este “dono do lugar” é por sua vez, também, um *mõnãý* de prestígio, mas não necessariamente. Em contrapartida é dele que se espera a maior demonstração de generosidade. Sua participação na vida cerimonial deve ser ativa e intensa. Seus bens devem ser compartilhados, com o grupo, e não apenas entre seus parentes verdadeiros. (*ibidem*, p. 34)

Se essas observações são, ao meu ver, válidas, o que pude observar em Aldeia Verde é que as casas mais frequentadas o são por causa de suas donas e não por influência das lideranças masculinas (como vimos, os espaços domésticos são domínios da socialidade feminina). Embora não seja uma regra aplicável a todas as aldeias *tikmũ'ũn*, sem dúvida aponta para um aspecto – o do prestígio e da liderança – que não é algo restrito ao âmbito masculino. Tanto para mulheres, quanto para homens, receber muitas visitas denota certo prestígio social ao mesmo tempo que implica em deveres de acolhimento, tais como permanecer muito em própria casa (às vezes sacrificando outros afazeres), ou oferecer café suficiente para honrar as visitas que se subseguem ao longo do dia. Ainda, caso as visitas estejam em casa na hora de servir uma refeição, espera-se que esta seja partilhada com elas (demandando mais recursos a disponibilizar pela dona de casa).

Dito isso, os circuitos não são definidos uma vez por todas simplesmente por fatores como idade, prestígio, recursos ou redes de parentesco, mas estão sempre sujeitos a constantes mudanças, refletindo a dinamicidade das redes entre parentes e a qualidade das relações intersubjetivas das quais estas dependem. Se, por um lado, as relações necessitam serem reafirmadas o tempo inteiro – estando junto e compartilhando atos de cuidado mútuo – por outro, os vínculos podem ser interrompidos a qualquer momento, por causa de uma briga, de um esquecimento ou de um descuido.

Sendo assim, as relações não são livres de rupturas, interrupções, suspenções. Uma vez, ao não comparecer certa parente que costumava encontrar na casa de Maiza, perguntei para ela o porquê de tal ausência. “Não sei, talvez deve estar com vergonha pelo que aconteceu com minha mãe”, respondeu. De fato, não era incomum que, após uma briga, algumas visitas eram suspensas temporariamente. Porque, por exemplo, uma pessoa ficava com raiva ou com vergonha da outra (anfitriã) por algo que ela, ou algum parente próximo, tinha feito. Ainda, como as visitas preveem a difusão de informações

entre as redes femininas, saber algo que possa causar transtorno para a parente que quer se visitar, pode ser um motivo suficiente para não a visitar. Muitas vezes ouvi explicar que uma pessoa não ia na casa da outra para não provocar uma briga ou para não causar preocupações com algum assunto perturbador: “melhor deixar quieta, se ela souber vai passar raiva, vai se preocupar demais e pode adoecer” me explicavam minhas companheiras indígenas. Após uma briga, por sua vez, os grupos de parentes próximos aos litigantes, costumam dividir-se. Quem ficava do lado de um não ia visitar quem defendia o outro. Raiva, vergonha ou preocupação, são sentimentos que podem provocar a interrupção das visitas a uma parente, por um tempo indeterminado, explicitando uma ruptura momentânea (uma distância) na relação, e demandando um evento reparador para reestabelecer o fluxo de encontros (ou o tempo necessário para que sentimentos como vergonha e ressentimento passem).

De forma geral, pude observar que, em decorrência de brigas familiares, litígios entre parentes, separações conjugais, ou reaproximações e novas 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. Como já disse, na época em que morei na aldeia, houve a separação de um grupo, que foi construir uma nova aldeia em uma outra área de Aldeia Verde. Também houve brigas devidas a questões amorosas, separações de casais e litígios familiares que levaram a novos arranjos habitacionais: filhos que após a briga com suas mães foram morar em casas de outros parentes, ou cônjuges que, após separar-se, foram morar em outros núcleos familiares (ou em outras aldeias). Esses conflitos implicavam na impossibilidade de visitar algumas casas (de parentes próximos à parte conflituosa) – e, eventualmente, abriam o acesso a outras novas habitações (por exemplo as dos aliados do/a novo/a parceiro/a).

É curioso, neste sentido, como a literatura reconheça às mulheres um papel tradicional no desencadeamento de brigas, causando separações e tensões entre famílias, vinganças e dispersões de grupos de parentes (ÁLVARES, 1992). Um *yãmĩy* que visita a aldeia junto com *Yãmĩyhex*, no ato final de todo ritual de cura, grita contra as mulheres, acusando-as de serem causadoras dos conflitos entre os humanos. Assim, no momento

liminar da doença, no qual se torna aparente o desequilíbrio das relações entre *tikmũ'ün* e seres não-humanos nos corpos das pessoas, a agência feminina aparece como instauradora das diferenças:

É nestes momentos, onde a vida altera seus fluxos normais, que todos os conflitos e desordens devem vir à tona. E é isto que grita *Yãmíyhex*. Grita para as mulheres, pois são elas as responsáveis pelas separações, pelas rupturas, e dissoluções. (ÁLVARES, 1992, p. 152)

Mestras na tecelagem de malhas e relações potencialmente infinitas e centrífugas, enlaçadas cuidadosamente umas nas outras embora jamais presas em nós (evitando assegurá-las com um enlace fechado e finito), com o poder de desfazê-las a qualquer momento, as mulheres demonstram dominar habilmente sua maior virtude e sua potencial ameaça. Entretanto, entre um extremo e outro, há um constante manejo das tensões, de forma que as visitas femininas podem servir também para mediar posições ou previr conflitos. Vejamos como, nesse episódio de campo, a função diplomática dos encontros domésticos femininos se torna explícita.

Certa vez uma mulher me chamou para acompanhá-la até sua pequena roça, num local um pouco afastado da aldeia central e, na verdade, mais próximo de uma aldeia vizinha. Chegando no local ela viu os rastros de um porco que tinha entrado por ali, causando certo estrago na plantação, coisa que a incomodou não pouco. Sabia exatamente de quem era e, na volta, paramos para visitar a casa da aldeia ali próxima, onde morava a dona do porco culpado. Ao nos ver aproximando, a mulher e uma de suas filhas saíram de sua pequena casa de palha e nos acolheram no pátio externo, onde havia banquinhos para sentar. Sentamos juntas e elas conversaram, amistosamente e num ritmo bem lento, sobre questões do dia-a-dia. Depois de uns dez minutos saiu uma outra moça da casa trazendo copos de café quente, feito na hora, para todas nós. Como de costume fomos servidas antes das mulheres da casa. Só após tomarmos o café, com muita delicadeza, a pessoa que estava comigo tocou no assunto do porco. Mas não o fez com tom acusatório. Perguntou para a anfitriã se ela tinha visto algum porco saindo por aí, pois havia roças nessa área (inclusive a da anfitriã) que poderiam ser acessadas por este animal e sofrer danos. A dona do porco ficou preocupada e respondeu que garantiria que nenhum animal passasse por ali. Saindo de lá, quando perguntei para a minha companheira me explicar algumas partes da conversa que não tinha entendido, ela comentou comigo: 'não pode chegar na casa e falar mal, tem que saber conversar'.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016.

A visita que tem finalidade reparadora segue uma etiqueta: a pessoa chega na casa da outra, senta, espera um tempo, toma café calmamente, conversa de coisas boas e depois toca lateralmente, de forma indireta, o problema. É, portanto, uma habilidade de mediação feminina – a de “saber conversar” – que é desempenhada diariamente, pelas mulheres, ao fim de restaurar ou consolidar as alianças interpessoais. Manter “boas relações” com as parentes próximas ou distantes, faz parte de um mais amplo (e poderoso) papel diplomático que as mulheres atuam discretamente, a partir de seus espaços íntimos, liminares e periféricos. Entretanto, tal competência feminina requer o desenvolvimento de específicas qualidades pessoais, necessárias para a manutenção da socialidade *tikmũ’ũn*. Se para manter a frequência das visitas entre parentes há de se manter uma boa qualidade da relação intersubjetiva, aproximando o próprio vínculo de parentesco, isso não é algo tão simples ou natural. Além de saber conversar, há um outro aspecto importante em jogo: visitar parentes demanda criar o acesso a seus espaços domésticos (ou, vice-versa, saber receber em própria casa). Voltando ao caso das minhas interlocutoras preferenciais que não quiseram me acompanhar na visita de suas avó e tia-avó, a mãe de uma delas, ainda, me explicara: “mas ela poderia ir, é que não quer, ela não gosta de sair da aldeia, é um defeito dela”. O acesso às casas das parentes se torna então uma vantagem que é fruto de uma habilidade individual. A partir do momento em que as visitantes não são convidadas ou chamadas diretamente pelas parentes em suas casas, elas devem efetuar tal movimento de forma autônoma e espontânea. Apesar da boa relação com sua avó, e a casa dela estar potencialmente aberta, a menina não conseguia ir e entrar (acontecendo o movimento contrário: sua avó visitava a casa da sua mãe). Portanto, o simples fato de “ser parentes” não garante a prática da visita; não implica no acesso às casas, apesar delas se encontrarem “abertas”. Para visitar uma parente é preciso manter uma relação boa com ela e seus parentes próximos e, ainda, efetuar um movimento autônomo de entrada em seu espaço doméstico. Sendo assim, visitar não é uma prática que se mantém inalterada ao longo do tempo, mas sim uma habilidade relacional; um ato que produz socialidade que há de ser constantemente, diariamente, dedicadamente e insistentemente provocado. Esse aspecto – o fato de não receber algum tipo de convite de minhas anfitriãs e de ter que provocar o meu acesso, espontaneamente, nas demais casas – me deixava, sobretudo

no início, um pouco insegura. Não entendia quanto os meus movimentos e minha presença eram ousados ou adequados à minha posição de visitante. Todavia, algumas comprovações do que minha visita era apreciada se explicitavam quando me ausentava por dois ou três dias de uma casa que costumava frequentar regularmente; quando minha ausência era percebida e remarcada com frases do tipo “você sumiu!” ou “você nos abandonou!” (*yã y xaxoh gãhã yĩm*). A mesma coisa acontecia na saída e na volta de curtos ou longos períodos fora da aldeia. Se durante minha estadia em campo não recebia sinais do impacto afetivo provocado pela minha presença na aldeia, ao sair ou retornar, ouvia as mulheres me falarem da saudade que meu afastamento causava. Isso salienta também o aspecto da presença-ausência como algo fundamental na produção da relação. Ausentar-se implica um afastamento e um esquecimento; estar presente garante uma aproximação afetiva. Em outras palavras, o “fazer-se lembrar” ou “fazer-se esquecer” são ações que permitem ou dificultam a manutenção de uma relação.

Concluindo, a rede das visitas domiciliares segue sim um critério de parentesco, mas de um parentesco que não é definido a priori – biologicamente ou por outras classificações normativas – e que se torna mais extenso, ou mais restrito, à medida que a mulher é capaz, ou não, de manter boas relações com seus parentes. Trata-se aqui de efetuar um esforço conceitual a favor de uma “desnaturalização do parentesco” que permita compreender as relações entre parentes a partir de seu caráter afetivo e performativo e de suas mais amplas implicações sociais e políticas. E se, comumente, a literatura tem tratado o espaço de ação *intra* e *inter* doméstico como um limite na participação social e política das mulheres – para não falar daquela ritual – pretende-se aqui demonstrar o contrário. O que me parece, ousando uma comparação entre os gêneros, é que, se os homens se relacionam com seus parentes e não parentes em espaços coletivos e extra-familiares, como o *kuxex*, ou nas atividades rituais (por exemplo a caça) e de lazer (pensamos ao futebol), aos quais têm acesso por serem homens ou “homens iniciados”; as mulheres constroem sua socialidade dentro dos espaços inter-familiares, a partir de um trabalho sociopolítico de produção e mediação das relações interpessoais que é gradualmente e constantemente construído ao longo de toda a vida, a partir de habilidades relacionais capazes de produzir acesso e vínculos, a partir de atos de diplomacia, de partilha, de afeto e de cuidado.

Dessa forma, assim como a tecelagem de suas malhas de embaúba, ou a produção de suas finas costuras de infinitas e minúsculas contas, o que as mulheres produzem, diariamente, em um tempo sensível e repetitivo (mas ao mesmo tempo sempre diferente) são redes de parentesco e, com elas, as alianças políticas e rituais – uma vez que na socialidade *tikmũ'ũn* tais sistemas se sobrepõem. A esse respeito, Popovich (1980, p. 48) afirma que, entre os Tikmũ'ũn, “o sistema de parentesco é o sustentáculo da organização política” e, frente as mudanças históricas enfrentadas pelo grupo: “o sistema de parentesco maxakali continua a dar equilíbrio e flexibilidade para dar continuação à sua sociedade” (*ibidem*). Por sua vez, Álvares (1992, p.49) identifica no parentesco e no prestígio adquirido pelo conhecimento ritual e cosmológico “duas estratégias que conduzem a dois tipos de domínio ou controle de privilégios” tanto no plano religioso que político, não sendo os dois termos mutuamente excludentes. Portanto, se, de fato, observar *quem visita quem* nos informa sobre as boas relações de parentesco e, sobretudo, sobre alianças e conflitos em ato na aldeia, é porque a socialidade das mulheres (em manter e reorientar as relações *intra* e *inter* domésticas) provoca efeitos também nas alianças políticas e rituais da comunidade como um todo, reconfigurando constantemente o mapa dos vínculos de sangue e de afinidade. Portanto, se os estudos etnográficos apontam para uma diferenciação clássica entre esfera pública masculina e esfera doméstica feminina, correspondendo-lhe uma equivalência entre dimensão política e dimensão privada, aqui emerge como é *nas* e *entre as casas*, na realidade, que se determinam muitas das alianças que estão à base das redes sociais, políticas e cosmológicas da aldeia. Para seguirmos nesta perspectiva e entender como as mulheres atuam, mais profunda e estrategicamente, na produção de uma geografia das redes de parentes, cabe dar uma pequena volta, retornando à bibliografia sobre os Tikmũ'ũn no que concerne o sistema matrimonial.

## 2.2.2 As mulheres sabem quem é parente: o conhecimento feminino das redes genealógicas

Frances Popovich (1980) afirmava que o casamento ideal entre os Tikmũ'ũn era com a prima cruzada matrilinear, sendo esta considerada, dentro do sistema de parentesco nativo, como “não parente” (*puknõg*).<sup>138</sup> Todavia, devido a fatores históricos dos últimos dois séculos (desflorestamento, epidemias, invasão da sociedade neo-brasileira nas terras indígenas) que culminaram numa perturbadora caída demográfica – “em questão de duas décadas, a população caiu de milhares para menos de sessenta indivíduos” (POPOVICH, 1980, p. 43) – ela argumenta ter ocorrido certa flexibilidade nas regras de casamento como estratégia de adaptação à crise, em prol de garantir a sobrevivência sociocultural e biológica do grupo: “...por motivos de conveniência, fez-se uma simples reinterpretação das regras referentes ao casamento” (*ibidem*, p. 46). Na prática, em uma população dizimada, tornava-se impossível aplicar as regras ideais, por serem todos os núcleos familiares relacionados entre si por diferentes linhas e graus de parentesco.<sup>139</sup> Havia, neste sentido, uma população composta por famílias sem fronteiras claras entre elas: “A domestic group consists of extended families who have the right of access to territory and reciprocal rights based on mutuality. As in kindreds, there is no clear-cut boundary, because there are bilateral networks of extended families” (*idem*, 1988, p. 26). Nesse emaranhado das relações entre famílias, Popovich registra três ocorrências frequentes:

1. A maioria dos casais maxakali pode traçar seus vínculos de parentesco de três a cinco maneiras diferentes.
2. A maioria dos casais (talvez até todos) também está ligada pela linha paterna do homem.
3. Houve muitos casos em que o ego masculino se casou com um parente patrilinear” (POPOVICH, 1980, p. 41).<sup>140</sup>

<sup>138</sup> Ao contrário, a prima cruzada patrilinear seria uma parente próxima não casável. Classificada no sistema de parentesco como sua mãe [iP] e sua avó [mP], ela é chamada pelo mesmo termo vocativo *xukux* (avó) e mantém uma relação de cuidado materno com ego (POPOVICH, 1980).

<sup>139</sup> Pensamos à extensão dos núcleos familiares que, sem fronteiras definidas, entram inevitavelmente em contato criando múltiplas possibilidades classificatórias. As famílias com filhos adotados, por sua vez, provocam uma sobreposição entre dois níveis de parentesco (o da família original e o da família adotiva).

<sup>140</sup> Popovich insiste dizendo que: “durante o transcorrer dos últimos cinquenta anos, os Maxakali casaram-se tantas vezes dentro dos grupos familiares que, como no caso dos Urubu-Kaapor, é quase impossível achar um cônjuge com quem não se tenha já outra ligação genealógica, tanto na linha paterna como na

Dadas essas incongruências em relação à norma, uma das estratégias adotadas para flexibilizar o sistema matrimonial (e ampliar o estoque de parentes casáveis) era, segundo a autora (*ibidem*), ignorar os laços paternos (parentes verdadeiros) em prol daqueles maternos (não-parente/afins). Posteriormente, Álvares (1992) observa a inexistência da regra matrimonial defendida por Popovich. O casamento preferencial entre os Tikmũ'ũn seria, segundo sua nova hipótese, aquele com a prima cruzada bilateral de segundo grau (ou mais distante),<sup>141</sup> não havendo distinção entre parentes matrilineares e patrilineares. Todavia, embora se descarte o primeiro modelo, o que nos interessa das observações da pesquisadora norte-americana é o fato de que, dadas as circunstâncias demográficas, o princípio classificatório nativo – baseado na distinção entre parentes próximos (“verdadeiros”) e outros distantes (“afins/estranhos”) – não permitia facilmente discriminar quem era um parente-não-casável de um não-parente-casável, deixando certa flexibilidade na interpretação das redes familiares. Se, por um lado, a distinção entre parentes (*xape'*) e não parentes (*puknõg*) permaneceu fundamental, por outro, entre os dois pólos atuavam classificações intermediárias e gradativas, que se estendiam dos parentes próximos até chegar a confundir-se com os não-parentes/afins:

|                           |   |                      |   |                                     |   |                    |
|---------------------------|---|----------------------|---|-------------------------------------|---|--------------------|
| <i>xape' xe'e</i>         |   | <i>xape' max</i>     |   | <i>xape' hãptox hã</i>              |   | <i>puknõg</i>      |
| <b>parente verdadeiro</b> | → | <b>parente bom</b>   | → | <b>parente distante</b>             | → | <b>não-parente</b> |
| próximos lineares         |   | colaterais paralelos |   | cruzados                            |   | não parentes       |
| consanguíneos             |   | consanguíneos        |   | consanguíneos e<br>afins potenciais |   | afins              |

---

materna” (POPOVICH, 1992, p. 46). E ainda prossegue: “É de extrema importância manter o índice de natalidade acima do de mortalidade, e para isso a sociedade está disposta a quebrar algumas regras, garantindo sua sobrevivência” (*ibidem*, p. 47).

<sup>141</sup> “Os Maxakali permitem os casamentos com todos os tipos de primos cruzados, excetuando, exatamente, o casamento com os primos cruzados verdadeiros, isto é, os primos cruzados de primeiro grau para ego” (ÁLVARES, 1992, p. 74).



A ambiguidade das fronteiras entre as categorias intermediárias (*xape' max* – *xape' hãptox hã* – *puknõg*) é observada por Frances Popovich, quando escreve:

Às vezes, parece que esta terceira categoria [*xape' hãptox hã*] não só chega a se fundir com a categoria intermediária, a de **xape max**, "parente bom", mas parece estar vagamente à margem do segmento da população chamada **puknõg**. Esse fato facilita a compreensão das formas modernas de casamento. Ao ver uma moça com quem o ego masculino tenha uma relação parentesca, não é tão difícil para este argumentar assim: "Ela é uma parente tão distante que é quase **puknõg** para mim, (não-aparentada comigo). Então, não seria errado se me casasse com ela". (POPOVICH, 1980, p. 30)

Esta genealogia fluida permitiria aos Tikmũ'ũn realizar alianças à "boa distância", ou seja, entre o incesto e a união com os estrangeiros "excessivamente distantes" (CAMPELO, 2009, p. 159). Além disso, não tendo fronteiras definidas, as extensões familiares apresentam contiguidades (em graus diferentes) e pontos de contato entre os núcleos familiares, permitindo flexibilidade na interpretação das relações genealógicas (ÁLVARES, 1992). De fato, ainda hoje é comum encontrar entre as famílias de Aldeia Verde, primos de segundo ou de terceiro grau, relacionados entre si por laços bilaterais. Esse enlace ambivalente e flexível do parentesco demanda um profundo conhecimento (e habilidade interpretativa) das genealogias para, dependendo do caso – e da aliança que se queira favorecer – adaptar as classificações do parentesco às exigências matrimoniais. A competência na leitura dos vínculos de parentesco torna-se, portanto, fundamental para distinguir os potenciais afins dos consanguíneos, definindo, conseqüentemente, uma geografia de possíveis alianças matrimoniais (e políticas). Saber interpretar as redes de parentes é, em particular, competência das anciãs. Segundo Popovich (1988) eram as mulheres mais velhas aquelas que orientavam os arranjos matrimoniais, na medida em que seus filhos (netos e bisnetos) cresciam.<sup>142</sup> Esse papel feminino, reconhecido pelos homens – que consultavam suas mulheres para tomar decisões em fato de casamento – baseava-se em seu conhecimento conclamado dos

---

<sup>142</sup> "As her children grew up, she helped arrange marriages and then helped care for her grandchildren and great-children" (POPOVICH, 1988, p. 74).

assuntos familiares e das redes genealógicas.<sup>143</sup>

Curioso é que, quando perguntei para Sueli sobre o porquê das mulheres conhecerem melhor as redes de parentes, ela me respondeu que é porque “os homens não ficam muito em casa e não conversam muito”. O espaço doméstico e a socialidade que ali se produz – os gestos de cura e cuidado recíproco que ali se trocam, o tecer juntas, o comer juntas – se reafirma, assim, como lugar onde se reconhecem e se produzem os laços de parentesco. Retorna, aqui, a ênfase nativa dada à competência feminina do “saber conversar” que a autora norte-americana, talvez intuiu quando ao referir-se às mulheres e ao domínio doméstico, fala em termos de “relational power” (POPOVICH 1988, p.46).

Portanto, 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 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. Como salienta a mesma autora:

Não se pode esquecer, todavia, que os Maxakali desde pequenos, são criados com a noção de quais são ou não casadouras. Eles sabem com quem usam ou não termos de parentesco. É raro casar-se com alguém a quem se dirige por um termo de parentesco, tal como a filha da irmã do pai (avó). (*idem*, 1980, p. 47)

Segundo Frances Popovich, a prima cruzada patrilinear [fiP] não seria uma afim potencial também porque é chamada, por ego, por um termo vocativo. O termo de parentesco *xukux* vale tanto como termo classificatório quanto como vocativo e é referido a todas as mulheres que os pais de ego chamam de *mãy* (mãe) ou de *xukux* (avó); mP; mm; iP; fiP; flm; à esposa do tio matrilateral e à mãe *da esposa* (para ego masculino). No entanto, quando ego chama a sua parente mulher pelo vocativo *xukux*, considera-se que ela será sua parente consanguínea e, portanto, não casável (afim potencial). Nesse caso, vice-versa, ego será por ela correspondido pelo vocativo *xonně'* (filho, neto, irmão). Ao contrário, parentes mais distantes e potencialmente afins, se chamarão reciprocamente pelos

---

<sup>143</sup> “The mother rules in household matters, her husband deferring to her expertise. The older women are the matchmakers, knowing all the kinship ties” (POPOVICH, 1988, p. 46).

nomes próprios (termos classificatórios). Evidenciam-se, assim, dois sistemas de classificação:

As duas ordens terminológicas – vocativa e classificatória – confundem-se com as duas categorias de parentes – consanguíneos e afins, respectivamente. Ou seja, alguns termos classificatórios são usados também como vocativos para expressarem afinidade. Todos os termos vocativos expressam, sempre, consanguinidade. (ÁLVARES, 1992, p. 68)

Contudo, havendo certa mobilidade entre essas categorias/posições, existe sempre a possibilidade de transição entre uma e outra condição de parentesco (da afinidade para a consanguinidade), mediante um processo progressivo de consanguinização que incorpora as esposas oriundas de outros grupos ao núcleo familiar dos maridos e que se exprime com a mudança do vocativo usado entre os cônjuges e os parentes afins, os quais, geralmente, residem em lugares próximos (*ibidem*). Por exemplo, o termo *xukux* pode ser referido a parentes próximos e distantes (afins), designando mulheres que pertencem às três categorias de parentes: verdadeiros, bons, distantes/afins (CAMPELO, 2009, p.154).<sup>144</sup> Por outro lado, há casos também em que parentes mais distantes são chamados pelos vocativos, exprimindo uma relação de irmandade. Ainda, como dissemos, há casos em que as relações se sobrepõem e se confundem. Quando pergunto para Sueli quais primas de seu filho são consideradas potencialmente afins e quais consanguíneas, entre uma prima paralela e uma prima cruzada, ela faz referência aos vocativos usados. Referindo-se à neta de sua irmã [ffim] (prima paralela de segundo grau), que mora no mesmo segmento residencial, ela me explica que ela e seu filho se classificam reciprocamente pelo uso dos vocativos, definindo sua relação de parentes próximos e, então, jamais casáveis: “porque ela o chama *xõnně*’. Se chama de *xõnně*’ evita, não pode. Porque já vem nascendo e o chama de *xõnně*’. Aí quando fala *xõnně*’ é respeitado. E ele fala *xukux* para ela. Porque se ela o chama *xõnně*’ ele vai chama-la

---

<sup>144</sup> Douglas Campelo (2009) evidencia, ainda, como no ritual do *Mõgmõka*, os *yãmĩyxop* dirigem seu canto à mulher anfitriã da aldeia (dona do ritual), chamando-a pelo termo de parentesco *xukux*, exprimindo a ambiguidade de um termo que pode se referir tanto a uma relação de consanguinidade (avó) que de afinidade (tia-sogra), e assim abrangendo relações de parentes próximos e distantes (CAMPELO, 2009, p. 171-172; *idem*, 2018, p. 108-158).

*xukux*.”<sup>145</sup> Diferente é a relação com uma outra prima, que mora em outra aldeia, que é ao mesmo tempo uma prima cruzada matrilinear de segundo grau [fflm] (quando seu vínculo for calculado pela linha materna) e uma prima cruzada patrilinear de segundo grau [ffiP], (se considerado o vínculo paterno): “eles se chamam pelo nome”, podendo, potencialmente, se casar. Mas também me deixa entrever outras possibilidades dizendo que poderia ser diferente: “é assim, mas depende. Se a menina falar *xõnně'*, aí acabou, não casa mais. Se não chamar *xõnně'*, aí pode ter diferença.”

Nesse *continuum* gradual (e ambíguo) do parentesco, a escolha do uso do vocativo (ou do nome classificatório), parece ser, afinal, uma prática determinante. Neste sentido, o uso de elementos *imateriais* (os nomes) é uma prática que constroi relações de parentesco (COELHO, 2004, p.29). À minha pergunta sobre como se escolhe, em casos ambivalentes, qual vocativo usar entre parentes, Sueli me explica da seguinte forma:

Porque se a mãe chama de *xõnně'* e ela ouvir e repete junto com a mãe, aí não casa mais não. Entendeu? Tem caso que é a mãe que escolhe. Agora quando é parente de verdade, você fala assim, tem que chamar *xukux*, e *xõnně'*. Tem que ensinar. Quando você vê que é parente, você orienta. Mas quando você vê que é parente longe, você deixa eles mesmo resolverem e criar a relação. A menina também se chamar de *xõnně'*, ele vai ouvir e vai saber que é parente, e responde *xukux*. Têm vários que eu mesma criei, que era parente próximo, porque eu ouvia minha mãe falando... (SUELI MAXAKALI, Aldeia Verde, 02 de junho de 2016)

Ao verificar uniões matrimoniais com parentes próximos (verdadeiros), que seriam realizadas para possibilitar melhores alianças, Álvares também observou que “os parentes mais próximos dos cônjuges são transformados terminologicamente, para as categorias correspondentes” (ÁLVARES, 1992, p. 75) e que “os Maxakali costumam justificar essas formas de casamento, através de um outro cálculo da relação entre eles próprios e seus cônjuges, utilizando para isto outros vínculos que os pais possam ter” (*ibidem*, p. 76).

Aproveitando do caráter maleável e aberto das fronteiras familiares, orientar os filhos ao uso de um vocativo ou de outro para distinguir as parentes consanguíneas daquelas afins, tornou-se uma estratégia das mães para “recalcular” os vínculos de parentesco; de um

---

<sup>145</sup> Sueli Maxakali, Aldeia Verde, 02 de junho de 2016.

lado, reforçando os laços com os parentes considerados “verdadeiros” e, por outro, direcionando as potenciais alianças matrimoniais com os não-parentes “distantes”. Trata-se de um trabalho sociopolítico realizado dedicadamente pelas mulheres, que se produz pela desnaturalização do parentesco. A partir dessa ação, se torna possível construir a diferença, atualizado-a através do casamento.<sup>146</sup>

Essa prática não é algo novo nos estudos entre os povos ameríndios. Entre os Piaroa, escreve Joanna Overing (1999), os termos de parentesco são aplicados de forma estratégica para classificar as moças como “casáveis” – traçando o vínculo de parentesco com elas por via paterna – ou como “não-casáveis” – calculando o relacionamento mediante a linha materna.<sup>147</sup> Trata-se, mais uma vez, de um domínio das redes de parentesco que não é normativo e sim performático, tornando possível uma negociação das relações (*ibidem*). Como afirma a autora, se “a aquisição da vida não é um processo meramente físico, estabelecido de uma vez por todas através do intercuro sexual” (*ibidem*, p. 96) então, a produção das pessoas e de seus vínculos é algo que há de ser produzido ao longo de toda a vida, e que por sua vez, permite a produção da socialidade coletiva. A esse respeito, Ann-Marie Colpron ressalta como a importância do controle sobre as questões amorosas não deve ser subestimada, sobretudo quando ocorre em sociedades onde a esfera política se sobrepõe ao parentesco e os domínios público e privado se confundem (COLPRON, 2004, p. 113-114). Se reconhecemos o papel feminino acerca de casamentos, e se consideramos que “o sistema de parentesco é o sustentáculo da organização política” (POPOVICH, 1980, p. 48),<sup>148</sup> não podemos não entender, então, a participação das mulheres – *que ocorre nos e através dos espaços domésticos* – como algo decisivo na conformação das alianças sociopolíticas (e cosmológicas) da aldeia.<sup>149</sup> Em outras palavras, as relações costuradas (ou

---

<sup>146</sup> Elaboração de uma sugestão dada por Rosângela de Tugny, durante a banca de defesa dessa tese.

<sup>147</sup> Entre os Piaroa, todavia, é o casal de noivos potenciais (ou de parentes potenciais), que se relaciona entre si mediante a escolha dos termos de parentesco, operando sua classificação mutua, a partir de certa autonomia pessoal.

<sup>148</sup> Maria Hilda Paraíso (1992) salienta que entre os Tikmũ'ũn, o poder das lideranças é baseado no parentesco: aqueles que conseguem reunir o maior número de descendentes e parentes colaterais são quem detêm maior poder social. Além do prestígio adquirido pelo conhecimento ritual e cosmológico, o controle de privilégios é baseado nos laços de parentesco, proporcionalmente à amplitude da extensão dos laços familiares (graças também ao processo de consanguinização das esposas dos filhos).

<sup>149</sup> Em seu trabalho, Izabel Missagia de Mattos explora brevemente a atuação feminina na etno-política botocudo, a qual é determinada também a partir de suas relações de parentesco: pela ascendência das

descosturadas) diariamente dentro dos espaços domésticos, diferente de como sempre são pensadas – limitadas pelos vínculos familiares – são tão determinantes socialmente e politicamente quanto àquelas constituídas nos âmbitos masculinos, públicos e rituais, que habitualmente têm sido considerados mais relevantes.

Finalmente, se estas redes de parentes e não parentes, validadas constantemente pelo conhecimento feminino, aparecem nos mapas da aldeia, nos circuitos de visitas domiciliares, nos espaços domésticos, nas alianças matrimoniais, elas se atualizam e produzem na prática, mediante um processo de consubstancialização que é dado pelo compartilhamento de gestos de cura e afeto. De forma contrária, a ausência de tais atos produz rupturas e distanciamentos. Veremos agora como a comida preparada pelas mulheres, que sela os encontros domésticos, opera, nesse sentido, para produzir ou romper relações, aproximar ou distanciar parentes.

### **2.2.3 O que é a “comida maxakali”**

A expansão da sociedade brasileira e a instalação de novos modelos produtivos significaram para os Tikmũ'ũn uma brusca alteração de sua economia de subsistência provocando uma redução drástica de seus limites territoriais e, com estas, de suas áreas de caça e coleta (DIAS *et al*, 2010). Devido à devastação das matas no território indígena, pelo avanço da colonização, a agricultura se tornou, no século passado, a atividade econômica principal (ÁLVARES, 1992). Hoje, todavia, assistimos a um novo cenário histórico em que o trabalho na roça, assim como já aconteceu para as pescarias e as caçadas, perdeu seu papel central na produção da alimentação nativa, não provendo mais a subsistência do grupo, que ficou então garantida pelos alimentos externos e industrializados, introduzidos na aldeia através de programas de combate à fome do Governo (como a cesta básica) e outras medidas locais de combate à desnutrição. Ainda, outras ajudas monetárias (por exemplo a bolsa-família) e a recente inserção de alguns

---

mulheres mais anciãs, sobre seu grupo de parentela e pela possibilidade das esposas de transitar entre grupos de parentesco (MATTOS, 2002, p. 187).

Índios no mercado de trabalho, com a conseqüente introdução de salários, proporcionou o acesso de algumas famílias a um número maior de bens e alimentos adquiridos nas cidades vizinhas. Este recente processo de “modernização” levou a uma importante transformação na dieta local, uma vez que sua riqueza e diversidade foi substituída por uma alimentação nutricionalmente monótona, caracterizada pelo aumento de carboidratos/açúcares simples e gorduras no lugar de proteínas, ferro e legumes (DIAS *et al*, 2010).

Os alimentos que chegam atualmente em Aldeia Verde, pelas medidas do governo, são basicamente: macarrão, óleo, feijão, arroz, açúcar, café, farinha. Outros alimentos comprados diretamente pelas famílias são: frango, carne, bolachas, pão, refrigerantes, ovos, sucos em pó, legumes (cebola, abóbora, batatas) ou frutas (melancia, banana, mangas...) entre outras novas comidas que estão ganhando popularidade, sobretudo entre as crianças, como iogurtes, bombons, picolés, chips ou outros doces. Quem tem uma pequena roça ou quintal pode complementar, eventualmente, com os seus produtos, na maioria: batatas doces, mandioca, bananas ou outras frutas, arroz, feijão. Esporadicamente, a dieta é enriquecida com peixes pescados pelas índias nas estações de seca, quando há muito peixe nos rios situados nas vizinhanças da aldeia e, com mais sorte, por alguma carne de caça. Como conseqüência à intrusão em seus territórios, às mudanças em seus modos de vida e à entrada maciça de alimentos industrializados, os órgãos institucionais de saúde registram, atualmente, um grave quadro de desnutrição e outras doenças crônicas.<sup>150</sup>

Todavia, se olharmos para esses fenômenos a partir da perspectiva indígena, emerge uma multiplicidade de fatores e relações que necessariamente ampliam e complexificam o discurso em torno de seu sistema alimentar. No que concerne o início da entrada de comida industrializada em Água Boa, como medida de combate à fome, Noêmia

---

<sup>150</sup> Segundo o relatório sobre o estado nutricional da comunidade indígena maxakali de Aldeia Verde (DIAS *et al*, 2010), seu quadro de saúde é caracterizado por: insegurança alimentar principalmente em crianças e adolescentes com quadros de desnutrição aguda e crônica (prejudicando o desenvolvimento da criança, e determinando características como baixa estatura e baixo peso); sobrepeso e obesidade na vida adulta (fenômeno de desequilíbrio nutricional chamado “transição nutricional”); morbi-mortalidade caracterizada pela presença de doenças infecto-parasitárias, doenças da pele (piodermites causadas por bactérias, fungos, vírus ou parasitas), doenças diarreicas e respiratórias (IRA), riscos de leishmaniose, escabioses, cefaleias, doenças causadas pelo consumo de bebidas alcoólicas (incluindo as agressões ocorridas em ocasiões de embriaguez).

Maxakali, liderança da aldeia, lembra da intervenção do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), manifestando certa perplexidade em relação às intervenções externas:

Foi no tempo de Pinheiro. Nós estava lá comendo mandioca, batata, banana verde. Aí Capitão Pinheiro chegou... ‘Ah! índio tá morrendo de fome’, não sei o que mais, aí colocou cantina. Chegava um monte de caminhão colocando arroz, macarrão, óleo, mas óleo era aquele de banha de lata assim. Era bolacha, roupa, blusa, meia pra jogar. Eles nem sabia jogar bola, eles foi começar a jogar com Pinheiro. Colocou sabão, pano, feijão, café.<sup>151</sup>

“Ah! Índio está morrendo de fome!” Enquadrado pelo discurso científico e institucional, o universo da comida é analisado a partir de uma perspectiva biomédica que focaliza as questões alimentares exclusivamente a partir de seus próprios parâmetros e categorias analíticas, ou seja, reduzindo o fenômeno alimentar à uma única dimensão fisiológica. Sem a pretensão de negar a validade dessas preocupações, é importante entender como o modelo indígena nos leve, porém, para outros entendimentos. Segundo um estudo feito sobre “estado nutricional e hábitos alimentares” da população de Aldeia Verde (Dias *et al*, 2010), ao se referirem às mudanças recentes em seus hábitos alimentares, alguns professores *tikmũ’ün* leem seu sistema alimentar a partir de outras relações históricas e cosmológicas, deixando claro que a questão não se reduz a um discurso estritamente biológico, mas concerne mais amplas relações entre o mundo terreno e o cosmos. Lê-se no relatório que, segundo eles, só nos tempos dos avós (*mõnãyxop te mãhã*) e dos pais (*ãtak xi mãy*) se comia “a comida dos *yãmĩy*” (*ibidem*, p. 18-19), os seres não-humanos que se relacionam constantemente com os *Tikmũ’ün*. Os alimentos dos *yãmĩy* seriam a comida “verdadeira” (*ãmuk xe’e*) – que deixa o corpo forte – sendo constituída por alimentos tradicionais como mandioca, banana verde, batata doce, peixe. A comida de hoje (*hõnhã yã mãhã*) – constituída prevalentemente por produtos industrializados – é definida como comida “fraca”, ou “comida de branco” (*ibidem*, 2010). Todavia, o que eu pude observar em campo difere, em parte, dessas afirmações. Certamente há um discurso consensual que diferencia a comida verdadeira dos *yãmĩyxop* – que além de ser comida grande (*ãmuk xekka*) e forte (*ãmuk ka’ok*) remete a um tempo de abundância alimentar – e a comida industrializada, fraca, escassa, dos brancos, que adocece os

<sup>151</sup> Noêmia Maxakali, Aldeia Verde, julho de 2010. Trecho extraído de: DIAS *et al*, 2010, p. 19.



corpos. Neste discurso, a comida tradicional (caça, peixe, mandioca, batata doce, amendoim, milho, inhame, água de batata, beiju, banana, melancia, etc.) é apreciada, sobretudo pelos mais velhos, por seu aspecto gustativo. Sempre que apareciam esses alimentos nas refeições, eram comidos com muito gosto e entusiasmo.<sup>152</sup> Contudo, essa diferenciação se revela demasiado simplificadora. Há outras complexidades.

Embora a dieta das famílias de Aldeia Verde se baseie num conjunto de ingredientes exógenos à sua cultura alimentar tradicional, os meus interlocutores, mais de uma vez, fizeram-me notar que sua comida, por outro lado, não era *como* a comida de branco. “Não é igual à comida de *ãyuhuk* (branco)” me repetia Sueli. “A gente come diferente”. O próprio modo de preparo do café, do arroz, do feijão, do ovo e do frango, de fato, torna a “comida de branco” uma “comida de maxakali”. Essa diferença é central. O arroz preparado nas cidades, por exemplo, resulta, ao paladar *tikmũ’ũn*, uma comida exageradamente sávida, por ser demasiado temperado, refogado com muito óleo, cebola e alho, e muito salgado. “A gente cozinha só na água e quase nem põe sal”, insiste Sueli. O mesmo vale para a preparação de outros alimentos. Convidados a passarem dias ou semanas nas cidades vizinhas ou em Belo Horizonte, me conta Sueli que, no início, era difícil comer para eles, porque o sabor da comida era “forte demais”. “Mas agora acostumamos, aprendemos a comer”, comenta Isael. Um acidente de campo foi propício para eu entender essa diferença. Sueli havia comprado muita goma de uma vizinha da área rural. Eu me propus a preparar uns beijus à noite. Com o automatismo que é próprio dessas práticas, pus uma pitada de sal na goma, antes de distribuí-la na panela e cozinhá-la. Na hora de comer, percebi, pela cara dos meus comensais, que havia feito algo errado, sem intuir o que. Foi justamente o salgamento. O beiju, assim como a banana verde, é um ingrediente vegetal “neutro” que, tradicionalmente, acompanha alimentos “fortes” (mais sápidos e gordurosos) como o peixe ou a carne. Por isso não leva sal. Tal combinação também explica a preparação sem salgamento do arroz, que deve resultar uma comida insípida, sem tempero, para acompanhar sabores mais fortes.

---

<sup>152</sup> Em campo tive oportunidade de experimentar comidas tradicionais como a mandioca deixada a noite na água, o beiju com carne, o peixe com banana verde, a água de batata, batatas cozidas no forno em baixo da terra, o suco de banana verde. Essas comidas eram sempre mais apreciadas pelos velhos que pelas crianças, as quais não mostravam muito interesse para esses alimentos cujo sabor era mais difícil de apreciar, como por exemplo o jenipapo ou a água de batata (“preferem iogurte” lamentavam seus pais).

Outra observação importante, que nos leva a complexificar a reflexão sobre o sistema alimentar nativo é o fato que, embora muitos dos novos alimentos sejam depreciados no plano do discurso (muitas vezes político) em relação às comidas “de antigamente”, estes não deixam de assumir funções simbólicas e rituais. Assim, é comum ver refrigerantes oferecidos aos espíritos, junto com peixe e mandioca. Ou bolachas acompanhando a melancia que vai para o *kuxex*. Para não falar do café e do pão que, diariamente e ritualmente, alimentam crianças, parentes e *yãmĩyxop*, garantindo a socialidade humana e extra-humana, assim como se fazia, antigamente, com a preparação/oferta/consumo da água de batata. Assim, numa socialidade onde os alimentos mediam as relações entre pessoas e seres não-humanos, a mudança da dieta em direção a uma “ocidentalização” da comida não comporta necessariamente uma ruptura com os padrões tradicionais, mas implica também em processos de transformação em continuidade com estes, a partir de operações simbólicas de adaptação e ressignificação alimentar. Em outras palavras, o modo de comer tikmũ’ũn reflete outros tipos de relações *com* a comida e propiciadas *pela* comida. Interessante, nesse sentido, como Rosângela de Tugny (2011a) analisa a diferença das relações alimentares estabelecidas pelos Tikmũ’ũn e pelos brancos, a partir da análise do mito de São Sebastião, um excepcional espírito de homem branco presente no repertório mitológico. Enquanto os *yãmĩyxop* comem ritualmente suas presas com o intento de assimilar sua substância em seus corpos – seus cantos-conhecimentos-perspectivas –, São Sebastião come suas presas meramente para saciar sua fome (fisiológica), ou seja, através de uma prática alimentar que nega qualquer partilha e relação consubstancial.

É fácil entender agora porque quando Maiza reclama da escassez dos alimentos que chegam às famílias pela cesta básica, ela manifesta uma preocupação que não se limita à alimentação de sua família, mas sim à alimentação dos inúmeros *yãmĩyxop*, que de tal comida cotidiana dependem. Ter comida suficiente (e pronta) para alimentar parentes humanos e não-humanos funciona como um princípio regulador à base da socialidade. Em casa, comenta Maiza, “sempre tem que ter comida para os *yãmĩyxop*”. Arroz, feijão e macarrão, tão como mandioca e peixe, são ingredientes importantes tanto para sustentar o próprio núcleo familiar, quanto para manter as numerosas relações – de adoção – que ela e as filhas detêm, por exemplo, com os espíritos *yãmĩyhex* e *Xũnĩm*. Fatores como as

condições históricas e políticas (a mudança/devastação do território no qual não há mais autonomia alimentar), a medida governativa das cestas básicas e o sistema de relações cosmológicas entre os humanos e espíritos (baseadas na comensalidade) são aspectos de um único sistema alimentar (ou de uma única comensalidade).

Cozinhava banana para comer, ou mandioca, ou batata. Agora é só arroz. Aí a cesta vem. Na cesta tem um pacote de arroz que só dura um dia e meio. Cozinha de manhã, meio dia, à tarde, no outro dia cozinha de novo e acabou. Por isso que falta comida. E quando tem ritual também, a gente faz muita comida. Tem que ter bastante comida porque eu vou ter que tirar uma para Shawara, outra para mim, outra para Tamia, Laiane, Sulamita; essas meninas já têm *yãmĩy*. A menininha de Tamia, Shawana, também já tem. (...) Para dar para *Yãmĩyhex* e *Xũnim*, porque para *Xũnim* são duas comidas e para *Yãmĩyhex* é uma só. E aqui eu acho que é eu, Laiane, Shawara, Sula, Samila... Acho que somos seis, então são seis comidas, uma para cada uma [para levar para os *yãmĩyxop*]. Quando é *Xũnim* são doze pratos pra dar comida! E nós comemos arroz depois. Porque *Xũnim* são dois e *Yãmĩyhex* é um só. (MAIZA MAXAKALI, Aldeia Verde, 14 de novembro de 2015)

Maiza lamenta o fato que a cesta básica não basta porque as mulheres da sua casa, suas filhas e netas, já “tem *yãmĩy*”, e por isso é preciso ter muita comida para alimentá-los. Possuir *yãmĩy* implica em uma relação de cuidado que é fundamentalmente de tipo alimentar. Assim, a contiguidade entre as relações humanas e extra-humanas se manifesta novamente nas questões de ordem concreta. A comida compartilhada com os *yãmĩyxop* não é uma “outra” comida, diferente da que se come nas refeições familiares, não é uma comida transformada e sacralizada mediante fórmulas rituais.<sup>153</sup> Uma vez destinada aos *yãmĩyxop*, esta será sim, a sua comida, mas trata-se da mesma substância que os humanos consomem, e que pode, em certas ocasiões controladas, ser consumida juntos (quando, por exemplo, os homens comem juntos com os *yãmĩyxop* no *kuxex*).<sup>154</sup>

<sup>153</sup> Arrisco um confronto inusual para tentar esclarecer esse ponto. Se pensamos à comensalidade ritual realizada na religião católica, ocorre a ingestão de alimentos sacralizados que pertencem a um Deus abstrato e intangível (o corpo e o sangue de Cristo materializados no pão e no vinho que são ingeridos durante o ritual da missa). O fiel pode ingerir esses alimentos somente após sua transformação simbólica em comida “de outra ordem”, que prevê um processo de santificação dado pela benção que o padre realiza, com formulas verbais e gestos formalizados, à hóstia e ao vinho. Não se trata de comida terrena; não é, definitivamente, a mesma comida dos homens. Tampouco ocorre uma comensalidade com o Deus, pois o alimento é consumido entre os vivos. Diferente da comensalidade dos Tikmũ’ũn, não se come *como* e nem *com* o Deus. Os planos são nitidamente separados por insuperáveis fronteiras simbólicas.

<sup>154</sup> O mito dos *Xũnim*, um casal de espíritos-morcegos, expressa a equivalência entre comidas dos humanos e comidas dos *yãmĩyxop*: em seu encontro primordial com os humanos, ao serem acusados do roubo de bananas das roças dos Tikmũ’ũn, reclamaram ser, tal alimento, a sua própria comida.

Em suma, a comida cotidiana deve contemplar a alimentação fisiológica da família, mas também a manutenção das redes de parentes humanos e não-humanos, tornando impossível uma separação entre os planos: biológico/social, humano/extra-humano, cotidiano/ritual.

O que tais combinações, reajustes, contiguidades, nos permitem superar é, então, as dicotomias tradicional/moderno e nativo/exógeno, para perceber como a “comida maxakali” (é assim que os meus interlocutores se referem, falando em português, ao seu próprio sistema culinário) se produza, de forma única e específica, a partir de suas relações múltiplas, suas implicações cosmológicas e nutricionais, seus benefícios sociais incluindo, também, seus potenciais riscos para a saúde e a socialidade do grupo.

Apesar de consumir as refeições sem muitas cerimônias, o compartilhamento dos alimentos preparados cotidianamente pelas mães é algo investido de suma importância pelos Tikmũ’ũn. Desde o início de minha experiência etnográfica foi claro o quão importante era para os meus anfitriões, não só comer junto, mas comer a comida deles, a “comida maxakali”. A esse respeito, como outros colegas em campo, sempre ouvia me dizer que “para aprender a língua maxakali devia comer a comida maxakali”. Uma vez esclarecido o que entendemos por “comida maxakali”, voltamos ora a nossa atenção para o sentido profundo dessa exortação, o qual só pode ser minimamente compreendido na medida em que desvendamos algo do que significa “comer juntos” dentro do sistema sócio-cosmológico nativo.

A importância social, simbólica e ritual da comensalidade não é algo novo na literatura sobre o mundo indígena ameríndio.<sup>155</sup> Em sua análise das relações sociais entre os Kanamari da Amazônia, Luiz Costa (2013) diferencia o conceito de “alimentação” do conceito de “comensalidade” nos seguintes termos: enquanto o ato de alimentar enfatiza a necessidade mecânica de comer, que pressupõe uma relação de dependência entre alguém que alimenta e alguém que é alimentado (por exemplo entre mãe e filho), a comensalidade, enquanto ato de comer juntos, produz uma série de relações baseadas no princípio da reciprocidade. Neste último caso o compartilhamento da comida detém

---

<sup>155</sup> Veja-se autores como: VILAÇA, 1992; MCCALLUM 1998; GOW, 1989; *idem*, 1991; FAUSTO, 2002; *idem*, 2007; COSTA, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a.

um papel fundamental na criação e manutenção dos laços de parentesco e afinidade no grupo. Nos estudos das práticas de comensalidade, o caráter agentivo da comida emerge claramente de diversas maneiras: compartilhar ou não a comida traça laços de parentesco ou de identidade entre os comensais (VILAÇA, 1992; COSTA, 2013); certos alimentos são indispensáveis ou proibidos para o crescimento e a formação da pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; MCCALLUM, 1998); outros alimentos oferecidos ritualmente aos espíritos mantêm a saúde dos corpos e a harmonia social, a partir do equilíbrio entre o mundo dos seres e o mundo dos vivos (HUGH-JONES, C., 1978; FAUSTO, 2002). O ato de preparar a comida e alimentar o corpo com substâncias nutritivas, curativas e transformativas é, assim, um ato fisiológico e social ao mesmo tempo. “Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam, são uma coisa só” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 72).

Em particular, nos trabalhos etnográficos produzidos entre os Tikmũ'ũn é evidenciado o amplo papel simbólico e transformativo das práticas alimentares rituais, que mediam relações entre seres e mundos diferentes: entre homens e mulheres, entre humanos e *yãmĩyxop*, entre mundo dos vivos e mundo dos mortos.<sup>156</sup> Ainda, por serem parte de um saber-fazer feminino, os atos de preparar, oferecer e consumir os alimentos constituem um conjunto de práticas específicas que caracterizam um domínio de gênero. São as mulheres, de fato, as responsáveis pela comida ritual e cotidiana; são elas que preparam as refeições diárias e oferecem a comida para parentes e *yãmĩyxop*, produzindo, através dos alimentos, múltiplas relações, nas quais se garante o bem-estar da socialidade humana. Como enfatiza Carlos Fausto diferente, mas analogamente à predação, a comensalidade é uma forma de produção de pessoas e de socialidade na Amazônia:

[S]e a ideia de fabricação do parentesco converge, na Amazônia, para o universo da cozinha e da partilha alimentar, nossa questão passa a ser o encadeamento de dois processos de transformação: um que resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer como e com alguém (a comensalidade). (FAUSTO, 2002, p. 8)

---

<sup>156</sup> Veja-se, por exemplo: POPOVICH, 1976; POPOVICH, 1980; *idem*, 1988; ÁLVARES, 1992, VIEIRA, 2006; TUGNY, 2011a; CAMPELO, 2009; RIBEIRO, 2011.

Através de uma sugestiva análise dos mitos nativos, Tugny (2011a) nos apresenta as relações de predação, guerra e canibalismo ritual entre os Tikmũ'ün.<sup>157</sup> Já Álvares (1992) desenvolve uma análise dos processos de produção da pessoa (e fabricação do corpo) que evidencia a importância das regras alimentares: para garantir a condição de humanidade (e o justo destino pós-morte) do corpo-pessoa *tikmũ'ün*, de fato, é necessário respeitar precisas prescrições, primeira entre todas, a proibição de comer “carne com sangue” (sendo esta carne de caça, de porco ou de boi). Todavia, a necessidade de evitar tais alimentos, em certos momentos da vida, ou de transformá-los em comida “adequada”, em outros (tornando-a comestível mediante precisos processos de transformação) – não garante somente o bem-estar do corpo-pessoa, mas sim sua condição relacional e intersubjetiva; sua posição de parente entre parentes. A comensalidade opera não somente um processo de produção de corpos, mas implica em comer *como* e *com* alguém, num processo de familiarização que produz parentesco (FAUSTO, 2007). O parentesco, neste sentido, se reafirma não como uma relação dada, natural, biológica, mas como uma relação socialmente produzida. Vejamos, então, como, entre os Tikmũ'ün, a alimentação não seja apenas uma atividade que produz corpos físicos indeterminados, mas sim um dispositivo que produz “corpos aparentados” (*idem*, 2002, p. 8).

#### 2.2.4 Quem toma café com quem: a comensalidade e seus perigos

Talvez, à primeira vista, o ato de preparar e servir comida assemelha-se a um simples 'compartilhar' uma 'reciprocidade generalizada', e tenha o sabor de meros atos doméstico, sem uma maior importância sociológica. Preparar e servir comida (ou se negar a fazê-lo) é uma linguagem sofisticada para falar do social e, ao mesmo tempo, para efetuar mudanças materiais sensíveis nos agentes do social. (MCCALLUM, 1998, p. 6)

---

<sup>157</sup> Na análise do mito do *Putuxop*, a autora mostra como cozinhar, comer e cantar são atividades simultâneas: “enquanto transformam seus inimigos em substância comestível pelo trabalho do fogo, cantam ‘suas histórias’” (TUGNY, 2011a, p. 37). Tal processo é um processo de assimilação do inimigo que permite aos *putuxop* assimilar suas qualidades e potências (*ibidem*).

Entre os Tikmũ'ũn, Frances Popovich (1988) salientava que no passado a cooperação de homens e mulheres na produção agrícola refletia relações de ordem sexual, além de selar alianças matrimoniais. O casamento, segundo quanto escreve um interlocutor da autora, iniciava-se no momento em que um homem compartilhava os frutos da própria roça com uma mulher que aceitasse cozinhá-los para, em seguida, comê-los juntos, demonstrando como a comensalidade era parte essencial do contrato matrimonial.<sup>158</sup>

Mais uma vez voltamos ao trabalho de Joanna Overing, pois nos mostra como o matrimônio entre diversos povos ameríndios é uma relação que se produz pelo compartilhamento das habilidades culinárias femininas e masculinas: “mediante esse processo informal ele exibiu diante dela suas habilidades cinegéticas, e ela diante dele sua capacidade de dar ao alimento uma forma comestível” (OVERING, 1999, p. 88). Sem cerimônias, o casamento se dá pelo engajamento mútuo e complementar dos noivos nas práticas de comensalidade.

Ora, se no passado a partilha de habilidades culinárias pode ter mediado relações de afinidade, entre os noivos *tikmũ'ũn*, hoje em dia é certamente central seu papel na articulação das relações entre parentes. Já Frances Popovich sublinhava o grande valor dado ao ato de compartilhar comida e bens dentro do núcleo doméstico, em oposição a comportamentos desencorajados como a concentração e estocagem de bens e comidas, tanto que ela escreve: “In the Maxakali Society the mothers teach infants and toddlers to share with others” (POPOVICH, 1988, p. 39).<sup>159</sup> A esse respeito, lembro-me de uma vez que Delcida me disse que antigamente não existiam pratos nem talheres, e que as famílias comiam de uma única grande panela de barro na qual os alimentos eram

---

<sup>158</sup> “M wrote a short class composition on what a man does when he wants to marry, showing that food is an essential part of the marriage contract: ‘What does a man when he wants to marry? He plants a field of manioc, sweet potatoes, and squash. He takes the girl he has chosen to the field to see the crop. If she is receptive, she takes some manioc and sweet potatoes belonging to the young man and cooks them. They eat food together’” (POPOVICH, 1988, p. 44-45). Ainda, continua a autora, quando um homem muda para a casa da família de sua esposa, coopera com seus afins na produção da comida, criando sua roça com eles e compartilhando a responsabilidade pela unidade social (*ibidem*, p. 45).

<sup>159</sup> Diante da precariedade da economia de subsistência tradicional, na época em que permaneceu em campo, a autora ressalta certa tensão, enfrentada pelas famílias, entre o respeito do ideal da partilha alimentar entre parentes e a necessidade da estocagem (acumulo) das colheitas, para garantir o sustento dos núcleos familiares. No entanto, a estocagem de produtos podia tornar-se uma estratégia para gerar novos recursos (mediante sua venda) a compartilhar entre parentes (POPOVICH, 1988).

cozidos.<sup>160</sup> Ao comentar uma cena que me evocava tal imagem, diante de duas crianças comendo juntas do mesmo prato, Sueli me explicou que isso os tornava amigos. Em outras palavras, compartilhar o prato e a comida criava um vínculo entre eles. O ideal nativo de compartilhamento – não livre de tensões e contradições – se atua especialmente no mecanismo de partilha alimentar dentro do núcleo familiar. Assim, viver juntos numa aldeia *tikmũ'ũn* significa viver entre parentes e essa relação que define os laços de parentesco é idealmente baseada na produção cooperativa e na partilha da comida.

O compartilhamento de uma mesma identidade-posição (de humanidade) é algo relacional e se produz pelas práticas alimentares. Como já sublinhou Overing, “é mediante o domínio das práticas diárias de comer e preparar a comida, no interior de uma comunidade de similares” (OVERING, 1999, p. 98) que a vida coletiva se faz possível. Mas se os alimentos (como recurso) são divididos diariamente dentro das famílias, as relações de comensalidade não se restringem ao núcleo familiar (cujos contornos não são tão nítidos), estendendo-se gradativamente a redes de parentes próximos-verdadeiros (*xape' xe'e*) e mais ou menos distantes (*xape' max* ou *xape' hãptox hã*). De fato, durante as refeições nas casas que frequentava, não tinha sempre os mesmos comensais. Além das pessoas que compunham o núcleo da casa (casal principal com seus filhos/as, noras ou genros e netos que podem morar na mesma casa ou em casas bem próximas) podia haver outros parentes com maior ou menor grau de proximidade (e que vivem mais ou menos distantes, até em outras aldeias). Esses visitantes que chegam no momento das refeições comem junto à família anfitriã. Como para as visitas, também não há convite ou acordo que estabeleça previamente quantos comensais participarão das refeições. Assim, as moças/mães que cozinham nunca sabem com antecedência quantas pessoas participarão dos almoços ou jantares (caso haja visitas nesses momentos do dia) mas sabem adotar estratégias para que nunca falte comida para um eventual maior número de hóspedes: “a gente dá uma olhada para a sala na hora de colocar o arroz. Pela gente que têm a gente sabe escolher as panelas do tamanho certo. Se precisar, põe mais água no feijão”, me explica uma das moças. De

---

<sup>160</sup> No próximo capítulo aprofundaremos como, a esse respeito, a fabricação (e o bom êxito) das panelas de barro se vincule à comensalidade entre parentes (humanos e não-humanos).



fato, nunca vi faltar comida para ninguém, mesmo quando as casas se enchiam de improviso, embora os ajustes feitos nas cozinhas, para adaptar a comida às bocas, sempre se passavam despercebidos. Saber tomar esses tipos de providências na hora, demonstra, nesse sentido, uma atenção das mulheres, imperceptível mas constante, em relação aos outros e ao ambiente no qual vivem. De seu modo particular, as mulheres estão em seu mundo a partir de uma forma de presença que é sempre, profundamente, aberta à presença do(s) outro(s).

Receber muita visita, como vimos, comporta em deter recursos adequados: no mínimo, há de ter comida suficiente para todos os comensais e bastante café e açúcar para as hospedes.<sup>161</sup> Nessa lógica, é fácil perceber que as casas mais simples, de famílias que dispõem de menos recursos, são menos frequentadas que outras que concentram mais bens alimentares.<sup>162</sup> Dentro do sistema de partilha alimentar, espera-se dessas famílias mais prestigiosas uma atitude generosa. Durante as refeições nas casas onde eu comi não havia aparente cerimonialidade. As pessoas visitantes, indígenas ou não indígenas, que estavam presentes em casa na hora em que a comida é servida comiam junto à família. Não apenas a comida estava pronta, eu e os outros visitantes não indígenas éramos chamados a nos servirmos, antes dos familiares e, eventualmente, de outros hospedes da aldeia. Os homens também costumavam se servir nessa hora, enquanto as mães preparavam, logo em seguida, os pratos para os outros hóspedes, para as crianças e para si. Tais pratos podiam ser individuais ou compartilhados (geralmente entre mãe e filho ou entre crianças). Na medida que cada um de nós “estrangeiros” acabávamos nosso prato éramos chamados a repetir. Os hospedes indígenas (parentes mais ou menos próximos), recebiam seus “pratos feitos” que comiam sem deixar sobras, mas sem repetir.

O aspecto cativante desse momento de comensalidade é que os comensais visitantes nunca se mostram na espera da oferta de comida (embora seja um ato altamente

---

<sup>161</sup> Maiza, uma das mais importantes anfitriãs da aldeia, recebendo todo dia um número significativo de parentes e não-parentes (as visitas são realizadas também por não indígenas que frequentam a aldeia), um Natal recebeu de presente uma garrafa térmica de 5 litros “para ter sempre café para todos”.

<sup>162</sup> Se o acumulo de recursos, em passado, era dado pelo trabalho agrícola, hoje depende da entrada de recursos monetários (como a bolsa-família e os salários dos indígenas que trabalham na aldeia como professores, merendeiras ou agentes de saúde).

previsível) e, ao mesmo tempo, não se surpreendem quando a recebem, jamais recusando um prato ou um qualquer alimento oferecido. O recebem como fosse um gesto natural, sem comentar verbalmente e sem nenhum ato enfático. Todavia, isso não deve ser interpretado como uma falta de atenção. Muito pelo contrário. Estes gestos liminares qualificam um peculiar modo de interagir que traz sentidos densos e deveres recíprocos, e que estão à base das relações interpessoais e, de forma mais ampla, da socialidade *tikmũ'ün*. Trata-se de um ato de troca. Quem recebe, de forma igualmente discreta, encontrará um momento e um modo oportuno, para retribuir.<sup>163</sup> Ainda, este modo peculiar de como as mulheres recebem a comida, reflete um modo de agir ritual: “quando os espíritos vêm às aldeias, as mulheres se comportam como se não esperassem ninguém; uma vez perto deles, não os olham; ao cantar, *quase* não abrem as bocas” (TUGNYa, 2011, p. 159). Trata-se de uma “etiqueta que cultiva uma forma de incompletude dos gestos das mulheres” (*ibidem*); uma forma de reciprocidade (ínsita nos atos de oferecer e receber) quase imperceptível, intencionalmente des-enfatizada, através da qual – mediante olhares discretos, falas silenciosas, gestos contidos – as mulheres produzem relações tanto com as parentes *humanas* quanto com os *yãmĩyxop*.

Seguindo procedimentos semelhantes, a comensalidade se estende a uma rede de parentesco mais ampla, a partir do consumo do café que ocorre nas casas, várias vezes ao longo do dia. Nesse caso, “o grupo dos ‘parentes de sangue’ consistiria assim em uma extensão daquele definido pela ‘comunidade de substância’, distinto deste último, aparentemente, apenas pela natureza “atenuada” dos laços que o constituem” (COELHO, 2004, p. 45). Se as refeições são compartilhadas entre parentes mais próximos do núcleo familiar (a “comunidade de substância”), o café é oferecido abundantemente a um maior número de hóspedes, estendendo-se a parentes mais distantes. A dinâmica da comensalidade, de fato, é muito parecida. O consumo do café – ápice relacional dos

---

<sup>163</sup> Quando, no início, dava um presente para alguém com quem sentia uma relação próxima, ficava estranhada com o que percebia como uma falta de interesse. A pessoa pegava o presente e, sem dar-lhe atenção, o guardava na hora. Nenhum agradecimento. Todavia, aquilo que eu lia como desinteresse, mais uma vez, era produto de uma expectativa histórica e culturalmente orientada. Após alguns dias, em momentos inesperados, as pessoas presenteadas traziam para mim algum dom, o qual era me dado com da mesma forma discreta com a qual tinha sido recebido o meu presente. Outro caso exemplar foi quando uma mulher deu para uma parente um pacote de miçangas (material de difícil acesso para muitas mulheres). A parente o recebeu sem nenhuma ênfase. Dias depois tornou a visitar a mulher que lhe deu as miçangas e, no meio da visita, doou para ela dois colares produzidos com parte delas.

encontros – se torna um ato de comensalidade máxima, produzindo um processo de consubstancialização dos parentes presentes nas casas.

Preparado pelas moças ou jovens mães da casa, o café é servido pelas crianças ou mocinhas mais novas, sendo oferecido às visitas seguindo o mesmo critério de prioridade das refeições (priorizando as hospedes mais distantes em termos de parentesco ou mais respeitadas, geralmente mais anciãs). A água é colocada numa panela para esquentar em cima de um fogo a lenha no chão da casa, ou no pátio externo. Ou, ainda, no fogão, se for em casas de alvenaria. Ao ferver, é colocado primeiramente o açúcar (abundante) e o pó do café. O líquido misturado é filtrado por um coador de pano dentro de uma garrafa térmica e servido em copos de vidro ou canecas de plástico.

Entre as refeições principais do dia – café da manhã, almoço e janta – há muitos cafés oferecidos pelas mulheres em suas casas. Sempre generosamente açucarados. Percebo a oferta do café como um convite, um gesto cordial que a anfitriã não deixa de fazer quando alguém visita sua casa, e que ninguém recusa. Geralmente não é a ‘dona da casa’ que serve o café aos seus hospedes. Ela fica sentada na sala principal (quando não é o único cômodo da casa, é a sala maior que fica na entrada) conversando e tecendo com as outras mulheres de seu núcleo doméstico (filhas, noras, netas, sobrinhas e crianças) e as hospedes (geralmente mulheres em algum grau parentes) enquanto uma das mulheres mais jovens da casa (pode ser uma das filhas ou das netas) prepara e serve o café para todas as hospedes presentes. Aparentemente sem uma direção explícita da dona da casa: nunca vi a mãe pedir diretamente ou mandar fazer/servir o café. É como uma prática que segue regras implícitas, um ato cerimonial – em certo modo ritualizado – de socialidade, que certamente carrega e atua, em muitos outros sentidos.<sup>164</sup>

As visitantes, que estão provavelmente empenhadas em suas produções artesanais, enquanto conversam, fofocam e discutem de diversos assuntos, recebem o café da mesma forma como recebem a comida, sem nenhuma ênfase corporal ou verbal. Assim como ocorre a visita, a comida e o café (e por extenso a comensalidade) são atos espontâneos das anfitriãs que, embora previstos, nunca são garantidos.

Neste sentido, o fato que as visitas não sejam agendadas e as ofertas alimentares não sejam anunciadas – não havendo acordos prévios sobre tais práticas – reflete o risco latente da negação do encontro, da troca, da oferta alimentar, explicitando, assim, o

---

<sup>164</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 17 de julho de 2015.

perigo da ruptura da socialidade. Da mesma forma em que o acesso aos espaços domésticos – garantir a própria presença – não é algo “natural” e dado pelo simples fato de serem parentes (biológicos), mas algo conquistado diariamente através da manutenção das relações entre visitante e anfitriã, como pactos que devem ser renovados constantemente, assim, a comensalidade é algo que há de ser reafirmado a cada dia, jamais dado uma vez por todas.

A presença, nesse sentido, torna a evidenciar-se como um aspecto fundamental. Como a relação se produz no consumo dos alimentos no espaço-tempo das visitas domiciliares, a ausência proporciona um distanciamento espacial e relacional. Quando Maiza prepara os biscoitos para vendê-los na feirinha da aldeia, oferece-os sempre às pessoas que estão ali, na sua casa, no momento em que os prepara. Serve-os às visitas, quentinhos, com o café. Depois desse momento, eles serão só partilhados como os outros mediante a venda. É possível entender, portanto, que o acesso ao espaço privado das parentes, e à comensalidade que ali se produz diariamente, dá-se pela presença naquele lugar e naquele momento (na com-presença). Outra vez, enquanto estávamos comendo beiju, uma comida muito apreciada pelos Tikmũ’ün, a anfitriã da casa perguntou por um pesquisador que estava na aldeia: “será que ele vem? Se ele aparecer, vai comer”. Confirmava, assim, que o encontro, a consubstancialidade, ocorre sob a condição de estar-juntos.

Levando esse aspecto às suas últimas consequências, se a com-presença permite a comensalidade e a reafirmação dos laços entre parentes, uma ausência inesperada (e, portanto, a interrupção da comensalidade) é sintoma de uma crise na relação. Um exemplo explica esse aspecto. Quando um moço tinha traído sua esposa com uma pessoa da mesma família, sua mãe me disse, preocupada: “como é que agora ele vai tomar café na casa da sogra?”. O fato das pessoas visitarem parentes e compartilhar suas comidas é fortemente indicativo da qualidade das relações que têm com elas, de seus vínculos. Não poder mais encontrar e comer junto, lentamente desfaz tais laços e torna *menos* parentes. Trata-se, observa Coelho (2004, p. 45) de um processo de consubstancialização cotidiano que aproxima ou afasta as relações entre parentes: “o que distingue os parentes ‘próximos-reais’ dos ‘distantes’ é a reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade no trabalho da vida diária.” Diferentemente dos parentes

distantes, os parentes próximos se consubstancializam não por causa de uma consubstancialidade originária, mas porque continuam *se consubstancializando* através do convívio e da comensalidade (*ibidem*).

Por extensão, pode-se dizer que o ato de compartilhar a comida é um ato relacional de confiança que permite reafirmar as relações de parentesco, de amizade, de aliança. Vale aqui citar um caso conhecido entre os colegas que trabalham com os Tikmũ'ün. Trata-se de uma reunião entre lideranças indígenas e atores institucionais, na qual a antropóloga Rosângela de Tugny participou e que ela mesmo divulgou a partir de uma gravação de vídeo.<sup>165</sup> Durante esse encontro, as lideranças indígenas oferecem aos outros participantes algumas larvas de taquara cozidas, um alimento apreciadíssimo pelos Tikmũ'ün, embora muito raro hoje em dia. Desde as primeiras fontes etnográficas, se aprende que tais larvas, além de suas importantes funções simbólicas e rituais, gastronomicamente falando, são verdadeiras iguarias. Todavia, as pessoas presentes reagem a tal oferta, rejeitando as larvas ou aceitando-as enfatizando seu desgosto (alguns fingindo comê-las, mas jogando-as de lado). Além de demonstrar não conhecer minimamente aquele que é um precioso alimento e também um ser-*yãmĩy* central na vida e na cosmologia dos Tikmũ'ün, ao não aceitarem comer as larvas, alguns dos participantes deram prova de não querer compartilhar a posição dos Tikmũ'ün, de não querer aliar-se. Ou, nas palavras de Guigui Maxakali, liderança que estava recebendo as visitas em sua aldeia, de “não gostar deles”. Pois “não compartilhar a comida” desvincula potenciais comensais-aliados. O aspecto político das relações diárias de comensalidade se torna, portanto, evidente.

Voltando ao que foi mencionado anteriormente, quando nossos anfitriões nativos nos exortam a comer sua comida estão nos provocando a efetuar esse tipo de deslocamento; oferecem-nos a possibilidade de efetuar um movimento posicional que permite assumir um pouco de sua perspectiva. Trata-se de uma relação de afeto,<sup>166</sup> que é capaz, ainda, de operar importantes transformações em nossos corpos e aproximá-los a eles. Com efeito, graças a esse potencial transformativo, a aprendizagem da língua se tornará um

---

<sup>165</sup> O vídeo dessa reunião foi mostrado por Rosângela de Tugny durante a palestra: “Quem não come com a gente”, 26/06/2015 (disponível online).

<sup>166</sup> Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (palestra disponível online).

processo “mais natural”. Em outras palavras, comer a comida *tikmũ’ũn* – comer *com* e *como* os *Tikmũ’ũn* – não só produz amizade, laço, aliança, mas nos ajuda a nos tornarmos um pouco mais *tikmũ’ũn*. “Quem come *como* e *com* quem” nos informa, portanto, não somente sobre os graus de proximidade entre parentes – delineando um mapa que se estende gradualmente até as ramificações de parentesco mais distantes – mas, também, sobre a confiança que existe à base das relações íntimas e interpessoais entre eles. Assim, a recusa de uma oferta alimentar se torna um ato de distanciamento significativo, na medida em que revela certo grau de desconfiança.

Um dia uma mulher estava reclamando por causa de uma recusa alimentar. Sua nora não tinha aceito comer um alimento que ela lhe ofereceu. Tal ato causou forte embaraço na relação. “Por que será que não aceitou?” se perguntava a mulher. “Será que ela não gosta de mim?” Como vimos, não aceitar a oferta de comida se torna, no mínimo, um ato hostil que provoca uma suspeita ou até uma pequena crise na relação, um afastamento. Mas pode ser indício de algo ainda mais sério. De fato, se a comida representa a substância por excelência mediante a qual se produzem corpos fortes e saudáveis, e se selam os vínculos sociais, por outro, ela comporta sempre o risco da doença ou da ruptura do *socius*. Assim, recusar a comida oferecida por uma parente pode ser um comportamento prudente guiado por graves suspeitas. Por exemplo, se se pensa que a pessoa que oferece comida possa ser um espírito. Nesse caso, aceitar sua comida traria o risco de adoecimento. Na belíssima história de *Mãtãñãg*, uma parente viva recusa comer a comida oferecida pela sogra, que suspeita não ser humana, pois tal comida pode ser veículo de doença ou até de morte. Trata-se de uma precaução dos vivos a não aceitar as comidas dos mortos. Como os encontros com os espíritos dos parentes mortos acontecem com frequência no sonho, Tugny<sup>167</sup> lembra que é de vital importância vigiar o sono para não aceitar suas ofertas alimentares e não criar vínculos errados com aqueles que desaparecem levando o corpo a adoecer e, em última instância, a desaparecer com eles. Entendemos assim, como, atrás das práticas alimentares mais banalizadas e cotidianas – como a oferta e compartilhamento da comida – cuja atuação opera no sentido de produzir pessoas, socialidade e parentesco, há sempre o risco potencial de

---

<sup>167</sup> Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (palestra disponível online).

seu oposto antissocial: a transformação dos corpos (e eventualmente a perda da condição de humanidade) que se desenvolve mediante o processo de adoecimento ou morte. Por um lado – o da socialidade humana – ou por outro – o da socialidade não-humana – a comida opera em sentido de produzir relações e vínculos entre sujeitos, transformando seus corpos em corpos saudáveis ou, vice-versa, em corpos doentes.

Finalmente, por trás da comensalidade existe, ainda, a possibilidade de haver um ato de feitiçaria.<sup>168</sup> Contou-me um homem que o feiticeiro ou a feiticeira (*mĩhin*) cumpre suas operações maldosas – cuja finalidade é causar doença ou morte às pessoas (parentes ou estranhos) – a partir da manipulação de restos de alimentos comidos pelas suas potenciais vítimas. Disse meu interlocutor, que os feiticeiros pegam as sobras dos alimentos deixados pelas pessoas (por isso a precaução de não deixar comida nos pratos durante as refeições diárias?) com a intermediação de alguma ferramenta, geralmente um pauzinho de madeira, não podendo encostar neles diretamente com as mãos. Interessante é que tais operações envolvem o trabalho do fogo que, se é um elemento fundamental para a manipulação da comida no sentido de torná-la alimento comestível e favorecer a socialidade,<sup>169</sup> opera aqui para torná-la um “anti-alimento” que, em senso oposto, a desestrutura.

Resumindo, se a comida representa o meio de produção dos vínculos à base da socialidade e do bem-estar do corpo, ela traz sempre consigo o risco potencial de seu oposto: o anti-*socius* que, em sua última consequência, desfaz os vínculos entre parentes e leva à morte. Assim, se alguém suspeita que o outro possa ser feiticeiro, evitará cautelosamente aceitar comida dele, disfarçando sua recusa com cuidado e alegando motivações aceitáveis (sendo importante não mostrar a própria suspeita).

---

<sup>168</sup> Popovich (1992) alerta sobre o perigo dos atos de magia individuais, uma vez que os rituais *tikmũ'ũn* são sempre coletivos: “A feitiçaria é considerada tão perigosa e anti-social como um verdadeiro assassinato” (POPOVICH, 1992, p. 24).

<sup>169</sup> Aprofundaremos no próximo capítulo como alguns alimentos contêm uma agência perigosa para os vivos (trazendo o perigo de transformar seus corpos em bichos, e perder sua condição humana) a qual é neutralizada a partir de operações de cozimento de responsabilidade das mulheres.

### 2.2.5 Os parentes *yãmĩyxop*: o canto e a comida que estendem o parentesco

Como argumentamos até aqui, a produção cotidiana das relações de parentesco não se dissocia da manutenção das relações do cosmos. O campo relacional da socialidade humana expressa pela comensalidade não se limita a garantir os vínculos entre vivos, mas se estende às relações com os *yãmĩyxop*. Trata-se de uma extensão do parentesco que é observada por diversos autores (TUGNY, 2011a; CAMPELO, 2009; *idem* 2018; ROSSE, 2007) e que focalizaremos a partir de duas práticas: a comensalidade e a palavra-canto. Tugny (2011a) já observou como essas duas matérias – comida e canto – pertencem ao domínio da cultura e são objetos de troca e desejos recíprocos entre humanos e espíritos.<sup>170</sup> Os *yãmĩyxop* costumam ir às aldeias dos vivos para satisfazer suas vontades alimentares, trazendo, em troca, sua caça e seus repertórios de cantos.<sup>171</sup> Essa troca – mediada pelas mulheres – é central na relação entre Tikmũ'ün e *yãmĩyxop*, produzindo entre eles vínculos que se moldam no sistema de parentesco humano, a partir de modos semelhantes de participação e interação. Embora com suas especificidades, as redes de *yãmĩyxop* se produzem, assim, num regime de continuidade entre mundos. Há, de fato, uma variedade de ciclos rituais (cerca de dez), que implicam numa igual variedade de sistemas alimentares e de parentesco. Cada ritual prevê seu próprio sistema alimentar, que implica em formas específicas de troca e de comensalidade.<sup>172</sup> Assim, se a oferta alimentar é um momento central em cada ciclo ritual, as modalidades através das quais se dá em cada encontro, são diferentes: se para alguns rituais as mulheres cozinham coletivamente, para outros o fazem individualmente; se às vezes as comidas são oferecidas a todo o grupo de *yãmĩyxop*, outras vezes são dadas singularmente. Assim, as mulheres têm que saber *quando, como e para quem* levar comida: se mandá-la para o *kuxex* ou se esperar em casa que os *yãmĩyxop* a busquem; se levá-la para os *yãmĩyxop* que estão no pátio ou para um *yãmĩy* em particular, às vezes

<sup>170</sup> No mito, *Xũnĩm*, o espírito-morcego, em seu primeiro encontro com os humanos, aceita estabelecer uma troca de bananas por cantos.

<sup>171</sup> Segundo Tugny, a grandiosa cultura musical que os tikmũ'ün detêm só existe porque estão continuamente, intensamente e diariamente alimentando os espíritos, sendo essa uma tarefa das mulheres (Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015, Palestra disponível online).

<sup>172</sup> Há, também, preferências gustativas que caracterizam cada *yãmĩy*, por exemplo: *Po'op* gosta de melancia, *Xũnĩm* de banana, *Mõgmõka* de carne, *Putuxop* de milho. Se antigamente essas preferências eram respeitadas, hoje, devido à transformação do sistema alimentar nativo, tornou-se inviável. Assim, novos alimentos substituem a maioria das comidas rituais tradicionais.



ligado por laços de adoção/parentesco à própria pessoa ou família. No *Xũnĩm*, por exemplo, alguns *yãmĩyxop* (*Xũnĩm Xatik*) vão buscar as comidas das mulheres, em grupos de dois, de casa em casa, enquanto as *Yãmĩyhex*, certa hora, são servidas individualmente por suas donas-mães (nesse caso, as mulheres devem reconhecer o *yãmĩy* destinatário de suas comidas, a partir de seu canto, sua pintura ou seu traje ritual).

Diferentemente, no início do ritual de *Xũnĩm Ũyĩn ka'ok*,<sup>173</sup> as mulheres, após prepararem as comidas a oferecer (fotografia 13), junto com suas filhas e netas, um grupo de cada vez, levam comida no pátio, deixando-a no meio do círculo dos *yãmĩyxop* (fotografias 15 e 16). No fim, após receber algumas comidas de volta, oferecem novamente alimentos levando-os no *kuxex* (onde, nessa hora, estão adunados os *yãmĩyxop*), colocando-os por uma fresta aberta na parede de palha mostrando, ainda, a permeabilidade da casa ritual para as mulheres! (fotografias 17 e 18). A mãe que chamou o ritual (sua dona ou uma parente próxima) será a primeira que leva comida no pátio, iniciando a oferta alimentar, e a última que a leva no *kuxex* (fechando a oferta alimentar).

---

<sup>173</sup> Ritual de esticamento das crianças (*Ũyĩn ka'ok*) do qual falaremos no capítulo 4.

Fotografia 13 - Mulheres preparando comida para os *yãmĩyox*

Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 14 - Os *Xũnĩm Ũyĩn Ka'ok* estão reunidos no pátio



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 15 - Mulheres levando comida para os *yãmĩyoxop*



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 16 - Mulheres levando comida para os *yãmĩyxop*



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 17 - Mulher levando comida no *kuxek*



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 18 - Mulheres levando comida para os *yãmĩyxop*

Fotografia: Claudia Magnani

As variações aqui minimamente acenadas servem para dar a ideia de que estamos diante de um vasto e diversificado conjunto de povos-*yãmĩyxop*, cada um com suas especificidades, preferências, modos de ser e agir, os quais interagem com os *Tikmũ'ũn*, a partir de modalidades, tempos e relações diferenciadas. As mulheres que os recebem, portanto, devem saber *como fazê-lo*; “os rituais têm regras e as mães *tikmũ'ũn* tem que sabê-las” me repetia Sueli. O que está implícito nesse axioma é que, o que se espera de uma mulher *tikmũ'ũn*, é que ela conheça o *modus operandi* específico a ser atuado com cada *yãmĩy*: o peculiar conjunto de ações necessárias para interagir com ele da forma correta e segura. Isso implica em saber preparar, oferecer e consumir os alimentos certos, além de saber-fazer as ações apropriadas (dançar, cantar, brincar, ouvir, não olhar, esperar, responder) nas modalidades consonas, conforme à idade e ao *status* das mulheres (crianças, moças, mães, anciãs, casadas, solteiras) e ao tipo de relações estabelecidas com os diferentes seres *yãmĩyxop*.

Conhecer e respeitar tais procedimentos diferenciados para cada povo-*yãmĩy*, segundo Tugny,<sup>174</sup> significa, ainda, criar com cada um deles relações de afeto. Como as mulheres sempre repetem, elas “têm que cuidar dos espíritos”. A comensalidade produzida pelas mulheres, mais uma vez, se evidencia como uma conduta voltada à produção de corpos aparentados (consustancializados por meio da comida); um esforço cotidiano e constante de reatualização das relações de parentesco. Uma ação oposta, um descuido, provoca, ao contrário, um afastamento, um desaparentamento. Esse aspecto foi salientado por uma das mulheres que eu frequentava. Alguns *yãmĩyxop* pediam comida de casa em casa e, quando chegaram na sua porta, ela prontamente os serviu. Todavia, me disse, dessa vez eles não iriam nas casas de algumas das mulheres, porque nas últimas vezes elas esqueceram de oferecer-lhes comida. Assim, “eles também se esqueceram delas.”

As práticas rituais revelam, assim, um sistema de relações e alianças entre humanos e *yãmĩyxop*, moldadas no regime do parentesco humano, que se exprimem tanto pelo uso dos mesmos termos vocativos, quanto por semelhantes atos de cuidado. Do ponto de vista terminológico, sempre ouvia as mulheres da aldeia serem chamadas de “mães dos *yãmĩyxop*” (*yãmĩy tut*) e os pais de “pais dos *yãmĩyxop*” (*yãmĩy tak*). Sueli torna explícita tal relação ao me explicar o seguinte trecho da história de *Mãtãnãg*:

“Hoje *yãmĩy* vai chegar, está chamando!”, a mãe falou. Porque *yãmĩyxop* começou a cantar dentro do *kuxex*: “*Yãmĩyxop* está vindo. Faz comida!”. Mas *Mãtãnãg* perguntou para sua mãe: “mãe, será que o pai do meu filho?”. Repetiu a pergunta várias vezes, porque a mãe não respondia. Até que a mãe ficou chateada, e falou: “Ele vem porque tem que pegar comida da mãe, ele vem, porque *Yãmĩyxop* está vindo.” Os *yãmĩyxop* chegaram e todas as mães lhes deram comida, muita comida. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 01 de novembro de 2015)<sup>175</sup>.

“Porque todas as mães são mães do ritual”, comenta Sueli. A relação entre mulheres e *yãmĩyxop*, mediada pela comida, é expressa por vínculos de parentesco. A esse respeito, Tugny (2011a) nos explica que os espíritos que visitam as aldeias para cantarem junto com os humanos são jovens e precisam ser guiados homens mais velhos (e experientes)

<sup>174</sup> Rosângela de Tugny, 26/06/2015. Palestra: “Quem não come com a gente” (Fonte: vídeo).

<sup>175</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H2 - História de *Mãtãnãg*).

da aldeia, os quais, por isso, são considerados *yãmĩytak*, seus “pais” (*ibidem*, p. 49).<sup>176</sup> Não se trata de uma obrigação mas é, segundo a autora,<sup>177</sup> uma relação de afeto que caracteriza um sistema de adoção entre humanos e *yãmĩyxop*. É importante especificar que as mães e os pais dos *yãmĩyxop* não são as mulheres e os homens da aldeia – os adultos – mas sim as mães e os pais da aldeia, ou seja, aqueles que alcançaram o estatuto de pais.<sup>178</sup> Pois é essa condição familiar que os torna aptos a estabelecer com os *yãmĩyxop* uma relação de filiação. Nesse sentido, é importante fazer um parêntese. Em geral, quando tratamos de “mulheres” (diferenciando-as das moças ou das avós/*xukux*) as tratamos em termos de “mães” na medida em que seu estatuto de “mulheres adultas” é dado pelo alcance da condição genitorial. Essa transformação lhes permite adquirir uma agência plena na socialidade nativa enquanto “adultas”, que se exprime também numa mudança das relações rituais com os *yãmĩyxop*. As mulheres sairão de sua condição de potenciais esposas/afins dos *yãmĩyxop* (*yãmĩy xetut*) para relacionar-se com eles a partir de sua nova posição de mães. Além dos diferentes espaços rituais ocupados, a nova posição/perspectiva de “mãe dos *yãmĩyxop*” (*yãmĩy tut*) implica no recebimento de carne trazida por eles.<sup>179</sup>

Mães e pais da aldeia são mães e pais dos *yãmĩyxop* pois também são seus “donos”, designando uma relação de maestria<sup>180</sup> que envolve afeto, conhecimento, respeito e cuidado.<sup>181</sup> Recebê-los, guiá-los, alimentá-los, esperá-los, escutá-los, alegrá-los,

<sup>176</sup> Emerge aqui uma forma de “cuidado masculino”. De fato, se nesse trabalho tratamos com mais ênfase das ações de cuidado das mulheres com os parentes, é importante remarcar que os homens também exercem um papel importante na socialidade humana e extra-humana, através de ações de cuidado, em prol a garantir relações saudáveis e harmoniosas. Afirma-se assim, mais uma vez, um princípio de complementariedade entre os papéis sexuais, que se expressa, desta vez, a partir de um domínio – o do cuidado – tradicionalmente tratado como campo feminino.

<sup>177</sup> Rosângela de Tugny, “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (Palestra disponível online).

<sup>178</sup> Diferente é o uso do vocativo “mãe” (*mãiy*) no dia-a-dia, o qual inclui mulheres não necessariamente mães, mas que detêm uma relação parental com “sobrinhas” de diferentes graus genealógicos (tais como: im, fimm, fiPm, fiPP, fimP, além das esposas dos homens chamados de “pai” [*tak*], e das avós verdadeiras, quando os netos são ainda pequenos). Sugiro que, em consonância com a qualidade graduável (e indefinida) do parentesco maxakali, essa condição de “quase mãe” seja um estatuto intermediário, ou uma posição “entre” a condição de filha/moça e a condição de mãe plena.

<sup>179</sup> Segundo esse princípio, ter recebido carne do *yãmĩy* no final do meu campo, atribuindo-me um estatuto de mãe, contribuiu, segundo minhas interlocutoras nativas, para que eu engravidasse logo em seguida.

<sup>180</sup> Sobre o conceito de maestria entre os povos ameríndios vejam-se: FAUSTO, 2008; COSTA, 2013.

<sup>181</sup> Os *yãmĩyxop* (espíritos, rituais e cantos) são parte de um sistema de posse imaterial que as pessoas transmitem e herdamos (em número maior ou menor) entre os membros dos próprios núcleos familiares (ROSSE, 2011). Possuir cantos/*yãmĩy* constitui um dos processos fundamentais (o ciclo da palavra) para

responder a seus cantos, receber sua carne, brincar com eles, satisfazer seus desejos de gula, são todos atos de carinho que produzem relações saudáveis e afetuosas. Assim, se as ações cotidianas determinam relações de consanguinidade/afinidade, ou de adoção (com filhos não biológicos), a partir de um regime de correspondência, os atos ritualizados produzem vínculos afetivos com os *yãmĩyxop*, baseados nos princípios das relações humanas produzidas entre parentes. Trata-se de uma “extensão do cuidado” que vai da socialidade familiar à socialidade cósmica, e que é expressa pela similariedade das condutas adotadas com parentes humanos e parentes não-humanos. O cuidado com o núcleo familiar, com os corpos e com o mundo, portanto, é algo da mesma ordem. Neste sentido, é interessante pensar as relações cotidianas, rituais e xamânicas masculinas, também em termos de cuidado e de produção de parentesco. A partir dessas ações *contiguas* – que produzem corpos e parentes ao mesmo tempo – se produzem, também, as relações de parentesco entre *yãmĩyxop* e humanos.

As crianças pequenas, de sexo feminino ou masculino, iniciadas ou não, são chamadas pelos *yãmĩyxop* de “crianças”, enquanto os rapazes e as moças, a partir de 10-12 anos de idade, são chamados de “cunhados”, havendo ainda, para as meninas, a possibilidade de se tornarem, em determinadas circunstâncias rituais, suas potenciais afins. Essas diferentes relações de parentesco, expressas pelos vocativos, se refletem, também, nas posições ocupadas por homens e mulheres, nos rituais. Se as crianças (meninas e meninos não iniciados) ocupam mais livremente os espaços do pátio, já os rapazes iniciados e os homens (os “pais dos *yãmĩyxop*”) compartilham os espaços e as posições ocupadas pelos *yãmĩyxop* (o *kuxex*, o pátio, a floresta). Se as “mães” da aldeia se distinguem como “mães” dos espíritos, atuando práticas e ocupando lugares específicos (mais periféricos), apropriados a sua condição de mães, as moças que dançam e brincam com os *yãmĩyxop* no centro do pátio, num jogo de sedução mútua, assumem a posição de suas “esposas potenciais” (*yãmĩy xetut*). A diferença entre os papéis femininos de mães e esposas dos *yãmĩyxop* se evidencia, portanto, na forma como as mulheres participam aos rituais, sendo diferentes os espaços ocupados e os atos realizados. Em sua análise do ritual do *Xũnim*, Eduardo Rosse (2007) observa que as moças interagem,

---

que cada *tikmũ'ũn* possa adquirir a fala/canto e tornar-se pessoa, produzindo sua condição de humanidade ao longo da vida e garantindo sua transformação em *yãmĩy* após morte (ÁLVARES, 1992).



brincam e dançam com os *yãmĩyxop* num jogo de sedução ambíguo que as leva a penetrar o espaço intermediário do pátio, enquanto as mulheres maduras e casadas atualizam com eles suas trocas alimentares e se relacionam a partir de posições mais afastadas. Em outro estudo, dedicado ao ritual do *Mõgmõka*, Douglas Campelo (2009) também ressalta a diferença entre papéis e espaços das moças e das mães em relação aos *yãmĩyxop*. O pátio, explica o autor, é o espaço liminar entre a exterioridade do *kuxex* (aberto ao outro mundo e às outras subjetividades não-humanas) e a interioridade das casas domésticas, sendo ali que os *yãmĩyxop* e as moças dançam juntos numa relação sexual baseada na troca de posições entre predas e predadores. As mães, por sua vez, mais velhas e mais sábias, respondem aos cantos dos *yãmĩyxop* com seus cantos, de lugares mais distantes.

Ao alcançar a maturidade física, social e ritual, a relação com os *yãmĩyxop* se torna mais “familiarizada” (num processo gradual de aparentamento). Na medida em que as crianças crescem e aprendem progressivamente a cuidar dos parentes humanos e dos *yãmĩyxop*, mediante atos e conhecimentos (cantos) que aos poucos vão incorporando, memorizando e praticando, provoca-se um processo de consanguinização que, como nas relações humanas, tranforma a relação com os *yãmĩyxop* desde sua condição de afinidade (cunhados/esposas) para um vínculo de consanguinidade (mães, pais).

Segundo esse princípio, existe, ainda, um vínculo mais próximo e forte de parentesco que é representado pela relação entre os *yãmĩyxop* e aqueles que são distintos pela comunidade como suas “mães verdadeiras” (*yãmĩytut xe’e*) e seus “pais verdadeiros” (*yãmĩytak xe’e*). As mães e pais verdadeiros seriam aqueles traduzidos como mulheres e homens “pajés”,<sup>182</sup> sendo geralmente mães e pais anciãos mais sábios e experientes, que conhecem profundamente os modos de fazer as coisas, os cantos e as histórias dos *yãmĩyxop*. Em outras palavras, são aqueles que sabem cuidar melhor dos parentes *humanos* e *não-humanos*. Embora, comumente, tal distinção terminológica não seja verbalmente remarcada (ela apareceu quando os meus interlocutores tratavam de me

---

<sup>182</sup> Utiliza-se esse termo, pois é assim que os próprios Tikmũ’ün traduzem aqueles que na língua são chamados com os termos de parentesco (vocativos): *Yãyã* (avô) e *Xukux* (avó). Todavia, é importante salientar que esse termo é um termo “importado” e não nativo, e que não representa adequadamente as formas de xamanismo praticadas entre os Tikmũ’ün que, como veremos adiante nesse trabalho, não dependem de especialistas (xamã) exclusivos e iniciados.

explicar os diversos vocativos usados pelos *yãmĩyxop* para se referirem aos parentes humanos), de fato, aparece na prática, pois, em certos momentos rituais, as mães e os pais “verdadeiros” interagem com os *yãmĩyxop* de formas diferentes que os outros, demonstrando contar com vínculos mais fortes e respeitados.

As diferentes relações de parentesco são expressas verbalmente na fala-canto dos *yãmĩyxop*. É pela palavra-canto ritual que os *yãmĩyxop* revelam a natureza de seus vínculos genealógicos com os humanos. Discriminando os parentes próximos (consanguíneos) dos afins potenciais, suas relações com os humanos se tornam manifestas a partir do uso, nos cantos, de termos classificatórios e vocativos, importados do vocabulário do parentesco humano (CAMPELO, 2009). Em seu trabalho mais recente, escreve Campelo:

Ao traduzir para a minha dissertação de mestrado alguns dos cantos entoados pelos *mõgmõkaxop* (povo-gavião), pude perceber que eles eram atravessados por termos de parentesco que acionavam uma relação de cunhadismo entre pessoas *tikmũ'ün* e os *mõgmõkaxop*. Os cantos, portanto faziam o parentesco *tikmũ'ün* através da sua relação com os *yãmĩyxop*. (CAMPELO, 2018, p. 52)

Em sua análise do rito *Mõgmõka* (o povo-espírito-gavião) o antropólogo sinaliza como os *yãmĩyxop* entoam seu primeiro canto na aldeia chamando a esposa do anfitrião do ritual (o pai que chamou o ritual, seu “dono”) mediante o vocativo “*xukux*” (tia-avó, mas também sogra): “Apesar de o primeiro encontro ocorrer com os homens, as palavras iniciais são dirigidas à mulher do seu anfitrião, pelo vocativo *xukux*, simétrico feminino do vocativo *yãyã*” (CAMPELO, 2009, p. 31). Ainda, rompendo com uma dicotomia clássica – mulheres-periferia *versus* homens-centro – o autor ressalta a centralidade ritual das moças, assim como o papel fundamental exercido pelas mulheres mais velhas (*xukux*), na mediação entre parentes humanos e *yãmĩyxop*. As moças que os *Mõgmõka* encontram no pátio ocupam, nesta análise, o centro de uma estrutura relacional, enquanto “afins potenciais tanto do ponto de vista dos espíritos, que querem capturá-las e levá-las para a sua morada, quanto do ponto de vista dos homens mais novos, que também pretendem se casar com elas” (*ibidem*, p. 206). Dessa forma, o movimento ao centro, realizado pelos *yãmĩyxop*, pelas mulheres e homens jovens, é para a *afinidade*,

enquanto o movimento ao exterior, para a periferia, é para a *consanguinidade*, tanto do ponto de vista dos homens quanto do ponto de vista dos *yãmĩyxop*. Ainda, esse movimento que atrai as moças da periferia das casas (*consanguinidade*) para o pátio (*afinidade*) é mediado pelas mulheres mais velhas, as *xukux* (sogra potenciais) as quais detêm um importante papel de intermediação entre exterioridade e interioridade (*afinidade e consanguinidade*). Para ressignificar a relação ritual entre centro-periferia, o autor se inspira à interpretação de Ewarts, desenvolvida em seu estudo entre os Panará, segundo a qual o centro da aldeia não seria mais *Panará* (ou seja “mais cultural”) em relação à periferia, mas sim representaria o exterior em relação às casas da aldeia. (*ibidem*, p. 20-23).

O papel “cultural” de mediação esperado das mulheres mais velhas, como antecipamos, é evidente desde as primeiras palavras dos *yãmĩyxop*: “*Xukux*, crianças, *xukux*, crianças. Se apressem, preparem algo e tragam!” (*ibidem*, p. 32). Com essas palavras os gaviões chamam suas parentes humanas a trazer-lhes comidas. “Venha ficar conosco, juntos comeremos uma comida singela”. Assim, a esposa do anfitrião lhes responde, convidando-os a ficar na aldeia dos vivos a partir de um pacto de comensalidade. A natureza da relação de parentesco que subjaz a tal pedido, se produz não somente pelo uso do termo vocativo “tia-avó”, mas também pela relação de afeto reivindicada através do compartilhamento/troca da comida. A relação entre *yãmĩyxop* e mulheres é desde o início, um vínculo produzido a partir de uma aliança culinária. Assim como acontece entre os humanos, é pela comensalidade que se cria, simultaneamente, consubstancialidade. O trecho de uma citação de Eduardo Rosse, já apresentada no primeiro capítulo, revela, ainda com mais força, os processos de consanguinização/afinização provocados com os *yãmĩyxop*, pelos atos femininos:

Somente quando há presença feminina, seja através da comida seja através da dança/sedução, os cantos ganham palavras (substância). (...) Os *Xũnĩm* trocam “substâncias” com as mulheres, substância dos cantos (deles) contra a dança e a comida (delas), e em seguida comida (deles) contra substância sexual (delas). É quase como se as doadoras da comida fossem sogras e as moças as esposas oferecidas aos *Xũnĩm*. Os *Xũnĩm* seriam (como bem me lembrou de Tugny) não só os consanguíneos ou parentes que se afinizaram após a morte, mas também os afins que se tornam parentes nesta troca de substâncias. (ROSSE, 2007, p. 119-120).

A troca entre comida e canto está à base da produção do parentesco com os *yãmĩyxop*. Os cantos que os *Xũnĩm* (povo-espírito-morcego) entoam, são, a princípio, cantos vazios, palavras sem significados, sons sem história. É só depois de receber os alimentos das mães da aldeia, que suas vozes se alimentam, e suas palavras ganham sentido, “substância”. É assim que, a partir de um processo de “substancialização” provocado pelas práticas alimentares femininas, se produzem relações de parentesco.

Não deve surpreender, então, que a chamada das mães a lhes oferecer alimentos é um pedido comum nos cantos rituais entoados pelos *yãmĩyxop*, sendo o universo da comida um dos temas mais recorrentes.<sup>183</sup> Não é raro, de fato, que os espíritos que visitam as aldeias chamem explicitamente as mulheres para alimentá-los e cantem sobre as comidas que delas recebem. Os *Po’op* (povo-espírito-macaco) “gritam no interior da kuxex pedindo comida para as mulheres, que enviam por meio de suas filhas. Em troca, elas pedem que Po’op imitem pequenos fragmentos de cantos.” (CAMPELO, 2018, p. 100). Um trecho do canto do Tangarazinho, pertencente ao ciclo ritual do *Mõgmôka*, transcrito por Douglas Campelo em sua dissertação de mestrado, é significativo por tornar manifesta a relação entre o binômio canto-alimento e o vínculo entre *yãmĩyxop* e mulheres (CAMPELO, 2009, p. 35):

**Tangarazinho**

*eiix oah*  
*ook hok hok aaak eo hai*  
*ook hok hok aaak eo hai*  
 Nossas mães trouxeram comida  
 cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
*ho aak hax ok hax ok hai*  
 Nossas mães trouxeram comida  
 cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
*ho aak hax ok hax ok hai (repetir)*  
 Eix

**Këpmiy**

*eiix oah*  
*ook hok hok aaak eo hai*  
*ook hok hok aaak eo hai*  
*ĩytutxop mǎyög xitxop mǎmukxop*  
*kumamap*  
*hǎnuu*  
*ho aak hax ok hax ok hai*  
*ĩytutxop mǎyög xitxop mǎmukxop*  
*kumamap*  
*hǎnuu*  
*ho aak hax ok hai (xehet)*  
 Eix

<sup>183</sup> Como já escrevia Popovich: “Quite striking is their great preoccupation with food. Much food is a requirement in feasts. Food is the most frequent theme in *yãmĩyxop* songs. Some supernatural beings are said to get carried away with feasting and even eat pets, children, and sometimes adults” (POPOVICH, 1976, p. 14).

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 Nossas mães trouxeram caça cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 Nossas mães trouxeram caça cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai (repetir)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 Nossas mães trouxeram mandioca  
 cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 Nossas mães trouxeram mandioca  
 cozida  
 enrolada na folha de bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai (repetir)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 Nossas mães trouxeram mandioca  
 cozida  
 do kotkuphi enrolada na folha de  
 bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 Nossas mães trouxeram mandioca  
 cozida  
 do kotkuphi enrolada na folha de  
 Bananeira  
 ho aak hax ok hax ok hai (voltar  
 início)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 vamos embora escutar a voz e o  
 grito do  
 urutau  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 vamos embora escutar a voz e o  
 grito do  
 urutau  
 ho aak hax ok hax ok hai (xehet)  
 Eix  
 ook hok hok aaak eo hai<sup>184</sup>

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 ãytutxop mãyõg xokxop mãmukxop  
 kumamap  
 hãñũ' ũũ  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 ãytutxop mãyõg xokxop mãmukxop  
 kumamap hãñũũ  
 ho aak hax ok hax ok hai (xehet)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 ãytutxop mãyõg kotxata mukxop  
 kumamap hãñũũ  
 ho aak hax ok hax ok hai  
 ãytutxop mãyõg kotxata mukxop  
 kumamap hãñũũ  
 ho aak hax ok hax ok hai (xehet)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 ook hok hok aaak eo hai  
 ãytutxop mãyõg kotkuphi xop yõg  
 kotxata mukxop kumamap hãmnũ  
 ho aak hax ok hai  
 ãytutxop mãyõg kotkuphi xop yõg  
 kotxata mukxop kumamap  
 hãmnũ  
 ho aak hax ok hai (xehet)  
 Eix

ook hok hok aaak eo hai  
 'ãmãiy mõ kax xataxekamãg  
 xataxop mimi  
 ho aak hax ok hai  
 'ãmãiy mõ kax xataxekamãg  
 xataxop mimi  
 ho aak hax ok hai (xehet)  
 Eix  
 ook hok hok aaak eo hai

<sup>184</sup> O canto, gravado por Douglas Campelo, foi transcrito pelo autor em parceria com Isael Maxakali, sendo traduzido por Campelo, junto com Isael Maxakali e Sueli Maxakali, sob a supervisão de Totó Maxakali e Mamei Maxakali. Uma outra versão desse canto se encontra no livro: Tugny (org), *Mõgmõka yõg kutex*. Literaterras, FALE/UFMG. Belo Horizonte, 2013.

Podemos argumentar, portanto, que, da mesma forma em que pela comida se articulam, reforçam e mantem as relações de parentesco no cotidiano, alimentar os *yãmĩyxop* é algo imprescindível e que possibilita sua presença na aldeia, mantendo a harmonia das relações entre humanos e não-humanos. Neste sentido, o que as mulheres, através de suas práticas culinárias, garantem, não é algo dado, livre de riscos e implicações mais amplas, pois de sua boa realização depende a socialidade de toda a comunidade (o que contraria certo descuido etnográfico que acabou lhes reservando uma posição de “provedoras de alimento”, subordinadas a papéis de importância supostamente maior). Os riscos implicados numa incorreta realização dos atos femininos se expressam, por exemplo, nas palavras de um pajé *tikmũ’ũn*, transcritas por Douglas Campelo:

Essa noite sonhei com Xunim.<sup>185</sup> Ele dançava no pátio e está com raiva. Não chove porque as mulheres têm cartãozinho. Todo mundo tem comida em casa, mas elas não oferecem aos *yãmĩyxop*. Ninguém quer levar a kuxex. Por isso Xunim está com raiva. (CAMPELO, 2018, p. 100)

Esse relato nos reconduz às palavras de Maiza, quando manifesta sua preocupação em relação à quantidade de comida recebida na cesta básica. Mais uma vez, as medidas de segurança alimentar do governo são relacionadas aos “deveres” de uma comensalidade mais ampla, que inclui os seres não-humanos do mundo *tikmũ’ũn*. *Xũnĩm*, o povo-espírito-morcego, reclama que as mulheres não compartilham com ele os alimentos que recebem mediante o cartão bolsa-família (“não chove porque as mulheres têm cartãozinho”). A comida proporcionada por tal medida governativa deve necessariamente ser partilhada com os comensais não-humanos com os quais os *Tikmũ’ũn* dividem sua vida e sua comida, pois dessa comida eles também dependem para realizar suas vindas às aldeias e serem bem acolhidos pelos humanos. Deste modo, a comida possibilita sua presença e seu canto, fatores que, por sua vez, proporcionam a manutenção da pessoa *tikmũ’ũn* dado que seu corpo é produzido pela assimilação cumulativa de cantos/conhecimentos, comidas boas e boas relações. Ainda, tal sonho nos revela o risco potencial que é implicado numa eventual negação da comida aos *yãmĩyxop* feita pelas mulheres.

---

<sup>185</sup> *Yãmĩy*-morcego.

“As mulheres devem oferecer aquilo que têm de melhor no interior do seu grupo doméstico”, reforça Campelo (2018, p. 100). Uma recusa de tal ato “não faz chover” e deixa *Xūnīm* “com raiva”, destabilizando as relações com os *yāmīyxop* aliados e seu cosmos, e prejudicando o equilíbrio do socius e a saúde dos corpos humanos. Como salienta o mesmo autor:

A oferta de alimento é algo sempre dotado de muita tensão, ela dilui de certa forma a mesquinhez e faz circular aquilo que está retido no interior dos grupos. Nesta perspectiva, as mulheres e as crianças podem ser alvo fácil do agenciamento dos *yāmīyxop*. A comida ássa necessariamente pelo universo feminino. Os espíritos sabem claramente quais mulheres estão a oferecer comida. Agir de forma indevida nesse interim relacional pode provocar doenças nos corpos das mulheres e de seus filhos. A partir daí, com a doença presente em seus corpos, ela deve ser diluída através da circulação e dissolução nos corpos das pessoas da aldeia. (CAMPELO, 2018, p. 101)

Definitivamente, os efeitos de uma conduta feminina indevida na relação com os *yāmīyxop* 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.

Para além dos riscos insitos na recusa da oferta de comida, há outros muitos cuidados a serem adotados, e da forma correta, dos quais depende a boa realização das relações alimentares entre humanos e *yāmīyxop*. Os diferentes regimes rituais de comensalidade demandam um conhecimento profundo dos vínculos de parentesco não-humanos. Além de executar as operações necessárias da forma exata (nas modalidades previstas), há de saber reconhecer os diferentes *yāmīyxop* e os diferentes vínculos que eles detêm com os parentes vivos. Às vezes trata-se de alimentar o próprio *yāmīy*, ou o *yāmīy* do marido, o *yāmīy* do filho ou do próprio parceiro ritual, o *kōmāy*.<sup>186</sup> Ainda, cada canto tem um dono e existem relações de adoção com específicos *yāmīyxop*, que implicam em deveres e cuidados constantes (veremos no capítulo 4 como as mulheres ganham suas *yāmīyhex*, estabelecendo com elas vínculos de cuidado que atualizam diariamente ao longo de toda a sua vida). Para tanto, é imprescindível que as mães saibam reconhecer os inúmeros

---

<sup>186</sup> Diferente do regime de posse/maestria entre espíritos e humanos que depende da herança dos cantos/espíritos e do conhecimento adquirido sobre/com estes.

*yãmĩyxop* que visitam suas aldeias. Pode ser pelo canto, pela pintura, pelo traje. Saber *quem alimentar* demanda, nesse sentido, um profundo conhecimento das redes de *yãmĩyxop*, de seus cantos, códigos, grafismos e sinais, além de um profundo conhecimento das genealogias humanas aos quais eles estão relacionados. As práticas alimentares e a boa qualidade das relações com os espíritos, mais uma vez, dependem da competência das mulheres no âmbito das redes de parentesco.

Os aspectos aqui apresentados ganham ainda mais peso se consideramos que qualquer erro na execução das ações rituais – uma comida errada, uma ação inapropriada, alimentar o *yãmĩy* errado, não receber um *yãmĩy*, não reconhecer um canto, não responder a uma troca – comporta riscos importantes, podendo provocar adoecimento e desequilíbrio nos corpos-pessoas e nas relações com os *yãmĩyxop*. Assim, graças a seu conhecimento das genealogias humanas e não-humanas, as mulheres demonstram articular a socialidade de seu mundo atuando um papel fundamental na manutenção dos vínculos (alianças) entre os humanos, assim como entre humanos e *yãmĩyxop*.

### 2.3 O cotidiano cosmopolítico

Se no primeiro capítulo observamos que os assuntos femininos têm sido historicamente restritos, pela literatura etnográfica clássica, aos âmbitos do ordinário, do familiar, do parentesco, do casamento, não devemos necessariamente pressupor uma equivalência destas dimensões com as esferas do privado e das relações biológicas. As relações que as mulheres produzem, a partir de suas casas e de suas redes genealógicas são diferentes, mas de alguma forma complementares, àquelas que os homens criam de suas posições e perspectivas masculinas. As atuações femininas, operadas de olhos quase-fechados, de lugares periféricos, de formas liminares, produzem efeitos tanto no mundo social quanto no cosmos, articulando relações e alianças múltiplas entre vivos e *yãmĩyxop*. 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.



É justamente no trabalho intenso, minucioso, periférico e cotidiano que opera a criatividade feminina; é através do trabalho diário de alimentar, cuidar, visitar, tecer, que as mulheres produzem (e inventam) as redes entre parentes (e estranhos) atuando, assim, na determinação das alianças familiares, e cosmopolíticas da aldeia. Pois, de fato, tais geografias relacionais não se limitam à aldeia, mas compreendem vínculos afetivos mais amplos territorialmente, historicamente e cosmologicamente. Como defendemos nesse capítulo, as relações de parentesco se produzem a partir de uma reinterpretação das histórias familiares (reatualizadas no convívio cotidiano), segundo os vínculos que ligam os núcleos de Aldeia Verde, mas também as famílias das demais aldeias distribuídas nos outros territórios maxakali. Ainda, em escala cosmológica, vimos como, mediante semelhantes operações cotidianas e domésticas (preparação/oferta de alimentos), são mediadas e reestabelecidas relações de afinidade e consanguinidade com os *yãmĩyxop*, reforçando sua aliança e garantindo sua presença na socialidade *tikmũ'ũn*.

É com esse intuito que, finalmente, usamos o termo “cosmopolítico”;<sup>187</sup> para requalificar a socialidade cotidiana produzida pelas mulheres *tikmũ'ũn*. Uma vez que desconstruímos a separação entre os domínios do “ritual” e do “cotidiano”; uma vez que questionamos a natureza biológica e dada das relações de parentesco (que devem ser produzidas e confirmadas diariamente a partir de práticas de cuidado e de comensalidade); uma vez que reconhecemos a atuação feminina na articulação das alianças matrimônias (das quais derivam as configurações políticas); uma vez que compreendemos seu papel na articulação das relações com os *yãmĩyxop* (que contribuem para manter vínculos saudáveis com os não-humanos e a harmonia do *socius*); uma vez feitas essas considerações, podemos, finalmente, requalificar a importância sociológica da agência feminina (e sua capacidade de exercer efeitos sobre seu mundo) e tratar o cotidiano (e o doméstico) enquanto domínio tanto social quanto político e cosmológico.

---

<sup>187</sup> O termo “cosmopolítico” é proposto por Stengers (2005) com o fim de superar a “política” como categoria pensada pela tradição filosófica ocidental, baseada no consenso de um único mundo comum ao qual se aplica. O termo “cosmos” se refere, então, aos múltiplos e divergentes mundos e às diferentes articulações que estes produzem destes domínios. Para uma discussão desse conceito na etnologia ameríndia, que inclui necessariamente as relações entre humanos e não-humanos, veja-se, ainda: SZUTMAN, 2012.

## CAPÍTULO 3

### ELEMENTOS DO XAMANISMO FEMININO: PRÁTICAS E SABERES EXTRA-ORDINÁRIOS DAS MULHERES *TIKMŪ'ŪN*

#### 3.1 As mulheres (também) têm segredos

No capítulo anterior mostrou-se a amplitude (social, política, cosmológica) das práticas cumpridas pelas mulheres em seu tempo/espaço “cotidiano”, a partir das metáforas conceituais de *fluxo* e *fluidez*. Tenta-se agora ir mais longe, explorando alguns saberes-fazeres femininos que, por sua natureza xamânica, estendem-se gradativamente da esfera íntima do parentesco familiar às relações com os *yãmĩxop*, e do passado mítico ao presente, provocando pequenos e grandes efeitos em seu mundo sócio-cosmológico. Trata-se de um repertório de práticas femininas baseadas na manipulação de substâncias/agentes poderosas (e perigosas) através de procedimentos de ordem xamânica que envolvem o elemento do fogo/fumaça, e alguma forma de cozimento. São estas: a produção da tinta de urucum, a produção da cerâmica, a tecelagem da embaúba e a preparação da água de batata, além de outros processos culinários.<sup>188</sup>

Certamente, os produtos destas artes – utensílios, adereços ou alimentos – desempenham precisas funções utilitárias e fisiológicas: embelezar e pintar corpos e objetos rituais (o urucum); conter e cozinhar líquidos, alimentos ou remédios (as panelas de barro); conter objetos, peixes e pessoas (as redes e bolsas); nutrir os corpos (a água de batata). Mas há muito além disso. Muitas vezes subestimadas e reduzidas a simples práticas artesanais e culinárias, a produção e o uso desses artefatos provocam uma “imersão do cotidiano na ordem cosmológica” (OVERING, 1999, p. 85). Como veremos, “a fabricação material constitui uma atividade repleta de significados para os povos

---

<sup>188</sup> Outros produtos das mulheres como a arte das miçangas e a confecção de vestidos femininos, embora importantes e centrais no mundo feminino *tikmũ'ũn*, sobretudo nas últimas décadas, estão praticamente ausentes dessas reflexões mais por falta de tempo de pesquisa (e de elaboração teórica), que por serem menos intrigantes e significativos.

amazônicos, porquanto as habilidades técnicas representam uma questão de conhecimento que associa diferentes formas de aquisição e produção que conjugam a visão e o gesto e muitos outros fatores” (GOW, 1999 *apud* VELTHEM, 2009, p. 215). Se num plano simbólico os artefatos/matérias são intrinsecamente vinculados a mitos e cantos, que lhes conferem múltiplos sentidos e agências, na prática, tanto seus processos de fabricação, quanto seus usos cotidianos e rituais, dependem de “encontros” nos quais se estabelecem boas relações com subjetividades não-humanas, respeitam-se prescrições rituais e se realizam procedimentos perigosos e extraordinários.

Cabe ressaltar que os processos produtivos apresentados nesse capítulo se inserem num *continuum* espaço-temporal com o passado e os lugares atravessados pelos Tikmũ’ün, ativado pelo poder da memória, através das relações cotidianamente alimentadas com o território – de antigamente e de hoje – e as múltiplas subjetividades que o habitam. Neste sentido, essas artes femininas são praticadas de formas diferentes, a partir de combinações originais e dinâmicas caracterizadas tanto por fatores de mudança quanto por aspectos de permanência.

Se a produção da cerâmica, (embora esporadicamente praticada em outras aldeias) não é mais realizada em Aldeia Verde (devido à ausência de argila na região), ela é uma atividade que continua a manter-se viva e a provocar efeitos na socialidade nativa, através dos cantos e da memória das mães e dos *yãmĩyxop*. Por sua vez, a tecelagem de linhas e redes de embaúba, é uma técnica hoje ainda muito praticada pelas mulheres da aldeia as quais, mediante a produção de suas tramas, atualizam relações afetivas, terapêuticas e cosmológicas. No entanto, outras linhas industrializadas (de algodão colorido ou de nylon) têm sido adotadas para a tecelagem, renovando cores, padrões e modelos das peças. Por fim, tanto a água de batata quanto a produção da tinta de urucum, devido a novas condições territoriais e recentes transformações nos hábitos alimentares, foram substituídas por substâncias exógenas: a água de batata tem cedido seu lugar para o café, enquanto os corpos dos Tikmũ’ün e dos *yãmĩyxop* são tingidos, na maioria das vezes, por tintas sintéticas. Todavia, não obstante a troca, as novas substâncias continuam desenvolvendo as funções simbólicas tradicionalmente ativadas pela batata e pelo urucum, a saber: o café propiciando a manutenção das redes de parentesco entre humanos e com os *yãmĩyxop* e a tinta sintética provocando

transformações nos *mĩmãñãm* e nos corpos tingidos, e acompanhando partidas e chegadas dos *yãmĩyxop* na aldeia dos vivos. De forma semelhante, os tecidos e as miçangas são materiais exógenos que têm sido incorporados às práticas femininas, em sentido a continuar formas ancestrais de produzir vestidos e ornamentos de modo original, respeitando certo *continuum* com formas antigas, mas ampliando-as a partir de novas possibilidades.

Em linha com essas transformações, vale citar outras produções femininas centrais, embora não sejam objeto dessa tese. A produção de vestidos de algodão que as mulheres costuram para si e suas irmãs, filhas ou netas, baseados nas tradicionais saias de malha de embaúba, possibilitaram novos modelos, novas cores, e o aplique de linhas (e escamas) coloridas e brilhantes. O vestido de algodão é, inclusive um dos produtos que as mulheres preparam e doam para suas *yãmĩyhex*, confirmando e atualizando constantemente a relação de afeto e adoção tecida com elas, ao longo da vida. As miçangas, por sua vez, são outros materiais que foram incorporados à uma antiga variedade de sementes de cores neutras ou mais fortes,<sup>189</sup> favorecendo novas combinações cromáticas e técnicas (de enlace ou no tear) para a fabricação de colares ou enfeite de vestidos e bolsas.

As estratégias adaptativas implementadas diante das mudanças ambientais recentes, explicitam os modos como os Tikmũ'ũn reativam as relações entretidas historicamente com seu mundo. Em contraste com o território recortado, cartografado e esvaziado de subjetividades, típico dos nossos mapas conceituais e geográficos, uma reflexão proposta por Rosângela de Tugny (2011a) nos ajuda a requalificar esse espaço-território no qual os Tikmũ'ũn (homens e mulheres) continuam experienciando os encontros com as subjetividades-matérias que manipulam tornando-as artefatos. Tais encontros intersubjetivos com entidades não-humanas, se dão num plano relacional e afetivo:

---

<sup>189</sup> As sementes nativas tradicionalmente utilizadas para a confecção de colares eram: *xax he'enãg* (mata-masso), *xamax* (milagre ou santa-maria), *xap muniy* (juerana e bananeirinha), *kax xap* (sapucaia), *xuxnãg ta xap*, *xapa ta nãg* e *xapa ta xeka* (nome popular desconhecido). Fonte: LAGROU (org), 2016, p. 248.

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... (TUGNY, 2011a, p. 180).

É exatamente nessa trama de relações enredadas com o território e suas subjetividades que o xamanismo feminino, enquanto “conhecimento incorporado” (OVERING, 1986) – diferente, mas complementarmente àquele masculino – se atua e revela.

### 3.2 *Naanhep* - Urucum: o poder xamânico do sangue menstrual

*Kahat*<sup>190</sup> era uma mulher *tikmũ'ũn* que queria casar e, surgida uma ocasião propícia, raptou um de seus sobrinhos, ainda criança, fugindo com ele para a floresta e deixando sua aldeia de parentes. Construiu uma casa onde moravam como um casal e o tempo foi passando. O menino cresceu e quando foi moço ficou com vergonha de seu namoro com a tia, querendo se separar dela. Com a intenção de impedir que ele a deixasse, *Kahat* colheu bastante inhame, pegou algumas folhas de *nã ta kup*, ou “falso urucum”,<sup>191</sup> e um fruto de jenipapo, e produziu sua gravidez “de mentira”. Provocou sua menstruação<sup>192</sup> com o “sangue” extraído da folha,<sup>193</sup> escureceu seus mamilos com o sumo preto do jenipapo e engordou sua barriga comendo muito inhame. Contou, então, ao sobrinho, que estava grávida. Mais tempo se passou até que *Kahat* teve que levar ao fim sua gestação, assim que uma noite provocou o parto e fingiu um aborto. Mas desta vez, o marido-sobrinho não se deixou enganar e, aborrecido, tentou matá-la, sem sucesso. Após sua vingança falida, decidiu fugir dela e voltar à aldeia de seus parentes pelo caminho da floresta que ela lhe havia proibido. Quando *Kahat* se deu conta da fuga

<sup>190</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H3 - História de *Kahat*).

<sup>191</sup> Trata-se de uma árvore que ela encontra no mato. Apesar de ter um exemplar desta árvore em Aldeia Verde não consegui identificar seu nome popular ou científico, embora pareça pertencer à mesma família botânica do urucum. Os *Tikmũ'ũn* a chamam de “urucum falso”, pois compartilha, com essa planta, a possibilidade de extração de um líquido vermelho ao qual é atribuída a valência simbólica do sangue menstrual.

<sup>192</sup> No processo de reprodução, a menstruação é fundamental pois é a partir dela que a fecundação é possibilitada e o processo de gravidez pode iniciar.

<sup>193</sup> Através de um processo de mastigação da folha se estrai um sumo de cor vermelha viva “igual sangue”.

resolveu persegui-lo. Um de cada vez, chegaram à aldeia natal onde *Kahat*, para ganhar apoio dos parentes, fingiu ter apanhado do sobrinho. Os parentes lhe acreditaram e ele, para reparar à presumida violência, voltou a morar com ela. Mas esse novo casamento durou pouco, até o dia em que o sobrinho deixou *Kahat* para casar-se com outra índia. *Kahat* tentou se vingar e matá-lo, mas acabou, ela mesma, sendo morta por ele.

Nesse mito podemos observar como, mediante específicos procedimentos, a mulher manipulou substâncias vegetais – a folha de falso urucum, o jenipapo, o inhame – e provocou transformações em seu próprio corpo, simulando, em um primeiro momento, o processo de gravidez e, em seguida, o parto/aborto. Produz-se, num sentido mais amplo, um corpo “feito de substâncias” que, graças a sua manipulação e controle, o tornam fértil. A produção do corpo, da sexualidade e da reprodução, conferem às mulheres, em graus e com efeitos diversos, certo poder sobre as esferas da vida conjugal, da afetividade e da socialidade. Eventos ligados à fertilidade necessitam, muitas vezes, serem tratados com cuidado e discrição. Quando há acontecimentos problemáticos ou questões amorosas que interessam a esfera sexual-reprodutiva, as moças buscam conselho com suas parentes mais sábias, as *xukux*<sup>194</sup> mais próximas, com as quais se reúnem e decidem sobre os melhores procedimentos a se fazerem. Em caso de aborto, por exemplo, escolherão se e quando pedir para que os *yãmĩyxop* tragam o espírito do filho ou da filha morta para a mãe. Este acontecimento é um dos mais importantes na vida de uma mulher, pois é através do luto de um/a filho/a que ela pode “ganhar” uma *yãmĩyhex*, o espírito-*yãmĩy* feminino com o qual, como veremos no próximo capítulo, se cria uma relação de posse e de cuidado fundamental para adquirir conhecimento ritual e formar-se enquanto pessoa e mulher. É mediante esse saber incorporado que a mulher se produz como tal, ao passo que cria sua inserção na socialidade entre os humanos e os *yãmĩyxop*. Trata-se de um campo marcadamente feminino – algo tratado entre mulheres – que se baseia em conhecimentos e procedimentos múltiplos, de ordem (ao mesmo tempo) cosmológica, simbólica e fisiológica. Esses conhecimentos incorporados, todavia, não se limitam às fronteiras do corpo “individual”, mas afetam outros corpos (humanos e não-humanos), através de relações compartilhadas.

---

<sup>194</sup> As *xukux* são as parentes mulheres velhas e sábias (avós) que também podem cobrir funções de “pajé”, enquanto reconhecidas como maiores especialistas em matéria ritual e nas práticas artesanais.

O sangue menstrual é o fluido mais importante que as mulheres aprendem a manipular e controlar para operarem transformações em seus corpos e no mundo, representando o poder xamânico feminino por excelência. O urucum que *Kahat* encontra na floresta é o “sangue feminino” que as mulheres produzem, e mediante o qual agem e provocam efeitos em seus corpos e nas relações em que o corpo se produz constantemente.

Entre os Tikmũ’ün, a menstruação – *ũnhep*=”líquido das mulheres”<sup>195</sup> – segue um ciclo “natural” de três dias que é iniciado com a lua nova (ÁLVARES, 1992) ou, de acordo com a idade fértil das mulheres, com a lua cheia. As moças menstruam quando há lua nova, enquanto as mais velhas passam a menstruar com a lua cheia, explica Sueli Maxakali.<sup>196</sup> Durante os momentos liminares provocados pelo sangramento (e pela abertura do corpo feminino), assim como no período que segue o parto (resguardo pós-parto) as mulheres permanecem numa condição de “imobilidade”,<sup>197</sup> devendo interromper a maioria de suas atividades diárias, observando abstinência sexual e comendo apenas alimentos vegetais e animais pequenos, cuja carne não contenha muito sangue. Mas o poder do sangue feminino não se restringe ao corpo individual da mulher, envolvendo os corpos dos parceiros, os quais também são vulneráveis a seus efeitos. Assim, os homens com os quais as mulheres menstruadas ou grávidas mantiveram relações sexuais, devem respeitar, como suas esposas, um conjunto de interdições, para evitar a insurgência de doenças e outros perigos. Como já observamos, nesses períodos há uma inversão dos papéis domésticos, sendo que os homens se encarregam de cozinhar e cuidar da casa.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> A partir de uma outra tradução de “sangue menstrual” – *Yhepnõg*=“sangue outro” (*y* “com”; *hep* “sangue”; *nõg* “outro”) – Álvares sugere que o sangue das mulheres *tikmũ’ün* seja um fluido estranho que deve ser controlado mediante condutas rituais que neutralizem seus efeitos potencialmente negativos (ÁLVARES, 1992, p. 74). Belaunde (2006) também sugere que o sangramento menstrual não seja o próprio sangue das mulheres, mas sim o sangue da lua, inimigo mitológico que vinga o incesto primordial demandando prescrições rituais para ser controlado.

<sup>196</sup> Belaunde (2006) ressalta a relação entre a lua e o sangue menstrual observando como, na cosmologia amazônica, a lua, associada a um par de anacondas, governa as marés e o fluxo dos líquidos, incluindo o sangue e a menstruação.

<sup>197</sup> Algumas interlocutoras referiram que antigamente as mulheres ficavam sentadas e imóveis durante os três dias do ciclo menstrual, respeitando prescrições sexuais, alimentares e comportamentais. Imobilidade e preceitos eram (e ainda são parcialmente) observadas também no período de resguardo pós-parto (de aproximadamente 30 dias). Hoje em dia não há suspensão das atividades rotineiras, enquanto as interdições alimentares continuam sendo respeitadas.

<sup>198</sup> Segundo Luisa Elvira Belaunde (2006) essa inversão reestabelece um equilíbrio das relações de poder e interdependência entre homens e mulheres, demonstrando seu caráter complementar.

Antigamente, as mulheres (*mõnãyxop*) não ganhavam filho, só ficavam menstruadas, e por isso permaneciam sentadas, sem andar. Não tinham roupa para tampar o corpo, para fechar e tampar o sangue e não podiam andar. Por isso, ficavam paradas e eram os esposos que faziam tudo, que faziam comida para elas. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 10 de agosto de 2016)<sup>199</sup>

Na língua ancestral, o sangue menstrual é referido pelo termo *hãm hep*, que literalmente significa “líquido da terra”. A fertilidade feminina é novamente relacionada à matéria da qual surge e mediante a qual é feita a mulher ancestral. No canto do *hãm hep* cantado por *Kõmãyxop* que, não acaso, é um outro importante *yãmĩy* feminino, também são expressos os deveres domésticos masculinos esperados nos momentos de resguardo:

|                                     |                           |
|-------------------------------------|---------------------------|
| <i>Você está com menstruação</i>    | <i>Ã yã y kuok</i>        |
| <i>você está com menstruação</i>    | <i>ã yã y kuok xop hã</i> |
| <i>manda meu pai</i> <sup>200</sup> | <i>iytak xop im anua</i>  |
| <i>fazer as coisas</i>              | <i>na xiphak</i>          |
| <i>fazer as coisas para você</i>    | <i>yim anua naxip</i>     |

(DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 29 de julho de 2016)<sup>201</sup>

Para evitar os perigos do sangue, de acordo com o calendário lunar dos ciclos menstruais, os/as pajés *tikmũ'ũn* lembram aos casais que lhes é proibido comer carne “com sangue”, além de ter que respeitar outras prescrições alimentares, sexuais e comportamentais.<sup>202</sup> De fato, a ingestão de carne vermelha (de caça, de boi ou de porco) representa, entre as interdições, a mais perigosa, implicando no risco de transformação do corpo e na perda de sua condição de humanidade. Eduardo Viveiros de Castro (1996) nos mostrou exemplarmente como, entre os povos ameríndios, a humanidade não é uma

<sup>199</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H4 - História de *Kã yã tut*).

<sup>200</sup> *Kõmãyxop* se refere ao esposo da mulher chamando-o de pai, confirmando a relação de adoção entre os pais da aldeia e os *yãmĩyxop*.

<sup>201</sup> Transcrito e traduzido por Delcida Maxakali, Sueli Maxakali e Isael Maxakali.

<sup>202</sup> Além de não comer carnes vermelhas (de caça, de boi ou de porco), outras comidas e ações inapropriadas e perigosas devem ser evitadas. No resguardo pós-parto, por exemplo, o casal deve evitar comer jaca, mexerica, abóbora, feijão (esse último só para a mulher) e beber água. Ainda, Álvares (1992) escreve que deve evitar-se atos como: ter relaxões sexuais, tomar banho, lavar os cabelos ou coçar o corpo diretamente com a mão (pois a pele se deterioraria descolando-se do corpo), dormir muito (para evitar de fazer sonhos errados, como comer carne, ou sonhar com bicho), dormir de boca aberta (para evitar que algum bicho entre pela boca). Por fim, os casais não devem sair de noite no escuro.



condição exclusiva, inata e natural, das pessoas, mas sim uma qualidade que se adquire e mantêm ao longo de toda a vida, mediante processos específicos de produção do corpo/pessoa (entre esses, as interdições alimentares e o respeito das condutas adequadas). Entre os Tikmũ'ün, o controle sobre o fluxo do sangue (operado nos resguardos) foi individuado por Álvares (1992) como um dos dispositivos fundamentais à base do processo de construção do corpo/pessoa.<sup>203</sup> Praticar o resguardo do sangue (manter seu controle) durante esses momentos liminares (menstruação e pós-parto) é, portanto, um “comportamento essencial para preservar-se a condição humana” (ÁLVARES, 1992, p. 91). A ingestão de sangue alheio,<sup>204</sup> ao contrário, pode levar a um apodrecimento precoce do corpo que passa pela decomposição da pele; diluindo suas fronteiras e desencadeando um processo de transformação em cadáver-bicho e, em última instância, em *ĩnmõxa* (*ibidem*).<sup>205</sup> Tal risco seria dado pela condição “aberta” do corpo, que uma vez esvaziado do próprio sangue, se torna vulnerável e passível de ser invadido por entidades de *outra* natureza, não-humana (ÁLVARES, 1992, p. 133). No entanto, Tugny (2011a) sugere uma diferente interpretação. A ingestão da carne vermelha durante o resguardo não provocaria uma diluição das fronteiras corpóreas, mas sim seu oposto: um endurecimento da pele que a tornaria “intransponível, petrificada, impossibilitando qualquer devir, qualquer abertura cosmológica” (TUGNY, 2011a, p. 86). A ameaça da invasão de seres perigosos (e da transformação do corpo humano para animal) não se daria então pela abertura do corpo e de suas fronteiras, mas sim pela

---

<sup>203</sup> Outro processo central é dado pela aquisição da palavra verdadeira (trazida pelos cantos-espíritos-*yãmĩyxop*).

<sup>204</sup> Escreve Álvares (1992, p. 134): “O derramamento do próprio sangue é incompatível à absorção de outro sangue, pois o sangue perdido, transforma-se, ele próprio, em ‘sangue estranho’, em ‘outro sangue’ (...) Neste período a mulher é considerada portadora de sangue estranho. Este sangue é considerado estranho na medida em que ele ultrapassa as fronteiras do corpo. E por isto, ela própria é transportada para um estado liminar. Sinal desta liminaridade é a prescrição do repouso durante o sangramento”.

<sup>205</sup> Lembramos que *Ĩnmõxa* é o espírito-onça-canibal que toma posse de cadáveres mal enterrados penetrando em seus corpos pela boca. Costuma andar sozinho pela mata de noite em busca de seres humanos para comer, pois sua fome é insaciável. É um monstro cuja pele é endurecida e impenetrável não lhe permitindo transformações (TUGNY, 2011a). O corpo é todo coberto de pelos e suas mãos são facas. É quase invulnerável, mas pode ser ferido e morto se atacado pelos orifícios do corpo. Pode se manifestar também em veste de animal, no específico como onça (*hãmgãý*). Neste terrível ser se transformam os espíritos dos não-indígenas (*ãynhuk*), após a morte, por não possuírem cantos/*yãmĩy* (a palavra verdadeira). Mas nele também podem se transformar os espíritos dos Tikmũ'ün quando, em vida, não respeitam o resguardo do sangue e não alimentam boas relações com os *yãmĩyxop*.

“impenetrabilidade do contorno corporal” (*ibidem*).<sup>206</sup> De uma perspectiva ou de outra, o que essas explicações evidenciam, aqui como em outras sociedades ameríndias, é que “o sangramento das mulheres causa as transformações mais dramáticas e exige os processamentos mais cautelosos” (BELAUNDE, 2006, p. 218).<sup>207</sup> O escoamento do sangue causa um momento liminar que torna o corpo/pessoa da mulher e de seu parceiro sujeitos a perigos, sendo, por outro lado, o próprio líquido menstrual uma substância poderosa e agente. A administração do fluxo menstrual é, portanto, algo crucial tanto para as mulheres, quanto para os homens. O que nos interessa discutir, nesse momento, diz a respeito dessa “força do sangue” (*ibidem*); dos riscos e das potencialidades que ela implica no mundo sócio-cosmológico *tikmũ’ũn*. Regulada pelo trânsito lunar e sujeita a prescrições que superam as fronteiras dos corpos femininos para estender-se aos corpos dos parceiros, a menstruação “não é concebida como um processo orgânico que ocorre ‘naturalmente’” (*ibidem*, p. 217). Definitivamente, o sangue feminino é fruto de um conhecimento incorporado, uma capacidade cultural que opera dentro do corpo, e além dele:

O sangue vertido pelas pessoas tem um efeito transformador sobre a experiência vivida e abre cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos. Seu entrelaçamento com o xamanismo é, portanto, fundamental (*ibidem*, p. 207-208).

Os efeitos perigosos e poderosos do sangue feminino são ressaltados em diversos povos indígenas das TBAS. A partir da aproximação entre o complexo da gestação-menstruação e o xamanismo, entre os Ikpeng, Rogers (2002) equipara a iniciação ritual masculina à reclusão feminina durante a menstruação, ressaltando alguns aspectos

---

<sup>206</sup> Esta impenetrabilidade é uma qualidade que caracteriza um corpo que não assimila outras perspectivas/subjetividades. O corpo, transformado pela carne, se assemelha ao cadáver, ao corpo duro de *Īnmõxa*. Assim como àquele dos brancos, é um corpo rígido, objetificado e incapaz de efetuar algum tipo de deslocamento/devir.

<sup>207</sup> A partir de uma bela análise do tema mítico amazônico do incesto da lua, do qual se origina a primeira menstruação, Belaunde (2006) mostra como o sangramento feminino traz a vingança do perigo da perda da memória humana, na qual se funde o conhecimento de si e dos parentes, levando as pessoas à perda de sua humanidade, esquecendo dos parentes e virando bichos. A administração do fluxo do sangue pelos parceiros, mediante prescrições alimentares, sexuais e comportamentais, se faz necessária para evitar tais dramáticas transformações.

xamânicos (embora implícitos) ligados aos fluxos sanguíneos femininos e ao controle do corpo.<sup>208</sup>

Mulheres são efetivamente xamanizadas pelos processos radicais da menstruação e do nascimento — expostas a perigos, desmaios e visões intensas causadas pela perda de sangue e por um esvaziamento do seu interior: fisicamente, psicicamente. Isso talvez explique por que mulheres mais velhas, que já saíram da menopausa, *já* possuem capacidades xamânicas, subitamente reveladas agora que podem usar de modo seguro um corpo que não mais ‘putrefaz’ ou ‘refaz’ a substância alienígena, mas que desintoxica internamente (cura) as substâncias venenosas ingeridas por *outras* pessoas e extraídas delas. (ROGERS, 2002, p. 108)

Não é por acaso que, entre os Tikmũ’ũn, o “resguardo do sangue” é considerado um período especial para o aprendizado ritual. Embora se trate de uma liminaridade perigosa, este momento proporciona uma abertura xamânica para a incorporação/memorização de cantos rituais.

Entre os Ikpeng, as substâncias alimentares ressentem do poder do sangue de modo que uma mulher menstruada não pode envolver-se na produção da comida, sob o risco de estragá-la (ROGERS, 2002). Esse tipo de perigo, devido ao “descontrole” da menstruação, é ressaltado também pelas mulheres *tikmũ’ũn*. Se, como vimos, o derramamento do sangue feminino “torna homens e mulheres vulneráveis ao ataque dos espíritos sedentos de sangue” (BELAUNDE, 2006, p. 210), também provoca efeitos perigosos no que concerne a preparação de alimentos e artefatos. Como veremos, as mulheres *tikmũ’ũn* menstruadas ou grávidas não podem olhar para o urucum e não podem produzir panelas, sob risco de deteriorar seu corpo e inviabilizar os processos necessários para a transformação correta de tais matérias. Por outro lado, são as mulheres menstruadas (de resguardo) que preparam a comida para amansar os *yãmĩyxop* mais ferozes, canalizando o poder menstrual para a manutenção da socialidade extra-humana, garantindo relações amistosas com os seres cantores. No entanto, assim como salientado por Rogers no contexto ikpeng, entre as mulheres *tikmũ’ũn*, aquelas que passaram da menopausa (as mulheres “sem sangue”), são

---

<sup>208</sup> Embora as moças *tikmũ’ũn* não passem por uma reclusão ritualizada e pela ingestão de substâncias xamânicas, o resguardo do sangue descrito por Rogers é semelhante ao que ocorre entre as Tikmũ’ũn, pois é sujeito a restrições de movimentos e a prescrições alimentares.

aquelas que se tornam plenamente *xukux*, ou seja, mulheres poderosas de “espírito forte” ou, usando uma tradução popular, xamãs. O controle “seguro” do corpo que elas detêm – junto a um denso conhecimento/posse/incorporação dos cantos-rituais-*yãmĩyxop* adquirido ao longo da vida (e garantido pelo respeito de condutas adequadas) – lhes permite manipular com eficácia substâncias poderosas, como o barro, a embaúba, a mandioca, a carne e o urucum. Trata-se de um processo de transformação da mulher jovem para a mulher velha, *uma passagem*, que se produz na medida em que se aprende o manejo das matérias, se incorporam os cantos rituais, se fortificam as relações com os *yãmĩyxop*. Em outras palavras, cumpre-se uma mudança de tipo ontológico que possivelmente potencializa o corpo e o espírito das mulheres que adquirem determinados conhecimentos e práticas, não refletindo de forma alguma o mero processo fisiológico de envelhecimento.

Prosseguimos e vejamos, então, como o poder menstrual age também *através* do urucum, por tratar-se, como já anunciamos, de substância “da mesma natureza”.

### **3.2.1 O urucum que deixa a cabeça “sem sangue”**

A preparação da *naan hep* (líquido de urucum) – a tinta vermelha extraída das sementes de urucum – não segue unicamente procedimentos fitológicos. Sua manipulação implica em atos cautelosos e interdições específicas, que envolvem relações extra-humanas e certo grau de perigo. O urucum deve ser recolhido jovem, no momento em que suas sementes são frescas, molhadas e cheias de tinta. Estas são, então, retiradas da casca, fervidas em água, filtradas e novamente fervidas, por várias vezes, até dissolver sua tinta na água e perder a cor. A seguir, as sementes esbranquiçadas são retiradas da água e jogadas fora. O líquido continua fervendo e refervendo, por horas e horas, até reduzir-se, aos poucos, a uma pasta densa da cor vermelha acesa. A preparação dessa tinta é um processo longo que dura o dia inteiro. O cheiro que se produz durante o cozimento das sementes é inebriante e apreciadíssimo pelas mulheres que o preparam.

Durante minha permanência na aldeia tive a oportunidade de participar dessa preparação. O pretexto foi uma oficina de pintura corporal em São Paulo, que seria ministrada pelo casal de pesquisadores Isael e Sueli Maxakali, pela qual se pedia o uso de tintas naturais.<sup>209</sup> Devido à necessidade de produzir muita quantidade de tinta, o processo envolveu mulheres de mais núcleos familiares, que se reuniram no pátio da aldeia, em baixo de uma cabana semiaberta usada para atividades coletivas. Como esperado, o processo durou o dia inteiro e, por ter ocorrido num espaço “aberto” ao trânsito diurno da aldeia, crianças e jovens brincaram e andaram no meio das mulheres e do urucum. No final do dia, quando já estava escuro e a última tinta de urucum cozinhava sobre um fogo a lenha no chão de terra batida da cabana, eu encostei, acidentalmente, meu pé, em um dos tocos de madeira em cima dos quais a panela delicadamente se equilibrava. O movimento, embora mínimo, bastou para que se desequilibrasse e revirasse no chão, derramando o líquido vermelho na terra seca. Foi um dos piores momentos do meu campo.

Foi no início da minha primeira estadia, quando eu buscava encontrar as formas mais discretas de adentrar aquele mundo que para mim era tão fascinante quanto incompreensível. Minha insegurança era evidente. Tateava em tudo o que fazia, com receio de não entender, de ser desentendida, de fazer ou dizer algo errado, estranho, fora do lugar. Quando vi o sumo do urucum derramado no chão, corando a terra da cabana, queria desaparecer da aldeia, voltar para casa. Por que encostei logo naquele toco?! Estava frustrada devido ao meu mal jeito, minha falta de atenção, meus passos atrapalhados. Todavia, para minha fortuna, não foi preciso fugir. O que tinha acontecido ia muito além da minha inabilidade de me mover com pouca luz nos espaços estreitos e esfumaçados das habitações da aldeia. Esse acidente acabou por me ensinar algo muito mais profundo sobre as implicações envolvidas na manipulação desse poderoso líquido da cor do sangue e do perfume delicioso.

Quando, no dia seguinte, envergonhada, fui pedir desculpas para a Sueli, amiga e anfitriã e, sobretudo, dona do urucum derramado, recebi uma resposta inesperada. Disse-me que não precisava ficar triste pois não era eu a culpada. Ela sabia que aquilo aconteceria,

---

<sup>209</sup> Nessa ocasião também foi preparada a tinta de jenipapo. Esta tinta se extrai filtrando a polpa do jenipapo verde, descascado e ralado.

que alguma coisa “daria errado”. No início achei que, pelo carinho que me dedicava, ela apenas tentasse, diante do dano, me deixar mais confortável, uma vez que percebeu minha frustração. Porém não era o caso. Sueli insistiu tanto que acabei por me convencer, buscando o porquê de sua afirmação. “É porque tinha muita criança brincando, e muita moça olhando”, foi me explicando ela. “Muita gente passando por ali, olhando o urucum. Não pode. Porque urucum é coisa de *yãmĩyoxop*”. Embora naquela hora não compreendesse plenamente todo o sentido embutido na resposta de Sueli, na medida em que aprofundava minha relação com as mulheres da aldeia, significados mais complexos acabaram por se revelarem.

O sumo do urucum é líquido vegetal e fluido corporal que pertence a diversa natureza; é matéria/canto dos espíritos-*yãmĩyoxop*. “É porque *Kõmãyxop* canta através do sangue das mulheres” me explicou Sueli, com essa brilhante definição, quando eu tentava indagar mais sobre as relações cosmológicas implicadas nos processos de preparação da tinta. Trata-se de uma substância que é – ao mesmo tempo que matéria – perspectiva, sujeito, canto. Urucum é matéria vegetal e canto de *Kõmãyxop*;<sup>210</sup> é tinta, é cheiro e é canto de *yãmĩy*; é substância viva “através da qual” *yãmĩy* assume sua perspectiva e provoca efeitos entre os mundos que atravessa.

O poder agentivo da tinta é sublinhado por outros autores. Analisando um mito *tikmũ'ün* transcrito por Myriam Álvares, no qual um rapaz que virou *yãmĩy* volta a seu estado de humanidade quando a mãe lhe tira a tinta de urucum do rosto, Marina Vieira (2006, p. 88-89) evidencia como a pintura vermelha se torna veículo de transformação da pessoa em *yãmĩy* e vice-versa. A mesma autora relata que pintar o corpo de vermelho, segundo seus interlocutores nativos, serve para passear, para fazer ritual e para fazer guerra, porque “deixa o corpo forte”.<sup>211</sup>

<sup>210</sup> Os “cantos do urucum” fazem parte do repertório de *Kõmãyxop*: dois *yãmĩyoxop* mulheres ao qual se refere o sistema de relações rituais de aliança entre pares de pessoas de sexo oposto, não parentes e não casáveis (os *kõmãiy*). O repertório dos cantos de *Kõmãyxop* foi publicado por Toninho Maxakali e Eduardo Rosse (MAXAKALI, ROSSE, 2011). Encontram-se cantos do urucum também em repertórios rituais de outros *yãmĩyoxop* (veja-se, por exemplo, os cantos de *Xũnĩm* e do *Hemex*, in: TUGNY, 2009a).

<sup>211</sup> Veremos melhor no próximo capítulo como a “força” seja uma qualidade fundamental da pessoa *tikmũ'ün*. Ter espírito e corpo fortes torna mais próximos à condição de *xamã*, sendo essa uma posição que se alcança ao longo de toda a vida, adotando comportamentos sociais adequados, adquirindo cantos/*yãmĩy* e participando intensamente à vida ritual.

Os Maxakali dizem que se pintam “para ficar *mai* (bom, bonito)”. As pinturas corporais são usadas pelos Maxakali não só durante o ritual, mas praticamente todos os dias. Principalmente as crianças e mulheres pintam com frequência seus rostos de vermelho, usando urucum, batom ou outras tintas. Hoje cores como amarelo e verde são usadas nas pinturas, mas, segundo Totó, antigamente usava-se apenas branco (argila), vermelho (urucum) e preto (jenipapo). De acordo com o professor Joviel Maxakali, o vermelho é usado para passear e para “fazer religião”. “Pra guerra *monãyxop* (antepassado) pintava o corpo todo de vermelho e preto, pra ficar forte” (...) Transformar-se através da pintura corporal é, para os Maxakali, uma capacidade imanente aos seres vistos como sujeitos. (VIEIRA, 2006, p. 89)

Na medida em que o urucum tinge os Tikmũ’ün e os *yãmĩyxop*, ela opera transformações de maior ou menor intensidade em seus corpos/pessoas (favorecendo seus deslocamentos pelo território, propiciando sua atuação no ritual e sua eficácia na guerra). Além de provocar tais transformações através da materialidade da tinta, o urucum atua também mediante sua qualidade olfativa. Se hoje em dia, devido à falta da matéria-prima, usam-se tintas sintéticas para efetuar pinturas diárias e rituais, para Maiza Maxakali é importante que os *yãmĩyxop* usem o urucum, porque “tem que se sentir seu cheiro”.<sup>212</sup> Com efeito, a tinta do urucum é usada para pintar e perfumar os Tikmũ’ün e seus aliados não-humanos, atuando transformações corporais (de perspectiva e de substância) que os torna fortes e agentes. Nessas operações, fatores como “beleza” e “perfume” não se referem somente a qualidades estéticas ou sensoriais, mas são características essenciais para que as transformações se atuem de maneira eficaz.

Por fim, não vai nos surpreender o fato que o urucum, por ser sangue de mulher e substância de *yãmĩy*, deva ser manipulado adotando uma série de cuidados e interdições. Conforme ressaltado acima, não todas as mulheres são aptas a produzi-lo, ou a controlar seu poder. Para tanto, a preparação da tinta deve ser realizada por mulheres “sem sangue” (não menstruadas) melhor se mais velhas (já em menopausa), em locais discretos e longe dos olhares das moças e dos demais homens. Caso essas medidas não sejam tomadas, a transformação da substância pode não ter bom êxito ou, pior, provocar consequências nas pessoas que não a respeitam, produzindo estragos em seus corpos.

---

<sup>212</sup> Em um de seus cantos, o espírito do morcego canta “*kotxekanix* vai / deixando seu perfume de urucum” (TUGNY, 2009a, p. 261)

Esse aspecto agentivo do urucum é bem descrito num relato de Delcida Maxakali:

Os homens não podem ver não. Se eles olharem o urucum vai sair um monte de espinhas na cara, tipo furúnculos, e vão deixar seus rostos cheios de buracos. E, também, as mulheres mais novas não podem ver. Só as mulheres mais velhas podem mexer, porque elas sabem mexer. Colocavam urucum dentro da bolsa de embaúba molhada, tipo feito um coador, para espremer urucum, mais fechadinho, para espremer urucum sem deixar sair as sementes. Aí tiravam as sementes sem tinta e colocavam mais. Tornavam a jogar urucum lá dentro e espremiavam. Tipo como fazer rapadura, ou caldo de cana. Faziam um cabinho de madeira na cuia e iam mexendo na panela de urucum, igual colher. E quando o urucum ia secando, reduzindo, colocavam mais. Ia cozinhando, mas demorava, igual *kõmĩyhep* [água de batata], demorava. Demorava a tarde toda, e depois deixavam lá para esfriar. E as meninas não podiam ver. Quando os *yãmĩyxop* vinham, levavam a tinta para eles. Depois que terminava todo mundo podia ver. Tiravam-se as folhas, daquelas mais fortes, de coqueiro, as que saem no meio, que *Xũnĩm* [espírito-morcego] usa para fazer seu chapéu. Pegavam muitas dessas folhas e as cruzavam para colocar urucum para levar para *Koatkuphi* [espírito-da-mandioca]. Colocavam urucum nas folhas cruzadas e iam embrulhando, amarrando com a linha de cipó. Aí o urucum estava pronto e era levado para *Koatkuphi*. O que servia para pintar não era colocado na folha, era deixado na panela. Eram duas tintas: vermelha de urucum e preta de carvão. Mas não eram os homens que as faziam, eram as mulheres. Os homens não sabem, a tinta de urucum e de carvão é coisa da mulher. Só as mulheres que faziam para *Yãmĩy* pintar. *Koatkuphi* pedia, e até hoje pede. Do outro lado da parede de palha apareciam os pés e as mulheres amarravam-lhes as tintas. A tinta preta era feita com carvão, mas não de qualquer madeira, era daquela mole, fraca. Tiravam o pé de *pakaxao ku* [um tipo de madeira] e o queimavam para fazer tinta preta [à base de carvão]. Colocavam a madeira no fogo e iam queimando até ficar bem preta e fina. Então a retiravam, a quebravam e tornavam a coloca-la no fogo. Assim juntavam muito carvão e o colocavam no pilão, aquele de pisar arroz e o socavam. Aí cortavam a folha também e o enrolavam nela e amarravam dando várias voltas com a linha, igual o urucum, a mesma coisa. E eu ia vendo como é que amarrava. E *Koatkuphi* ia se pintar para ir embora com o vermelho do urucum e o preto do carvão. Eram as mulheres pajé que faziam as tintas e as entregavam para *Koatkuphi*. *Yãmĩyxop* as usava para se pintar. *Koatkuphi* quando ia embora ia cantando até amanhecer o dia, e pedia as tintas de carvão e de urucum:

*Minhas mães grandes  
traz a tinta preta para mim  
traz para mim  
Aí Koatkuphi vai pintar o corpo de manchas redondas pretas  
Aí Koatkuphi vai pintar o corpo de preto*

*Minhas mães grandes  
traz tinta vermelha  
Aí Koatkuphi vai pintar a ponta de flecha de taquara de vermelho  
Aí Koatkuphi vai pintar o corpo de vermelho<sup>213</sup>*

<sup>213</sup> Não foi possível, por questões de tempo, transcrever o canto na língua maxakali.



*Koatkuphi* vai pedindo, colocando os pés pela parede de folhas, cada um com seu canto, e as mulheres vão entregando, cada uma de cada vez, o urucum e o carvão, enfiando-os em seus dedos dos pés. No final levam o caldo de urucum que sobrou na panela e levam o urucum de casca também, porque tem muita criança para pintar. (...) *Koatkuphi* grande pega o urucum de calda e o outro pega a tinta preta. Eles se pintam e pintam os pais e as crianças, se arrumam para irem embora. Se mostram e mostram seu poder. Os pais também ficam se mostrando. Aí termina, *Koatkuphi* vai embora. Mas os homens não vêm fazendo o processo nosso. Esse aqui é trabalho das mulheres. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 29 de julho de 2016)

Aparece aqui uma primeira “relação de ciúme” com a matéria-urucum que implica numa atitude cuidadosa e discreta por parte de suas manipuladoras.<sup>214</sup> O processo de preparação da tinta é “trabalho das mulheres” e só as mulheres mais velhas podem ver e mexer porque só elas sabem como fazê-lo. Como vimos, são as mulheres que deixaram de menstruar as que mais sabem controlar o sangue e a fertilidade. Em outras palavras, as qualidades fisiológicas dadas pelo envelhecimento do corpo e pela passagem à menopausa permitem desenvolver o controle das substâncias, acumular conhecimentos-cantos e tornar o próprio corpo-espírito cada vez mais forte, denso e múltiplo, graças às relações humanas e extra-humanas que, a partir dessas práticas, são alimentadas ao longo da vida. Por sua vez, os homens, as crianças, as moças e as mulheres menstruadas, ou grávidas, não podem ficar perto, nem olhar para o urucum enquanto está sendo processado. Se o fizerem ficariam “sem sangue na cabeça”: seu rosto ficaria todo branco e sairiam muitas espinhas feias na pele, deixando cicatrizes permanentes.<sup>215</sup> O urucum provoca efeitos enquanto sangue das mulheres, afetando o sangue que circula dentro dos corpos de outros homens e mulheres (BELAUNDE, 2006, p. 219). Como no momento liminar do resguardo do sangue, estamos diante de um caráter aberto, partilhado ou, talvez seja melhor dizer, múltiplo, dos corpos-pessoas *tikmũ’ũn*, cujos contornos físicos não os isolam dos outros e dos efeitos dos fluidos femininos – ou, para usar uma noção conceitual do Ocidente, não os caracterizam como “indivíduos” e, portanto, como “indivisíveis”. Trata-se de um estado de abertura que, todavia, não reflete somente um aspecto excepcional “de vulnerabilidade” desses momentos, mas sim, como aprofundaremos adiante, um caráter intrínseco ao modo de ser e agir *tikmũ’ũn*.

<sup>214</sup> Adiante, veremos como as relações de ciúme estão associadas as demais práticas femininas.

<sup>215</sup> As espinhas cutâneas podem ser chamadas, em língua maxakali, “caroços de urucum”.

### 3.2.2 O urucum que manda embora *Koatkuphi*

Nas palavras de Delcida o cozimento do urucum é comparado à preparação da água de batata (*kõmĩyhep*) sendo, ambos, processos “demorados e femininos”. A técnica de desdobraimento das folhas nas quais a pasta de urucum cozida é embrulhada, também nos remete a outro processo culinário: a preparação do beiju com carne, o qual é igualmente embrulhado nas folhas de bananeira. O urucum, preparado por mulheres fortes mediante procedimentos do universo culinário é, então, oferecido ao feroz *Koatkuphi* (espírito-da-mandioca), quando ele visita as aldeias *tikmũ'ũn*. Com essa tinta, *Koatkuphi* se pinta, pinta os homens, as crianças e os outros *yãmĩyxop* atuando as operações necessárias para propiciar sua partida. Assim como o carvão, ou o jenipapo, o urucum é uma substância imprescindível para que esse perigoso *yãmĩy* deixe a terra dos vivos e volte para a sua aldeia. Neste sentido, a tinta-sangue serve também para preparar os corpos e torná-los aptos (suficientemente fortes) a efetuar os trânsitos corretos entre os dois mundos, propiciando o retorno dos *yãmĩyxop* às suas aldeias e evitando, desta forma, as consequências – certamente perigosas – de sua estadia prolongada na terra dos vivos. Imerso no passado mítico e num presente que com ele se confunde constantemente, o urucum-sangue revela, assim, seu poder e seus efeitos na transformação dos corpos e na manutenção da socialidade (humana e não-humana).

### 3.2.3 *Kõmãyxop* canta através do sangue das mulheres

O urucum está, enfim, profundamente interligado a outras matérias ativas, cujo domínio é exclusivamente feminino, sendo as mulheres suas excelsas manipuladoras: o barro, a fibra de embaúba e a batata-doce. É interessante observar que tais substâncias são anunciadas pelos cantos dos *Kõmãyxop*, dois importantes *yãmĩyxop* femininos: “duas mulheres que saíram das águas e ensinaram cantos aos Tikmũ'ũn” (TUGNY, 2009, p. 241). Sueli nos explica que o termo “*Kõmãy*” é traduzido como “mulher” na língua ritual<sup>216</sup> e que *Kõmãyxop* “canta através do sangue das mulheres”, sugerindo que sua perspectiva

<sup>216</sup> No uso comum, o termo “*kõmãy*” é traduzido como “comadre” e “compadre”, referindo-se aos parceiros rituais não parentes e não casáveis que trocam entre si alimentos, bens e favores mútuos. Para aprofundar o tema veja-se a belíssima obra dedicada ao ritual e aos cantos do *Kõmãyxop*: MAXAKALI; ROSSE, 2011.

e agência-canto se dá através da materialidade da substância fecundante feminina que é, ao mesmo tempo, matéria e sujeito.

|   |   |
|---|---|
| <i>Kõmãy sua vagina, os lábios dela, o períneo...</i> | <i>Kõmãk kox yĩ kox kox mi...</i>       |
| <i>Kõmãy menstruada, mamilo preto...</i>              | <i>Mãk kuk yõ kak nĩ...</i>             |
| <i>Lá vai Kõmãy com urucum</i>                        | <i>Kõnãy me tu nã nãm</i>               |
| <i>No corpo todo, vem direto...</i>                   | <i>Tã kã xaxip hã nũ...</i>             |
| <i>Se quiser cantar</i>                               | <i>ĩkox pu num</i>                      |
| <i>Pinta de urucum...</i>                             | <i>Nã nã nãm hã...</i>                  |
| <i>Se ele mesmo quiser cantar</i>                     | <i>ĩkox pu num mũn te</i>               |
| <i>Dá (comida) para (o pintado com)</i>               | <i>Nã ku tut yãn xi nã yãn xi nã...</i> |
| <i>urucum velho, dá...</i> <sup>217</sup>             |   |

Foi um ancestral, dono de uma roça de batata doce, que encontrou pela primeira vez as *Kõmãyxop*, dois espíritos femininos pintados um de preto e outro de vermelho. Elas estavam comendo as batatas de sua roça e quando o homem reclamou pelo furto, as duas parceiras responderam que “batata-doce era sua comida”. Assim, o antepassado propôs-lhes a troca: elas (as *Kõmãyxop*) cantariam em sua aldeia, ensinando seus cantos aos Tikmũ’ũn, e as mulheres lhes oferecerão batata-doce.<sup>218</sup> As *Kõmãyxop* então cantam para que suas anfitriãs lhes sirvam batata-doce e urucum:<sup>219</sup>

<sup>217</sup> MAXAKALI; ROSSE, 2011, p. 146-184. Este, e os que seguem, são fragmentos dos cantos do repertório de *Kõmãyxop*. Com a consciência de atuar um recorte brutal que trai a força semântica, narrativa e estética desses cantos, extremamente ricos em detalhes e repetições, me permito a liberdade de extrair alguns trechos com o interesse de apresentar imagens que as narrativas sonoras dos *Kõmãyxop* trazem a respeito das temáticas femininas aqui tratadas.

<sup>218</sup> Ver o mito de *Kõmãyxop* contado por Toninho Maxakali (MAXAKALI; ROSSE, 2011, p. 53-36). Outras versões do mito relatam das *Kõmãyxop* ter entrado numa roça de amendoim (*ibidem*, p. 58-60).

<sup>219</sup> A troca “comida por cantos” marca diversos encontros primordiais entre os ancestrais e os *yãmĩyxop*. *Xũnĩm* (espírito-morcego) por exemplo, doa seus cantos aos Tikmũ’ũn em troca de bananas (TUGNY, 2011a). A relação de aliança com os povos-espíritos é assim selada a partir de uma reciprocidade que reforça a natureza comum dos alimentos e dos cantos, ambos pertencentes ao plano da “cultura” (*ibidem*).

*Kõmãy pra mim  
muita batata-doce  
você está servindo  
e vindo trazer...*

*Kõmãy pra mim  
muita cerveja de batata-doce  
você está servindo  
e vindo trazer...*

*Kõmãy pra mim  
muito urucum  
você está servindo  
e vindo trazer...<sup>220</sup>*

*komãk ãpu  
ko i xeka  
xup mep mã nã  
xa xip hã nũ...*

*komãk ãpu  
xe tuk xeka  
xup mep mã nã  
xa xip hã nũ...<sup>221</sup>*

*komãk ãpu  
nã pok xeka  
xup mep mã nã  
xa xip hã nũ...*

E o anfitrião da aldeia, dono da roça de batata-doce, assim as convida a ir em sua casa/aldeia:

*Kõmãy, vá nos passos dela  
venham ficar em minha casa  
lá onde está minha mãe...  
Lá onde está meu pai...  
Lá onde está o Kõmãy...  
Lá onde está o yãmĩy...  
Lá onde está a vagina...  
Lá onde está o algodão...  
Lá onde se estende a rede grande...  
Lá onde se estende a rede pequena...  
Lá onde está guardada a tipoia...  
Lá onde se carrega a tipoia  
Lá onde está pendurada a tipoia  
Lá onde está a bolsa...  
Lá onde está a touca de algodão  
Lá onde estão enrolando o fio na flecha  
Lá onde estão fazendo fio...  
Lá onde estão tirando a fibra de embaúba...  
Lá onde estão as mechas de algodão...  
Lá onde está o fio...*

*Kõnãy me mõy  
Ïy mõ koxi  
Ïy tut yũm ma...  
Ïy tak yũm ma...  
Kõmãk yũm ma...  
Yã mey yũm ma...  
Tux muk yũm ma...  
Tux tok yũm ma...  
Tux tox yũm ma...  
Tu pe xup ma...  
Tux pe yũm ma...  
Tux pe xip ma...  
Tux pe xup ma...  
Tut kox yũm ma...  
Tux kox yũm ma...  
Tux hĩy xip ma...  
Tux nĩy yũm ma...  
Tux hi xip ma...  
Tux hox yũm ma...  
'ã hit yũm ma...*

<sup>220</sup> MAXAKALI; ROSSE, 2011, p. 272.

<sup>221</sup> MAXAKALI; ROSSE, 2011, p. 266-267.

|   |                          |
|---|--------------------------|
| <i>Lá onde está o pé de urucum...</i>                   | <i>Nãn kup yũm ma...</i> |
| <i>Lá onde se levanta o o pé de urucum...</i>           | <i>Nãn kup xip ma...</i> |
| <i>Lá onde se levantam as folhas do urucum...</i>       | <i>Nãn xux xip ma...</i> |
| <i>Lá onde se levantam as frutas do urucum...</i>       | <i>Nãn tut xip ma...</i> |
| <i>Lá onde se levantam as cascas secas do urucum...</i> | <i>Nãn xax xip ma...</i> |
| <i>Lá onde se coa a borra do urucum...</i>              | <i>Nãn xap xip ma...</i> |
| <i>Lá onde se levanta o urucum maduro...</i>            | <i>Nãn tap xip ma...</i> |
| <i>Lá onde está a tinta de urucum...</i>                | <i>Nãn kuk xup ma...</i> |
| <i>Lá onde está a resina de urucum...</i>               | <i>Nãn tok yũm ma...</i> |
| <i>Lá onde se levanta o tiê-sangue...</i>               | <i>Nãn xat xip ma...</i> |
| <i>Lá onde está a panela de barro...</i>                | <i>Na ix yũm ma...</i>   |
| <i>Lá onde corre o rio...</i>                           | <i>Ïy kuk xup ma...</i>  |
| <i>Lá no fundo onde está a areia...<sup>222</sup></i>   | <i>'ã mot mi ma...</i>   |

Batata-doce, cerveja de batata-doce (água de batata), caldo de urucum, vagina, algodão, rede grande, rede pequena, tipoia, bolsa, touca de algodão, fio, fio da flecha, fibra de embaúba, pé de urucum, panela de barro, água, areia. Os elementos cantados por *Kõmãyxop* – através do sangue das mulheres – remetem aos produtos femininos de que trataremos a seguir: as panelas de barro, a tecelagem da fibra de embaúba, e a preparação/cozimento da comida (no específico da água de batata). Vale salientar como o canto reafirma o poder agentivo das criações femininas. Em primeiro lugar, explicita o efeito causado pela pintura do urucum no corpo, que “provoca o canto” (“se quiser cantar pinta de urucum”). Embelezando e perfumando o *yãmĩy*, a pintura o torna forte e capaz de aprender, lembrar e cantar. Além disso, *Kõmãyxop* insiste sobre a oferta de comida como ato necessário para que o *yãmĩy* retorne a troca com seus cantos: “se ele mesmo quiser cantar dá (comida) para (o pintado com) urucum velho, dá”.

<sup>222</sup> MAXAKALI; ROSSE, 2011, p. 355-605.

### 3.3 O barro é vivo, é vagina, é mulher

#### 3.3.1 A arte da olaria das mulheres *tikmũ'ün*

A arte da olaria é registrada como especialidade das mulheres *tikmũ'ün* desde as primeiras notícias dos viajantes que encontraram esse povo em suas expedições. Já em 1859, Teófilo Otoni se surpreendera pela tecnologia da cerâmica desenvolvida entre os Maxakali testemunhando sua importância pelas outras tribos da região (OTONI, 2002 [1859]). Escreve ele: “são industriais; a olaria é um dos ramos da sua indústria, e em tal escala, que nas povoações das margens do Jequitinhonha cozinha-se exclusivamente em panelas da fábrica dos machacalis” (*ibidem*, p. 91-93). Quase um século depois, Nimuendaju, Métraux (1946) e Robert Lowie (1946), também exaltaram a produção de potes e panelas de barro dos “Mashacali”.<sup>223</sup> Mais recentemente, Rubinger e Marcato (RUBINGER *et al*, 1980) nos deixaram esses breves rastros sobre a atividade da olaria praticada nas aldeias de Pradinho e Água Boa: “No Pradinho estivemos observando algumas mulheres indígenas que voltavam do brejo trazendo argila, em sacolas de cordão, para a confecção de cerâmica.”<sup>224</sup> E ainda:

[A cerâmica] não é muito expandida em Água Boa. Apenas Isabel Machacalis, 60 anos, se dedica a esse mister. A argila é socada a pilão até virar massa uniforme, para depois passar à moldagem pelo sistema de rolos. O alisamento interno da peça é feito com a concha do molusco *Strophocheilus*, enquanto que a parte externa é igualada com sabugo de milho. Em ambas as operações, tanto a concha quanto o sabugo são previamente molhados em água. A peça, concluída é levada a forno aberto. (*ibidem*, p. 167)

Um estudo mais recente dedicado à produção da cerâmica e sua função social na “reafirmação de identidade étnica” (OLIVEIRA, 1999) detalha os processos técnicos da produção de cerâmica observados entre os Tikmũ'ün nas aldeias de Pradinho e Água

<sup>223</sup> Nimuendaju (1946) e Lowie (1946) registram o uso de técnicas como: socagem da argila no pilão, técnica de rolete; alisamento das peças com uso de conchas e pele de veado umedecida. O vasilhame produzido tinha forma elipsoidal com duas pequenas alças diametralmente opostas, sem decorações ou tingimentos. A tampa era formada por um prato que servia também como tigela.

<sup>224</sup> Anotação do caderno de campo registrada em 10/07/62 por Rubinger (RUBINGER *et al*, 1980, p. 50).

Boa.<sup>225</sup> A retirada da argila requer um deslocamento (geralmente realizado a pé) bastante distante do espaço habitacional e demanda o uso de duas ferramentas principais: um facão para abrir o caminho ao local (cortando o capim se necessário) e uma cavadeira de madeira ou de ferro para retirar o barro. Um saco (de fibra de embaúba, algodão ou nylon) carregado nas costas, com a alça sustentada pela testa é usado, na volta, para transportar a argila. Entre os aspectos cosmológicos relacionados à prática da olaria, Oliveira (1999) acena a certa importância do ciclo lunar (embora não especifique) e aos estados de menstruação e gravidez, enquanto fatores que impossibilitam às mulheres a realizar tais procedimentos. O primeiro passo na fabricação do vasilhame é dado pelo teste da qualidade da matéria-prima. As mulheres aperfeiçoam a textura (plasticidade) da massa argilosa mediante a remoção de impurezas e a adição de água. Em um segundo momento, a argila é socada num pilão de madeira durante 15-20 minutos e moldada à mão até ficar homogênea (eliminando as bolhas de ar) sobre tábuas de madeira, lata ou plástico, em local doméstico externo às habitações, preferencialmente pela manhã (para evitar o sol mais forte). O vasilhame é, então, produzido com a técnica *acordelada*, ou seja, mediante “a confecção de roletes de tamanhos e espessuras variados, superpostos em espiral a partir da base” (*ibidem*, p. 110). A forma final é realizada pela pressão dos dedos sobre as roletas, eliminando as marcas das junções. As superfícies internas e externas são, por sua vez, alisadas com cabaças, caramujos ou sabugos de milho umedecidos. Durante a secagem, que dura diversos dias e é realizada na sombra, o vasilhame é polido e alisado frequentemente com conchas terrestres. A queima é feita “em fogueira rasa, aberta ao ar livre, através da colocação de gravetos e lenha, sobrepostos uns em cima dos outros de modo a fechar bem para evitar a entrada de ar. As peças e o combustível ficam em contato direto” (*ibidem*, p. 111-112). Uma vez esfriado, o vasilhame está pronto para o uso, sem passar por tratamentos decorativos. A autora ressalta, ainda, que os procedimentos são geralmente realizados individualmente, podendo ocorrer, em algumas fases, a cooperação de mais mulheres. As peças, de forma esférica com base plana e bordas diretas, são produzidas em diferentes tamanhos: potes pequenos são destinados ao armazenamento de sementes para o artesanato, potes

---

<sup>225</sup> Como em Aldeia Verde não é mais realizada a produção de panelas, eu pessoalmente não tive oportunidade de participar aos processos de produção, apesar de ter recolhido diversos relatos a respeito.

médios são reservados para o cozimento ou armazenamento de alimentos sólidos ou líquidos de uso doméstico/familiar e vasilhames maiores são reservados para um uso ritual e coletivo. Outros tamanhos e modelos são produzidos, ainda, para a comercialização.<sup>226</sup>

### 3.3.2 *PutôyHex*: a mulher de barro

Antigamente, havia um índio (*mõnãyxop*) que vivia só, apenas um. Os Tikmũ'ün não existiam então. Ele fez o sexo da mulher (*ũkox*) no barro e transava; transava com a vulva do barro e então ia para a roça. Plantava banana, mandioca, inhame, batata... Tudo isso ele plantava. Uma jovem muito bonita então surgiu do barreiro (*putô'õy*) e saiu à procura dele. “*Ūtak, ũtak*, meu pai! meu pai!”. O índio ouviu sua voz e falou: “quem será essa pessoa que me chama de pai?”. A menina se aproximou dele: *Ūtak!* Meu pai! O que é? Respondeu o homem. Minha mãe me ganhou do barreiro (*putô'õy*)<sup>227</sup>

Desde que comecei a visitar as aldeias dos Tikmũ'ün, nunca vi produzir nem sequer utilizar panelas de barro.<sup>228</sup> Isso é significativo porque, ao mesmo tempo, a presença do barro perpassava muitos dos momentos, conversas e cantos que compartilhava com as mulheres, como se fosse uma agência presente, operante mediante a memória, a fala, e as histórias narradas repetidamente. A prática da memória, que é mantida diariamente pelas mulheres, mediante as histórias e os cantos (muitas vezes sendo linguagens da mesma narrativa) é típica de um esforço das mulheres e dos homens *tikmũ'ün* contra o esquecimento; “um esforço necessário, mas colossal, este da memória: cantar noite adentro no *kuxex*, não esquecer” (TUGNY, 2011a, p. 55). Memorizando e executando os cantos e suas histórias, não somente não se esquece, mas também se reativam as

<sup>226</sup> A descrição das técnicas de produção da cerâmica desse parágrafo é extraída da dissertação de Luciane Oliveira (1999).

<sup>227</sup> Trecho da “história das miçangas verdes” (*Xap yixux hãm ägtux*), contada por Delcida Maxakali (Veja-se a versão integral in: LAGROU, org., 2016, p. 241-253).

<sup>228</sup> Devo especificar que eu conheço mais profundamente Aldeia Verde, onde tive oportunidade de visitar e comer em numerosas casas. Nas outras aldeias (Água Boa e Pradinho) só efetuei algumas breves visitas durante as quais conheci poucas casas. Neste sentido essa informação não há de ser tomada como uma generalização. Não quero de forma alguma afirmar que atualmente não sejam usadas panelas de barro entre os Tikmũ'ün. Contudo, a minha constatação é significativa aos fins de uma reflexão sobre uma forma de ausência/presença do barro na socialidade *tikmũ'ün*.



relações com o território e suas subjetividades. Os cantos femininos, neste sentido, são memórias vivas que atravessam constantemente o presente da aldeia. Não por acaso, “os Maxakali cantam o tempo todo” é uma frase que se sente repetir frequentemente de quem entra em contato direta ou indiretamente com eles. De fato, as mulheres, assim como os homens, não contam sem cantar. Desde as narrações mitológicas até os relatos mais informais e as conversas do dia-a-dia se qualificam como registros narrativos múltiplos. Uma fala que se torna canto e retorna a ser fala dentro do mesmo contexto discursivo. Uma voz que se move fluidamente entre diferentes registros vocais, o tempo todo. 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*.<sup>229</sup> Assim, se os cantos rituais cumprem uma função dialógica e agente em termos de reciprocidade e mediação entre os sujeitos envolvidos na troca ritual, os cantos que se entrelaçam as falas cotidianas, me parecem, por sua vez, desenvolver uma função narrativa capaz de ativar memórias, relações históricas e conhecimentos ancestrais para reorientar constantemente a praxes e as condutas cotidianas. Trata-se, mais uma vez, de uma divergência gradativa e não de uma diferença opositiva. É por essa memória reativada pelo canto que têm se articulado todas as conversas e os relatos de que trato nesse trabalho. É, sobretudo, pelo canto, que a presença da panela (e da mulher) de barro tem se tornado visível, audível e tangível, durante a experiência de campo.

Instigada por essa forte presença/ausência, comecei a perguntar para as mulheres mais anciãs da aldeia sobre as panelas de barro. A partir de minha perspectiva de pesquisadora, iniciei minha investigação procurando entender “quando e como se faziam as panelas”. Contudo, se ingenuamente (viciosamente) minhas primeiras perguntas visavam compreender um procedimento demasiado “técnico” (uma sequência linear da produção), minhas interlocutoras indígenas me surpreendiam com explicações e relatos que ignoravam os imperativos tecnicistas que pré-orientavam minhas questões,

---

<sup>229</sup> Aprofundaremos o registro do canto ritual feminino no capítulo 4.

expandindo o discurso para dimensões muito mais amplas envolvidas no processo da cerâmica: “o barro é vivo, é vagina, é mulher. É porque a mulher saiu do barro. Eu nasci com mãe barro, mãe *Putõy hex*.” Assim Noêmia Maxakali começava a me explicar como ela (e, antes dela, sua mãe, Isabel Maxakali) fazia as panelas. Para falar sobre o processo de produção da cerâmica era necessário evocar o mito, cantar, contar, ativar relações afetivas e cosmológicas com o barro enquanto sujeito. Cantos, segredos, cuidados, apareceram como parte de um processo relacional, afetivo e xamânico, que é inseparável de seus aspectos matéricos e de suas técnicas corpóreas.

Certa vez, andava com Sueli pela aldeia, quando nos afastamos das casas para visitar uma roça de arroz da qual ela cuidava. Perto do local, encontramos argila, e Sueli aproveitou para pegar um pouco, para testar se daria certo queimar. Porém, quando começou o processo de retirada da matéria-prima, olhou para mim e me perguntou: “você está menstruada?”. Por acaso naquele dia eu estava, assim que ela desistiu na hora. “Não vai dar certo”, falou, e nos encaminhamos para casa.<sup>230</sup>

“Em todas as informações relativas à arte da cerâmica na América do Sul, fica evidente que ela é objeto de cuidados, preceitos e proibições múltiplas” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 34). Como observa Claude Lévi Strauss, em sua obra dedicada à análise de um grande repertório de mitos ameríndios relacionados à cerâmica, a arte da fabricação das panelas requer precauções e lugares específicos para a extração da argila e a realização do trabalho, longe das mulheres grávidas ou menstruadas que por ser “quentes demais” provocariam estragos nas peças (*ibidem*, p. 40). De modo semelhante, entre os Tikmũ’ũn, peculiares interdições constituem um conjunto de cuidados fundamentais que são tomados durante as diversas fases de produção da cerâmica. Neste sentido, é significativo que, embora Luciane Oliveira adote, em seu estudo sobre a produção da cerâmica maxakali, uma abordagem prevalentemente tecnicista, quando relata um problema na queima como dependente de fatores técnicos, tais como resistência e porosidade, não evita de salientar, em nota, que: “segundo a ceramista Isabel, mãe de Noêmia, esse problema ocorre devido a alguma prescrição que a ceramista não cumpriu

---

<sup>230</sup> Retorna novamente aqui o aspecto do poder do sangue menstrual, o qual provoca efeitos no mundo, ultrapassando as fronteiras do corpo físico. Diversas mulheres também me alertaram que na hora de extrair a argila há de se evitar soltar gases, pois isso também estragaria a argila e na queima a faria estourar.

durante o processo de confecção do vasilhame” (OLIVEIRA, 1999, p. 120). Os múltiplos aspectos implicados na arte da olaria são descritos detalhadamente na fala de Delcida Maxakali, quando pacientemente me explicara como sua mãe fazia as panelas:

O barro não pode ser visto. Quando a mulher vai pegar o bolo do barro ninguém pode ver, tem que ser escondido. Só a pessoa que vai pegar tem acesso ao local. E tem que falar para ele. Tem que conversar, falar para ele tudo e só depois pode começar a cavar. Não é só chegar lá e pegar, não é assim. Eu andava com minha mãe e ouvia a fala dela. Quando a mãe começa a te levar consigo é pra você aprender também. Quando chegava lá ela ficava em cima do barro e começava a falar, e falava muito... Não cavava logo, ficava escondida e conversava com ele. Falava para o barro: “Eu quero te tirar, eu quero te cavar, vim te buscar, vou te levar, vou chegar lá e vou fazer você, vou fazer panela com você.” Pois o barro é nosso parente. “Eu estou sem panela: como é que eu vou fazer comida? O que vou comer? Vim te buscar para te levar, para te fazer panela, para fazer comida com você. As outras parentes também não têm panelas. Por isso que eu vim te buscar. Para dar panelas para as outras mães fazerem comida... Se alguém não tiver, eu darei. Porque não é só para mim.” Minha mãe falava isso tudo para o barro e então pedia: “só tem uma coisa, se eu fazer você, e queimar você, não estoura! Se você estourar eu vou ficar com vergonha. Quero que você fique bem bonita, que me obedeça. Que queime bem. Eu não quero que aconteça isso, que estore. Se acontecer, o pessoal não vai confiar mais em mim, não vai acreditar mais em mim. Mas eu não vou mostrar você para ninguém. Vou te fazer escondida dentro da casa, você vai ter um lugar separado. Eu estarei sozinha, ninguém vai te ver. As meninas mais novas também não vão te ver.” Por que o barro não gosta das meninas mais novas, só das velhas. “As mulheres grávidas também não vão te ver. Vou fazer uma casa só pra mexer com você, só eu que vou ficar lá dentro e vou fechar, vai ficar fechada, e os parentes não vão ver. Quando eu ficar com fome vou sair para comer, mas ninguém vai te ver. Se chegarem visitas, vão ficar em casa, mas não onde têm as panelas.” Eu ia com ela e quando chegávamos lá ela falava tudo isso com o barro. Depois carregávamos um saco de barro cada uma e trazíamos direto para a casa, para fazer panelas para as parentes. Meu pai tinha feito uma casa fechada, onde só ela ia e se fechava lá dentro para mexer com o barro. E me pedia: “Oh minha filha, vai lá e pisa o barro para mim!”. Eu socava a argila no pilão e tirava as pedrinhas dela. “Se o barro gostar de você vai ter pouquinho pedra” minha mãe dizia; “mas se ele não gostar vai ter muitas pedrinhas e você vai ter que tirá-las. Pois se deixar as pedrinhas no meio do barro vai estourar. *Pok, Pok, Pok.*” Então eu pegava o búzio, que é tipo um caramujo do mato, para alisar a panela, e com ele tirava as pedrinhas e depois tampava os buracos com o barro molhado. Molhava a panela e passava o búzio por cima. “O búzio sabe onde ficam as pedras, ele vai saber onde tirar! E não vai estourar, se for só barro não vai. Mas se ficam aquelas linhas na terra, tipo uma sujeira que você não tira, vai estourar. E se uma estourar vão estourar todas as peças, todo o conjunto. O barro lisinho sem pedra nenhuma por dentro, também não faz panela, também vai estourar.” (...) Fazia muita panela grande, para fazer *kõmÿhep*, para fazer comida, cozinhar arroz e feijão, mandioca na água... Cozinhava as batatas e fazia o caldo na própria panela. Se a panela era grande ia dar para muita água de batata. Era essa a comida dos Tikmũ’ün e das crianças. Não assim como hoje. Antigamente só tinha panela de barro. *Mõnãyxop* só fazia comida em panela de barro. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 29 de julho de 2016)

A fase da extração da argila é o momento mais importante e que ocupa grande parte dos relatos que registrei sobre a prática. “Qualquer que seja o seu nome — Mãe-Terra, Avó da argila, Senhora da argila e dos potes de barro, etc. —, a padroeira da cerâmica é uma benfeitora” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 40). O encontro com o barro, enquanto *sujeito* é, então, um processo relacional que é primeiramente marcado por uma relação de afeto e de parentesco. Pois a argila é matéria viva e parente (mãe), sendo que a eficácia das técnicas de extração e modelagem depende da relação de cuidado que a “mulher-filha” cria e mantém com ela. Se a argila “não gostar” do modo como é tratada, vai produzir estragos: as peças estouram na queima, não permitindo alimentar os parentes. Ainda, me contou Noêmia Maxakali que, se a mulher não mantivesse em segredo os locais onde retirava o barro, ali não encontraria mais argila boa, quando voltaria a procurar. A retirada (e a manipulação) do barro é, portanto, um encontro delicado e intersubjetivo; uma aliança que toda vez há de ser alimentada e reconfirmada mantendo certo sigilo. Um processo semelhante é registrado por Melissa Santana de Oliveira (2016) entre os Tukano do médio rio Tiquié, no Noroeste Amazônico. Escreve a antropóloga que, nessa sociedade, a produção de utensílios de cerâmica é uma especialidade exclusivamente feminina que depende de:

uma complexa técnica que inclui a retirada de argila, muitas vezes em locais distantes da comunidade – etapa que exige um procedimento xamânico, por parte das mulheres, de negociação com a Dona da Argila, através da recitação de alguns versos xamânicos. (OLIVEIRA, 2016, p. 244)

Estas operações inter-relacionais e xamânicas realizadas para a retirada da argila e na fabricação dos potes de cerâmica, envolvem uma série de precauções que devem ser tomadas para evitar castigos, desconfiança e vergonha. A relação de afeto com a mãe-barro, ou com a dona da argila é, então, uma relação “carinhosa e ciumenta” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 41). Primeiramente, “a olaria se relaciona ao ciúme porque a extração da argila, modelagem, secagem, queima e pintura dos vasos, exigem grande dedicação e o sigilo das mulheres, o que inclui resguardo com restrições alimentares e abstinência sexual” (BELAUNDE, 2017, p. 187). Delcida Maxakali nos diz claramente, neste sentido, que a mulher *tikmũ’ün* tem que permanecer um tempo com a argila, antes

de extraí-la do local. Não pode só chegar e pegar. A visita deve demorar o tempo suficiente para que todas as cautelas e os cuidados do encontro sejam respeitados, para que a argila-mãe não fique chateada e com ciúme. Esse aspecto nos remete evidentemente à etiqueta das visitas domésticas descritas no capítulo anterior, nas quais as mulheres que visitam suas parentes, devem adotar semelhantes cuidados e respeitar determinados tempos de visita. Como nos disse a mulher que tentava prevenir uma tensão, a mulher “não pode chegar na casa e falar mal, tem que saber conversar”. Trata-se, então, de saber cultivar uma relação de carinho e afeto que implica tempos, movimentos e modos apropriados. Ainda, para não deixar a mãe com ciúme, a artesã deve manter sua relação sigilosa, cuidando de que ninguém, indevidamente, olhe. Como conta Delcida Maxakali, sua mãe prometia ao barro que não seria visto por ninguém (sobretudo mulheres jovens, grávidas, menstruadas e homens), e que ficaria escondido durante todo o processo produtivo. Em segundo lugar, é possível encontrar a relação com o ciúme no próprio mito *tikmũ'ũn* da mulher de barro primordial. Foi pelo ciúme dos demais homens que a única mulher de barro, escondida por *Kokex Kata* carinhosamente em sua casa, foi repartida em tantos pedaços quantos eram os pretendentes, e se multiplicou. Assim como para a primeira mulher, o barro deve ser cautelosamente mantido em sigilo; escondido (do ciúme) dos olhares de quem não o pode fitar. O ciúme, todavia, a partir da comparação entre diversos mitos ameríndio da América do Sul apresentada por Lévi-Strauss, é entendido como um sentimento “de carinho”, na medida em que expressa o desejo de “manter ou criar um estado de conjunção quando existe um estado ou surge uma ameaça de disjunção” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 216). No caso *tikmũ'ũn*, trata-se de cuidar de uma aliança, de uma relação de parentesco, de um vínculo com o território. Como nos lembra Luisa Elvira Belaunde, referindo-se ao povo indígena Awajún, a arte da olaria, cuja técnica foi herdada por *Nugkui* (uma entidade feminina “dona da terra”), “não se limita aos materiais e as técnicas de manufatura, mas se estende às relações sociais que se tecem com a terra, os parentes e os outros seres da floresta e do cosmos” (BELAUNDE, 2017, p. 187).

Portanto, longe de ser um processo meramente técnico de fabricação de um objeto, a produção de uma panela, desde a retirada da argila até a fabricação do pote, depende da capacidade das mestras *tikmũ'ũn* de cultivar uma relação de afeto com a mãe-barro,

que implica o respeito de preceitos. Para que o pote fique bom, forte e bonito, a mulher se empenha a respeitar o barro, protegendo-o dos olhares indevidos e adotando todos os cuidados necessários. Ainda, se compromete a produzir panelas não somente para ela, mas para compartilhá-las com as outras parentes para que possam produzir muita comida; para que façam muita água de batata para as crianças e para os *yãmĩyoxop*. Por sua vez, *se o barro gostar da mulher*, deixa-se queimar bem, para, finalmente, se transformar em belas e grandes panelas redondas, a partir das quais múltiplas comensalidades (e consubstancialidades) se tornam possíveis. De fato, a promessa da partilha (dos potes e da comida) entre parentes e *yãmĩyoxop* explicita o aspecto consubstancial ínsito na prática da olaria e seus efeitos para a manutenção do *socius*: alimentando corpos humanos e não-humanos, permite estabelecer relações de confiança, carinho e amizade. Todo o procedimento produtivo e a função/uso final da peça, portanto, extrapola o âmbito funcional, íntimo e familiar “transformando-se em um domínio culinário autônomo que adquire relevância em rituais por ser na realidade o alimento dos demiurgos” (VELTHEM, 2009, p. 225).

### 3.4 *Tuthi*: a “linha-mãe” que costura, transforma e cura

#### 3.4.1: *Tut Xit*: a arte de tecer a linha

Grandes tecelãs e cantoras, enquanto fiam e enlaçam os fios que encontram, as mulheres narram os textos ancestrais dos povos Tikmũ’ün, multiplicando texturas e histórias, fazendo do tempo uma qualidade sensível, um lugar intenso, uma abertura possível.<sup>231</sup>

O que podemos traduzir como “embaúba”,<sup>232</sup> “fibra de embaúba” ou “linha de embaúba” é, na língua maxakali, expresso pelo termo *Tuthi*: uma palavra composta pela raiz “*tut*”, que significa “mãe”, e “*h*”, que significa “fibra”, “linha”.<sup>233</sup> A nomenclatura é significativa para o entendimento da natureza dessa matéria e de sua prática produtiva, do momento

<sup>231</sup> Tugny, R., Linhas Encantadas-Embaúba, fibra-mãe. Catalogo de peças maxakali. Museu do Índio/Funai.

<sup>232</sup> *Cecropia pachystachya* (classificação científica).

<sup>233</sup> Interessante que a partícula “*h*” na língua maxakali se refere também ao sentido de “vivo” ou “satisfeito”.

em que sua etimologia se explicita, mais uma vez, nos termos de uma relação de maternidade/filiação. O fato do barro também ser chamado de “mãe”, na realidade, não implica numa exclusividade, sendo que o vocativo “mãe” é um termo compartilhado entre diversas parentes-mulheres (m, im, fimm, fiPm, fiPP, fimP) com as quais “ego” detém relações de parentesco próximas. A “fibra-mãe” é uma fibra vegetal extraída da casca do tronco da homônima planta que, desde tempos míticos, as mulheres *tikmũ’ün* enrolam delicadamente em suas coxas, transformando-a em linhas, redes e outras malhas. Cordas de arcos ou de bодоques, bolsas para carregar pilotas de barro (usadas para caçar com bодоques) ou pequenas presas, redes de dormir, redes de pesca, tipoias, roupas e máscaras rituais, assim como colares e ornamentos, são os produtos dessa arte da tecelagem.

*Mõnãyxop* matava passarinho com bодоque e o amarrava no pescoço com um cipó. Sua esposa foi no mato e encontrou um pé de embaúba. Estava lá, bonito e bom para tirar sua casca. Então ela falou para o marido: “Me leva lá e tira embaúba para mim!” E seu esposo respondeu: “Está aonde essa embaúba?” “Está lá. Lá tem embaúba do olho bonito!<sup>234</sup> Vai lá tirar para mim e eu vou fazer uma rede para você. E vou fazer uma bolsa para você.” O homem então levou sua esposa para o mato e tornou a perguntar: “onde está a embaúba?” E ela respondeu: “está lá, vai lá cortar” e indicou o local. O esposo foi, cortou a árvore, tirou sua casca e a trouxe para a esposa. Ela a raspou, fez a linha e com a linha fez uma bolsa para ele. O esposo pegou a bolsa e foi andando. Dentro dela colocava as pilotas de barro e os passarinhos que ia matando. Quando voltou para casa deu os passarinhos para que sua esposa os limpasse e assasse no fogo, e os comeram com batata-doce e mandioca dentro da água. Aí *Popxop* [o povo-espírito do mico] fez o canto da embaúba:<sup>235</sup>

*Me leva para cortar embaúba  
lá tem embaúba do olho bonito  
para fazer bolsa pra você  
você sempre amarra cipó no pescoço*

(DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 02 de agosto de 2016)<sup>236</sup>

Apesar da falta de embaúbas nos territórios maxakali, o fácil acesso a linhas de algodão ou de nylon (nem que sejam obtidas descosturando roupas de malha ou desmanchando

<sup>234</sup> Chama-se “olho” a flor da embaúba. Suas características morfológicas indicam a qualidade da fibra.

<sup>235</sup> Os cantos da embaúba são trazidos às aldeias dos Tikmũ’ün pelos *Popxop*, povos-espíritos-macacos, e narram todas as fases de coleta e trabalho da fibra, descrevendo também as relações entre as subjetividades envolvidas no processo (mulheres, homens, pica-paus, embaúbas...).

<sup>236</sup> Não foi possível, por questões de tempo, transcrever o canto na língua maxakali.

sacos de alimentos) garantiu uma continuidade na produção de redes e bolsas (além de outros artesanatos menores).<sup>237</sup> Contudo, mesmo tendo introduzido novos materiais de fácil aquisição e interessantes em suas qualidades estéticas e funcionais (pensamos, por exemplo, à variedade de cores disponíveis em algodão e à resistência do fio de nylon), a linha de embaúba é, sem dúvida, a fibra mais apreciada pelas mulheres de Aldeia Verde, sobretudo as mais velhas, que são mestras na arte da tecelagem. Neste sentido, as qualidades cromáticas, morfológicas e olfativas da fibra natural são decantadas continuamente, e sua procura se distingue por uma “busca” à embaúba mais bonita (a qual se caracteriza pela fibra mais branca, mais fina e mais comprida). Por isso, ainda que não tenha exemplares da planta dentro do território, quando possível são organizadas expedições em regiões vizinhas à procura da árvore. Eu tive a oportunidade de participar de três delas.<sup>238</sup>

Para minha surpresa, mesmo ampliando o raio da área de procura, não é fácil encontrar plantas de embaúba ou, por melhor dizer, plantas de embaúba adequadas à extração da fibra, pois não todas as cascas “dão linha”. Na verdade, são poucas aquelas que servem, tanto que, para encontrar bons exemplares, é necessário deslocar-se bastante e explorar o território muito além das fronteiras da aldeia. Uma vez encontradas regiões propícias, é preciso, ainda, de um bom olho e muita sorte. O grupo que compõe a expedição é formado por mulheres experientes (que conhecem bem as plantas) e alguns homens que as acompanham, geralmente os maridos, cujo papel (assumido por eles de forma séria e comprometida) é complementar e fundamental para a retirada das cascas: são eles que abrem os difíceis caminhos na mata e que cortam os altos troncos de embaúba, enquanto as mulheres se dedicam à escolha das árvores, indicando-lhes quais cortar, e à retirada

---

<sup>237</sup> Além das bolsas, com as mesmas linhas e técnicas de tecelagem as mulheres fazem bolsinhas porta-celulares, tiaras, colares e pulseiras, bonequinhas, tipoias, bolsas porta-mamadeira e, mais raramente, até vestidos femininos. As redes de pesca, antigamente realizadas com a fibra de embaúba hoje são feitas, pela maioria, com a linha sintética (nylon) obtida desmanchando grandes sacos de alimentos, sendo esta mais resistente e douradora, e então apta a aguentar as frequentes pescarias. É importante dizer que, tanto as linhas de algodão quanto aquelas sintéticas, não são usadas como linhas prontas para tecer, mas são submetidas ao mesmo processo de torção da linha de embaúba, de forma que os fios de algodão ou nylon são retorcidos para produzir uma linha mais firme e rígida, a qual será usada para tecer.

<sup>238</sup> Exploramos as regiões vizinhas de carro, aproveitando do serviço de transporte da prefeitura. Todavia, podendo utilizar esse transporte raramente com essa finalidade, muitas mulheres saem a procura da embaúba enfrentando longos caminhos, explorando as regiões vizinhas por dezenas de quilômetros.



das cascas dos troncos abatidos.<sup>239</sup> A complementariedade de gênero implicada nesse trabalho é expressa até pelo canto entoado por *Po'op*, o *yãmĩy*-macaco que canta as histórias da embaúba:

|   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
| <i>Eu farei uma linha de bodoque para você</i>              | <i>yũmũ nõm hãmxakup ãm xit</i>   |
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            |                                   |
| <i>Eu farei uma linha de arco para você</i>                 | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            | <i>yũmũ xa nom namtut ãm xit</i>  |
| <i>Eu farei uma linha para você enrolar o cabo do facão</i> | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            | <i>yũmũ xa nom mĩy kaxkup xit</i> |
| <i>Eu farei uma linha de anzol para você</i>                | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            | <i>ũ yãy pu nõm xap ãm xit</i>    |
| <i>Eu farei um cordão para você</i>                         | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
| <i>Vá tirar embaúba para mim</i>                            | <i>ũ yãy pu nõm koxãm ãm xit</i>  |
| <i>Eu farei uma bolsa para você...</i>                      | <i>Xo ã mõi tuthi nã</i>          |
|   | <i>yũmũ xa nõm tut nãg ãm xap</i> |

(NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de agosto de 2016)

“Vá tirar embaúba para mim, eu farei uma bolsa para você”. A mulher chama o marido para ocupar-se da primeira fase de extração da fibra, comprometendo-se a dar-lhe em troca alguns produtos de seu trabalho. Pois entre os Tikmũ'ũn – parafraseando um clássico binômio etnográfico – “não há arco sem linha”.<sup>240</sup> Ainda hoje, os homens pedem às mulheres (mães, esposas, irmãs) para tecerem as linhas de seus arcos, assim como as mulheres os chamam para ajudá-las na procura e retirada das cascas. Essa relação de mutualidade é expressa também por Delcida Maxakali, quando, em seu relato sobre o processo da fabricação da panela de barro, salienta: “Meu pai tinha feito uma casa fechada, onde só ela [a mãe] ia e se fechava lá dentro para mexer com o barro. E me

<sup>239</sup> Cabe ressaltar que os acompanhantes homens desenvolvem suas tarefas de auxílio de forma comprometida (inclusive deixando de cumprir suas ocupações diárias), demonstrando valorizar muito as atividades ligadas à embaúba, assim como, as demais práticas artesanais femininas. Tal apreciação se manifesta nas ocasiões públicas (reuniões institucionais) nas quais os homens defendem a relevância sócio-cosmológica tanto das atividades tradicionais masculinas como daquelas femininas, para garantir seu direito à autonomia e reivindicar à ampliação do território.

<sup>240</sup> Formulação, essa, de Roberto Romero, referida ao celeberrimo ensaio de Pierre Clastres, “O Arco e o Cesto” (CLASTRES, 1978).

pedia: Oh minha filha, vai lá e pisa o barro para mim!” (citação extraída do relato acima transcrito, p. 214). Tanto as panelas de barro quanto as linhas de embaúba são, portanto, produtos do engajamento mútuo e da partilha de habilidades específicas de homens e mulheres. Semelhantes complementariedades podem ser observadas na agricultura (os homens abrindo as roças e preparando o terreno, e as mulheres plantando e colhendo) e nas expedições de pesca feminina (às quais os homens participam de forma periférica, abrindo o caminho na mata, ou direcionando os peixes que as mulheres capturam em suas redes). Na preparação dos alimentos, os homens são responsáveis por prover as proteínas (mediante a caça ou a compra da carne) enquanto as mulheres são responsáveis por seu cozimento, e pela coleta e preparação de vegetais e alimentos amiláceos (mandioca, batata-doce, arroz, banana verde).

O equipamento para ir cortar embaúba é bastante simples, composto por alguns facões grandes (um por pessoa) para abrir os caminhos na mata e cortar as árvores, e um saco por casal (ou por mulher, se for sozinha) para carregar as cascas. As mulheres vão de vestido e chinelo, mas costumam levar um outro vestido para trocar na hora de voltar, pois o que vestem pode abrigar formigas ou carrapatos. Chegando na região onde se presume haver embaúba, o grupo se dispersa (ou fica junto, dependendo das possibilidades do terreno e das trilhas) à procura de exemplares “bons para cortar”. São as mulheres que avistam as árvores e mandam os maridos cortá-las. Quem vê primeiro o pé – quem escolhe – se ocupará da retirada da casca e ficará com esta. Para mim, no começo, não era fácil entender qual embaúba dava linha e qual não, enquanto para as mulheres que eu acompanhava bastava um olhar, de longe, para decretarem a qualidade da planta e quais as características da linha que sairia dela. Não consegui entender se se trata de espécies botânicas diferentes (embora certamente da mesma família) ou se depende somente de outros fatores, como: a idade da planta, o terreno, a morfologia de cada exemplar. Todavia, identifiquei algumas características que diferenciam a embaúba “boa” das demais. A idade da planta é um dos fatores principais, pois o tronco mais velho e seco já não tem mais fibra útil. Os troncos devem ser jovens e de preferência esverdeados ou marrons (não cinzas), finos e compridos, sem muitos galhos. As gomas que os demarcam devem ser regulares e espaçadas (mais compridas elas são e mais longa será a fibra e, então, a linha), lembrando o padrão da cana de bambu. A flor da

embaúba (seu olho), que saí pelo topo da árvore, pode ser “branca” ou “vermelha”, indicando a tonalidade da fibra que dela será retirada. As plantas que nascem perto dos brejos, num terreno úmido e protegido do sol, têm um tronco mais esverdeado e fino, ao qual corresponde a fibra melhor, mais branca, longa e sutil. Uma vez identificada uma embaúba boa, o tronco é cortado a facadas bem no pé, deixando cair no chão toda a planta.<sup>241</sup> Do tronco, será recortada uma seção, pois não há fibra em todo o seu comprimento, mas somente numa seção central (mais jovem, com as gomas maiores). Se há galhos, serão removidos. Cortado o tronco, milhares de formigas saem de seu interno oco, invadindo enlouquecidamente sua superfície externa, e passando para o corpo da pessoa que o manipula.

A seção útil do tronco, que geralmente mede de dois a três metros, é segurada por uma extremidade da qual, a partir de alguns cortes, se retiram tiras da casca, destacando-as no sentido do seu comprimento (fotografias 23 e 24).<sup>242</sup> Durante essas operações, pode haver muito incômodo causado pelas formigas. Ao menos, esta foi a minha sensação, pois, o que para mim constituía um grande desconforto (as picadas das formigas) para as minhas companheiras indígenas não passava de um fator intrínseco à prática que não determinava um grande problema.<sup>243</sup> Uma vez retirada toda a casca do tronco, as tiras são enroladas em bobinas e amarradas com um fiapo da mesma casca (fotografia 25).

Essa fase de busca das árvores e retirada das cascas parece quase uma forma de caça ao tesouro. Achar uma planta de embaúba bonita é como achar algo de precioso, uma presa rara. A maioria das plantas encontradas nas expedições das quais participei, eram adequadas, mas não excelentes, de forma que as buscas tendiam a ser frustrantes. Todavia, nas raras vezes em que encontramos um exemplar que correspondia às mais altas expectativas, era visível, no olhar das mulheres, sua excitação. Lembro-me de

---

<sup>241</sup> A embaúba é uma planta que cresce rapidamente, sendo muito usada para áreas de reflorestamento. As mulheres indígenas me explicaram que quando o tronco é cortado na hora certa, do seu pé nascem mais mudas, propiciando a multiplicação da planta.

<sup>242</sup> De cada tronco geralmente se retiram de seis a oito tiras cada uma larga cerca de 6 centímetros e com 2 a 3 metros de comprimento.

<sup>243</sup> Neste sentido, as minhas companheiras indígenas adoravam praticar uma forma de “antropologia reversa” tirando fotos e vídeos de mim, na hora em que me improvisava nessa prática e, sobretudo, enquanto tentava matar as formigas que invadiam meu corpo de um jeito que, aos olhos delas, certamente parecia exagerado e muito engraçado. Nos dias seguintes à nossa volta à aldeia, os relatos por elas documentados com vídeos e fotos, viravam assunto e piada nas várias casas em que transitava.

Maiza quando, emocionada, me mostrou um pé de embaúba bem bonito, exclamando: “essa é embaúba de verdade! Igual a de *mõnãyxop*! Essa é bonita mesmo!” Dois cantos evocam belamente o momento em que a mulher encontra uma planta de embaúba linda, que a atrai e a emociona. Ao ve-la, se estabelece uma primeira interação. Trata-se de uma relação inter-subjetiva, sendo a planta um outro sujeito com o qual a mulher-mãe interage.

|   |  |
|---|--|
| <i>De baixo da embaúba estava a mãe<br/>olhando<br/>para a embaúba lá em cima</i> | <i>Ïy patu xip mõ yã mākãmãg nã xip<br/>Ïy patu xip nũy ïy yãy kunã nã xip<br/>.....</i> |
| <i>Do outro lado está bonita (se exibindo)</i>                                    | <i>Hãm xata nõy maiy xip</i>   |
| <i>Mas não dá para tirar (porque o terreno<br/>está ruim, com muita espinha)</i>  | <i>Nũy xa pu yãn xa tu anã ïy xip</i>  |

(NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de agosto de 2016)

A condição do terreno determina uma dificuldade intrínseca à busca da embaúba, tornando a retirada da casca uma operação complexa que implica em cuidados e habilidades específicas (tanto femininas quanto masculinas, já que aos homens cabe a tarefa de abrir os caminhos para chegar às plantas). Todavia, quando Noêmia me explica o significado do canto, insiste sobre o fato que a planta bonita “se mostrava” para a mulher, para que ela a olhasse (*se exibindo para ela*). As primeiras operações de retirada da casca vegetal implicam, assim, primeiramente num encontro; a partir da interação visual com a planta, produz-se uma história, tece-se uma relação. Maiza me explica que na hora de tirar embaúba, a mulher deve conversar com ela, assim como faz com o barro. Embora não se produza uma condição de intimidade (as operações podem ser feitas à vista das outras parentes e dos homens), as mulheres devem investir tempo e adotar cuidados, para que o processo seja bem-sucedido, comprometendo-se a aproveitar da fibra para produzir linhas, redes e bolsas, para pescar e carregar pilotas. Novamente, o trato com a planta vegetal, assim como acontece com a terra e o urucum, é baseado num acordo mútuo de cuidados. Os produtos da transformação feminina – as linhas, redes e

bolsas – servirão para garantir o sistema alimentar, e as relações de aliança e parentesco que a comida sustenta. “Porque a embaúba é espírito, é *yãmĩy*, tem canto.” Explica Maiza. “Se a mulher não respeitar, quando ela voltar no lugar, não vai ter mais plantas, e a linha também não vai sair”. A relação de afeto que a mulher cultivava com a embaúba garante o sucesso de suas tecelagens e, num plano maior, contribui para ativar e manter as relações com o território e os sujeitos que o habitam.

Quando eu mesma tentei pela primeira vez retirar a casca de um tronco, ela não se soltava. Obviamente esse episódio não passou despercebido e, no trajeto de volta para a aldeia, minhas experientes companheiras não deixaram de comentar: “a embaúba não gostou de você”. Para além do triste fato de saber que uma planta que tanto me intrigava não gostasse de mim, esse comentário elucidava o caráter relacional da interação com a planta e sua agência enquanto ser, *yãmĩy* e sujeito. Mais uma vez, o problema não se apresentava somente como um aspecto “técnico”. Não se tratava de algum gesto errado, ou de não ter acertado um movimento, ou uma presa. Como no caso da argila, a questão era posta, por minhas mestras, no plano afetivo do encontro; dependia da qualidade da relação que eu era capaz de criar com ela. *Se ela gostar de você*, se deixará manipular da forma certa, mas se ela não gostar, provocará efeitos negativos (estragos).

Uma vez retornadas à aldeia, começa o processo de retirada da fibra e de produção da linha, que deve ser feito no mesmo dia ou nos dias seguintes.<sup>244</sup> Essa segunda etapa prevê a participação de outras mulheres parentes, que ajudam nas diversas fases de trabalho, agilizando a produção da linha. Nessa hora se recompõe certa memória botânica e afetiva. Quando as cascas são desenroladas para começar a tirar sua fibra e processar a linha, há um resgate afetivo do processo de extração, envolvendo a memória do território. As donas se lembram de qual planta exata cada rolo provinha, reatualizando a cena da retirada da casca e descrevendo a árvore no momento e no lugar onde foi encontrada. Assim, quando eu voltava com as minhas cascas, elas costumavam me perguntar se eu lembrava de qual planta era cada uma delas. Inútil dizer que, diferentemente de mim, elas lembravam de todas, incluindo as minhas. Ao relembrar a “história da planta” se projeta, então, a expectativa sobre a linha que resultará dela (se

---

<sup>244</sup> O tempo para processar a fibra depende também do clima: se for chuvoso e úmido a casca se mantém por mais tempo, se for seco e quente, seca rapidamente e a fibra deve ser extraída mais depressa.

vai dar linha boa, branca e fina, ou linha grossa e avermelhada). Esse esforço de memória me restituía a importância da relação de cada mulher com cada árvore-mãe, reativando os laços ancestrais enredados com o território mítico e atual. A relação afetiva produzida no encontro com a embaúba se refletia e reconfirmava em um momento posterior, quando se raspavam as cascas para extrair sua linha, lembrando a história de cada planta e a qualidade das relações intersubjetivas estabelecidas com ela.

|  |                                  |
|--|----------------------------------|
| <i>Vai tirando a embaúba, sentada raspando</i> | <i>Pip kaxak hã</i>              |
| <i>Vai tirando a embaúba</i>                   | <i>ĩy xamut</i>                  |
| <i>com um pedaço de faca</i>                   | <i>ĩy xamut hã yũm</i>           |
| <i>E dependurando a fibra para secar</i>       | <i>ĩy xamut hã yũm</i>           |
| <i>E vai dar muita fibra</i>                   |                                  |
| <i>E vai sair muita fibra</i>                  | <i>Nũy ĩy nut xox nũy nã yũm</i> |
|  | <i>ĩy nut xox nũy nã yũm</i>     |
|  | <i>ĩy nut xox nũy nã yũm</i>     |
|  | <i>Nũy mõi ĩy nut xup ha mõi</i> |
|  | <i>mõi ĩy nut xup ha mõi</i>     |
|  | <i>mõi ĩy nut xup ha mõi</i>     |

(NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de agosto de 2016)

Desenrolado o rolo das cascas, a fibra é retirada mediante diversas etapas de trabalho. Na primeira fase trata-se de raspar a polpa interna da casca, mediante um facão cortado ao meio usado perpendicularmente a ela (fotografia 26). Esta é a operação mais delicada, pois de uma boa raspagem depende um aproveitamento melhor da linha (raspar mal pode estragar ou desperdiçar a fibra). Por isso, essa tarefa é realizada pelas mulheres mais hábeis, geralmente as mais velhas (fotografias 27 e 28).<sup>245</sup> Uma vez retirada a polpa interna, a casca externa é extraída descolando-a das fibras (fotografia 28) – que se encontram no meio, na liminaridade, quase brilhando (fotografias 29 e 30). Já, esta atividade, por ser mais simples e menos arriscada, é realizada por filhas ou netas. Uma vez soltados os fios, eles serão polidos de fiapos e restos de polpa com o mesmo facão, fazendo uso do calcanhar (fotografia 31). Por fim, os fios são dependurados para secar

<sup>245</sup> Quando uma mulher jovem volta com as cascas de embaúba, geralmente pede a sua mãe ou a alguma tia mais velha que as raspe para ela.

(fotografia 32) e, uma vez secos, guardados em novelos (fotografias 33, 34 e 35). Nessa hora os molhos que terão características estéticas comuns poderão ser misturados, enquanto fibras mais bonitas serão reservadas para trabalhos especiais. Todas essas passagens preveem técnicas corpóreas bem definidas, acionando todo o corpo feminino numa poética de gestos e posturas ao mesmo tempo técnicas, estéticas e relacionais.

Assim como as partes do corpo colaboram para produzir a linha, diversas mulheres parentes colaboram num trabalho que é realizado coletivamente – cada uma se ocupando de um segmento do processo (o que for mais adequado às suas habilidades) – o qual implica em trocas e mutualidades (por exemplo, quem ajuda, sobretudo as parentes mais velhas, recebe parte da fibra produzida). Finalmente, o sucesso da produção da linha também depende do respeito de algumas interdições e cuidados. Os homens são proibidos de passar em cima da fibra – pular em cima da embaúba que estiver no chão – pois isso pode provocar estragos na linha. Mas, sobretudo, o trabalho da fibra tem que ser feito em casa, entre parentes próximas, de forma discreta, para não gerar inveja de outras mulheres. Quem consegue produzir uma linha muito bonita deve ser cautelosa, evitando mostra-la às demais mulheres da aldeia, para não provocar seus ciúmes. Quando ingenuamente levei minha fibra, um novelo bem bonito, para uma reunião coletiva, aproveitando daquele momento para continuar meu longo trabalho de tecelagem, uma das moças que tinha participado de sua produção comigo, me sugeriu escondê-lo, pois era “bonito demais” e as outras mulheres poderiam ficar com ciúme.



Fotografia 19 - Indo retirar casca de embaúba



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 20 - Isael Maxakali cortando uma planta de embaúba



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 21 - Olho da embaúba



Fotografia 22 - Formigas na embaúba



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 23 - Tirando a casca de embaúba



Fotografia 24 - Tirando a casca de embaúba



Fotografias: Claudia Magnani

Fotografia 25 - Enrolando as cascas de embaúba



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 26 - Casca e faca para a raspagem



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 27 - Raspando a casca de embaúba



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 28 - Mãe raspando embaúba e filha cortando a casca em pedaços



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 29 - O brilho da embaúba



Fotografia 30 - O brilho da embaúba



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 31 - Limpando a fibra com o apoio do calcanhar



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 32 - Fibra dependurada para a secagem



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 33 - Fibra de embaúba



Fotografia 34 - Separando os fios



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 35 - Novelos de fibra prontos para a tecelagem



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 36 - Maiza mostrando sua linda fibra de embaúba



Fotografia: Claudia Magnani

### 3.4.2 É igual, mas não é: cada malha conta a sua história, produz suas relações

Uma vez que a fibra está seca e limpa, está pronta para ser trabalhada, transformada em linha e tecida em malhas. Quando há linhas com uma qualidade superior das outras, estas são reservadas para produzir peças “especiais”. As linhas consideradas mais bonitas são as mais claras, finas e compridas (o comprimento da linha pode variar de 30 cm a cerca de 2 metros), que as mulheres costumam classificar como *tuthi* “de verdade” ou “de *mõnãyxop*”, pois são semelhantes àquelas dos tempos dos ancestrais (quando a embaúba era abundante), reativando a memória mítica, suas histórias e cantos.

Um pequeno novelo de fibra é preso, então, de baixo da barriga da mulher, que está em posição sentada (pode ser sobre uma cadeira ou no chão) e, dele, os fios são retirados puxando-os um por um (ou pouquinhos por vez) e torcidos entre si sobre a coxa direita pela palma da mão direita (enquanto a mão esquerda prende sua extremidade). Primeiro, duas linhas são enroladas separadamente em direção ao joelho, até ficarem bem torcidas e tensas. Um segundo gesto as une e torce no sentido contrário, criando um cordãozinho firme.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Um procedimento semelhante é registrado por Manizer entre os Botocudos: “Pour le transport des cueilletes et des réserves on emploie des sacs liés avec des filaments et faits de tille. La fabrication en est exclusivement réservée aux femmes; *Mouni* seul, peut être en sa qualité de sage et ‘d’omniscient’ se mêlait parfois un peu aux travaux des femmes. Cette fabrication peut durer de 3 à 4 jours. On tire de la même espèce d’arbre qui a servi à fabriquer les botoques de longs rubans d’écorce (*arbre à coton – Bombax*). Avec les dents on en sépare la tille de la superficie interne, que l’on suce, et que l’on presse pour en extraire le jus abondant. Malgré l’absence fréquente des dents du devant et la force nécessaire a cette opération, les vieilles femmes réussissent aussi à presser ces longs rubans. De cette mastication la tille sort fine, flexible, et se fend aisément en filaments. Mastiquée et sucée, la tille est mise à sécher à l’ombre avant d’être utilisée. Quand on vent la teindre en violet, on la plonge préalablement pendant 24 heures dans le suc des feuilles de la *tinta capichaba*; si c’est en bleu verdâtre on se sert du jus du fruit du *genipapo*. Avant de tresser les sacs ou hottes, la maîtresse ouvrière sépare les rubans déjà secs en fibre, dont les faisceaux sont tordus sur la cuisse par un mouvement des paumes de la main qui dirige 2 éléments dans un sens, et deux en sens contraire. On n’emploie pas de fuseaux” (MANIZER, 1919, p. 255). Sendo que não é identificada a planta (podendo tratar-se de outra espécie), diferente da técnica observada por mim entre as mulheres *tikmũ’ũn*, a fibra é produzida por um processo de mastigação. Já, as mulheres de Aldeia Verde se referiram a um processo de mastigação da polpa interna à casca somente para fins terapêuticos: ingerir o sumo desta polpa protege das picadas das formigas na hora de retirar a casca. Ainda, entre os botocudos se registra o uso de tintas naturais para colorir a fibra (mediante o uso da *tinta capixaba*, do jenipapo e do urucum). Não registrei uso de tintas naturais entre as mulheres *tikmũ’ũn*, embora elas produzam tintas de urucum, carvão e jenipapo e conheçam o processo de tingimento das fibras por meio do açafraão-da-terra.



Fotografia 37 - Tecendo a linha



Fotografia 38 - Tecendo a linha



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 39 - Tecendo a linha



Fotografia: Claudia Magnani

Geralmente, antes de começar a tecer, as mães preparam diversos metros de linha, sendo que um pequeno novelo é suficiente para dar encaminhamento ao trabalho. Na medida em que o comprimento da linha vai acabando, sendo usado no enredo da malha, ela é constantemente re-tecida, de modo que as mães vão fazendo a linha na medida que a tecem, e o trabalho procede sempre alternando a *produção da linha à tecelagem da malha*. Como já antecipamos, trata-se de uma linha que se produz emendando um fio no outro, num fluxo sem rupturas, e sem nós.

Os modelos de bolsas, redes e colares de embaúba são poucos, aparentemente limitados e repetitivos. Para olhos leigos, toda linha de embaúba e toda bolsa parece assemelhar-se, confundir-se. Tal aspecto, todavia, não corresponde a uma falta de criatividade ou a uma efetiva ausência de variações (ou *vibrações*). Trata-se, ao contrário, de uma “qualidade sensível” (TUGNY, 2011a) que caracteriza a estética *tikmũ’ün*. Como bem mostram Rosse (2011) e Tugny (2011a), os cantos xamânicos também se definem pela repetição ostensiva, a qual, todavia, é sempre modificada a partir de micro-variações e intensificações tonais dadas por fatores como altura, força e tempo. “Intensidade e brilho” são, segundo Tugny (*ibidem*), os valores estéticos que caracterizam a qualidade repetitiva, mas sempre micro-variada, tanto nos cantos, quanto, por exemplo, nas pinturas corporais e do *mĩmãñãm*. Ao meu ver, gradações cromáticas, táteis e olfativas, atenção para os detalhes, pequenas diferenças, intensidade e brilho, qualificam, de modo semelhante, a estética das tramas femininas. Neste sentido, as micro-variações não permitem deliberadamente que se provoque uma reprodução de cópias, ou réplicas, mas sim, propiciam a realização de desenhos e modelos sempre *um pouco* diferentes. Para treinar meu olhar alheio, no início do meu processo de aprendizagem da tecelagem, elas muitas vezes chamavam minha atenção sobre detalhes como: a grossura da linha, o cheiro e a tonalidade da fibra, a rigidez do ponto, a regularidade da malha e a firmeza do enlace. Mostravam-me a delicadeza de cada detalhe e insistiam: “Tá vendo? é igual, mas não é.”

A fibra da embaúba pode se caracterizar por tonalidades diferentes numa gama cromática que vai de um branco bem alvejado, passando por vários tons de bege até tons avermelhados. A grossura da linha também pode variar bastante, dependendo da qualidade da fibra e da habilidade da mulher que a tece. Assim como as linhas, as malhas

também variam em termos de regularidade, largura e técnica dos pontos. As mães mais hábeis se distinguem pela regularidade de seus pontos, enquanto as moças aprendizes, produzem enredos menos homogêneos e padronizados. Um canto do repertório da embaúba exprime essa diferença comparando o ponto das mães à colmeia, de tanto que é perfeito, fechado e regular, enquanto o das filhas seria igual às unhas do jacaré, mais trêmulas, em ziguezague e abertas (largas). Reafirma-se, assim, a transformação técnica, estética e corpórea que marca a passagem da mulher jovem e inexperiente à mulher adulta, hábil, forte e sábia.

*As meninas mais novas  
Fizeram bolsa igual unha de jacaré  
Mas as mulheres fazem bolsa  
igual colmeia  
Acabou, acabou*

*Xakux puk nãg xop te  
Ã hã mã'ã y pataxax  
Payã xakux ti tap ã hã tup nãg  
xax putuk  
Yã pu xi yã pu xi  
Yã pu xi yã pu xi*

(NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de agosto de 2016)

Dentro de um conjunto de habilidades compartilhadas, cada mulher tem, ainda, suas preferências e seu próprio jeito de produzir linhas e malhas. Sempre que eu ganhava ou comprava uma peça de alguma mulher, as outras tentavam adivinhar, a maioria das vezes acertando, quem a tinha feito. Dentro dos modos compartilhados de fazer as coisas, a escolha e gosto pessoal, a habilidade individual, o jeito de cada uma, são aspectos muito valorizados e respeitados, provocando um “jogo permanente entre o *self* autônomo e o uso de um conjunto de habilidades culturalmente específicas” (OVERING, 1999, p. 95). Assim, Maiza e Noêmia, por exemplo, gostam da fibra mais branquinha e fina,<sup>247</sup> enquanto Delcida costuma trabalhar com fibras mais grossas e malhas largas nas quais insere sementes naturais. Renata, tece delicadas bolsas e colares; Juraci usa tonalidades diversas de fibra, mas se distingue por produzir malhas de ponto

<sup>247</sup> Certa vez Noêmia Maxakali me mostrou uma bolsa de fibra de embaúba que tinha começado a tecer. Me disse que teve que parar o trabalho no meio, pois não lhe sobrava mais fibra fina o suficiente para continuá-la. Só tinha uma fibra mais grossa com a qual estava tecendo outra peça. “Mas eu já vi um pé de embaúba lá perto de Ladainha, que vai dar fibra fina para acabar essa bolsa! Já pedi permissão para o prefeito e vou mandar Elizângela tirar para mim”, me disse. Algumas semanas depois ela retomou o trabalho da sua bolsa da malha fina, com a fibra retirada daquela exata árvore.

incrivelmente regular; Sueli se dedica à produção de colares de enlace finíssimo. Tendo em vista todos os fatores destacados, podemos afirmar que a malha carrega e transmite um enredo de relações: sua história afetiva e relacional com o território e com a fibra-mãe, e sua ligação com o corpo e o espírito (*koxuk*) da mulher que a manipula. Mais adiante veremos como a relação da peça com a artesã se revela fundamental para efetuar operações xamânicas de ordem terapêutica. Isso é possível porque as relações técnicas e afetivas das quais depende o sucesso de uma peça, não se desvinculam de suas finalidades práticas e de sua eficácia cosmológica, implicando numa relação intrínseca entre as qualidades estéticas e funcionais, e a agência do artefato.<sup>248</sup> Assim, só uma malha bonita e bem-feita – que é “igual colmeia” – pode se transformar *de fato* em colmeia, adquirindo certa capacidade agentiva, e produzindo os efeitos desejados por suas donas. Foi assim que as bolsas das mães já foram usadas para elas se vingarem de um homem que tinha matado os seus maridos:

Um homem foi pescar e sentou-se com as costas apoiadas numa pedra. Seu corpo grudou nela e ele não conseguia mais destacar-se. Para se livrar teve que cortar seu tronco. Foi assim que virou anão. Ficou com raiva e decidiu descontar sua desgraça sobre os outros homens. Convidou então um grupo para caçar capivara dizendo que em tal lugar havia muitos exemplares. Mas quando os primeiros caçadores chegaram no local e entraram na água se transformaram eles mesmos em capivaras. O homem anão, então, os matou todos e levou suas carnes para as mulheres da aldeia. E fez a mesma coisa com um segundo grupo de homens. E com mais um grupo. E com vários outros, até acabar com todos os homens. Na última vez, todavia, a esposa de um dos últimos caçadores, ao receber sua carne, reconheceu que era do marido, pois encontrou nela um pedacinho de madeira de coco, que estava enfiado no pé do esposo. Logo avisou seus filhos: “não comam dessa carne! É de seu pai!”. Foi assim que, descoberto o engano, todas as mulheres decidiram vingar-se do homem anão. A mulher que tinha reconhecido a carne do marido mandou as outras tecerem bolsas de embaúba de tamanhos diferentes, uma menor que a outra. E uma vez produzidas muitas, mandou colocá-las uma dentro da outra, da maior até a menor de todas, até que ficou apertada, igual uma colmeia, produzindo uma casa de abelha. Aí, elas colocaram a colmeia de embaúba dentro do tronco de uma árvore, lá no finalzinho, e chamaram o anão pedindo para ele subir na árvore para pegar mel. Enquanto ele subia no tronco as mulheres acenderam o fogo que formaria a fumaça necessária para espantar as abelhas, mas o usaram para botar fogo no homem, antes dele chegar na colmeia. Foi assim que as mulheres ficaram sem homens. (“*Tik hã kuxakuk mĩy* - Os homens que viraram capivaras”, MAIZA MAXAKALI, Aldeia Verde, 06 de agosto de 2016)

---

<sup>248</sup> Para aprofundar esse tema vejam-se autores como: GELL, 1998; LAGROU, 2009; VELTHEM, 2009.

Quanto à técnica da tecelagem, existem duas variantes, ambas realizadas a mão, sem agulhas (ou outros tipos de ferramentas) e sem nós. Vale insistir nesse aspecto técnico da tecelegem, já ressaltado ao longo do texto. A ausência de nós nas malhas (em ambas as maneiras de tecer) e de instrumentos mediadores (como agulhas) é emblemático do aspecto corpóreo e ao mesmo tempo fluido das produções femininas. Se o contato direto da mão com a fibra, que é propiciado pelo fluido corpóreo da saliva, é um ato fundamental para juntar os fios e mantê-los unidos – além de transferir para a malha a agência (o espírito) da mulher que a tece dotando-a, assim, de certo poder terapêutico (o veremos adiante) – as tramas sem nós tecidas pelas mãos femininas expressam na arte têxtil o intenso trabalho que as mulheres cumprem em seu dia-a-dia para fazer (mas também desfazer, reparar, manter) as malhas do parentesco. A socialidade *tikmũ'ũn* (como constatamos no segundo capítulo) é, neste sentido, uma rede fluida, sem amarrações, sem relações presas e definidas uma vez por todas, ou seja, sempre sujeita a outros possíveis desfechos.

A técnica mais antiga<sup>249</sup> é um tipo de enredo que as mulheres *tikmũ'ũn* aprenderam com suas antepassadas e que, por isso, costumam definir como a técnica das ancestrais (de *mõnãyxop*) ou, simplesmente, como “rede verdadeira” (*tut xe'e nãg*). Esta técnica demanda grande habilidade para sua execução, sendo a malha amarrada na coxa ou no pé (fotografia 40), e tecida a partir de um ponto feito em triplos enlaces. Tal técnica demanda, ainda, permanecer numa postura estática (sentada), não permitindo a mobilidade da artesã e refletindo, assim, uma condição de imobilidade típica dos tempos míticos (pensamos à condição de imobilidade da mulher ancestral, ou à sua imobilidade durante o resguardo do sangue). Além de ser mais complexa (e também considerada mais bonita), esta malha *contém, conta e reativa* a relação com os antepassados e seu modo de viver. Por sua vez, a outra técnica (fotografias 41 e 42), que Noêmia chamou “da mulher cega” (*Xukuk pahok*), já é uma técnica bem mais recente e considerada mais fácil por ser baseada num ponto simples que pode ser feito “de olhos fechados” e numa postura mais livre. Inventada por uma mulher *tikmũ'ũn* há poucas décadas, atualmente é

---

<sup>249</sup> Encontramos o registro dessa técnica entre os Tikmũ'ũn já por Saint Hilaire, em 1830: “quand les femmes (Macuni) veulent faire le filet, elles attachment leur ouvrage sur leur cuisse par le moyen d'un cordon et la ficelle qu'elles emploient, mise en écheveau leur tient lieu de navette” (SAINT HILAIRE, 1830-51, 2, p. 53, *apud* METRAUX; NIMUENDAJU, 1946, p. 543).

a técnica mais praticada pelas moças.<sup>250,251</sup> Sua história foi me contada por Noêmia Maxakali, a qual ainda se lembra dessa mulher:

Ela era uma índia bonita, muito bonita. Tão bonita que todos os homens queriam ficar com ela. Mas ela não deixava. Tinha um homem que queria ficar com ela mais que os outros, e que não era tão bonito. Para conseguir ficar com ela, ele fez um feitiço que a tornou cega. Mas, mesmo cega, ela conseguia andar na aldeia como se enxergasse e continuou sua vida, do mesmo jeito. Uma noite, ele tentou abordá-la para ficar com ela, mas ela apertou sua barriga e ele gritou. “Eu te reconheci!” Falou então a moça. “Sei quem você é e não vou ficar com você!”. O plano do moço não teve sucesso porque a índia era muito inteligente e o desmascarou. Mas ela ficou cega para sempre. De todas as atividades que ela conseguia fazer, só uma ficou impraticável: tecer. O ponto era complexo demais e sem ver não dava. Foi assim que ela inventou esse ponto mais simples, para conseguir tecer suas redes sem ver. (“*Xukux pahok* - A mulher cega”. NOÊMIA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de junho de 2015)

Noêmia, no final do conto me mostrou como ela conseguia tecer esse ponto de olho fechado, e andando, confirmando sua simplicidade. Mais uma vez, as produções artesanais – tanto a malha “de *mõnãyxop*” quanto a da “mulher cega” – não são simplesmente tratadas, do ponto de vista nativo, em termos de diferentes “tecnologias”, mas sim como práticas que trazem e reativam relações de afeto (e parentesco).

O contraste com “nossas” categorias é evidente quando Manizer (1919) descreve a técnica de tecelagem das mulheres botocudos como equivalente àquela que na Europa é chamada de *point de tulle simple*. Este tipo de tradução revela a perspectiva tecnicista e “objetivante” à base da classificação ocidental em contraste com uma terminologia ameríndia “subjetivante” que privilegia o aspecto relacional e afetivo do processo criativo. Vale lembrar como a qualidade do encontro é imprescindível para produzir uma peça. Quando eu não consegui tirar a casca, o problema não foi técnico, mas sim de natureza relacional: pois “a embaúba não gostou de mim”. Da mesma forma, em seu relato, Isabel Maxakali explicara para Oliveira (1999) que um problema ocorrido na queima do

<sup>250</sup> As mulheres mais velhas não deixam de lamentar o fato de que as moças não aprendem mais a técnica antiga por serem mais preguiçosas.

<sup>251</sup> Essa técnica mais simples e recente é parecida com a que Manizer descreve em seu encontro com um grupo de índios Botocudos no início do século XX: “Une double maille forme le début de la sacoché, qui est passée à l’orteil du pied. Le tressage s’exécute par le passage d’une anse du fil dans l’anse de la rangée immédiate, sans faire de nœud d’arrêt. Cette technique donne un résultat semblable à celle des sacoches australiennes, et est connue des dentellières européennes sous le nom de *point de tulle simple*” (MANIZER, 1919, p. 255-256).

vasilhame foi ocasionado por alguma prescrição ritual que a ceramista não cumpriu, e não por fatores químicos.

Concluindo, podemos observar como as variações dos enredos, as malhas e as linhas exaltam não somente as virtudes técnicas e estéticas de suas artesãs, mas também suas sensibilidades e agências, sua capacidade de produzir relações sociais e cosmológicas, sua memória histórica e mítica – recriando um universo rico em intensidades, tonalidades, pontos, tamanhos, acabamentos e combinações. Desta maneira, enredos “iguais, mas sempre diferentes” vêm sendo tecidos nos tempos e nos espaços míticos e presentes, constituindo uma tela-base, um fundo, uma “textura fluida” (TUGNY, 2011c) na qual relações múltiplas são capturadas e aparentadas, histórias são produzidas e agências-subjetividades são ativadas.

Esta sensibilidade estética e afetiva que desenha os enredos não se exprime somente no artefato produzido. Trata-se de uma estética de movimentos, posturas e gestos que, sem economia alguma, se repetem continuamente, marcando o fluxo da vida, como versos dos cantos que reverberam nos tempos e nos espaços. A delicada firmeza dos gestos, a precisão dos movimentos, as linhas dos corpos, fazem da prática do tecer, um canto, uma dança, uma experiência corporal que é, ao mesmo tempo, relacional, cosmológica e estética.



Fotografia 40 - Técnica de tecelagem antiga



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 41 - Técnica da mulher cega



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 42 - Técnica da mulher cega



Fotografia: Claudia Magnani



Figura 6 - Enlace da técnica da mulher cega

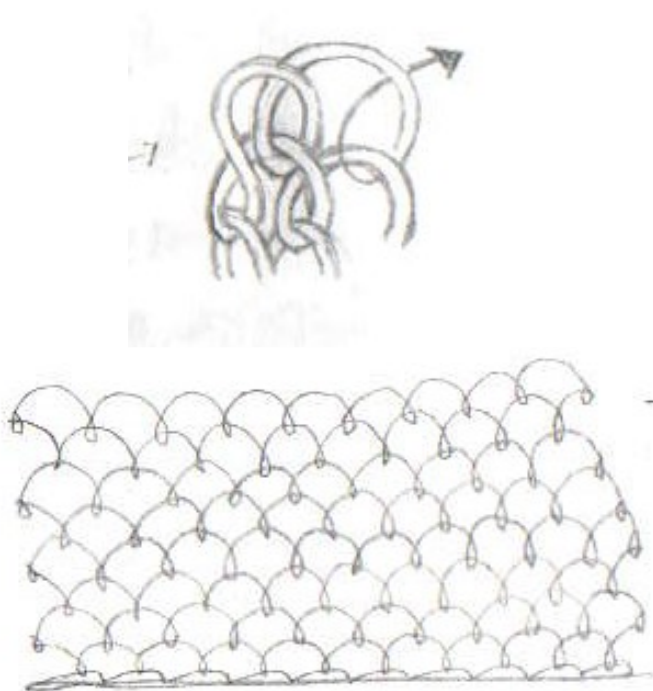
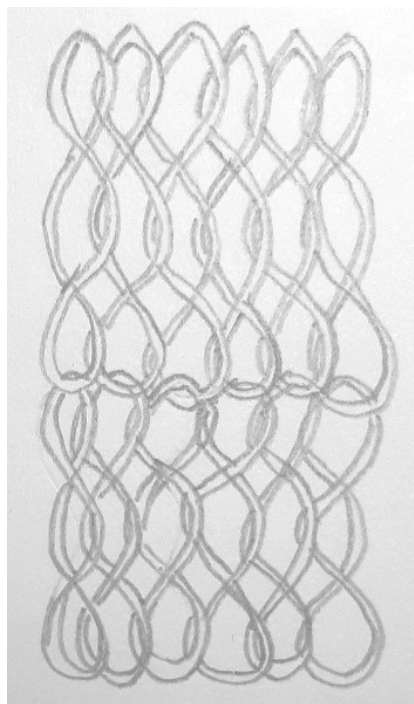
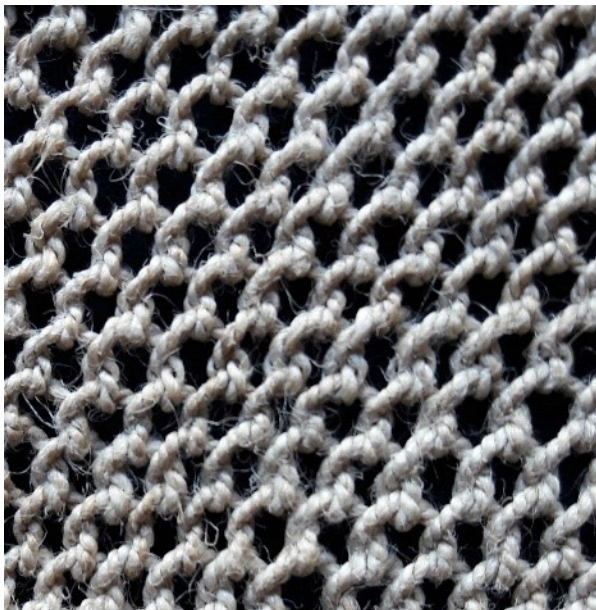


Figura 7 - Enlace da técnica antiga



Fonte: desenhos elaborados pela autora

Fotografia 43 - Enlace da técnica da mulher cega



Fotografia 44 - Enlace da técnica antiga



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 45 - Bolsas de embaúba trançadas na técnica antiga



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 46 - Bolsa de embaúba trançada na técnica da mulher cega com miçangas



Fotografia 47 - Bolsa de embaúba trançada na técnica da mulher cega



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 48 - Rede de pesca trançada na técnica antiga com linhas sintéticas (nylon)



Fotografia: Claudia Magnani

### 3.4.3 O poder da linha de embaúba

Há muito mais a se saber a respeito da embaúba. A “tuthi, mãe-fibra, ou ‘linha encantada’ é o nome da embaúba com a qual as mulheres ancestrais teceram objetos mágicos, capazes de grandes efeitos” (TUGNY, 2011c, p. 86). Um mito transcrito por Rosângela de Tugny nos mostra como por uma linha de embaúba duas mulheres enredaram e desenredaram o mundo dos vivos com o céu onde vivem os *yãmĩxop*, dando origem aos animais.

Dois rapazes deitados falaram sobre as estrelas para as quais olhavam: – “Nossa, como são bonitas!” As estrelas ouviram, desceram e quiseram ficar com eles. Um ficou com medo e desprezou uma das estrelas, que foi embora. O outro ficou com a segunda e teve dois filhos. Um deles já era pequeno, e o outro ainda estava na barriga. A mulher-estrela teve desejo de comer coquinhos socados no pilão e o marido foi então buscá-los. Quando ele subiu no coqueiro, a mulher-

estrela batia no tronco que logo começou a crescer. O marido disse: – “Não fica batendo não!” E a mulher mentia dizendo: – “é seu filho que está batendo”. E ele novamente: – ‘Pare de bater!’ De repente, o coqueiro entrou dentro do céu (*pexkox*). A mulher-estrela jogou seu filho em uma árvore e ele virou cupim. A mulher-estrela subiu atrás do marido. O homem não entendia como ele havia subido. Era como se estivesse dormindo. Algum tempo passou e os dois ficaram lá em cima. O outro rapaz que havia rejeitado a estrela começou a sentir saudades do seu amigo-cunhado. Cantava e chorava: – “*īypinixtak! īypinixtak!*” O que estava no céu foi caçar mas não encontrou o buraco por onde havia entrado. Dormiu e sonhou com seu *ūgtōāyām* (amigo-cunhado). Da outra vez, ele sonhou com bicho e foi caçar. Jogou a flecha longe e ela caiu no buraco, no *pexkoxkox* (buraco do céu). Procurou a flecha (porque *tihik* joga a flecha, espera e procura para ver onde ela caiu). Ele refez o movimento e seguiu a segunda flecha, que saiu bem no buraco novamente. Então pensou: – “Ah! Foi por este buraco que eu vim!” Ele não falou para a mulher, porque ela já era *topahex* (encantada, porque ela veio lá de cima). Pediu então para a mulher fazer uma linha para ele. Ela fez um novelo e perguntou: – “Dá?”. Ele disse: – “Não dá não!”. E assim foi. Ele pegou finalmente um bolão, jogou lá de cima e desceu pela linha até chegar na terra. Quando chegou, enfiou a linha no chão. Ela virou um cipó grande. O amigo ia chegando e cantando “*īypinixtak*”. Ele fez: “īy...” e interrompeu o canto por ter visto o amigo, que disse: “Continue a cantar!” Eles choraram. Dias depois, ele disse aos *yāmīyxop* da casa de religião que lá em cima havia muita caça. Falou para *Koatkuphi*, falou para os outros. Resolveram ir lá para matar mais bichos. Quando estavam todos preparados para subir, chegou pajé mulher que havia feito *kotxop* e disse: – “Vou mandar essa mandioca pra lá. Em troca, quero que tragam carne pra mim”. A mulher pajé, mãe dos espíritos (*yāmīyxoptut*), levou a mandioca. O pessoal que subiu com a corda comeu a mandioca dela e jogou a bolsa fora. Ela viu que a bolsa havia sido jogada. Ficou tão brava que cortou a corda. A linha ficou lá para cima. Enquanto isso, todos caçavam lá em cima. Acharam muita coisa. Chegaram até o final da corda e não tinham como descer. Para não caírem com o próprio corpo, todos viraram bichos, mas bichos que não voam (*xokxophāmtehāyīxop*). Um deles virou quati. Aí não viraram mais gente. (TUGNY, 2009b, p. 402-403)

O homem que ficou no céu pediu à mulher-estrela que tecesse uma corda para poder voltar à terra. Foi por uma fina linha de embaúba que ele pode atravessar essa fronteira, criando uma passagem entre os dois mundos. O cipó, ou corda de algodão, conector entre o mundo celeste e o mundo terrestre, é um elemento recorrente na mitologia ameríndia (Lévi-Strauss, 1985). Essa corda mítica, fruto do trabalho feminino, é capaz de conectar e desconectar céu e terra, homens e mulheres, humanos e não-humanos. Todavia, se no mito *tikmũ’ũn* foi uma mulher a possibilitar o trânsito entre os dois mundos ancestrais, foi igualmente obra de uma mulher, uma mulher-pajé (“mãe dos *yāmīyxop*”), interromper tal fluxo. Desrespeitando seus deveres mútuos (não retornando a troca alimentar iniciada pela mulher com os produtos de sua caça) os homens têm sido castigados pela mulher ancestral, perdendo sua condição de humanidade (e, portanto,

de sua posição de parente) e devendo retornar à sua aldeia como animais. A eficácia da atuação feminina se mostra tanto na manutenção dos corpos e de sua condição de humanidade (podendo provocar, inclusive, sua perda) quanto na ligação, ou interrupção, das redes entre parentes (humanos e não-humanos).

A agência das mulheres, voltada a garantir a socialidade *tikmũ'ün* – exercida através da *tuthi* – é também revelada em outro mito, no qual uma linha de embaúba é usada para deter espíritos ferozes que ameaçam o *socius* nativo. Acenamos a tal mito no primeiro capítulo (p. 68): a história conta de uma mulher que vinga a morte do marido, capturando o temido ser canibal *Īnmōxa* com sua rede de embaúba. Em outro texto, Tugny (2013) conta como tal poder feminino não se limite ao âmbito mitológico, mas continue atuando no mundo atual. Certa vez em campo, a autora presenciou a uma ação de contenção de *Īnmōxa*, conduzida por um grupo de *yãmĩyxop*, cujo sucesso foi propiciado por uma linha de embaúba tecida por uma mulher:

Presenciei uma chegada em massa dos espíritos *Tatakox* que deviam domar e conduzir ao rio um terrível monstro canibal, que amedronta e atormenta os *Tikmũ'ün*: o *Īnmōxa*. Vi várias casas desfeitas e ouvi gritos terríveis quando foi necessário me proteger com outras mulheres em uma casa. Uma das mulheres, antes da vinda desse monstro, havia tecido um finíssimo fio de embaúba e dado aos *Tatakox*. Foi esse frágil fio que serviu a reter o monstro. Um fio semelhante é tecido pelas mulheres e dado aos *yãmĩy* para reter outro grande animal, o *Xoktut*, um monstro aquático semelhante ao hipopótamo que também amedronta todos. (...) Esses gestos me parecem sempre delicados demais para o gigantismo de seus efeitos (TUGNY, 2013, p. 159)

Os “grandes efeitos” provocados por uma fina linha de embaúba no passado mítico se estendem, assim, aos dias de hoje, tornando sua produção e seu uso, elementos da atuação xamânica feminina.

### 3.4.4 Mulher-linha-sucuri

Na história de *Kāyātut*<sup>252</sup> (a mulher que vira “mãe-sucuri” ou “sucuri grande” com uma linha de embaúba), uma mulher decide vingar-se do marido por descuidar dela durante o resguardo, quando é presa numa condição de imobilidade. Ao invés de cuidar de sua esposa e preparar sua comida, ele prefere ir caçar anta. A mulher, então, chateada, pede para sua mãe fazer uma linha de embaúba bastante grossa e comprida, e se encaminha para a mata. Na floresta ela enfia a linha em seu corpo, fazendo-a entrar pelo ânus, e sair pela boca. Amarra a extremidade superior numa árvore e a estica até se transformar – ela mesma – em sucuri. Ao virar cobra, a mulher atrai o marido imitando a voz das antas e quando ele chega até ela, ela o cerca, o prende e o engole. Em seguida, imerge-se nas águas profundas de uma lagoa. Uma vez que ela sai da água, o marido, ainda vivo dentro dela, corta a pele da sua barriga com um caco de pedra e sai voando, pois tinha virado passarinho. A mulher-sucuri, ferida profundamente, se agita contra as árvores até morrer. Aparece aqui a máxima expressão da relação mítica entre a mulher, a sucuri, e seu submundo aquático. A relação da mulher com a cobra, se encontra também em outros mitos. Na história de *Yāmīyhex*<sup>253</sup> as mulheres se transformam – se encantam (*yāy xameat*) – após comer sucuri e passar em cima de um fogo (fumaça), despedindo-se do mundo dos humanos para entrar nas águas de um rio, nas quais se dispersam, como seres encantados e subáqueos.<sup>254</sup> *Mātānāg*, mulher protagonista de outro mito<sup>255</sup>, come a carne do marido morto por uma picada de cobra, e por sua vez é picada por ela para tornar-se *yāmīy* e, finalmente, juntar-se ao esposo no céu. Entretanto, é no mito de *Kāyātut* que aparece a linha de embaúba como novo elemento que intermedia a relação (e transformação) entre mulher e sucuri.

Como acenamos anteriormente, as técnicas artesanais da cerâmica e da tecelagem remetem à cobra, tanto morfológica quanto no movimento. Se na modelagem da argila o rolete lembra o corpo da sucuri que vai crescendo a espiral “igual uma cobra”; na tecelagem, tanto a linha quanto a técnica lembram as feitura, a textura e o movimento

<sup>252</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H4 - História de *Kāyātut*)

<sup>253</sup> Veja-se o mito transcrito integralmente no primeiro capítulo (p. 79-81).

<sup>254</sup> A relação entre o espírito-feminino e a sucuri é expressa por Tugny (2011b) também a partir da classificação de *Yāmīyhex* enquanto povo-mulher/sucuri-espírito (p. 155).

<sup>255</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H2 - História de *Mātānāg*)

desse animal.<sup>256</sup> “Você não viu que quando está fazendo a linha de embaúba, o finalzinho dela vai afinando, igual cobra? *Tuthi* é igual cobra, é por isso.” Assim Sueli me explicou a correlação cosmológica entre a cobra e a linha de embaúba, revelando uma interessante simultaneidade intrínseca às ações executadas no próprio ato de trançar: enquanto se faz a linha, se faz, também, a sucuri. Este processo múltiplo implicado na tecelagem produz uma simultaneidade potencial da agência do artefato e de seus efeitos no mundo cotidiano e ritual. A mulher que trança a linha de embaúba, a partir de uma série de operações técnicas, qualidades estéticas e relações sócio cosmológicas, opera, *ao mesmo tempo*, a metamorfose da fibra *em sucuri*, tornando-a por sua vez, *agente aliada*, capaz de operar transformações em sua realidade e em seu corpo. Todavia, a linha de embaúba não corresponde fielmente à serpente, faltando-lhe algumas partes do corpo (a cabeça, por exemplo). Esta incompletude é necessária para que a linha não se torne *completamente* sucuri, terminando seu processo transformativo e superando perigosamente os limites de uma relação que deve permanecer controlada, adequada e saudável (VELTHEM, 2009).<sup>257</sup> Sua eficácia funcional depende, portanto, de suas feitura (a textura trançada de sua pele e a feitura de seu rabo) que lhe dão a capacidade de evocar algumas qualidades da sucuri e adquirir, assim, suas características comportamentais, *sua agência*. Como a sucuri, a linha de embaúba se estica entre mundos, se imerge nas águas (pensemos na rede de pesca), se finge de colmeia (assim como a cobra se finge de anta) e constrange suas presas (detém o espírito feroz de *Ĩnmõxa*).<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Embora não tenha explorado suficientemente a relação entre a argila e cobra, a qual não é explícita no mito *tikmũ'ũn* relacionado à cerâmica (H1 - *Putõyhex*, a mulher de barro), é importante considerar que tal relação é amplamente presente na mitologia ameríndia. A esse respeito, escreve Lévi-Strauss: “antigamente, só as Serpentes faziam cerâmica. Já nos familiarizamos com essa teoria na América do Sul, ilustrada pelos Tukuna e Yagua no tema do arco-íris (contrapartida celeste da cobra subterrânea iniciadora da cerâmica segundo outras tribos amazônicas), concebido como um mau espírito do fundo das águas, senhor da argila e dos potes” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 42).

<sup>257</sup> Uma relação semelhante entre artefato e cobra é descrita por Velthem (2009), entre os Wayana, a respeito do tipiti, um utensílio trançado com fibras de arumã e destinado a espremer mandioca. O tipiti representa a serpente em sua textura, formato e decoração, sem corresponder fielmente a sua figura, faltando-lhes as extremidades (cabeça e cauda). A autora sugere que esta incompletude seja fundamental para que o objeto não se torne completamente cobra, pois se recusaria a engolir a massa da mandioca e passaria a engolir os próprios humanos. Mais do que uma imagem equivalente e completa, o objeto evoca uma qualidade, uma substituição, reproduzindo a pele e o comportamento das serpentes em seu movimento funcional constringente.

<sup>258</sup> É com um “frágil fio” de embaúba que o furor do monstro canibal *ĩmoxã* já foi retido (TUGNY, 2013).



### 3.4.5 A embaúba que cura

“*Xũnĩm* (*yãmĩy*-morcego e xamã visionário que detêm um importante papel nos processos de cura)<sup>259</sup> conta a história: foi a formiga que ensinou a mulher fazer embaúba, que ensinou como fazer a bolsa. O sol levou a faca ao pé da embaúba, para raspar, e a formiga ensinou.” Com essas palavras, Sueli narra como as mulheres *tikmũ’ũn* aprenderam a tecer a fibra de embaúba com a formiga-espírito-*yãmĩy*; “é por isso que as formigas são donas da embaúba. É por isso que o tronco da embaúba fica cheio de formigas e elas saem quando você o corta. É por isso que a bolsa tem vários espíritos”.<sup>260</sup> A produção da linha envolve mais uma relação extra-humana; a com os *yãmĩy*-formigas. Como mostra Joanna Overing (1999) entre os Piaroa, as habilidades humanas (as “técnicas cotidianas”), nesse caso a tecelagem, não são capacidades originadas no interior do *self* (enquanto noção ocidental de indivíduo biológico) mas são trazidas do exterior, adquirindo significado a partir de um plano cósmico mais amplo.<sup>261</sup> De forma semelhante, numa existência repleta de agências e imersa constantemente em muitos outros mundos (*ibidem*), a mulher *tikmũ’ũn* adquire as capacidades necessárias para lidar com as múltiplas subjetividades, com as quais entra em contato, a partir de ações específicas:

Quando você pega a embaúba e raspa sua casca, aí você mastiga a polpa e engole a água, o caldo que está lá dentro. Assim, quando você torna a cortar embaúba, as formigas não te picam mais, porque seu corpo fica com o cheiro da embaúba, e está protegido. (SUELI MAXAKALI, Aldeia Verde, 20 de fevereiro de 2017).

Ingerir embaúba é um procedimento tipicamente xamânico que permite às mulheres “tornar-se embaúba” para, assim, neutralizar o veneno das formigas e efetivar uma aliança com a “dona” da planta. Cheirando *igual embaúba*, as mulheres assumem sua qualidade e espírito (num processo incompleto de metamorfose) e as formigas deixam de picá-las. Retirando a casca e fabricando a linha, as mulheres operam processos de

<sup>259</sup> *Xũnĩm* canta para mandar a doença embora, para que o doente fique bem (MAXAKALI, *et al*, 2008).

<sup>260</sup> Citação de Sueli Maxakali, Aldeia Verde, 20 de fevereiro de 2017.

<sup>261</sup> McCallum (1999) também relata que foi a jiboia que ensinou o *kene* – os desenhos (grafismos) das tecelagens que contêm o conhecimento tradicional – para as mulheres *kashinawá*.

transformação da matéria e de autotransformação, atualizando os vínculos com a planta-espírito. O espírito da *tuthi* (embaúba), *enquanto sujeito*, canta pelo *Po'op* (povo-espírito do macaco), pedindo às mães para tecerem uma bolsinha que elas deverão colocar no pescoço na criança:

*Faz uma bolsinha para  
colocar na criança*

*E ela vai banhar com  
ela, e vai dormir com  
ela.*<sup>262</sup>

*Xaxenãg pu ãy panimãñg  
ãy panimãñg*

*Xaxenãg pu ãy panimãñg  
ãy panimãñg*

Fotografia 49 - Colar-bolsinha para as crianças



Fotografia 50 - Juana Maxakali vestindo o colar feito por sua mãe



Fotografia: Claudia Magnani

<sup>262</sup> Este canto pertence ao repertório dos cantos da embaúba, executados pelos *Po'op*, espíritos-macacos. Foi cantado, transcrito e traduzido por Mamey, Sueli, Noêmia e Isael Maxakali.

Trata-se de um colar-bolsinha que contém a formiga-onça<sup>263</sup> mandada pelos *yãmĩyxop*. As crianças deverão carregá-la sempre consigo, quando tomam banho e dormem: “porque a formiga é forte, e assim a criança não vai adoecer”, explicou o pajé Mamey Maxakali. Portanto, a formiga é um outro espírito que atua na manutenção da saúde dos Tikmũ’ün, garantindo o bem-estar das crianças por meio das produções manuais femininas.

Trata-se, afinal, de um adorno, um artefato, capaz de tornar os corpos dos filhos fortes e saudáveis. Assim, as malhas de embaúba agem mediante os espíritos de suas múltiplas “mães”: os espíritos-formigas, o *yãmĩy* da embaúba e as mulheres que as produzem. Pois, de fato, toda malha de embaúba carrega, em sua fibra, o espírito (*koxuk*) de sua artesã-mãe. Assim como as formigas capturadas em suas tramas e o *yãmĩy* da embaúba que chega com seus cantos, as mulheres que *manipulam-produzem-transformam* a fibra, lhe passam seu espírito (*koxuk*) pelas mãos, pelo fumo e pela saliva:

Quando você vai fiando a embaúba e você vai molhando a linha com a saliva, você está passando seu espírito para ela. Quando uma pessoa está doente a mulher vai esquentar sua tuthi [bolsa de embaúba] e o seu *yãmĩy* [espírito] que está lá dentro, forte, passa para a pessoa doente, porque o *yãmĩy* dela está fraco, doente. A mulher passa seu *yãmĩy* na pessoa e ele cura. Mas não é toda mulher que faz isso. Só mulher que respeita *yãmĩyxop* [os rituais], que dá comida para *yãmĩyxop* [os espíritos], que sabe muito canto, entende? Como Dona Delcida. Só ela que faz. Daldina fazia também. Só ün ka’ok, só mulheres fortes. Mas é só a mulher que sabe usar para poder curar. A mulher esquenta, passa no rosto e espanta coisa ruim que está no corpo da pessoa. (SUELI MAXAKALI, Aldeia Verde, 20 de fevereiro de 2017)

A fibra de embaúba vira linha mediante um processo de transformação que necessita de técnicas manuais e operações xamânicas. O uso da saliva para “juntar os fios” na hora de produzir a linha passa para ela o espírito-*yãmĩy* da pessoa que a está produzindo, o *koxuk*<sup>264</sup> de sua mãe-criadora, o qual ativa uma nova relação com o espírito causador do

<sup>263</sup> O pajé Mamey disse que essa formiga-onça, *munihin hãmgãy*, vem da lua e detém grande poder terapêutico (narrado também na história do *yãiyã* que virou formiga, transcrita em apêndice [H5]). O espírito-morcego *Xũnĩm* (importante espírito que opera nos processos de cura) a doou aos Tikmũ’ün.

<sup>264</sup> Traduzo *koxuk* como imagem-espírito. Todavia esta tradução é imprecisa. Em seu esforço exegético, Tugny nos mostra a complexidade deste termo, o qual se refere à imagem partindo de uma perspectiva ontológica nativa que difere da nossa ocidental, na qual “imagem” não é algo representativo nem fixo,

mal no corpo do/a parente. No momento em que a bolsa é passada em cima de um fogo – e da fumaça – para esquentar, sua agência (*koxux*) é ativada. O uso do fumo é central nas demais práticas terapêuticas, não podendo faltar nos rituais de cura, onde os pajés o sopram em cima da pessoa doente, durante suas operações voltadas a expulsar os espíritos causadores do mal. Nesse caso, não podemos evitar de associar essa prática feminina à transformação mitológica das mulheres em *yãmĩyhex* a qual, iniciada pela ingestão da sucuri, se completa quando seus corpos passam em cima do fumo.

A *tuthi* é, então, passada no rosto do/a parente enquanto a mãe vai recitando fórmulas verbais (uma espécie de reza) para propiciar o processo de saída da doença. Como disse Sueli, é um processo complexo que envolve perigos e riscos e que, por isso, deve ser feito só por *mulheres fortes*, que sabem os cantos e que respeitam as interdições; aquelas que têm um espírito forte o suficiente para conter e expulsar as forças-agências ruins causadoras do mal. Sobre as qualidades necessárias para realizar tais operações xamânicas, Maiza complementa a fala de Sueli com as seguintes palavras: “se precisar, se não tiver ninguém que faz, nós também fazemos, porque temos que enfrentar... Mas tem que ter muita coragem!”.<sup>265</sup> A cura envolve não uma, mas múltiplas relações com diferentes mundos e agências não-humanas, e as mulheres devem ser corajosas e fortes para atuar tais procedimentos terapêuticos e se relacionar com a doença, “porque a doença é viva, igual nós, e fica na outra pessoa”. Assim conta Delcida Maxakali:

Se seu parente fica doente você tem que cuidar. Minha mãe pegava a *tuthi* e a colocava em cima do rosto da pessoa e assim melhorava, ficava alegre. Mas não é com bolsa de algodão, só com a embaúba que dá. Antigamente as pajés ensinavam a rezar, passar embaúba no rosto e pegar os remédios da mata. A gente pegava muito remédio e cozinhava na panela de barro. Nós colocávamos água no fogo e preparávamos, cozinhávamos, deixávamos esfriar e aí dávamos banho com os remédios na pessoa doente, para ela sarar, para ficar bem. Era assim que ficava forte, com a reza e tomando banho com os remédios. *Topa*<sup>266</sup> e os *yãmĩyxop* também vão te ver e te ajudar, para que seu parente melhore. Mas tem que cuidar dele. Se você falar assim: “deixa ele morrer” e deixa de cuidar dele, de fazer remédio, ele mesmo vai falar “eu vou morrer” e *Topa* vai leva-lo. Mas se você cuidar bem da pessoa doente, cozinhar remédio da mata

---

necessariamente falso, acabado ou imaterial, mas sim algo que entra nos domínios da experiência, da relação, do evento, da visão e da materialidade, possibilitando uma abertura para uma outra perspectiva possível (TUGNY, 2011a, p. 89).

<sup>265</sup> Maiza Maxakali, Aldeia Verde, 20 de fevereiro de 2017.

<sup>266</sup> Figura mitológica controversa, *Topa* é um demiurgo ancestral que é presente só em algumas histórias *tikmũ'ün*, sem haver rituais ou cantos-*yãmĩy* a ele associados, e podendo provavelmente representar uma figura incorporada no processo histórico do contato com a religião católica.

para ele tomar e dar banho nele, a doença é forte mas você fica mais forte ainda. Porque se você cuida da pessoa, *yãmĩyxop*, que é mais forte, vai te ajudar, vai cantar, e a pessoa doente vai melhorar, vai ficar bem. Os pajés também são muito fortes e junto com *yãmĩyxop* são mais fortes que a doença. Mas a pessoa deve tomar banho com água de folhas do mato, que é remédio. Cuidar do parente faz ele melhorar. Se você não cuidar, a doença vai ficar e vai falar: “o parente não gosta de cuidar, vou levar ele!” e ele vai morrer. Se você quer que o parente melhore, tem que cuidar dele. Ele sozinho não vai melhorar. Por que a doença é viva, igual nós, e fica na outra pessoa. Mas com *yãmĩyxop* e os remédios a doença vai falar assim: “vamos deixar ele, vamos embora, não vamos levá-lo, não aguentamos” e vai sair, vai embora, vai deixar a pessoa. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

A relação de cuidado entre parentes se reafirma como algo fundamental para garantir saúde e alegria dos corpos/pessoas, sendo que a cura envolve demais procedimentos “culinários” realizados pelas mães (o cozimento das ervas medicinais nas panelas de barro além do esquentamento da *tuthi* na fumaça), os quais nos levam a traças interessantes associações simbólicas entre práticas artefatuais, terapêuticas e culinárias. Uma delas é de ordem semântica.

Já observamos que na língua maxakali, a palavra *tuthi*, é formada pelos termos “mãe” e “linha”, referindo-se, metonimicamente, à árvore, à fibra ou à linha. O prefixo “*tut*” significa “mãe” e, ao mesmo tempo, cumpre a função linguística de “protótipo categorizador”. A linha de embaúba é então *mãe e linha por excelência* (“linha-modelo”). Todavia, quando ela é tecida, ou seja, manipulada pelas mãos das mulheres-mães que a retorcem sobre suas coxas, para referir-se a tal ação, se usa o termo *tut xit* (expressão que é traduzida como “tecer embaúba”). Sem querer ousar especulações linguísticas exageradas, não posso evitar de refletir sobre um curioso caso de coincidência semântica. Embora não seja usada na fala corrente, encontramos essa mesma expressão num canto de *Mãtãnãg*<sup>267</sup> – cujo mito<sup>268</sup> narra a história de uma mulher que segue o marido-espírito na aldeia dos mortos – para referir-se à “comida das mães”, uma vez que o termo “*xit*” se usa também como verbo “comer”. Não deixo de pensar em quanto essa equivalência linguística torne evidente o processo transformador – *uma forma de cozimento* – pelo qual a fibra passa no momento em que é manipulada pelas mãos (mas também pelos espíritos-*koxux*) das mulheres.

<sup>267</sup> *Ānãy āme xōnenãg itak/Tu nūm nūy tute/iy tut xit kumak/xehet/xehet* - Mãe, será que o pai do meu filho virá? Ele vem, porque vai rodar para pegar a comida das mães e repete.

<sup>268</sup> Veja-se o mito transcrito em apêndice (H2 - História de *Mãtãnãg*).

### 3.5 *Kõmĩyhep*-Água de batata: comida dos Tikmũ'ũn e dos *yãmĩyhop*

#### 3.5.1 *Kõmĩyhep* é coisa de mulher

Men sowed the maize, while women planted the sweet potatoes (MÉTRAUX; NIMUENDAJÚ, 1946, p. 542)

A participação da mulher na economia nativa é marcada, desde os primeiros relatos, por sua dedicação ao cultivo das batatas-doces, de forma complementar a outras produções agrícolas femininas e masculinas. Seu produto por excelência é a *kõmĩyhep* (*kõmĩy*=batata-doce, *hep*=água/líquido), que sempre ouvi traduzir como “água de batata”.<sup>269</sup> Trata-se de um sumo ligeiramente fermentado (probiótico) que, antigamente, era muito consumido no café da manhã e em vários momentos ao longo do dia, sendo sempre oferecido às visitas da casa. Hoje, como vimos, esta bebida foi estrategicamente substituída pelo café, que assumiu suas funções simbólicas e sócio-cosmológicas. Todavia, embora não mais cultivada no território da aldeia, a batata-doce é um alimento muito apreciado, cuja presença é central nos cantos e nas narrativas míticas, assim como no discurso sobre a alimentação dos Tikmũ'ũn e dos *yãmĩyhop*.<sup>270</sup>

Um exemplo significativo é dado pelo mito dos *yãmĩyhop* femininos *Kõmãyxop*, do qual já falamos anteriormente. Pegas de surpresa enquanto comiam batatas-doces na roça de *mõnãyxop*, as duas mulheres-*yãmĩy* se defenderam da acusa de roubo, declarando que as batatas eram sua própria comida. Portanto “*kõmĩy*” (batata-doce) é comida de “*kõmãy*” e é coisa de mulher. A equivalência é reforçada semanticamente pela etimologia da palavra “*kõmãy*”, que na língua dos cantos rituais pode se referir à “mulher”. No mito de *yãmĩyhex*, outro importante *yãmĩy*-mulher, as mulheres, deixadas sem comida pelos esposos que não dividiam mais sua caça com elas, se dirigem à sua “roça de batatas”

<sup>269</sup> Também pode ser traduzida como “cerveja de batata-doce”, por tratar-se de uma bebida levemente fermentada.

<sup>270</sup> Hoje em dia em Aldeia Verde, a batata-doce é cultivada por poucas famílias, de forma esporádica, nas rocinhas domésticas. Todavia, já foi cultivada de modo mais sistemático, até tempos recentes, nas aldeias de Água Boa e Pradinho. Em Aldeia Verde vi preparar água de batata somente uma vez, e sob meu incentivo. Em diversas ocasiões em que ouvi falar sobre “comidas tradicionais” por Tikmũ'ũn de várias aldeias, a referência à água de batata é frequentemente incorporada num discurso político de “perda” dos alimentos autóctones e de reivindicação do território.

para matar sua fome. Alí encontram a cobra que comerão e que as tornará seres encantados (*yã y xameat*), iniciando um processo de transformação que se completará com a mediação do fogo/fumaça. Na história de *Mãtãñãg*, a mulher vai colher batata para oferecê-la aos *yãmĩyxop*, quando estes visitam sua aldeia. E é numa roça de batatas que ela é picada por uma cobra que a mata e a transforma, finalmente, em espírito-*yãmĩy*. A relação das mulheres com o plantio/colheita/preparação da batata-doce e da bebida, não se limita, portanto, a um plano meramente produtivo de subsistência, mas se inscreve num campo amplo de relações, processos e sujeitos (mulheres, homens, batata-doce, sucuri, fogo, cozimento, metamorfoses) que marcam, hoje como no tempo mítico, a experiência feminina, e sua atuação no mundo sócio-cosmológico. Porque “*Kõmĩyhep* é coisa de mulher”<sup>271</sup> me explica Maiza. Assim como outras substâncias, a água de batata é parte de um saber-fazer exclusivamente feminino que, por sua vez, se produz a partir de uma relação intersubjetiva estabelecida com a terra. Os votos feitos à mãe-argila pelas produtoras das panelas de barro, são intimamente ligados à produção desse alimento que nutre humanos e não-humanos (lembramos a esse respeito que a argila é retirada com o fim de fabricar panelas grandes o suficiente para cozinhar e conter água de batata para alimentar os filhos da terra (mãe-barro) e os *yãmĩyxop* que visitam suas aldeias.<sup>272</sup>

Antigamente o nosso café era batata cozida com a água dela. Mamãe fazia panela grande para cozinhar *kõmĩyhep* [água de batata], tipo uma bacia grande. Ia colocando as batatas cozidas por dentro e os *yãmĩyxop* vinham pegar *kõmĩyhep* e levavam para o *kuxex*, onde a tomavam, e enchiam suas barrigas. Para tomar *kõmĩyhep* não tinha copo nem caneca, só cuia, daquela que tinha um nariz comprido. Tomava-se assim *kõmĩyhep*, na cuia. Comia-se o caldo com as batatas. E vinha com o assobio, feito pela asa de urubu, “huuuuuuum”; um pegava a água e o outro a batata. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de novembro de 2015)

A água de batata (*kõmĩyhep*) é feita a partir de um processo de fermentação da batata. Uma vez cozinhadas na água, inteiras e com a casca, as batatas são retiradas da panela e deixadas esfriando. A água de cozimento é jogada fora e, depois de frias, as batatas

<sup>271</sup> Na língua dos ancestrais, água de batata é referida com o termo *xetukuk*. Certa vez, uma das minhas interlocutoras sugeriu sua associação etimológica com a palavra “xetut”, que significa “mulher”, “esposa”, e “kuk” que se refere à “água”. No entanto, outros interlocutores descartaram essa interpretação.

<sup>272</sup> “As crianças antigamente cresciam com a água de batata, engordavam, pegavam peso com a batata” (Noêmia Maxakali, Aldeia Verde, 14 de junho de 2015).

são descascadas e amassadas com as mãos dentro da mesma panela, enchida novamente de água, até formar um composto líquido de consistência similar a um iogurte. A panela é então deixada de lado para que o sumo descanse por um tempo. Algumas horas mais tarde, ela é levada novamente ao fogo, porém, só para ferver o sumo por cerca de dez minutos. Finalmente, a panela é separada para descansar, desta vez por, no mínimo, uma noite inteira (iniciando-se um processo de fermentação). Na manhã seguinte, a água de batata é servida para o consumo familiar, junto com batatas-doces cozidas (antigamente assadas no fogo ou nas cinzas de baixo da terra, hoje comumente cozidas na água). O par de alimentos casa-se organolepticamente muito bem, pois o sabor azedinho da água de batata (dado pelo processo de fermentação) é equilibrado pela doçura da polpa da batata cozida. A água de batata é comida nos dias seguintes até acabar. A única vez que preparei *kõmĩyhep* com Sueli, usamos uma grande panela de alumínio, coberta com um plástico que ajudava a abafar seu cozimento. Antigamente, usava-se panelas de barro e folhas de bananeira para cobri-las.

Como já defendemos ao longo desse trabalho, essa comida “cotidiana” não difere *por natureza* daquela “ritual”, sendo em ambos os casos, uma mesma substância mediante a qual as mulheres agem em sua socialidade “extra-ordinária”. A água de batata é um ótimo exemplo para pensar e compreender esses múltiplos aspectos envolvidos nos alimentos. Já relatei de quando, no meio de uma refeição matutina a base de *kõmĩyhep*, o genro de Sueli veio em busca de comida para alimentar os *yãmĩyxop* que estavam cantando no *kuxex*. Sueli, prontamente como sempre, com toda a naturalidade de um gesto cotidiano, dividiu a nossa comida e mandou parte das batatas cozidas e da água de batata para os *yãmĩyxop*. Porque *kõmĩyhep* é substância que nutre os Tikmũ’ün, mas é também comida dos *yãmĩyxop*. Neste sentido, a comida é preparada e compartilhada o tempo inteiro entre humanos e não-humanos, numa dimensão de comensalidade que produz relações de parentesco (FAUSTO, 2002). Trata-se de uma *consubstancialidade* que se atua pela comensalidade (VILAÇA, 2000), pois comer a mesma comida comporta compartilhar uma mesma substância (TUGNY, 2011a). Por serem as mulheres “mães” e “esposas” dos *yãmĩyxop*, assim como o são nas redes genealógicas dos parentes vivos, elas detêm um papel fundamental na produção e manutenção de suas alianças e vínculos. Longe de serem simples trocas cerimoniais ou relações estritamente



alimentares, os laços que as mulheres criam com estes seres através da comida não são atos fisiológicos ou simbólicos imunes a perigos. Trocando com os *yãmĩyxop* comidas por cantos, alimentos cozidos por carne crua, as mães cumprem operações complexas e delicadas na manutenção do equilíbrio sócio-cosmológico.

### 3.5.2 *Amansando Koatkuphi: perigos e poderes da comida das mulheres*

Os alimentos não são, entre os Tikmũ'ün, substâncias inertes, algo inócuo, morto, desprovido de agência. Comer certos alimentos pode provocar transformações corporais, *tornar outro*: o espírito-mulher *Yãmĩyhex* se encanta comendo sucuri; no mito do espírito-gavião *Mõgmõka*, o antepassado se transforma em espírito-pássaro comendo tatu que se alimentou de frutos da gameleira (“vou comer sozinho e sozinho vou me espiritizar”<sup>273</sup>); os espíritos-papagaio *Putuxop* tornam-se “mais espíritos” na medida que comem novos inimigos;<sup>274</sup> a mulher *Mãtãnãg* fica encantada comendo a carne pútrida do marido e se torna definitivamente espírito-*yãmĩy* comendo a cobra. Comer significa, portanto, deslocar a própria posição para assimilar outra perspectiva (TUGNY, 2011a, p. 73) ou, ainda, alterar-se e tornar-se outro.

Assim, dada essa agência, dependendo da situação, os alimentos podem ser perigosos ou benéficos, adoecer ou curar, criar relações ou provocar conflitos, como vimos no segundo capítulo. As comidas preparadas, oferecidas e consumidas de forma adequada fazem bem, curam, nutrem, produzem laços de parentesco, enquanto uma comensalidade errada ameaça o *socius* e rompe tais vínculos.<sup>275</sup> Em última instância, comportamentos alimentares incautos podem levar a consequências indesejadas e extremamente perigosas, como à transformação do corpo/pessoa em *ĩnmõxa*, o feroz espírito canibal. Para evitar tal desfecho, certos cuidados e interdições alimentares devem ser respeitados. Adotar as condutas certas garante que a pessoa permaneça

---

<sup>273</sup> TUGNY, 2011a, p. 65.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> Vimos, no capítulo 2, como *não* comer juntos pode criar rupturas nas relações entre parentes. Também se observou como aceitar comida oferecida por espíritos de parentes mortos pode trazer doenças e desequilíbrio social e, ainda, como entorno da comensalidade exista sempre certo perigo representado pelo extremo antissocial da prática da feitiçaria.

saudável e alegre e, sobretudo, que não perca sua condição máxima de socialidade, ou seja, sua qualidade humana. Além do cuidado com o que se come durante momentos liminares da vida, sujeitos a interdições alimentares (como o resguardo do sangue), mantém-se um estado de alerta constante sobre o processo de transformação dos alimentos crus e, em particular, da carne. Isso porque “como toda ou quase toda caça comestível pode agir como sujeito, é preciso produzi-la enquanto comida antes do consumo” (FAUSTO, 2002, p. 17).

Por possuir capacidade de agir nos corpos, a carne é uma substância perigosa que precisa ser submetida a regras e procedimentos que neutralizem suas forças potencialmente negativas. E se a caça é um assunto masculino, o cozimento da perigosa carne crua é uma tarefa que compete às mulheres.<sup>276</sup> São as mulheres *tikmũ’ün* que transformam a carne caçada pelos homens e *yãmĩyxop* em alimentos cozidos; tornando comidas “bravas” em comidas “mansas”, para que possam ser adequadas ao consumo humano, com a maior segurança possível. Assim, as práticas de preparação e oferta dos alimentos constituem um conjunto de artes femininas mediante as quais as mulheres agem no mundo, recorrendo a um domínio de habilidades e técnicas culinárias e, também, a certa dose de coragem:

Conta Sueli que certa vez os *Po’op* [espíritos-macacos] durante o ritual jogaram o corpo de uma onça que tinha sido caçada por eles, para as mulheres. Todas as mães ficaram com medo e nenhuma delas se aproximava do animal. “O espírito da onça é muito perigoso, é bravo e come gente”, me disse ela. Só uma das mulheres teve a coragem de se aproximar e repartir o animal. As partes cortadas foram então divididas entre as mulheres presentes. Cada uma levou para sua casa e cozinhou seu pedaço de onça.<sup>277</sup>

Quando as mulheres ganham carne crua dos *yãmĩyxop* estão lidando com substâncias perigosas, vivas, agentes. Para que se tornem inócuos e comestíveis, tais alimentos devem ser submetidos a procedimentos específicos. Pois se a carne crua é a comida de *Ĩnmõxa* e “comer *como* alguém e *com* alguém é um forte vetor de identidade” (FAUSTO,

---

<sup>276</sup> A complementariedade entre caça masculina e cozimento feminino é algo comum entre os povos indígenas ameríndios (veja-se, por exemplo: MCCALLUM, 1999).

<sup>277</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 21 de junho de 2016.

2002, p. 15), a ingestão de tal alimento, para os Tikmũ'ũn, produz um vínculo identitário com tal monstro, podendo levar a pessoa à perda de própria condição de humanidade, *virando bicho*, e tornando-se, em última instância, *Ĩnmõxa*.

Tal risco é contado exemplarmente num mito. Na história do *yãyã* que virou formiga,<sup>278</sup> um homem foi visitar a sepultura da irmã (e do cunhado) após sonhar que ela ainda estava viva. De fato, quando chegou no local, se deparou com a irmã e o cunhado, vivos. Para agradá-los foi caçar alguns animais que, em seguida, lhes ofereceu. Quando sua irmã foi cozinhar as presas, ele descobriu, pelo modo como as cozinhava, que não mais era humana; foi porque ela assou pouco os animais, sem cozinhá-los muito, e os comeu assim, junto com o marido. A natureza não-humana do casal é revelada, portanto, no ato do consumo da carne crua. Comendo a comida de *Ĩnmõxa* os dois mortos denunciaram sua perda de humanidade e sua conseqüente transformação no próprio *Ĩnmõxa* (passando a compartilhar sua mesma perspectiva). Ao se dar conta dessa transformação, o parente vivo inventa um estratagema que lhe evita comer *com* eles a *comida deles*, para, assim, manter-se humano. Até no sonho, uma recomendação importante entre os Tikmũ'ũn, é a de não aceitar alimentos oferecidos pelos espíritos mortos, para previr esse tipo de transformação indevida que se inicia com o adoecimento do corpo e, em último caso, finaliza-se com a perda da própria condição de humanidade e a morte.

Da mesma forma como as mulheres são capazes de transformar (*domesticar*) o produto da caça tornando-o alimento saudável e comestível, foram elas que, graças às suas comidas *cozidas*, no passado amansaram os *yãmĩxop* mais ferozes (que ameaçavam as aldeias dos humanos), estabelecendo com eles relações amistosas e benéficas. Estou me referindo, em particular, a *Koatkuphi*, o feroz espírito-da-mandioca que, desde os primeiros encontros com os Tikmũ'ũn, tem matado muitos humanos, infligindo a proibição do olhar às mulheres.<sup>279</sup> Foi com as seguintes palavras que duas mulheres *tikmũ'ũn* contam sobre como suas ancestrais amansaram o temido *yãmĩy*:

<sup>278</sup> Versão integral transcrita em apêndice (H5 - História do *yãyã* que virou formiga).

<sup>279</sup> Curioso que as mulheres que amansaram os ferozes *Koatkuphi* não podiam vê-los. Mais uma vez se confirma o fato de que as proibições rituais femininas não limitam necessariamente sua participação ritual e sua agência no mundo.

Antigamente o nosso espírito de mandioca matava gente. Quando o homem saía para caçar e encontrava *Koatkuphi*, trazia caça, mas deixava no chão e o espírito flechava ele e levava a mulher que ia chorando no caminho. Só que quando as mulheres começaram a ganhar filho, o pajé falou para elas esquentar a bolsa de embaúba na fumaça e passar em seu rosto, para ele parar de fazer coisa errada, para ele ficar manso. E quando estavam de resguardo levantavam e faziam comida e mandavam para ele. Durante o resguardo da menstruação faziam comida e mandavam. Foi assim que foi amansando *Koatkophi* (...) e hoje o espírito da mandioca só caça, não mata mais.<sup>280</sup>

Antigamente, se *Koathukuphi* (a mandioca-espírito), quando vinha gritando no caminho, visse *tihik* (homem) matava. Era muito valente. Mas as mulheres no resguardo e as mulheres menstruadas mandavam comida para *Koathukuphi* para amansá-lo. Elas foram mandando e assim o amansaram.<sup>281</sup>

O termo “*Koatkuphi*” é formado pelos termos “*Koat=kohot*=mandioca, *kup*=tronco, haste, *hi*=a fibra não comestível que se encontra no interior da mandioca” (TUGNY, 2011a). O aspecto venenoso e não comestível da fibra vegetal da mandioca brava caracteriza a essência e a etimologia desse *yãmĩy*. Assim, a relação com o espírito da mandioca, lentamente amansado pelas mulheres, não deixa de me inspirar uma reflexão acerca do papel fundamental que as mulheres indígenas (arriscando uma generalização) desenvolveram na domesticação dos alimentos venenos, para torná-los comestíveis e nutritivos, ao longo da história. Como é notório, a mandioca – raiz originária da Amazônia, que se tornou um alimento-base na dieta e comensalidade de muitos povos ameríndios – em origem era uma raiz venenosa que, assim como o feroz *Koatkuphi*, adoecia e matava as pessoas. Foi graças a longos procedimentos de seleção genética e de cuidados operados pelas mulheres, que tal raiz brava se tornou mansa, saudável e, ainda, propiciadora de relações entre humanos e outros seres. Trata-se, portanto, de um esforço de mediação historicamente e socialmente amplo, este que as mulheres exercem no cuidado com os corpos humanos e com a socialidade de seus mundos.

O papel das mulheres (e dos *yãmĩyxop* femininos) na manutenção da saúde de seus parentes é, de modo evidente. Sua participação nos rituais de cura, através da preparação e oferta de comidas, contribui para propiciar os vínculos sócio-cosmológicos necessários para reipristinar a saúde da pessoa. Mais uma vez, atua-se uma relação

<sup>280</sup> Sueli Maxakali: “Quem não come com a gente”, 26/05/2015 (palestra disponível online).

<sup>281</sup> Citação da fala de uma mulher maxakali in: TUGNY, 2011a, p. 87.

intersubjetiva, pois a doença é, de fato, trazida por um “outro”, ou seja, causada por um trânsito indevido de *yãmĩyxop* (ÁLVARES, 1992) que se aproximam aos parentes vivos em sonho e tentam capturar sua *koxuk* (alma-espírito-imagem).<sup>282</sup> Como explica Álvares (*ibidem*, p. 82) “estar doente é ter seu *koxuk* deslocado do corpo”,<sup>283</sup> tornando necessária uma ação ritual de cura que reúna o espírito (*koxux*) e o corpo, ao mesmo tempo que restaure o equilíbrio do movimento entre a terra e o além (*ibidem*), desvinculando a alma do vivo de uma relação inapropriada e perigosa.<sup>284</sup> Tal processo terapêutico implica na oferta de cantos masculinos e comidas femininas aos espíritos mortos, para convencê-los de ir embora, deixando o parente viver. Assim, se os homens são responsáveis para satisfazer a fome deste *yãmĩyxop* mediante os cantos, as mulheres o fazem pela comida. Lembramos, ainda, que os rituais de cura são sempre concluídos pela participação do *yãmĩy* feminino (*yãmĩyhex*) afirmando, assim, a centralidade da agência feminina nessas práticas.

Operar transformações em substâncias potencialmente perigosas é, portanto, parte de uma capacidade xamânica feminina de mediação que lida com forças externas de modo a domesticá-las, torná-las mansas, neutras, saudáveis e terapêuticas. Esse papel das mulheres se torna manifesto, também, no mito de *Putuxop* (povo-espírito-papagaio).<sup>285</sup> Para vingar a morte dos pais, os filhos levam para a mãe diversos animais inimigos – suas presas de caça – para que ela possa encontrar o responsável e pôr termo à guerra, cozinhando-o e comendo-o:<sup>286</sup> “Mãe, cozinha para religião cantar e comer” (RIBEIRO, 2008, p. 110). É a mãe que, por meio desse ato de antropofagia ritual, tem o poder de

---

<sup>282</sup> O processo se inicia quando uma pessoa encontra um parente morto em sonho. Os espíritos-*yãmĩy* dos mortos visitam os parentes em sonho movidos por sentimentos de saudade, com a intenção de levar-capturar o *koxuk* (espírito) do parente vivo, diferentemente das doenças-mortes causadas pelos inimigos-vivos, mediante agressões físicas ou por feitiçaria (ÁLVARES, 1992, p. 82-88). Quando a pessoa acorda, fica doente porque seu *koxux* desejará partir.

<sup>283</sup> A pessoa que sonha com um parente morto de noite, acorda doente. Os homens da aldeia são chamados coletivamente pelo doente que lhes explicará o sonho. Estes executam uma série de cantos, com a finalidade de conduzir o espírito do parente morto de volta para sua aldeia, invocando a ajuda de outros espíritos aliados. O espírito causador da enfermidade pedirá umas comidas específicas que serão preparadas pelas mulheres para que ele deixe o parente vivo (ÁLVARES, 1992, p. 82-88).

<sup>284</sup> “...aos humanos cabe conduzir este nomadismo espiritual e circunscreve-lo ritualmente para que o movimento e a expansão dos espíritos não ultrapasse o limite seguro para os humanos. Qualquer excesso ou má orientação deste trânsito espiritual poderá conduzir à doença e à morte para os humanos” (ÁLVARES, 1992, p. 104).

<sup>285</sup> Ver o mito in: TUGNY, 2011a, p. 33.

<sup>286</sup> Vejam-se as análises desse mito elaboradas por Ribeiro (2008) e Tugny (2011a).

reconciliar e alimentar as relações rituais e o *socius* (*ibidem*). Mediante o cozimento e a ingestão dos inimigos, sua agência é neutralizada, podendo, portanto, ser assimilada (TUGNY, 2011a). Assimilando o inimigo transformado em comida pela mãe, os *Putuxop* assimilam também sua substância, sua potência e seus cantos (*ibidem*). É, portanto, pelo trabalho culinário feminino, que os homens (e os *yãmĩyxop*) podem comer suas presas de modo adequado assimilando, com elas, seus conhecimentos/cantos.

### 3.6 Mulheres-sucuri: a água, a argila, o fogo

Repensando às narrativas contadas pelas mulheres *tikmũ'ũn*, a partir da minha experiência etnográfica, torna-se instigante esboçar algumas associações simbólicas, entrevistas a partir de uma inspiradora “lógica das qualidades sensíveis” revelada por Lévi-Strauss (2004 [1964]), tão pulsante no pensamento e na experiência de vida indígena. Sem haver alguma pretensão, nem sequer intenção, de empreender uma análise dos mitos *tikmũ'ũn* – tarefa que requereria um estudo dedicado a um conjunto de narrativas bem mais abrangente, o que definitivamente não cabe neste modesto trabalho – trata-se aqui de evidenciar algumas categorias empíricas que apontaram para relações nativas de que se trata nesse estudo. Fazendo minhas as palavras de Saéz, o esforço é o de “organizar um argumento em torno de termos que os mitos destacam e cuja relevância é à primeira vista duvidosa” (SAÉZ, 2004, p. 244), relacionando-os, porém, com os aspectos concretos emersos nos discursos, encontros e práticas (“extraordinárias”) vivenciadas em campo. Tenta-se, em suma, produzir algumas reflexões, embora apenas esboçadas, inspiradas por alguns elementos sensíveis que operam no mundo nativo, seja intelectualmente quanto empiricamente.

Seguindo esse intuito, o elemento líquido – a água – é certamente uma categoria “boa para pensar” o feminino. Penso à imagem mitológica da mulher-sucuri que se imerge nas águas profundas de uma lagoa (história de *Kãyãtut*); às mulheres *yãmĩyhex*, seres subaquáticos que, cantando, se disperdem no reflexo das águas às quais se entregam; às minhas companheiras *tikmũ'ũn*, que se imergem no fluxo dos rios para realizar suas pescarias. O brilho é outra qualidade do corpo das mulheres *tikmũ'ũn*, como é cantado

pelos *yãmĩyxop* num trecho do canto de *Mãtãnãg*.<sup>287</sup>

|                                    |                          |
|------------------------------------|--------------------------|
| <i>Mãtãnãg ficou olhando Yãmĩy</i> | <i>Mãtãnãg Yãmĩy mög</i> |
| <i>ficou com raiva</i>             | <i>xop pumi</i>          |
| <i>brilhando</i>                   | <i>tuyãnãm nãxip</i>     |

O detalhe do brilho é algo que pertence ao corpo e à estética feminina tanto no mito quanto no presente vivido; é o reflexo das escamas de cobra nos dentes das *yãmĩyhex* e o lumiar da fibra de embaúba na hora em que é raspada; são as contas brilhantes enlaçadas em suas tecelagens e as linhas/escamas brilhantes que embelezam seus vestidos/corpos.<sup>288</sup> Esses elementos aquáticos – brilho, reflexo, cobra, escamas – são trazidos, também, pelas tecelagens. Se a linha de embaúba “é igual cobra”, a trama das malhas que com ela são tecidas, produzem uma textura “em escamas”. Como já observou Tugny:

Os enlaces criam texturas fluidas, reproduzindo as vibrações do ambiente aquático, de onde vêm seus desenhos: escamas de peixes, patas de jacaré. Em outros casos, quando são muito fechados, são casas de abelhas, vespas, marimbondos. (TUGNY, 2011c, p. 86)

Assim, se o mundo feminino se produz em torno da água, é na *terra úmida* que se encontram duas matérias femininas por excelência: a embaúba e o barro (sendo que é à beira dos brejos que crescem as embaúbas “do olho bonito”, as embaúbas ancestrais, e que nas proximidades dos rios se encontra a argila boa para fazer painéis).<sup>289</sup> Lembramos, a esse respeito, como o canto das *Kõmãyxop*<sup>290</sup> (espíritos-mulheres que cantam através do sangue das mulheres) nos leva ao lugar do feminino que é *lá onde corre o rio, lá no fundo onde está a areia*. “Lá onde corre o rio” e o barro se faz mulher.

<sup>287</sup> Veja-se a história integral em apêndice (H2 - História de *Mãtãnãg*).

<sup>288</sup> As mulheres de Aldeia Verde gostam de enfeitar seus vestidos com apliques brilhantes, em forma de escamas (pastilhas metálicas), que provocam reflexos em seus vestidos/corpos.

<sup>289</sup> A esse respeito, salienta Claude Lévi-Strauss (1985, p. 36): “a argila extraída das margens dos rios, boa para cerâmica, passa então para o lado do úmido, e se opõe à terra dura e ressecada dos cupinzeiros. Crenças amazônicas ilustram essa conexão entre a cerâmica e a água”.

<sup>290</sup> Veja-se o canto transcrito nas páginas 206-208.

Por sua vez, a argila que se transforma no corpo feminino, é a mesma matéria que se torna panela para conter um outro elemento líquido – a água de batata – e apontando, assim, para outras instigantes equivalências. Semelhantes associações entre mulheres e rios, corpos femininos e panelas de barro, são salientadas por Luisa Elvira Belaunde, entre o povo Shipibo-Konibo:

En la escala antropomórfica, los diseños son los caminos de los adornos que embellecen y completan el cuerpo humano, especialmente el cuerpo de las mujeres, quienes más usan y hacen diseños en la piel y la ropa, y quienes tienen una relación de identificación con las aguas y el flujo de los ríos. El cuerpo de la mujer también es semejante a las grandes tinajas de cerámicas, llamadas chomo, en las que fermenta la bebida que corre en las fiestas, emborrachando y alegrando a los invitados. Como la tinaja que contiene masato, la mujer lleva al feto y lo hace crecer en su vientre. (BELAUNDE, 2009, p. 30)

O recipiente de terra cozida, largo e redondo, aparece como um ventre materno que acolhe o alimento líquido que nutre os filhos da terra e os *yãmĩyxop*, atuando mediações entre diferentes seres e mundos. Curioso notar, aqui, como os procedimentos culinários de duas receitas ancestrais para a preparação dos vegetais profundamente ligados ao mundo feminino – a batata-doce e a mandioca – nos reconduzem a esse mergulho aquático: a “água de batata”, por ser deixada noites e dias na água de uma grande panela-ventre-mãe, e a “mandioca dentro da água”, por ser preparada deixando o vegetal descansar uma noite inteira no rio.

O urucum, por fim, é um outro elemento feminino ligado à água: líquido da terra e sangue menstrual, *hãm hep* é parte do corpo da mulher. Neste sentido:

é possível perceber quanto os corpos e os artefatos são feitos por meio de técnicas semelhantes, pois “corpos são artefatos, artefatos são corpos”. É preciso, então, olhar para as redes de ações nas quais os corpos e os artefatos são inseridos, na vida diária e ritual, para entender a maneira como eles expressam transformações, agenciando mediações entre o visível e o invisível, humanos, espíritos e outros seres da cosmologia. (BELAUNDE, 2017, p. 190)



Fotografia 51 - Mulheres com seus vestidos de linhas/escamas brilhantes



Fotografia: Gerente Maxakali

Fotografia 52 - Mulheres pescando



Fotografia: Claudia Magnani

O urucum não quer ser visto por olhares indiscretos, sob pena de deixar o rosto sem sangue e cheio de espinhas. Sua tinta cheirosa torna os corpos fortes e favorece os trânsitos entre mundos. A retirada da argila demanda uma conversa com a mãe-barro baseada num voto de confiança e cuidados mútuos, além de procedimentos cautelosos e secretos para garantir o sucesso da produção de panelas destinadas a conter alimentos (e cozinhar remédios) para os filhos e os *yãmĩyxop*. A embaúba-fibra-mãe deve “gostar de você” para que você consiga retirar sua casca. Sua linha une e separa cosmos, detém espíritos ferozes, transforma a mulher em sucuri. Sua trama é poderosa e pode curar, se o espírito de sua mãe/criadora for forte o suficiente. A água de batata é promessa para o barro deixar-se moldar em panela. Amansa e nutre os *yãmĩyxop*, regula sua chegadas e despedidas, além de encher as barrigas das crianças.

O urucum, o barro, a fibra e a batata-doce são matérias-sujeitos pertencentes à categoria do *amorfo* que, manipulados e transformados pela arte das mulheres, aquirem corpo e agência. Como sublinha Lévi-Strauss, ao analisar a arte da olaria, a passagem de um estado amorfo da matéria-prima (argila) para um objeto bem formado (cerâmica) se dá pelo trabalho do oleiro, que “consiste, justamente, em impor uma forma a uma matéria que anteriormente não tinha nenhuma” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 29).<sup>291</sup> Tal processo, insiste o antropólogo, é mediado pelo fogo (*ibidem*). O fogo emerge, de fato, como um denominador comum, um elemento de mediação das metamorfoses femininas *tikmũ'ũn*. Como descrevemos, as práticas femininas envolvem processos mediante os quais as substâncias são processadas ou, por melhor dizer, *cozidas*. O urucum é fervido para se tornar tinta-sangue-agente capaz de promover passagens entre mundos e entre status (humano para não-humanos e vice-versa). A panela é produzida através da queima da argila diretamente em cima do fogo. O espírito-forte (*koxuk*) da mãe que cura é ativado pelo *cozimento* da embaúba, assim como as mulheres ancestrais passaram em cima do fogo-fumaça para virar espírito-*Yãmĩyhex*. As ervas se tornam remédios quando *cozidas* nas panelas de barro. Por meio do fogo culinário, ainda, as mulheres transformam, amansam, controlam e domesticam forças perigosas, tornando-as substâncias benignas e promotoras de socialidade. O feroz espírito-da-mandioca é amansado pela comida

---

<sup>291</sup> O mesmo autor relaciona o barro à fibra (cipó), sendo ambas massas desorganizadas que estarão sujeitas ao trabalho da/o artesã/o para ganhar forma (LÉVI-STRAUSS, 1985).

cozida das mulheres menstruadas enquanto a carne crua é tornada inócua (e comestível) mediante seu cozimento. Parafraseando McCallum (1999), as mulheres são responsáveis, em sentido amplo, por transformar matéria crua (carne, peixe, vegetais) - *mas também argila, fibra, urucum* - em matéria cozida e comestível – *mas também inócua, agente, aliada* – mediante o manejo do fogo. Todavia, limitadamente ao âmbito aqui tratado, essas passagens de um estado *cru* para um estado *cozido* nos dizem menos a respeito de uma relação entre *natureza* e *cultura*, (menos ainda entre *alimentos* e *artefatos*), e mais sobre uma relação entre *status* ontológicos das matérias-corpos-sujeitos mediados pela ação do fogo. Neste sentido, o que as mulheres provocam com suas práticas de cozimento são passagens entre sujeitos ontologicamente distintos ou, usando o conceito proposto por Viveiros de Castro (2002a), entre diferentes perspectivas.

### 3.7 O xamanismo das mulheres *tikmũ'ũn*

Não há, no mundo *tikmũ'ũn*, xamãs destacados dos demais homens e mulheres. Isso, todavia, não significa que se trate de uma sociedade *sem xamãs*. Na verdade, é exatamente o contrário. Estamos diante de uma sociedade *de xamãs*. Sem possuir pessoas que, treinadas por particulares e longas iniciações, mediante sonhos e uso de substâncias psicoativas, detêm a exclusividade do acesso a outros mundos, humanidades e perspectivas; existem especialistas, traduzidos comumente para o português como “pajés”, que são homens e mulheres mais velhos, reconhecidos e respeitados como maiores conhecedores/possuidores de cantos-*yãmĩy*, que não se diferenciam dos demais *tikmũ'ũn*, a não ser pelo maior grau de conhecimento cosmológico e ritual. Retornamos, mais uma vez, a uma questão de *intensidade*. “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). Possuir cantos-*yãmĩy* é parte essencial do mais amplo processo de fabricação do corpo-pessoa *tikmũ'ũn*. “Há um significativo regime de doação e posse de cantos entre parentes próximos” (TUGNY, 2011a, p. 118). Após o nascimento, o *koxux* (imagem-espírito-palavra) entra na pessoa pela boca. A partir da aquisição da palavra na infância, começa então um processo de aquisição/posse de cantos/*yãmĩy* que dura por toda a vida. A mãe ou o pai, assim como tios e avós, possuem cantos e podem

“passá-los” a seus filhos, sobrinhos, netos, na medida em que estes os aprendem, os respeitam e passam a cuidar deles. Tal aquisição/posse é, todavia, sujeita a determinadas condutas e prescrições. Caso a pessoa não respeite ou não cuide do canto/*yãmĩy* recebido, este pode ser resgatado pelo antigo dono.<sup>292</sup>

Assim – por tratar-se de um conhecimento/prática que se adquire e se alimenta ao longo da vida, e que não se distingue por sexo, nem por uma passagem iniciática – o xamanismo *tikmũ’ũn* se caracteriza como uma dimensão difusa e compartilhada, em menor ou maior grau, entre todos, homens e mulheres. Reafirmando o caráter intersexual do xamanismo, Celeste Ciccarone nos lembra que os indígenas reconhecem seus xamãs pelo exercício de seus saberes-poderes e não segundo categorias de gênero (CICCARONE, 2004). Não obstante essas evidências, Colpron (2005) e Ciccarone (2004) mostram como a perspectiva analítica ocidental tem privilegiado o estudo do xamanismo como domínio exclusivamente masculino, desconsiderando as contribuições femininas na articulação das relações cosmológicas e sociais.<sup>293</sup> Apesar de haver alguns registros sobre mulheres xamãs nas sociedades ameríndias, elas são omitidas ou consideradas casos particulares, atribuindo-lhes papéis secundários e irrelevantes (COLPRON, 2005). Assim, em seus trabalhos, as autoras realizam o esforço etnográfico de questionar essa postura, mostrando a presença de um xamanismo feminino equivalente àquele masculino. Embora numericamente menores, as xamãs *shipibo-conibo* detêm papéis semelhantes (equivalentes em termos de funções, poderes e qualidades) aos exercidos por seus correspectivos masculinos, e que adquirem mediante os mesmos processos iniciáticos (*ibidem*).

O xamanismo entre os Tikmũ’ũn é um tanto diferente, embora a premissa seja comum no que concerne ao ocultamento etnográfico do papel feminino. Nesse caso, se consideramos que o xamanismo *tikmũ’ũn* se realiza na interação com os espíritos e

---

<sup>292</sup> Para aprofundar o proceddo da transformação da palavra (ou ciclo do Koxuk) veja-se o capítulo 5 da dissertação de Álvares (ÁLVARES, 1992, p.140-179).

<sup>293</sup> A esse respeito, Anne-Marie Colpron (2005, p. 95) destaca que “a literatura dedicada aos povos das terras baixas sul-americanas defende geralmente a ideia de que o xamanismo é praticado essencialmente por homens, associando a função de ‘xamã’ ao papel de caçador-guerreiro, paradigma da masculinidade”. Segundo a autora, esta abordagem reitera a ideia implícita de que se apenas o homem pode tornar-se xamã, detendo o poder de reproduzir cosmicamente a sociedade, apenas ele se situaria do lado da cultura, do público e da dominação, contrariamente à mulher (*ibidem*).

outras agências não-humanas, controlando seu trânsito (ÁLVARES, 1992) e lidando com as fronteiras que os separam do mundo dos vivos, mediando mundos mediante cantos e comidas – torna-se evidente que há *sim* xamanismo feminino. Como tentamos demonstrar até aqui, tanto os *yãyã* (homens-pajé) quanto as *xukux* (mulheres-pajés) detêm a capacidade de operar entre mundos, nas zonas de contato, nas liminaridades. Uma vez que as substâncias manipuladas pelas mulheres não são matérias inermes, mas sim subjetividades *agentes* com as quais entram em contato e experienciam diversas formas de relação através de seus processos artesanais e criativos, então as mulheres operam mediações entre mundos – e corpos – humanos e não-humanos. No entanto, há uma pequena diferença. Embora todas as mulheres (e os homens) possam tornar-se “pajé”, nem todas (e todos) o são. Se as mulheres-mães são mães dos *yãmĩyxop*, nem todas são suas “mães verdadeiras” (*yãmĩytut xe’e*). Trata-se de um processo gradual que tem a ver com fatores como a idade e, sobretudo, a conduta adotada por cada mulher ao longo de sua vida. Essa passagem é dada, ao mesmo tempo que por aspectos fisiológicos ligados à fertilidade e reprodutividade do corpo feminino, também pela acumulação no corpo de conhecimentos-cantos-*yãmĩy*, a qual depende do respeito de práticas, cuidados e prescrições.

Nesse sentido, a transição de moça para mãe e da maternidade para a ancianidade, marcada pela presença/ausência do sangue menstrual (puberdade – fase fértil – menopausa) não provoca uma mera evolução etária, mas sim uma mudança ontológica da mulher que, além de tudo, não implica numa decadência do corpo-pessoa; ao contrário, provoca empoderamento e maior agência. Na medida em que o corpo supera a fase da fertilidade e fica “sem sangue”, dependendo da intensidade com a qual produz relações de afeto e cuidado com os *yãmĩyxop*, se torna mais hábil nas técnicas artesanais, mais aberto à escuta do mundo e apto a manipular substâncias poderosas e perigosas (como o urucum, a embaúba, o barro, a carne crua). Essa transformação gradual que permite o acúmulo de habilidades e conhecimentos-cantos-*yãmĩy*, torna o espírito forte (*koxuk ka’ok*) e produz um corpo que sabe, que age e que pode no mundo. Esse corpo é capaz de atuar, por exemplo, perigosos processos de cura. As mulheres que conhecem os cantos e respeitam os *yãmĩyxop* – se lembram deles, cuidam deles, os alimentam – adquirem as habilidades necessárias para atuar as mediações de contenção

e expulsão das potencias negativas que adoecem os corpos e ameaçam as relações sociais. Trata-se de um processo de empoderamento que torna algumas mulheres “mais fortes” que outras. Um retorno às palavras de Sueli que abrem esse trabalho, nos ajuda a compreender essa qualidade xamânica das mulheres *mais fortes*:

Quando uma pessoa está doente a mulher vai esquentar sua *tuthi* [rede de embaúba] e o seu [espírito] *yãmĩy* que está lá dentro, forte, passa para a pessoa doente, porque o *yãmĩy* dela está fraco, doente. A mulher passa seu *yãmĩy* na pessoa e ele cura. Mas não é toda mulher que faz isso. Só mulher que respeita *yãmĩyxop* [os rituais], que dá comida para *yãmĩyxop* [os espíritos], que sabe muito canto, entende? Como Dona Delcida. Só ela que faz. Daldina fazia também. Só *ũn ka'ok*, só mulheres fortes.

Todavia, a experiência xamânica *tikmũ'ũn* diverge daquela *shipibo-conibo* pelos procedimentos e pela divergência entre os papéis femininos e masculinos. Por um lado, como já remarcamos, o xamanismo não é prerrogativa de especialistas iniciados, mas sim uma qualidade difusa entre todos os homens e mulheres que os diferencia só por grau de conhecimento: pessoas reconhecidas como mais experientes e conhecedoras dos cantos/rituais/*yãmĩyxop* (que hoje, em português, são traduzidas como pajés) orientam e dirigem as experiências de xamanismo, sem deter o acesso exclusivo a elas. Por outro lado, as mulheres-pajé, embora adquiram esse reconhecimento pela mesma qualidade dos homens (seu maior conhecimento/posse dos cantos/rituais/*yãmĩyxop*), operam de forma diferente, sendo seu papel, suas funções e poderes, não equivalentes aos dos homens, mas diferentes e complementares.

Se os homens atuam seus processos transformativos, xamânicos e cosmológicos *pelos cantos* (cantando para chamar os espíritos, para curar, para expulsar os espíritos ruins), as mulheres o fazem mediante processos de cozimento.<sup>294</sup> Atuando por meio do fogo e de um repertório adequado de comportamentos (gestos, fórmulas verbais, técnicas

---

<sup>294</sup> Uma relação semântica e linguística entre cozinhar (*kutet*) e cantar (*kutex*) é belamente evidenciada por Tungy (2011a, p. 41). A partir da leitura de alguns mitos, a autora observa como os cantos são trocados por comida, sendo ambos pertencentes ao domínio da cultura enquanto matérias-imateriais inacabadas e em constante devir (*ibidem*). Cantar é comer-cozinhar o inimigo assimilando sua subjetividade num processo de substancialização que permite a pessoa produzir-se, tornando-se cada vez “mais densa” (*ibidem*). Seguindo essa sugestão, podemos formular que, se é pelo canto/conhecimento trazido pelos *yãmĩyxop*, e mediado pelos homens, que os Tikmũ'ũn aprendem, conhecem e alimentam seus corpos (produzindo constantemente seu estado de humanidade), é pela transformação operada pelo fogo feminino, que esse “ato canibal” (a assimilação do outro sujeito/canto) se torna possível.



manufatureiras, respeito das interdições, cuidados e relações afetivas), as mulheres, talvez mais discreta e imperceptivelmente de que os homens, operam mediações entre agentes de diversa natureza, interrompendo relações ruins e alimentando alianças boas.<sup>295</sup> Esta diferença, todavia, não deve conduzir a uma nova oposição. O fumo, entre os homens, embora usado de forma diferente, é um elemento igualmente fundamental na interação com os *yãmĩyxop*. Por sua vez, com outras modalidades, as mulheres também interagem com os *yãmĩyxop* mediante o canto. Trata-se menos de uma dicotomia e mais de diferentes modalidades agentivas, que vão de acordo com o gênero. Assim, a capacidade de transformar substâncias *cruas* em *cozidas*, *cantos* em *alimentos*, *corpos* em *outros corpos* e de mediar posições e mundos ontologicamente diversos, sobretudo mediante o fogo, é uma específica agência feminina que permite às mulheres de atuar formas de xamanismo, diversas, mas complementares, àquelas masculinas. Tal complementariedade se demonstra dos dois lados, pois se nenhum dos processos femininos é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina (MCCALLUM, 1999), vale também o contrário. A participação “periférica” dos homens nos assuntos das mulheres é necessária e coadjuvante para que as ações femininas surtam os efeitos esperados. Trata-se de uma relação mútua de partilha das respectivas habilidades nos diversos domínios sociocosmológicos, a partir dos quais se produz o mundo nativo.

Delcida conta que foi o pai dela que construiu a casa para a mãe, para que ela pudesse se dedicar à manipulação do barro num lugar discreto e apto a tal delicada operação. Os maridos acompanham suas mulheres para abrir-lhes o caminho e cortar os troncos de embaúba, cujos produtos (linhas, redes e bolsas) são desejados pelos homens, sendo necessários para realizar suas operações de caça e conter os ferozes *yãmĩy*. Quando os

---

<sup>295</sup> Há de se dizer, ainda, que os homens demonstraram sempre reconhecimento e respeito pelas competências femininas e a inserção das mulheres em assuntos rituais ou cosmológicos. Em certas reuniões políticas com os órgãos públicos, durante as quais as lideranças da aldeia contestavam certas políticas atuadas pelos Governo e reafirmavam suas demandas ligadas ao território e aos recursos destinados a aldeia, pude observar como as atividades femininas (como as preparações da embaúba, do barro e dos alimentos em geral) fossem tratadas também pelos homens, assim como faziam com suas práticas, como atividades importantes e fundamentais para a manutenção da vida cotidiana e ritual, colocando-as no mesmo plano (de forma complementar). Ainda, a apresentação e discussão dos temas da minha pesquisa foram acolhidos sempre de forma muito séria pelos homens com os quais tive oportunidade de conversar a respeito, os quais afirmaram a existência de práticas femininas rituais e ressaltaram a importância da atuação das mulheres nas relações com os espíritos-*yãmĩyxop*.

homens trazem a caça às suas aldeias são as mulheres que preparam as refeições para alimentá-los. Se a agência feminina se torna fundamental para consumir a carne (produto masculino), a contribuição dos homens é fundamental para garantir uma refeição completa (MCCALLUM, 1999). Quando os homens cantam para chamar os *yãmĩyxop* às aldeias, é preciso oferecer-lhes comida para que eles fiquem, garantindo constantemente seu vínculo de aliança. Se os homens interagem diretamente com os espíritos pelos cantos, pinturas, caças, as mulheres o fazem pela comida, pela embaúba, pelo urucum, pelo barro, pelo fogo. Nesse sentido, os atos femininos se demonstram *também fundamentais* para garantir o sucesso das relações xamânicas masculinas.

Entendemos, enfim, que a compreensão do xamanismo entre homens e mulheres Tikmũ'ũn, exige a restituição de uma dimensão humana total, fundada na vida social (CICCARONE, 2004). Todos os homens e as mulheres produzem (com intensidades diferentes) seu mundo, atuando relações familiares e afetivas, ao mesmo tempo que práticas e conhecimentos xamânicos.





## CAPÍTULO 4

### COMO AS MULHERES TIKMŪ'ŪN SABEM E FAZEM

#### 4.1 As perguntas de *Mātānāg*

Após uma longa viagem, cheia de perigos, provas e desafios, que *Mātānāg* enfrenta para sair do mundo dos vivos e reencontrar-se com seu marido morto (já espírito) no céu, ela volta para a terra, junto com os espíritos-mulheres (*Yāmīyhex*), para visitar sua aldeia e realizar um ritual festivo. Nessa hora, ela retorna para a casa da sua família, onde reencontra a mãe. Preocupada com a possibilidade do marido-*yāmīy* não descer com os outros *Yāmīyxop*, ela pergunta para a mãe, repetidamente e com insistência, se ele virá.

Um dia *Yāmīyxop* estava indo embora e *Mātānāg* foi junto, desceu com as *yāmīyhex* para a aldeia na terra, voltou com elas, só que ela não foi para o *kuxex*, foi direto para a casa da mãe. “Hoje *yāmīy* vai chegar, está chamando!”, a mãe falou. Porque *yāmīyxop* começou a cantar dentro do *kuxex*: “*Yāmīyxop* está vindo. Faz comida!”. Mas *Mātānāg* perguntou para sua mãe: “mãe, será que o pai do meu filho virá?”. Repetiu a pergunta várias vezes, porque a mãe não respondia. Até que a mãe ficou chateada, e falou: “Ele vem porque tem que pegar comida da mãe, ele vem, porque *Yāmīyxop* está vindo.” Os *yāmīyxop* chegaram e todas as mães lhes deram comida, muita comida.

*Mãe, será que o pai do meu filho virá?  
Ele vem porquê vai rodando para  
pegar a comida das mães  
E vai repetindo, e vai repetindo...*

*Ānāy āme xonēnāg itak  
Tu nŭm ũm  
Āy iy nŭm nŭmy tute  
Iy tut xit kumak  
Xehet, xehet...*

(DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 01 de novembro de 2015)

Já vimos, no segundo capítulo (p. 177), como esse trecho nos informa sobre a relação entre mulheres e *yāmīyxop*, mediada pela comida e expressa por vínculos de parentesco. Ainda, voltamos a ele, pois uma nova leitura nos revela muito sobre a qualidade do

saber-fazer feminino, anunciando alguns aspectos centrais que desdobraremos nesse capítulo. Primeiramente, é reconhecida a legitimidade do conhecimento das mulheres em matéria de ritual (tipicamente associado, pela literatura, a um domínio masculino). De fato, para obter informações sobre a vinda dos *yãmĩyxop*, *Mātãñãg* direciona sua pergunta para sua mãe, uma mulher anciã, e não para um parente homem. Se certamente compartilha com ela uma intimidade maior (que a deixa mais à vontade para perguntar),<sup>296</sup> ela está confiante de que a mãe saberia lhe responder. Em outras palavras, *Mātãñãg* sabe que a mãe sabe e, de fato, apesar do incomodo causado pelo questionamento, dela obtém a resposta esperada. Em segundo lugar, o texto deixa intuir certas modalidades de transmissão e atuação do saber feminino, que se performam na leitura de códigos e significados incorporados nos cantos/rituais: a mãe de *Mātãñãg* sabe que vai acontecer o evento ritual, e que virão os *yãmĩyxop* na aldeia, a partir de indícios que ela consegue ler – no caso, o canto que provem do *kuxex* – e não por ser algo programado ou enunciado anteriormente de forma explícita. Uma outra leitura da história, que foi me apresentada por uma interlocutora nativa, ajuda a compreender melhor esse ponto. Cabe aqui relatar a anedota de campo. Certo dia me encontrava na casa de Maiza. Nos dias anteriores tinha ocorrido um enésimo acidente de campo durante um ritual. Alguns *yãmĩyxop* saíram no pátio para dançar e eu, sem perceber o que estava ocorrendo, aproveitei de me encontrar em casa sozinha – sendo essa uma ocasião rara – para avançar no meu diário de campo e descansar um pouco. O ritual não demorou muito e fiquei sabendo dele na hora em que as mulheres voltaram do pátio. Foi bastante desconfortável ouvir uma delas me perguntar “porque não tinha ido”, insinuando certo meu desinteresse. Naquela hora pensei em como eu poderia ter ido se ninguém me avisou, e percebi que fiquei pouco atenta aos movimentos da aldeia.

Assim, nos dias a seguir, tratei de evitar perder outra ocasião dessas. Naquele dia na casa de Maiza, de repente ouvimos um canto sair do *kuxex*. Era *Po’op*, o povo-espírito-macaco, me disse Maiza. Por não saber reconhecer os cantos, o que eles significam e anunciam, confiante da intimidade estabelecida com minha anfitriã, perguntei-lhe abertamente se haveria ritual, pois isso implicaria com a presença/participação das

---

<sup>296</sup> Segundo Popovich (1988) na sociedade maxakali a “díade mãe-filha é provavelmente a mais íntima das relações”.

mulheres no pátio durante toda a noite, demandando, no meu caso, certa exigência de preparo. Como sempre, a primeira resposta foi: “Não sei *Kanap*, o canto vai dizer”. Mas, dessa vez, eu insisti. Já era o fim do dia e, com a ansiedade de saber o que aconteceria, de me preparar da forma melhor para participar a uma eventual noite de ritual,<sup>297</sup> tornei a perguntar. “Mas será que os *yãmĩyxop* vão cantar até de noite? Como você saberá?” Maiza tentou delicadamente desviar minhas perguntas incômodas, mas, dada a minha insistência (e minha evidente falta de delicadeza ao lidar com o assunto), finalmente me disse: “Não é bom perguntar demais, conversar desse assunto. Você conhece a história de *Mātãñãg*? Ela foi perguntar demais e a mãe dela ficou chateada.” Movida pelo desejo de entender o que na época me parecia tão imperscrutável, o que estava querendo, de certo modo, era que minha interlocutora me explicitasse algumas regras do jogo. Na verdade, o que não enxergava naquele momento, é que tais “regras” já estavam ditas ali naquela conversa, subentendidas nas suas respostas, e que eu, com minhas perguntas diretas, as estava, indelicadamente, quebrando. Dizendo-me que é o canto que anuncia o que está por vir (“Não sei *Kanap*, o canto vai dizer”) ela estava me explicando como tal conhecimento pertence à ordem do implícito, do sensorial e do não enunciado.

O que se tornava cada vez mais evidente era que o saber feminino não se transmitia por meio de perguntas e respostas, avisos explícitos ou formas de ensino explicativas, mas sim, circulava a partir de modalidades não enunciativas, performáticas e indiciárias, que demandavam específicas habilidades de escuta e atenção, o que, no meu caso, ainda não tinha minimamente desenvolvido. Se as mulheres *sabem* (e isso já ficou bastante claro) isso não implica, portanto, que esse conhecimento seja manifesto nos termos como nós o reconhecemos e compreendemos. Como deduzimos do mito evocado por Maiza, entre os Tikmũ’ũn, “não dizer” é parte de uma específica modalidade do segredo feminino, não equivalendo, de modo algum, a “não saber”.

Evidenciava-se, ainda, o papel dos anciões e das anciãs que, a partir das histórias ancestrais, orientam e aconselham as gerações mais novas para agir da forma correta, alegre e saudável. Neste sentido, o uso nativo do mito de *Mātãñãg* feito por Maiza se

---

<sup>297</sup> Já havia participado desse ritual outrora. Trata-se de uma troca de cantos entre *yãmĩyxop* e homens (no *kuxex*) e mulheres (sentadas no pátio), que termina com a entrega de carne dos *yãmĩyxop* para as mulheres. A primeira vez que eu participei desse ritual, foi difícil para mim aguentar o frio e ficar sentada no chão durante as longas horas noturnas, assim que, para uma próxima vez, cogitava me preparar melhor.

refere à conduta da personagem mítica como um “contraexemplo das atitudes desejadas” (BELAUNDE, 2017, p. 189), atualizando, no presente, um modo de saber e agir que é esperado das mulheres. Assim, transformadas e recriadas ao longo da história, as narrativas orais sobre o passado mítico oferecem caminhos válidos para entender melhor como os povos indígenas pensam e reelaboram suas histórias e as mudanças recentes experimentadas em seu território (GOW, 2001). Atua-se, desta maneira, uma “permanente recriação no tempo inquieto do presente, da memória do passado para construir o futuro, como condição de mudança. Na fase de enfrentamento da crise, quando se recompõem os fios internos, a sociedade se mobiliza articulando os significados da experiência que surgem na memória” (CICCARONE, 2004, p. 87).

Pensamos, por exemplo, ao sentido enraizado nos mitos e nos cantos, que é constantemente reatualizado nas relações com o território de hoje e seus sujeitos; contando e cantando, ao mesmo tempo que tecendo, cozinhando, pintando – as mulheres *tikmũ’ün* reativam a relação com a mãe-barro; subjetivam a linha de embaúba-sucuri atuando na cura dos corpos/pessoas; reafirmam vínculos de aliança com as formigas, as embaúbas e os demais seres da floresta; pintam corpos e *yãmĩyoxop* tornando-os fortes... Ou, pensamos, ainda, às mitologias mais recentes, como a história da mulher cega, *pahok*, que, reafirmando a aliança com a fibra da embaúba, e seus cantos/*yãmĩy*, reflete uma mudança provocada pela história recente em direção à uma aceleração dos tempos produtivos e a uma maior mobilidade dos corpos femininos, que devem se deslocar entre uma multiplicidade de novas tarefas e espaços (a mais recente técnica da mulher cega possibilita a produção de bolsas sem demandar posturas demasiado paradas e demoradas, típicas da técnica antiga que, por sua vez, reflete um modo de viver mais próximo àquele dos antepassados).

Finalmente, a partir das sugestões dadas pelas leituras das perguntas de *Mãtãñãg*, partimos, então, para uma reflexão mais profunda sobre o domínio do *saber-fazer feminino*,<sup>298</sup> compreendido enquanto modo de ser, conhecer e agir das mulheres, nas formas como este circula e se recria – *inter* e *intra* – geração.

---

<sup>298</sup> Com a expressão “saber-fazer” entendemos os atos práticos como produtos do intelecto e vice-versa, descartando, portanto, uma oposição entre ação e pensamento, ou entre mente e corpo, não sendo esta distinção, pelo menos nos termos em que geralmente a pensamos, típica do pensamento nativo (OVERING, 1999, p. 94-95).

## 4.2 As meninas aprendem com *yãmĩyhex*

Antigamente tinha pajé mulher e pajé homem. Pajé homem ensinava (*yũmmũg*)<sup>299</sup> no *kuxex*, a casa de ritual. A mulher ensinava dentro da casa só para as meninas (*kakxop hex*). Os meninos ensinavam/aprendiam no *kuxex*. *yãmĩyxop* ensina para eles, com ritual, todas as coisas, arco, flecha. As meninas aprendiam fazer rede, panelas de barro, colar, que a mulher pajé ensinava. (DELICIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Os rituais masculinos e suas interdições às mulheres são ressaltados na literatura, como algo evidente, da ordem do segredo. Como sabemos, há um lugar específico – o *kuxex* – proibido às mulheres, onde objetos e conhecimentos são cuidadosamente guardados e circulam entre homens iniciados. Ali os homens se dirigem várias vezes ao dia para reunir-se, cantar juntos aos *yãmĩyxop* que estão visitando as aldeias, ou discutir demais assuntos. O *kuxex* se encontra bem no meio da aldeia, de forma que, mesmo para quem não tem acesso a esse espaço, os movimentos que nele se concentram e dele se disperdem, se tornam sempre visíveis. Neste sentido, defendemos, no primeiro capítulo, como a visibilidade da presença masculina tem orientado uma análise androcêntrica. O que tentamos demonstrar até aqui, todavia, é que à base desse viés etnográfico há alguns equívocos. Um deles é, provavelmente, dado pela hiper-visibilidade do *kuxex* e dos *yãmĩyxop*, que vêm ocupando o espaço central da aldeia e que tanto têm atraído os olhares estrangeiros. Contudo, quando nos aproximamos à vida indígena, é fácil perceber que as relações com os *yãmĩyxop* não se concentram nesse lugar, mas se multiplicam pelo território, circulando, inclusive, pelos corpos/pessoas. Assim, ao considerar o *kuxex* como lugar segredo proibido às mulheres, onde se produzem e guardam práticas e saberes rituais exclusivos, devemos, todavia, considerar a possibilidade de que essa

---

<sup>299</sup> A tradução em português do verbo *yũmmũg* nos coloca diante de mais um problema conceitual de tradução do sistema de pensamento nativo. Não havendo equivalências conceituais com os termos que o nosso sistema filosófico distingue em ensinar, saber, aprender e conhecer; o termo *yũmmũg*, dependendo do contexto, é traduzido pelos próprios nativos com um desses termos. Todavia, ao escolher, em função da tradução, um deles, atuamos um deslizamento semântico que é, no mínimo, ambíguo. Por isso, é importante salientar que “conhecer”, “aprender”, “ensinar”, “saber” não são, no sistema filosófico nativo, processos pensados como disjuntos, caracterizando relações de ensino-aprendizagem evidentemente muito diferentes. Nesse sentido é extremamente significativo que alguns *tikmũ’ün* já sugeriram a tradução literal do termo *yũmmũg* como “pegar com as mãos” (*yũm/yĩm*=mãos; *mũg*=pegar), (comunicação de Roberto Romero).

interdição não represente um problema para as mulheres, nos termos como nós o pensamos, e que essa concentração de conhecimentos e atos não represente necessariamente, uma exclusividade. Afinal, se invertemos a perspectiva do olhar, ao passo que as mulheres não podem ver o que está acontecendo no *kuxex*, quem está dentro do *kuxek* também não vê o que se passa do lado de fora da casa ritual. E, muitas vezes, os maiores (e, inclusive, mais visíveis) momentos de interação ritual acontecem no pátio e além dele, quando os *yãmĩyxop* e as mulheres se encontram em danças e brincadeiras, ou brigando, enquanto os homens cantam, permanecem, conversam dentro do *kuxex*, sem poder ver abertamente, ou interagir diretamente, com eles. O ritual (usando seu sentido nativo, que se refere tanto aos “seres-sujeitos” quanto aos “eventos”) perpassa múltiplos lugares do mundo indígena: as casas, o território, os cabelos dos Tikmũ’ũn, seus corpos, seus cantos. Assim, ao desfocarmos o centro da nossa lente, se tornará nítido um campo visual mais amplo e múltiplo que lhe está em volta, agora igualmente perceptível, agente e presente. As mulheres, evidentemente, ocupam, transitam e agem nesses outros espaços. Em outras palavras, se até recentemente, as mulheres e sua agência têm significado pouco nas produções etnográficas, sendo representadas como atores periféricos e secundários, isso não reflete uma hierarquia espacial ou simbólica nativa.

Ao voltarmos nossa atenção para o tema da aprendizagem, também apuramos que certos dispositivos rituais mais visíveis foram ressaltados enquanto processos de aquisição do saber exclusivamente masculinos. Primeiro entre todos é a iniciação dos meninos (*Tatakox*), que constitui um rito de passagem crucial na medida em que torna os iniciados aptos a participar plenamente da vida ritual dentro e fora do *kuxex*.

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. É vendo menos que podem ver as imagens que devem ver (TUNGY, 2011a, p. 94)

O aprendizado iniciático do *Tatakox* consiste na reclusão de um grupo de meninos no *kuxex*, durante cerca de um mês, com a finalidade de abrir sua visão e seus sentidos a partir de processos corpóreos, cantos e práticas guiadas pelos *yãmĩyxop*, junto com os pajés homens da aldeia. Tal afastamento implica, ainda, no isolamento dos meninos de suas parentes mulheres.<sup>300</sup> Produzindo um discurso político direcionado aos brancos e às suas instituições educativas (modelos educativos exógenos representados pelas escolas que foram introduzidas recentemente nas aldeias), com o fim de legitimar os próprios dispositivos de circulação e aquisição do saber nativo, já escutei diversas lideranças *tikmũ'ũn* definir esse ritual (e os processos que dali para frente se passam no *kuxex*) como a “escola” *tikmũ'ũn*.

A partir desse momento há, ainda, uma separação entre os meninos e as meninas, sendo os primeiros orientados a participar das atividades rituais masculinas e a não compartilhar seus novos conhecimentos com suas parentes mulheres. Trata-se de uma primeira separação importante dos filhos-homens de suas mães e parentes mulheres, marcando um afastamento da esfera doméstica. Daqui em diante os meninos sairão da casa para ocupar outros espaços da aldeia, em companhia de seus parentes-homens.

Um outro ritual de passagem fundamental para o desenvolvimento correto do corpo-pessoa das crianças de sexo masculino, que precede o *Tatakox*, é o ritual do *yãmĩy Ũyĩn ka'ok*. Trata-se de um ritual que prevê a intervenção dos *yãmĩyxop* no desenvolvimento dos meninos. Sua finalidade é favorecer o crescimento dos corpos das crianças através de seu “esticamento”, sendo que cada menino não iniciado pode realizar esse ritual mais de uma vez (segundo a necessidade). Os *Ũyĩn ka'ok* esticam o corpo das crianças, levantando-as do chão e puxando-as pelos braços e pelas pernas. O ritual ocorre dessa forma: em um primeiro momento, aproximadamente dez *yãmĩyxop* ficam reunidos no centro do pátio, formando um pequeno círculo (em volta do poste ritual, o *mĩmãñãm*). Estão virados para o seu interno e recebem comidas das mães e das meninas da aldeia. Quando a entrega de comida termina (descrevemos essa oferta alimentar no capítulo 2), os *yãmĩyxop*, um de cada vez, correm para pegar, de um jeito decidido, rápido e seguro,

---

<sup>300</sup> Há pelo menos três filmes sobre o ritual do *tatakox*: “*Tatakox*” e “*Kakxop pit Hãmkoxuk Xop Te Yumugãhã* (Iniciação dos filhos dos espíritos da terra)” de Isael Maxakali (Aldeia Verde), e “*Tatakox*” da Comunidade Maxakali Aldeia Vila Nova (Pradinho).



uma das crianças (somente os meninos não iniciados) que estão no pátio, acompanhadas por suas parentes mulheres. Muitos deles choram, apavorados pelo rapto ágil que os separa das mães e irmãs para levá-los ao centro da aldeia, enquanto os mais corajosos enfrentam o ritual sem demonstrar medo. As mães e irmãs assistem divertidas. Uma vez levados para o centro do pátio, seus corpos são puxados no ar por dois *yãmĩyxop*. Um puxa os braços e o outro as pernas, em direção contrária. Essa prática de fabricação corporal serve tanto para incentivar uma transformação fisiológica que pedagógica das crianças: “é para que as crianças cresçam mais rápido e, assim, *Tatakox* (o povo-espírito-lagarto) possa pegá-las” me explica Sueli. Ou, segundo outra exegese nativa registrada por Jamal (2012, p.85): “a criança vai crescer rapidinho, vai aprender a respeitar a mãe, não vai bater em outra criança...”. Em outras palavras, trata-se de uma ação, atuada pelos seres não-humanos, que favorece e garante o bom crescimento dos corpos/pessoas, para que fiquem fortes, saudáveis e preparados para conhecer e incorporar o saber e as práticas masculinas para, em seguida, serem iniciados à vida ritual.

De um ponto de vista teórico, reiterando a notória oposição entre cultura e natureza, esses dispositivos rituais (do lado da *cultura*) têm sido comumente contrapostos aos processos femininos, que, por sua vez, vêm sendo reconduzidos à ordem do fisiológico (do lado da *natureza*). Ou seja, por não passar por rituais semelhantes ou equivalentes, o desenvolvimento do corpo-pessoa feminino, é implicitamente submetido às forças da natureza.

A interdição da presença e do olhar feminino e a ausência de rituais iniciáticos entre as meninas são aspectos salientados pela literatura etnográfica em muitas das sociedades indígenas ameríndias que possuem casas rituais.<sup>301</sup> A partir das observações de Stephen Hugh-Jones sobre os ritos de iniciação masculinos entre os Barasana, Lasmar apresenta as teorias que explicam tais configurações antagônicas (riqueza dos rituais masculinos *versus* ausência de rituais femininos), a partir de uma leitura psicanalítica, pela qual, os

---

<sup>301</sup> Tugny lembra, a esse respeito, as sociedades caracterizadas pelo complexo das flautas sagradas “cuja principal característica é o apartamento das mulheres de um certo grupo de espíritos-flautas e de algumas instâncias da vida masculina” (TUGNY, 2011a, p. 67). Assim como, nessas sociedades, as mulheres são proibidas de ver os instrumentos sagrados guardados nas casas rituais, entre os Tikmũ’ũn as mulheres são proibidas de entrar no *kuxex*, a casa dos cantos.

rituais masculinos buscariam “neutralizar as implicações do fato de que o potencial gerador é feminino” (LASMAR, 1996, p. 82):

Na perspectiva idealista de Stephen Jugh-Jones, a hipótese da “inveja” é inserida no contexto cosmológico Barasana e adquire uma conotação de fantasia masculina de auto-suficiência. Se no plano natural, fazer bebês é uma prerrogativa feminina, os homens afirmariam durante o ritual que a eles cabe a tarefa de fazer homens. Poderíamos dizer que o que ocorre no ritual Barasana é uma expropriação simbólica da capacidade reprodutiva feminina. (*ibidem*, p. 80)

Segundo a hipótese da “inveja do útero”,<sup>302</sup> os rituais masculinos responderiam à necessidade dos homens de instaurar um processo compensatório ao poder procriativo das mulheres; “um contrapeso masculino ao poder fecundante das mulheres. Os homens fazem a iniciação, criam homens sociais por meio das flautas, enquanto as mulheres criam homens por meio do canal vaginal” (TUGNY, 2011a, p. 96).<sup>303</sup> Tal ideologia do “antagonismo sexual” foi largamente aplicada a diversos contextos ameríndios (e além) e afunda suas raízes na ideia de que há um trauma afetivo de base, causado pela separação do filho da mãe no rito de iniciação, de modo que “a necessidade de tornar-se homem e ingressar no mundo masculino entra em choque com a grande carga afetiva da ligação entre mãe e filho” (LASMAR, 1996, p. 81).

Contudo, quando voltamos nosso olhar para os procedimentos simbólicos e sociais de produção do corpo/pessoa entre os Tikmũ’ũn, encontramos processos que, mais uma vez, questionam as oposições fundantes essas hipóteses teóricas. Em primeira instância, os procedimentos nativos voltados a produzir e manter a condição de humanidade entre as pessoas, demandam cuidados e comportamentos adequados, assim como práticas e conhecimentos adquiridos a partir da interação com os *yãmĩyxop*, que se referem a todas as pessoas, sem distinção de sexo.

---

<sup>302</sup> A teoria da “inveja do útero”, elaborada por Bruno Bettelheim (1962) seria uma “explicação de cunho psicanalítico para o paradoxo: a identificação dos homens com a fisiologia sexual feminina durante os rituais refletiria uma inveja masculina da capacidade geradora das mulheres. Segundo Bettelheim, a “inveja do útero” seria a contrapartida masculina da noção Freudiana de “inveja do pênis” (LASMAR, 1996, p. 78)

<sup>303</sup> Tugny (2011a) se refere, aqui, ao trabalho de Piedade (1999), sobre o complexo das flautas sagradas. Contudo, a autora propõe uma perspectiva analítica diferente, que será melhor apresentada a seguir, segundo a qual a interdição do olhar feminino entre os Tikmũ’ũn cria uma relação de contiguidade com os *yãmĩyxop*.

Como explica McCallum (1998), em seu estudo entre os Kaxinauá, a aquisição da vida não é um processo material estabelecido uma vez por todas através do intercurso sexual; a pessoa não vem ao mundo “pronta”. A criação da pessoa é um processo relacional extenso que envolve a incorporação de habilidades, conhecimentos e saberes, mediante um longo processo de fabricação do corpo (MCCALLUM, 1998). O corpo não é um algo finito, mas sim uma entidade em continua transformação que é “feita crescer” também por intervenção externa, incluindo a interação com sujeitos de outra natureza (*ibidem*). Como descreve Overing (1999) referindo-se aos Piaroa, as capacidades humanas são atributos extrínsecos originados fora do *self*, adquirindo significado no âmbito da ordem cósmica mais ampla e não num plano biológico-individual. Mas esses processos de fabricação do corpo/pessoa valem tanto para os homens quanto para as mulheres.

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 *Ūyĩn ka’ok* de “esticamento das crianças”); para garantir a saúde do corpo (pensamos aos *yãmĩyxop* chamados a intervir nos rituais de cura); para manter o bem-estar do grupo social (pensamos ao auxílio dos *yãmĩyxop* na caça ou na coleta do mel); para a aprendizagem de técnicas artesanais (pensamos à tecelagem apreendida com o espírito-*xũnĩm*, 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 *yãmĩyxop*. Tais processos – da ordem da cultura – se baseiam no ciclo do sangue e no ciclo da palavra (ÁLVARES, 1992). Se o respeito das interdições do sangue garante o bem-estar do corpo/pessoa durante toda a vida, e é fundamental para manter sua condição de humanidade, é a partir da interiorização da palavra (espírito-*koxuk*) do externo para o interno, que o corpo se torna humano ao nascer – e é adquirindo cantos/*yãmĩy* ao longo da vida, que cresce forte e saudável (ÁLVARES, 1992). Em suma, o respeito do sangue e a aquisição do canto/palavra são práticas fundamentais para qualquer Tikmũ’ũn, para ser e agir como humano entre os humanos. As mulheres, assim como os homens, devem respeitar interdições e comportamentos corretos para que seus corpos-pessoas

continuem saudáveis, não sendo tal condição garantida por um suposto pertencimento à ordem da natureza.<sup>304</sup> A respeito disso, Álvares escreve:

Somente às mulheres é interdito o controle e o contato direto com os espíritos, mas mesmo estas, todos os humanos enfim, precisam adquirir ao longo de suas vidas algum conhecimento através dos cantos e da posse dos *yãmĩy*. O ser está sempre em formação. O aprendizado – a palavra – inicia-se na infância e só é completado na velhice (ÁLVARES, 1992, p. 94-95)

Tal formulação é confirmada pela própria experiência etnográfica da autora. Assim, em uma nota do texto (*ibidem*, nota.8, p. 118), a antropóloga relata que sua integração à vida nativa se deu “quando ganhou um *yãmĩy*”. Em suas palavras: “assim começava meu processo de civilização pelos Maxakali. Só comecei a tornar-me pessoa a partir do momento que o meu *yãmĩy* também começou a cantar no centro da aldeia” (*ibidem*).

Emerge claramente como os processos iniciáticos masculinos não impliquem numa suposta ausência de atos formativos sociais e rituais femininos, mas sim numa diferença qualitativa. As meninas, a partir de suas outras modalidades, diferente mas complementarmente a seus correspectivos masculinos, também crescem e se tornam, tanto *naturalmente* quanto *culturalmente*, mulheres adultas. Partimos, mais uma vez, das vozes femininas, para ouvir o que as mulheres contam quando tratam de me explicar como as meninas, que não passam pela iniciação do *tatakox*, aprendem, crescem e conhecem:

As meninas aprendem com as mães. Se alguma mãe quer doar sua *Yãmĩyhex* para alguma parente ela pode. Vamos supor que eu tenha um aborto e ganhe *Yãmĩyhex*, mas já tenho *Yãmĩyhex*, eu posso falar assim: “eu não preciso, eu já tenho, posso doar para outra.” Mas não vou doar para uma pessoa que não é da minha família. Aí eu vou para minha irmã e falo para ela que vou doar para a filha dela. Porque quando uma mulher perde um filho, aí dá um tempo, e quando *Tatakox* vem e traz o espírito do filho para ela, ele chega com o corpo do filho morto para ela receber. A mulher recebe o espírito do seu filho [*Yãmĩyhex*] e depois pode doá-lo para quem pediu. *Yãmĩyhex* já vem com o nome de sua dona, para quem a mãe doou, aquela pessoa para a qual o espírito do filho morto foi doado, só que quem recebe primeiro, sem falta, é a mãe. Aí, a menina que ganha *Yãmĩyhex* começa a aprender: ela tem que prestar atenção quando tem uma pessoa doente na aldeia, porque vai ter que lembrar que tem que levar para o

---

<sup>304</sup> Me refiro às interdições alimentares, sexuais e comportamentais ligadas ao resguardo do sangue, às prescrições e cuidados implicados na produção de artefatos, e à necessidade de conhecer os cantos/rituais para participar da vida social da aldeia.

ritual a comida de *Yãmĩyhex*. Quando uma pessoa está doente, precisa de *Yãmĩy* para curar, aí tem que levar comida para *Yãmĩyhex*. Mas é a menina que tem que levar. A mãe não pode ficar lembrando para ela que tem ritual, não pode. Ela mesma tem que lembrar e falar: “Oh, mãe! Tenho que levar comida para a minha *Yãmĩyhex*!”. Ela mesma tem que se preocupar e levar. E quando tem ritual de *Yãmĩyhex*, tem que mandar comida e vestido também, fazer vestido para ela. Por isso que não é criança pequena que ganha [*Yãmĩyhex*], tem que ter uns dez anos para ter consciência, aí já cresce aprendendo. E tem que aprender o canto também para ganhar. (SUELI MAXAKALI, Aldeia Verde, 02 de junho de 2016)

“Possuir canto-*Yãmĩy*” no próprio corpo-palavra representa uma condição essencial para tornar-se humanos e acumular (incorporar) conhecimento durante a vida. Se os cantos advêm dos *yãmĩyoxop*, eles circulam a partir de um sistema de doação e posse que se ramifica pelas redes familiares, e *pelos corpos* (CAMPELO, 2018). Assim, meninos e meninas, desde pequenos, ganham cantos-*yãmĩy* por seus parentes homens e mulheres. Sobre o rico sistema de posse dos cantos, Rosse nos explica que:

Todos os indivíduos, homens e mulheres, vão passar ao longo da vida pelo processo de herdar, ainda jovens, e posteriormente doar, dentro do núcleo familiar, um certo número de *yãmĩy* na forma de cantos. (...) Possuir determinados *yãmĩy* significa identificar-se com eles. É a uma das categorias de *yãmĩy* que se possui durante a vida que uma pessoa vai-se juntar após a morte. (...) Normalmente, um canto pertence a uma única pessoa. No entanto, uma mesma pessoa pode possuir diferentes *yãmĩy*. (ROSSE, 2007, p. 12)

O desenvolvimento da palavra mediante a aquisição-posse de cantos-*yãmĩy* permite, ao longo da vida, que a pessoa adquira “densidade” (TUGNY, 2011a) e se mantenha humana – *tikmũ’ũn* – incorporando a agência adequada e necessária para interagir na socialidade cotidiana e ritual. Se a doação-transmissão de cantos-*yãmĩy* de pais para filhos/as pode ocorrer em momentos simbólicos fundamentais da vida (como o casamento), homens e mulheres, rapazes e moças, podem ganhar cantos-*yãmĩy* por merecê-los, já desde novinhos, mas sempre a partir de formas de transmissão diferentes por homens ou mulheres: se os meninos podem recebê-los em qualquer momento, a transmissão de cantos-*yãmĩy* entre as redes femininas é vinculada ao sistema de luto que traz *yãmĩyhex* para as mães que perderam seus/suas filhos/as.

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 *Yãmĩyhex*

(*yãmĩy* feminino). Tais cantos-*yãmĩy* 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-*yãmĩy* do/a filho/a morto/a. Cabe observar que é o *yãmĩy Tatakox* (o povo-espírito-lagarta) que entrega as *yãmĩyhex* para as mães, tratando-se do mesmo *yãmĩy* 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 (*yãmĩyhex*) para, em seguida, recrutar os meninos que entrarão no *kuxex* para começar seu processo iniciático:

Esses *Tatakox* são os *yãmĩy*-lagarta, e vivem dentro das taquaras – *Kutehet*. (...) Sua principal função é organizar passagens, transformações. Quando as mulheres da aldeia sentem saudade das suas crianças que morreram pequenas, os *Tatakox* vão buscá-las para que as mães as vejam e chorem uma última vez, antes de mandarem-nas para o mundo dos *yãmĩyxop*. Mais tarde, no mesmo rito, os meninos vivos da aldeia são levados de suas mães pelos espíritos para um período de aprendizado na Casa de Religião, local em que as mulheres não entram e tampouco são autorizadas a ver. (ESTRELA, 2015, p. 215)

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. Mais uma vez aparece o aspecto da “reversibilidade” (fragilidade) das relações de afeto que as mulheres cultivam diariamente. Se ela cuidar, alimentar, lembrar, as relações tornam-se cada vez mais fortes e próximas. Caso contrário, elas se

rompem, se afastam, se perdem. Há sempre o risco do desfecho potencial e latente. 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.

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. A esse respeito, 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. Interessante, aqui, estabelecer uma outra relação de complementariedade com uma prática de cuidado corporal que ocorre entre os *yamĩyxop* e as crianças-homens, que também se passa pela cura dos cabelos. Como observado por Ricardo Jamal:

“*Kotkuphi* também ajuda a educar as crianças quando corta o cabelo delas... mas não corta bem, não. Mas a criança quando crescer vai saber o canto dele”. Estas explicações literais me foram dadas por Zé Antoninho Maxakali, filho de Toninho Maxakali e herdeiro dos conhecimentos xamânicos do pai. Ocorre que este aprendizado musical do canto passa por um cuidado corporal, por uma fabricação do corpo para o canto a partir do corte de cabelo das crianças feito por *Kotkuphi*. Em relação a última passagem, não podemos deixar de lembrar que os cabelos dos Tikmũ’ũn são um dos lugares onde se instalam os *yamĩy* quando estão nas aldeias. (JAMAL, 2012, p. 85)

Nos dois casos podemos constatar que o aprendizado musical do canto passa por um “cuidado do cabelo” que, como bem lembra o autor, é lugar de instalação dos *yamĩyxop*. Assim, embora certos dispositivos de atuação e transmissão do saber-fazer masculino sejam ritualmente mais marcados e visíveis (pelo menos a um olhar externo, que os explicita a partir de categorias antropológicas de senso comum: o *tatakox* é um “ritual de iniciação” por se caracterizar por procedimentos reconhecíveis como iniciáticos), o que se torna claro é que a aquisição e a agência de um saber-fazer feminino se passa por processos diferentes em suas modalidades, mas não por natureza.

Uma outra suposta oposição entre os processos masculinos e femininos de aprendizagem é descartada ao considerarmos que, no momento do resguardo pós-parto, o casal passa por um mesmo momento iniciático. Durante cerca de um mês, marido e mulher estão *ambos* sujeitos a prescrições e proibições alimentares, sexuais e comportamentais. Trata-se de um resguardo do sangue que leva o casal a um estado de imobilidade no qual seus corpos são mais vulneráveis ao mesmo tempo que mais abertos à aprendizagem de cantos/*yãmĩy*, provocando assim, outros processos de aprendizagem feminina e masculina. Nesse período, estar alegres, sem preocupações ou raiva, é fundamental, para que esse estado possa manter-se depois, na vida. Ainda, um ritual de fim do resguardo, que o casal faz juntos, marca o fim de um estado liminar e vulnerável (o parto) que afeta tanto a mulher quanto seu parceiro.<sup>305</sup>

Em suma, por não haver rituais correspondentes, não há de se deduzir, como tem sido demasiado feito, que uma esfera simbólica do saber-fazer feminino não exista (e não atue), mas sim tentar entender de que formas e através de quais modalidades este se produz e se manifesta.

#### **4.3 Perceber os assobios, escutar os cantos, observar os *yãmĩyxop*: a qualidade sensível do corpo/conhecimento feminino**

As formas sensíveis através das quais se exprime o modo de ser feminino, já têm sido observadas, com igual sensibilidade, por Tugny (2011a; *idem*, 2011c; *idem*, 2013). Em particular, a autora analisa a qualidade da expressão estética feminina no ritual e a interação das mulheres com os *yãmĩyxop*, evidenciando, em primeiro lugar, a presença e a força dessas interações (das quais, inclusive, os homens são excluídos). A técnica

---

<sup>305</sup> O ritual do fim do resguardo é praticado no rio. O pajé orienta o casal para que mastigue folhas de jaborandi, uma planta das propriedades levemente anestésicas que provoca salivação. A mastigação serve para purificar o corpo deixando a saliva “ruim” sair. Após a mastigação da planta, o pai e a mãe cavam um buraco à beira do rio, até encontrar água limpa. Com uma cana de taquara sugam um pouco da água (sem engulir) e a cospem em direção ao leste e a oeste. Nessa hora, ora-se uma pequena reza para que seus corpos e suas crianças fiquem saudáveis, sem doença. Finalmente, os dois, primeiro o homem e depois a mulher, deixam suas roupas à beira do rio e entram na água para nadar num trecho do rio, de boca fechada, só soltando o ar de dentro para fora, até saírem com uma virada brusca, deixando o espírito ruim sair do corpo e ser levado pelo fluxo da água. Sobre esse ritual, veja-se o vídeo: “*Yiax kaax* – fim do resguardo” de Isael Maxakali.



canora feminina (que mais se manifesta na execução do repertório de cantos da embaúba, durante o ritual do *Po'op*, o povo-espírito-macaco) se caracteriza por sílabas aspiradas e palavras cantadas sem mexer a boca; uma emissão vocal que se produz a partir de “sons liminares” e “palavras inarticuladas” (TUGNY, 2011a, p. 158). Apesar do que pode parecer, de forma alguma trata-se de uma falta de voz; é, ao contrário, uma qualidade estética do canto que as mulheres mais experientes se preocupam em perpetuar com suas filhas e netas: “não cante falando a palavra” ensinam as velhas para as mais novas (*ibidem*). A modalidade da visão feminina também é o centro de uma interessante análise da relação entre as mulheres e os *yãmĩyxop* apresentada por Tugny (2011a). Aquela que até então foi tratada (e resolvida) como uma interdição do olhar feminino é repensada, pela autora, a partir de uma perspectiva etnográfica mais atenta à qualidade liminar da estética feminina. Uma primeira importante observação a respeito (que eu pude constatar em campo) é que, se “as mulheres são instruídas a não fitar, não dirigir seus olhos aos espíritos, à casa dos cantos, aos estrangeiros de forma geral”<sup>306</sup> (*ibidem*, p. 96), elas não parecem estar incomodadas por tal proibição. Neste sentido, observa Jamal, é a própria noção de “proibição” que há de ser questionada:

A própria ideia de “proibição” ganha novo sentido se pensarmos no caso de homens não descascarem ou ralarem mandioca: porque não desempenham estas atividades, não está dito que elas lhes são proibidas. Assim, pode ser que não haja mesmo pertinência em usarmos a ideia de proibição como um meio de compreender este não-olhar praticado pelas mulheres. Ao que parece, estamos diante de um procedimento a partir do qual homens e mulheres distinguem-se uns dos outros. (JAMAL, 2012, p. 118)

Adotar um olhar discreto, vedado, um entreolhar, com os *yãmĩyxop*, constitui uma atitude feminina “cuidadosamente cultivada” (TUGNY, 2011a, p. 159). A esse respeito, Rosângela de Tugny relata: “presenciei vários momentos em que elas ostentam seu cuidado em não olhar, refugiando-se nas casas quando ouvem assovios, gritos, cantos que indicam vir de espíritos que não devem ser vistos quando estão chegando à aldeia” (*ibidem*, p. 96).

---

<sup>306</sup> Não a caso é *Xũnĩm*, espírito-morcego cego, *yãmĩy* xamã e visionário, que ensina às mulheres a olharem com olhos preguiçosos, “a olhar com os ouvidos” (TUGNY, 2011a, p. 94-95).

Em segundo lugar, a antropóloga aponta que as mulheres não são os únicos sujeitos em jogo que experimentam uma forma de não-olhar: os *yãmĩyxop* também estão cegos, chegando às aldeias com seus rostos (e olhos) sempre cobertos. A interdição do olhar feminino, portanto, manifesta um modo de ver (ou não-ver) que as mulheres compartilham com os *yãmĩyxop*, criando com eles uma relação de contiguidade de outra ordem respeito àquela que se estabelece com os homens (*ibidem*). Ademais, como observa a autora, são cegos (com seus olhos semi-vedados) os *yãmĩyxop* que abrem a visão dos humanos com seus cantos, tornando evidente uma relação entre o estado de cegueira e o conhecimento xamânico que, não acaso, é também uma condição propiciada nas iniciações masculinas. Neste sentido, é importante evidenciar que o ato de compartilhar uma forma de não-visão com os *yãmĩyxop*, não opõe mulheres aos homens. Por um lado, há momentos (iniciáticos) em que os homens também experienciam processos de cegueira.<sup>307</sup> Por outro, se as mulheres chegam a ostentar sua cegueira no ritual, os homens não fazem o contrário; sua visão não se caracteriza por olhares abertos, diretos, intensos. A modalidade do olhar masculino (semiaberto), é sim diferente, mas não oposta, à das mulheres. O que é perfeitamente compreensível na socialidade *tikmũ'ũn*, na qual “fitar” é, em geral, um ato incomum, ou até indesejado (pensamos, por exemplo, ao ciúme das matérias-sujeitos – o barro, o urucum – que não querem ser vistas e que devem ser manipuladas longe de olhares indiscretos – e ao rosto de quem fica sem sangue ao olhá-las. Pensamos, ainda, na embaúba bonita que não deve ser mostrada aos olhos das outras mulheres, para não gerar inveja).

Feitas essas considerações, o que podemos entender, finalmente, é que *não-ver*, *ver pouco*, *entrever*, *olhar sem fitar*, são modalidades distintas, mas por sua vez eficazes, através das quais os diferentes sujeitos (homens, mulheres, *yãmĩyxop*) olham, aprendem e participam da socialidade de seu mundo. Com efeito, se os homens veem com seus olhares semiabertos, o fato das mulheres não poderem olhar para os *yãmĩyxop*, não implica para elas *não ver*, *não ouvir* ou *não interagir*. Há um campo múltiplo de sentidos

---

<sup>307</sup> De fato, durante o período de iniciação ritual (*tatakox*) se provoca uma quase-cegueira nos aprendizes (propiciada pelo ato de pingar fumo nos olhos) para que eles possam abrir sua visão/aprender (TUGNY, 2011a, p. 94-98). Nas palavras de Tugny, o “quase-ver, ver-ouvir, auscultar o próprio corpo receptáculo-acústico, auscultar os outros corpos, ver menos, ver o que é quase imperceptível, essa é a modalidade de visão apreendida pelos futuros xamãs *tikmũ'ũn*, a visão de um morcego” (TUGNY, 2011a p. 98-99).

envolvidos nos encontros que não deixam de perceber sinais e orientar conhecimento e práxis. Trata-se de uma prática multissensorial que caracteriza as formas de visão, escuta e ação das mulheres como modalidades mais discretas, talvez, que às masculinas, mas igualmente (ora mais, ora menos) poderosas. As qualidades discretas da agência feminina, na verdade, sempre têm sido enfatizadas pelos meus interlocutores nativos, tanto por homens quanto por mulheres.

Por exemplo, foi Rogério Maxakali, filho de um pajé, um rapaz conhecedor dos cantos e da mitologia, que salientou certos aspectos do saber feminino, na hora em que trabalhamos na tradução, da língua maxakali para o português, da história de *Yãmĩyhex* narrada pela pajé Delcida. No trecho do mito em que se conta da tentativa dos homens de pegar as mulheres, correndo atrás delas,<sup>308</sup> ele fez o seguinte comentário: “os homens estavam lá (escondidos), mas as mulheres os viram porque estavam meio-olhando, não diretamente”. Em outro ponto da história – quando os homens decidem capturar uma menina como isca para se vingarem das mulheres que comeram a cobra (infringindo uma proibição alimentar)<sup>309</sup> – foi a própria narradora a sublinhar o saber feminino, contando que: “as mulheres também sabem muito e não deixaram de olhar as crianças. Elas olhavam as meninas para os homens não levá-las para o *kuxex*”. Ainda, com a intenção de me explicar algo que estava implícito no mito, Rogério enfatizou, com um outro comentário, a perspicácia e a sabedoria não manifestas das mulheres: “ninguém falou nada para elas (as mulheres) mas elas são entendidas”. Assim, o que tão sutilmente estavam me explicitando os meus interlocutores, é que as mulheres não precisam olhar diretamente *para ver*, e que não precisam ser avisadas explicitamente ou verbalmente, *para saber*. Assim, se algo como uma estética da quasidade e do inaudível (TUGNY,

---

<sup>308</sup> O trecho do mito ao qual nos referimos é o seguinte: “As mulheres que já estavam encantadas estavam com suas filhas meninas e foram até a beira do rio, na areia. Ficaram lá e cantaram. Os homens decidiram ir atrás delas para matá-las. As olhavam e se prepararam para matá-las. Na hora em que elas foram cantar, eles foram para matá-las. Mas as *Yãmĩyhex* estavam meio-olhando e entraram na água, no rio grande. Aí os homens saíram de onde estavam, e foram atrás delas, mas elas iam entrando na água e eles não conseguiam pegá-las. E na areia só ficavam os seus rastros.” A versão integral do mito encontra-se transcrita nas páginas 79-81.

<sup>309</sup> O trecho do mito ao qual nos referimos é o seguinte: “E todos os homens responderam: “Agora ficamos sabendo!” e conversaram muito. Discutiram e assim decidiram: “vamos pegar uma criança para trazê-la para o *kuxex*. Assim vamos matar as mulheres. Vamos matá-las porque não são boas.” Mas as mulheres também sabem muito e não deixaram de olhar as crianças. Elas olhavam as meninas para os homens não levá-las para o *kuxex*.” A versão integral do mito encontra-se transcrita nas páginas 79-81.

2011a) caracteriza a expressão canora e ritual feminina, as modalidades através das quais as mulheres “sabem o que fazer” e “sabem como fazê-lo”, são processos da ordem do *menos visível e menos enunciado*.

Quando tentava investigar com minhas interlocutoras temas ligados aos segredos femininos – o controle sobre o corpo e os assuntos conjugais, o conhecimento e orientação das redes de parentes, interdições e cuidados com as produções artesanais – uma hora, inesperadamente, talvez instigada pelo meu interesse, uma delas veio falar comigo sobre o assunto. Num momento de intimidade, disse que o segredo da mulher *tikmũ'ũn* era “saber para quem dar comida no ritual”. Assim foi me explicando: “porque você não vai saber qual *yãmĩyxop* é qual, para qual deles tem que dar comida. A gente tem que te orientar porque você não sabe. Mas a mulher maxakali tem que saber, tem que observar, porque os *yãmĩyxop* têm regras.”<sup>310</sup>

De fato, não há um mapa dos *yãmĩyxop*, um livro, uma orientação formalizada e explícita que informe quem é quem; qual canto é de qual *yãmĩy*; qual pintura identifica tal ou tal outro ser; qual comida é para quem e como oferecê-la; qual humano é dono de qual canto; quais cantos, danças ou brincadeiras têm de ser executados e como; quando e como agir; quais as etiquetas de cada ritual, de acordo com o gênero, a idade, o estatuto social de cada pessoa.<sup>311</sup> Como vimos no segundo capítulo, cada um dos ciclos rituais se caracteriza por um próprio sistema ritual, alimentar, musical e de parentela (diversificando-se entre si pela variedade de seres-*yãmĩyxop*, pelas práticas alimentares, pelos repertórios de cantos, danças e outras modalidades de interação). Com efeito, embora sua aparente simplicidade, a enunciação feita pela mulher *tikmũ'ũn* – o *segredo da mulher é saber para quem dar comida no ritual* – se mostra extremamente sofisticada, revelando muito sobre a qualidade do saber-fazer das mulheres, as quais se tornam tais (*devêm mulheres*), aprendendo como agir em seu mundo a partir de modalidades discretas (sutis e indiciárias) de conhecimento e práxis; olhando e escutando da sua perspectiva e agindo da maneira apropriada.

---

<sup>310</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 14 de agosto de 2016.

<sup>311</sup> No filme *Tatakox*, direto por Isael Maxakali, Sueli comenta como ela sabe reconhecer qual *yãmiy* é cada um dos que participam do ritual, pelas pinturas corporais.

Neste sentido, a complexidade ínsita nos repertórios rituais – a densidade simbólica incorporada nas práticas, nos cantos, nos corpos pintados dos *yãmĩyxop*, nas interações rituais – que as mulheres aprendem a conhecer e decifrar em cada minúsculo detalhe, é algo que me impressionou desde que cheguei na aldeia.

Já teve muitos rituais desde que cheguei na aldeia. *Po'op. Mõgmõka. yãmĩy Ûyĩn ka'ok. Xũnĩm*, além de outros rituais de cura. Mas ainda me sinto completamente perdida. Não entendo quando estão para chegar, pegando-me sempre de surpresa. Sigo os movimentos das mulheres com evidente embaraço. Às vezes Maiza e Sueli chamam minha atenção sobre os sinais – sonoros e imagéticos – dos *yãmĩyxop*, para eu entender o que significam e o que implicam. Me orientam sobre qual comida é para preparar para tal *yãmĩy*, ou sobre o que deveria (ou não deveria) fazer naquele ritual. Pois cada ritual demanda um repertório de ações diferentes e específicas para relacionar-se com cada *yãmĩy*, que precisam ser realizadas com cuidado em todos os detalhes. Pelo menos uma coisa está certa. Agora consigo entender o quão intenso e complexo seja esse mundo feminino, perpassado por uma infinidade de pequenos sinais, detalhes, pistas, conhecimentos e práticas, que são, para um ponto de vista estrangeiro, indecifráveis. Pequenas variações que fazem toda a diferença. Cada som, cada pintura, cada palavra, cada gesto, cada comida carrega sentidos múltiplos que as mulheres sabem ler ao fim de orientar suas práticas. Trata-se de uma específica forma de escuta-observação-percepção do mundo que é parte de um conhecimento que elas aprendem-incorporam-adquirem e intensificam ao longo de toda a vida.<sup>312</sup>

Um olhar (estrangeiro) que não sabe perceber o que está implícito no ritual, pode compreender os atos femininos (dançar, oferecer comida, escutar, esperar, se deslocar entre casa e pátio) como algo simples e banal, livre de efeitos e de riscos. Todavia, quando se percebe que cada oferta, cada gesto, cada movimento nunca é algo feito por acaso, mas demanda um conhecimento profundo dos rituais-cantos-*yãmĩyxop*, a percepção da agência feminina ganha outro peso. Pois um pequeno erro, uma recusa, uma ausência, uma conduta errada ou uma desatenção das mulheres, comportam implicações sérias, constituindo verdadeiras ameaças para o equilíbrio do *socius*. Caso as mulheres *façam errado*, há consequências perigosas: a ausência da participação das mulheres quando é esperada (ou, caso contrário, sua presença), uma falta na entrega da comida, a interação com o *yãmĩy* errado, tudo isso pode gerar sonhos ruins, adoecimentos, tristeza ou rupturas nas relações/alianças entre vivos e com os *Yãmĩyxop*. Lembramos, a esse respeito, da raiva de *Xũnĩm* (espírito-morcego) ao não receber

<sup>312</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 05 de agosto de 2015.

comida das mães (tratado no segundo capítulo) ou pensamos, ainda, na importância das práticas culinárias e dos produtos femininos para a manutenção das relações entre parentes. Neste sentido, se sua posição é, de um modo estético e sensorial, “liminar”; centrais (e, para quem sabe vê-los, explícitos) são, definitivamente, seus atos: central é a troca de comida por cantos e carne crua; crucial é sua atuação diária no cuidado e na comensalidade com parentes e *yãmĩyxop*; poderosos são seus produtos (tinta, linha, panela) para estabelecer as melhores relações com os *yãmĩyxop* bons e ferozes. É também dessas práticas femininas que depende a qualidade das relações que se produzem, cotidianamente e ritualmente, com as subjetividades que compartilham o mundo *tikmũ’ũn*. Não se trata simplesmente de agradar os *yãmĩyxop*, ou matar sua fome, mas sim de alimentar as relações com eles de forma saudável, amansá-los e manter sua valiosa e esperada aliança. A presença ou ausência das mulheres, seus cantos ou sílabas aspiradas, suas vozes inaudíveis, fazem parte de um determinado modo de ser e agir que, complementarmente aos atos masculinos, garante a manutenção da vida.

Finalmente, a aquisição de habilidades e conhecimentos específicos – masculinos e femininos, segundo o status e a idade – se dá ao longo de toda a vida e depende da produção de um corpo sensível, multissensorial e aberto. O idioma da corporalidade, cuja relevância já tem sido bastante ressaltada pelos estudos desenvolvidos entre os povos indígenas ameríndios a partir do trabalho inspirador de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (SEEGER *et al*, 1987), constitui aqui também um fato predominante. Já dissemos que muitos rituais acontecem espontaneamente, ou com certa surpresa. Se, como salientamos anteriormente, há grandes eventos cerimoniais programados que demandam uma série de preparativos culinários e manuais (a preparação de grandes banquetes, a confecção de vestimentas e adereços rituais), que geralmente coincidem com a chegada e a partida dos *yãmĩyxop*; há outros muitos rituais menores, que acontecem durante sua estadia na aldeia, os quais são menos anunciados. É claro que algum tipo de calendário ritual é, no mínimo, deduzível, pois a presença de específicos *yãmĩyxop* na aldeia implica que determinados ciclos rituais aconteçam. Mas têm rituais que acontecem sem muito pré-aviso, sem que se saiba o dia e a hora exata em que tal *yãmĩy* sairá para o pátio ou chamará as mulheres para participar. Ou, pelo menos, essa é a impressão que se há em campo. Às vezes é um movimento, um assovio,

uma voz de pássaro, um canto que dá o sinal do início. Um som muitas vezes imperceptível aos ouvidos pouco atentos, como o eram os meus, pelo menos no início.

Os *Yãmĩyxop* não têm hora pra chegar e, a rigor, qualquer homem adulto pode “chamá-los” (*xanãhã*), embora geralmente comuniquem a intenção aos pajés mais experientes com alguma antecedência. Estes chamados são feitos a partir de longos assovios que alguém<sup>313</sup> emite já dentro do *kuxex*. Conforme o som ecoa pela aldeia, os homens interrompem aos poucos os seus afazeres e rumam em sua direção. (ROMERO, 2015, p. 86)

Referindo-se ao ritual do *Mõgmõka*, Douglas Campelo (2009, p. 31) escreve: “esses sons são o anúncio de que o grupo do gavião se aproxima. Após os ouvirem, mulheres e crianças interrompem as suas atividades e dirigem-se em direção ao pátio (*hãmxeḡ*) para esperá-los.” Um assobio, o prelúdio sonoro de um canto, é um sinal que homens e mulheres não podem perder. Com modalidades diferentes, mas a partir dos mesmos sinais, homens e mulheres devem entender quando um ritual começa, o que fazer, quando e como fazê-lo. Tal domínio ficou claro na hora em que eu me deparei com minha incapacidade de atuar (perceber, compreender, ler) no mundo, da forma como é esperado de uma mulher *tikmũ’ũn*.

Anteriormente relatei de quando perdi um ritual porque não sabia (não percebi) que ia acontecer, porque ninguém tinha me avisado. Naquela hora, uma minha interlocutora me perguntou porque não o tinha “ouvido” e me exortou a ficar mais atenta, destacando uma certa minha falta de escuta/atenção. Outra hora, no final de um ritual noturno, eu não percebi que um dos *yãmĩy*, no caso era *Mõgmõka* (espírito-gavião), estava trazendo carne para mim, atuando com gestos sutis, sem chamar atenção. Foi uma das mães ao meu lado a me orientar para que pegasse a sua carne. Eu me encontrava numa posição meio lateral e, como ele veio às minhas costas, não o vi. Inútil dizer que, em qualquer posição elas estejam, as mães *tikmũ’ũn* não deixarão de sentir a chegada de um *yãmĩy*. Sem demonstrar surpresa, nem lhe dirigir aparentemente sua atenção, com gestos delicados e silenciosos, pegarão o pedaço oferecido.

---

<sup>313</sup> Esse alguém é *Paxot* um *yãmĩy*-pássaro-macuco (comunicação do autor).

Não importa de qual posição, de qual distância, se de olhos vedados. As mulheres, *seus corpos*, sabem perceber (*ver*) os *yãmĩyxop*. A confirmação disso, me diz Sueli, que até as mulheres que moram mais longe do *kuxex* – de onde as sonoridades e os corpos dos espíritos se propagam nos rituais – conseguem ouvir/ver os *yãmĩyxop*. Dona Delcida (uma das maiores pajés), que mora numa das aldeias mais afastadas da casa dos cantos, “não perde um ritual”, diz minha interlocutora: “porque ela é muito inteligente”. É exatamente de uma *inteligência* o de que se trata. A inteligência de um corpo sensível que aprende e sabe escutar-perceber-reconhecer os outros sujeitos – humanos e não-humanos – com os quais interage ao longo da vida. A aquisição dos saberes implica, neste sentido, numa transformação corporal. Mulheres mais velhas e mais inteligentes como Dona Delcida, têm um corpo diferente, mais forte, que se tranforma ao longo da vida na medida em que aprende, adquire, conhece, canta, escuta e atua em seu mundo. O conhecimento *tikmũ’ũn*, diferentemente daquele ocidental, se aprende e se acumula no corpo (e assim o transforma), não sendo algo abstrato e cerebral.

Tal aspecto não se restringe, contudo, às relações extra-humanas. Quando, na casa de Maiza, minha atenção estava tão absorvida pela malha de embaúba que tecia ao ponto de não perceber que todas as mulheres tinham saído do ambiente (já relatei esse caso no capítulo 2), compreendi algo das minhas anfitriãs indígenas que ainda não tinha percebido tão claramente. Algo a respeito das diversas qualidades sensíveis dos nossos corpos. O meu, completamente fechado em mim, não sabia escutar, não via o outro, explicitando uma percepção da própria individualidade demarcada pelas fronteiras do corpo e de seus contornos materiais. Tive, naquele instante, a certeza absoluta de que uma tal des-percepção (cerca de doze mulheres saindo da mesma sala na qual eu estava) não aconteceria com nenhuma das mulheres da aldeia.

Esta atenção/escuta corpórea, todavia, não é algo que constitui uma qualidade exclusivamente feminina. O que, talvez, diverge, são as formas através das quais homens e mulheres adquirem e praticam essa inteligência corpórea, definindo diferentes modalidades de devir *mulheres* e *homens tikmũ’ũn*. No caso feminino, significa, antes de tudo, estar preparada para perceber, discernir e ler esse mapa de códigos embutidos nos corpos (humanos e não-humanos) e nos aspectos sensíveis da vida ritual e cotidiana. A atenção-visão-escuta dos sinais que as mulheres *tikmũ’ũn* praticam é, neste sentido, uma



prática corpórea: trata-se de uma capacidade de acolher indícios sonoros, imagéticos, sensíveis, a partir de uma percepção que implica um “corpo aberto” e que caracteriza, os modos de estar, atuar e atribuir sentido ao mundo *das mulheres*.

Em modo geral, pode se dizer que, embora empenhados em outras tarefas, em posições laterais, de olhos fechados ou semiabertos, os corpos *tikmũ'ũn* – femininos e masculinos – mantêm uma abertura sensorial, uma atenção constante com o ambiente, com os outros corpos e com os sujeitos que os cercam. As formas, os movimentos, as trajetórias de sua presença no espaço são sempre compartilhadas, difusas, interagentes e fluidas. Tal aspecto ficou claro em outro episódio de campo.

Certo dia estava caminhando com uma das mulheres pela aldeia. Estávamos conversando em português. De repente ela, sem nenhum movimento, nenhuma troca de direção no olhar, na fala, no tom de voz baixinho, enquanto continuava a caminhar, respondeu, na língua nativa, a uma outra mulher que lhe tinha perguntado algo, também sem chamar atenção, sem usar um tom de voz mais forte para interromper nossa conversa, sem se manifestar corporalmente. Uma pergunta que, para mim, para o meu corpo e minha escuta, ficou totalmente despercebida. Mas que não o foi para a minha companheira indígena. Ela, sem manifestar sinais de escuta (não olhou para ela, não parou, não mostrou surpresa, não direcionou seu corpo para ela), lhe respondeu e, sem mudar sua postura, seu olhar, seu tom de voz, voltou a conversar comigo. Esse tipo de atitude pode ser observada em muitas situações intercomunicativas. Por exemplo, nas casas, ou nas reuniões coletivas, onde as falas dos diferentes sujeitos (homens e mulheres) se entrelaçam provocando uma polifonia vocal que confunde os estrangeiros. O que se torna difícil, nessas ocasiões, é entender quem “conduz” o discurso, quem fala com quem, e como os diversos interlocutores consigam se escutar falando *quase* ao mesmo tempo. Assim, embora não o sinalizem corporalmente, sem manifestar ênfases comunicativas direcionadas ao outro (exclusivas e excludentes), os e as *tikmũ'ũn* estão constantemente numa postura de vigília e de escuta intersubjetiva. E o são de modo natural, sem nenhuma atitude ou postura que mude seu modo de estar-andar-fazer-escutar-falar. Como corpos abertos e interagentes, em fluxos.

Diferente da nossa ênfase dada ao enunciador/enunciado (pensamos a atenção dada ao lugar/sujeito de fala e a seu enunciado, acentuado pela atenção focalizada que quem escuta lhe direciona de várias formas corpóreas, expressivas, visuais), na comunicação 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. Isso era algo que na aldeia me surpreendia o tempo todo. Como os corpos sabiam escutar, em um estado constante de atenção difusa e intersubjetiva capaz de perceber outras pessoas (e corpos) a partir de uma lógica completamente diferente; como se não se separassem, isolassem, individualassem, uns dos outros.

A experiência nativa do corpo (e da pessoa) provocou em mim deslocamentos tanto intelectuais quanto sensíveis. O que a prática etnográfica tencionou, num exercício reflexivo, foi a minha própria (tipicamente ocidental) noção de pessoa, ou seja, a percepção da individualidade (e do outro) baseada numa ideia de pessoa que se pensa individualmente e materialmente, portanto, corporalmente delimitada e desconectada do entorno e dos outros. Um corpo “indivisível” que reflete o conceito de pessoa assim como é formulado pela teoria social e psicológica ocidental, e pelo senso comum. De fato, o que eu percebia como fronteiras da minha individualidade incorporada, começava pelo fechamento do meu corpo, sendo esta a maneira pela qual eu – culturalmente e historicamente – tenho aprendido a ser quem eu sou e quem são os outros; na maneira como eu me entendo enquanto pessoa. Trata-se de uma ideia ocidental fundada no princípio da unidade material do corpo. Por contraste, era (novamente) uma “abertura ao outro”, *aos diferentes outros*, que caracterizava a experiência (e percepção) nativa da pessoa-indivíduo como corpo múltiplo e aberto, colocando em xeque as ideias de corpo e de pessoa pré-orientadas por minhas categorias e experiências, intelectuais e corpóreas. Talvez, seja essa noção *tikmũ'ũn* do corpo algo mais próximo de outras experiências não ocidentais de pessoa, nas quais esta é pensada como “partilhada”, “dividual” ou “divisível” (STRATHERN, 2014 [1992]; WAGNER, 1991), ou seja, tratada

como um sujeito ontologicamente constituído por relações e alteridades.<sup>314</sup>

Um olhar mais amplo aos processos de fabricação do corpo/pessoa que caracterizam as sociedades indígenas ameríndias nos levam certamente mais próximos desse tipo de percepção.<sup>315</sup> Pensamos, por exemplo, ao resguardo do sangue entre os Tikmũ'ũn, durante o qual o casal deve adotar condutas cautelosas para que seus corpos não sejam afetados pelo perigo do fluído feminino que, embora contido no corpo da mulher, pode afetar *outros* corpos. Ou, ainda, às transformações às quais os corpos/pessoas estão sujeitos por estabelecer relações erradas com outros sujeitos. Trata-se, em suma, de corpos inter-relacionados, cuja condição de humanidade é produzida constantemente no fluxo da vida, a partir do aparentamento com outros corpos/parentes, ou seja, a partir da sua condição relacional e compartilhada.<sup>316</sup>

#### **4.4 Xukux te yũmmũg: as mulheres que sabem**

No capítulo anterior, descrevemos o xamanismo entre os Tikmũ'ũn como condição compartilhada e não exclusiva, embora haja pessoas que são chamadas de pajés,<sup>317</sup> reconhecidas pela comunidade como *mais* conhecedoras das práticas e saberes rituais e cujos papéis se destacam na execução dos cantos e dos rituais/*yãmĩyxop*. Já demonstramos que, da mesma forma que há grandes pajés homens, (*yãã* ou *yãmĩytak*), há, também, grandes pajés *mulheres* (*xukux* ou *yãmĩytut*). Sendo, o conhecimento, adquirido continuamente e gradativamente ao longo de toda a vida, tratam-se geralmente de pessoas mais velhas e, portanto, mais experientes. Há uma diferença, em termos de espaços, práticas e competências, entre as mulheres e os homens pajés, sendo seus papéis complementares. Contudo, há de se notar que, se a atuação dos pajés homens

---

<sup>314</sup> Campelo (2017, p. 53) sugere, a partir da perspectiva *tikmũ'ũn*, que os corpos são “partíveis” na medida em que cantos (lugares, povos) circulam entre eles, constituindo um fator de construção da pessoa.

<sup>315</sup> Veja-se a noção do corpo/pessoa nas sociedades amazônicas proposta pelo já citado artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (SEEGER *et al*, 1979).

<sup>316</sup> Não tendo folego teórico para aprofundar os desdobramentos que a reflexão sobre a noção de corpo/pessoa nativa demandaria, baste aqui sinalizar algumas questões provocadas pela própria experiência etnográfica, em relação ao entendimento das formas do conhecimento feminino.

<sup>317</sup> Usamos o termo “pajé” embora, como já esclarecemos anteriormente, seja um conceito importado e não adequado para nos referirmos aos especialistas rituais *tikmũ'ũn*, diferentes dos demais homens e mulheres, só por maior grau de conhecimento dos assuntos míticos e rituais.

resulta, aos olhos dos observadores, mais inteligível e definida, principalmente no que concerne a organização e direção dos cantos/rituais e de outras atividades coletivas,<sup>318</sup> a ação das mulheres-pajé é, pelo menos a olhos leigos, menos evidente. Ao contrário, dentro da aldeia, mulheres mais experientes e sábias são claramente reconhecidas como grandes pajés (apesar de não serem chamadas comumente com esse termo em português), sendo seus conselhos auspicados, suas práticas respeitadas e seu conhecimento cosmológico-ritual frequentemente consultado por outros homens e mulheres. A esse respeito, vale comentar que no currículo das escolas indígenas, essas mulheres sábias ocupam posições simétricas a seus colegas homens, tanto no ensino da língua maxakali, quanto no ensino das matérias de “cultura” e “território”, as quais se referem à aprendizagem de conhecimentos rituais e tradicionais.

Entre as pajés de Aldeia Verde, há *xukux* Delcida, *xukux* Noêmia, *xukux* Juraci, *xukux* Mariete. *Xukux* Isabel, mãe de Noêmia, também era uma grande pajé, assim como grande conhecedora do ritual era Daldina, tristemente (e injustamente) falecida em 2015. Ainda, há mulheres mais novas que são consideradas mais sábias, ou *quase pajés*, (como vimos, tornar-se pajé é um aspecto gradativo e compartilhado) como: Sueli, Maiza, Marinete, Jurema ou Renata, por exemplo. Cabe ressaltar que, raramente, mas não com menos força, pude assistir, em campo, à atuação dessas mulheres em momentos rituais extremamente delicados e perigosos, constatando não somente sua agência num campo etnográfico tradicionalmente tido como masculino, mas o fato de que suas intervenções são extremamente respeitadas por todos, homens, pajés e *yãmĩyxop* (assim como as práticas dos homens-pajé o são). Em um sentido geral, essas mulheres sábias atuam e transitam em sua aldeia, auxiliando, diferente, mas complementarmente aos homens, na manutenção das relações sociais e cosmológicas.

Por acaso, foi um pajé de Aldeia Verde, Totó Maxakali, que me deu a primeira pista para entrever a especificidade do conhecimento e das competências femininas, que *em grau* mais profundo, são exaltadas nas figuras das mulheres-pajé. No meio de uma conversa espontânea que ocorreu na casa onde estava hospedada, entre alguns homens e mulheres (contando com a presença de Delcida Maxakali, mulher-pajé), o pajé

---

<sup>318</sup> Veja-se, por exemplo, o trabalho de Ana Estrela (2015) sobre o papel dos pajés nas produções cinematográficas recentes.

mencionado tocou no assunto de “como as coisas funcionavam antigamente” em relação aos dias de hoje. O pretexto que deu início à fala era acerca da presença da cabana no pátio da aldeia, por ser uma estrutura nova e não tradicional; uma estrutura em alvenaria construída pelo Governo, que antigamente não existia. Em tal local, ao lado do pátio central, hoje em dia ocorrem as reuniões da aldeia às quais todos (homens, mulheres, crianças, não indígenas) podem participar, e ali se realizam encontros e eventos que envolvem a participação de funcionários do governo e outros atores externos. Segundo o pajé, a presença da cabana teria enfraquecido o papel agregativo das mulheres e de suas casas, nas quais, antigamente, se reuniam para conversarem sobre os assuntos femininos (sendo que não tinha outros lugares de agregação coletiva além do *kuxex*, reservado aos homens, naturalmente).

Mas não se trata simplesmente disso. Embora, ao meu ver, a cabana das reuniões coletivas não tem tirado força às reuniões domésticas, com suas palavras, o pajé não só legitimava certos conhecimentos e práxis femininos no âmbito ritual, mas explicitava uma diferença crucial entre o papel das mulheres e o dos homens, evidenciando uma relação de complementariedade entre os sexos:

Antigamente, quando não tinha a cabana, as mulheres reuniam-se nas casas de umas delas, que geralmente eram as que conheciam mais os rituais. E os homens não podiam ficar no meio, porque ali tinha segredo. Os homens falavam sobre o ritual e as mulheres falavam sobre como preparar e esperar o ritual. (TOTÓ MAXAKALI, Aldeia Verde, 16 de julho de 2016)

Assim, se os pajés-homens eram avisados pelos *yãmĩyxop* de sua chegada<sup>319</sup> organizando-se com os demais homens no *kuxex*, as mulheres-pajés se ocupavam de preparar sua espera/recepção, reunidas em suas casas, por grupos de parentesco. Neste sentido é evidente como o agir masculino se articule com – e não se oponha – a atuação feminina. Mediante comunicações discretas, os pajés avisavam suas correspondentes femininas sobre a chegada dos rituais. Delcida Maxakali me contou que quando ia chegar

---

<sup>319</sup> Já explicamos que, em algumas circunstâncias, os pajés sabem da vinda dos espíritos por meio de um sonho. Em outras, a maioria talvez, os espíritos podem ser chamados por um pai ou uma mãe da aldeia, que serão seus donos/anfitriões durante sua visita, encarregando-se de alguns deveres, principalmente da oferta alimentar na sua chegada e despedida.

um ritual, quando um povo-espírito-*yãmĩyxop* chegava a visitar a aldeia, os pajés a avisavam (assim como faziam com outras pajés mulheres), de forma discreta, a sós: “*Mõgmõka* vai vir!” Elas, então, tinham o papel de “preparar” o grupo das mulheres da própria aldeia, para receber os rituais (preparação de comidas, de roupas, de ornamentos) e evitar que alguém se afastasse da aldeia (para ir pescar, por exemplo). Cabia a elas preparar as outras mulheres parentes para estarem prontas a realizar as operações adequadas para receber da forma correta – *saudável* – os espíritos visitantes. Assim, se a relação entre homens e mulheres já foi tratada, por uma primeira literatura, em termos de uma dicotomia opositiva – de um lado a participação ativa dos homens, do outro, uma recepção passiva das mulheres, deixadas num estágio de ignorância sobre o universo dos *yãmĩyxop* – se vislumbra, aqui, uma participação mútua e complementar na preparação dos rituais. As mulheres se preparam, de forma diferente, mas não menos participativa, às vindas dos *yãmĩyxop*, mais uma vez demonstrando conhecer, *de seu modo*, os complexos e detalhados repertórios de práticas, cantos, símbolos, movimentos e tempos, que devem ser atuados e respeitados em cada ciclo ritual, a partir de sua perspectiva/atuação.

Desde que cheguei na aldeia e comecei a conviver com as mulheres, fiquei impressionada pelo conhecimento que algumas delas tinham dos rituais/cantos/*yãmĩyxop*. Mesmo não tendo acesso ao *kuxex*, e não cantando junto com os homens, elas conhecem muito bem procedimentos e cantos. Sempre que havia cantos dos *yãmĩyxop*, *xukux* Noêmia não deixava de acompanhar as palavras dos homens pelo labial, demonstrando conhecer as letras (histórias) dos cantos e suas relações de posse (donos). Quando estava ao seu lado, ela gostava de comentar comigo cada canto que ouvíamos sair do *kuxex*, explicando qual *yãmĩy* era, o que o canto dizia, e quem era seu dono: “Esse canto da embaúba é meu. Esse canto de *Xũnĩm* é de fulano, essa *Yãmĩyhex* que canta é de ciclano”. *Xukux* Delcida, por sua vez, intervinha nas narrações míticas de outros pajés – com toda a liberdade que lhe era dada – quando as julgava imprecisas, ou para acrescentar detalhes. Também, aconteceu várias vezes que os homens aos quais eu perguntava sobre aspectos inerentes aos *yãmĩyxop*, na dúvida, chamavam suas esposas para confirmar tal ou tal outra informação (assim como podia acontecer o contrário). Ou, ainda, que pajés homens me dissessem para perguntar tal questão para

tal mulher porque “ela também é pajé”. Rogério, o rapaz que traduziu algumas histórias contadas por Delcida, também recorria à sua exegese, quando ficava na dúvida, alegando não conhecer os detalhes dos mitos narrados, ou seus significados profundos. Entretanto, a sabedoria que distingue as mulheres pajé, assim como todo o conhecimento indígena, não é algo somente da ordem do teórico. Pensamos à malha da embaúba, cujo poder terapêutico é ativado por mulheres que detêm um “espírito forte” (*koxuk ka’ok*). O espírito, assim como o corpo, acumula e produz conhecimento, atuando e produzindo efeitos no mundo. Neste sentido, quando meninos e meninas estavam se preparando para realizar um pequeno ritual nos jogos indígenas que aconteceriam dali a pouco,<sup>320</sup> foi uma mulher-pajé que interviu para mostrar, com seu corpo, os movimentos certos. São elas, também, as mestras mais hábeis manualmente, as que conhecem as técnicas artesanais e culinárias antigas e realizam as comidas e as peças mais difíceis e demoradas. No dia em que eu e uma companheira *tikmũ’ün* mais jovem fomos cozinhar as batatas-doces seguindo a receita tradicional, cozinhando-as de baixo da terra,<sup>321</sup> foi justamente uma pajé anciã da aldeia, que veio nos corrigir, pois estávamos fazendo operações incorretas. Como, no dia seguinte, as batatas resultaram malcozidas, por via das proporções do buraco que cavamos e de como tínhamos posto as brasas, ela nos mostrou, na prática, a forma certa de fazer.

Com efeito, as mulheres consideradas mais sábias e inteligentes – as “mulheres pajé” (*pajé hex*<sup>322</sup> ou *xukux*) – são aquelas que sabem fazer as coisas da maneira mais adequada; aquelas cujos corpos sabem escutar, cujas mãos trançam as malhas mais complexas da forma mais bonita, cujos olhos vedados conseguem ver mais longe. São aquelas cujos espíritos são mais fortes, cujas cabeças e corpos conhecem mais, e estão mais abertos à relação com as outras agências. Sua sabedoria, assim como todo conhecimento, é algo ao mesmo tempo da ordem do intelecto, do corpóreo e do espiritual.

---

<sup>320</sup> Esse tipo de preparação realizada no pátio da aldeia acontece quando se preparam performances para eventos extraordinários e estranhos aos ciclos rituais dos *yãmïyxop*. Tais momentos festivos, que ocorrem em encontros com outros grupos/etnias ou com não indígenas, são por exemplo: a festa do índio, os jogos indígenas, e outros eventos fora da aldeia onde o grupo é convidado a participar.

<sup>321</sup> As batatas são colocadas em uma cavidade na terra, entre duas camadas de pedras, embrulhas em folhas de bananeira. Na superfície é aceso o fogo que as cozinhará durante algumas horas (geralmente se deixa de noite, de um dia para o outro).

<sup>322</sup> “*hex*” é a partícula que determina o gênero feminino na língua maxakali.

#### 4.5 Aprender demora: o valor relacional e afetivo do tempo entre continuidades e transformações

Assim como o *yãyã* Totó, *xukux* Delcida, em falar sobre o que faziam as mulheres “pajé” no passado, no período da sua infância, também enfatizou seu papel agregativo. Ela e suas parentes moças se juntavam às mais velhas durante o dia, e com elas faziam redes, malhas e bolsas. A referência ao passado serve, mais uma vez, para marcar uma mudança qualitativa que marca o presente. Hoje em dia, esse papel das mestras dissolveu-se, deixando as anciãs e as mães preocupadas com as atitudes das novas gerações na aprendizagem/aquisição das técnicas artesanais tradicionais, na memorização dos cantos rituais e no respeito das interdições. “As moças não querem mais aprender, não respeitam os rituais!”, me repetiam as mães da aldeia, manifestando certa ansiedade.

Se ensinar para a criança ela aprende, mas se não ensinar não vai saber fazer rede de *mõnãyxop* (a técnica que se fazia antigamente). Hoje as crianças não sabem, não querem aprender mais, porque demora. Fazer rede demora. Quando a mulher pajé chegava, chamava todas as meninas para fazer rede, mostrava para elas. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Antigamente, as filhas aprendiam os cantos com as parentes mais velhas no tempo diluído das atividades cotidianas. Quando ela era moça, Delcida e suas coetâneas ficavam muito tempo junto com suas mães (mãe, tias, avós, tias-avós) mais sábias e experientes. Elas ficavam agrupadas, cantando e tecendo. Juntando-se a elas, cantando com elas, fazendo junto, passando tempo junto – elas adquiriam as habilidades necessárias a compreender e atuar sobre o mundo, de acordo com sua idade. Dedicar-se às atividades artesanais, ademais, procurava certo prazer e bem-estar coletivo. Ao me falarem de suas artes, as mulheres sempre têm enfatizado o aspecto terapêutico e social dos atos criativos: produzir com as mãos as mantém alegres, promovendo a socialidade entre parentes. Neste sentido, muitas mulheres me diziam que tecer era preciso “para não ter pensamentos ruins, para não adoecer e para ficar alegres.” Parar seria, ao contrário, um sinal de tristeza, de isolamento, de doença (provocando perigosos estados e condutas antissociais). Entretanto, tais condições parecem ter relativamente mudado.



Hoje em dia, a preocupação pela perda de um certo convívio entre parentes faz parte de um discurso reiterado pelas mulheres anciãs, que enfoca a aceleração do tempo como fator crucial de mudança. Maiza, por exemplo, conta que: “antigamente a mulher que visitava a outra, sentava, tecia um pouco, e só depois perguntava se ela conhecia certo canto, e aí cantava junto. Agora não, já entra conversando”. O presente é percebido como um tempo acelerado. “Aprender demora e as moças não têm mais paciência. Têm preguiça (*tuk nõg*), não escutam e não querem aprender”. As anciãs da aldeia sempre se queixavam das moças que não aprendem mais as técnicas antigas “porque demoram”, preferindo se dedicar à produção de artefatos mais rápidos. O acesso mais fácil a materiais como miçangas, linhas de nylon, panos e instrumentos auxiliares como agulhas e máquinas de costura, tem certamente contribuído para favorecer novas preferências, estilos e escolhas. Ainda, passatempos proporcionados pelos novos hábitos e tecnologias, como o celular, os jogos eletrônicos, os *social media* e a TV, têm multiplicado as opções de lazer, enquanto a introdução de atividades e instituições exógenas tem redemarcado o tempo cotidiano (pensamos, por exemplo, na escola, nas saídas para a cidade, na participação em projetos educativos e culturais ou nas reuniões institucionais). Segundo as interlocutoras mais anciãs, a falta de tempo e a preguiça para atividades demoradas são os aspectos que mais prejudicam o desempenho das moças nas tarefas femininas. O resultado dessas mudanças é que as meninas não conhecem os cantos como deveriam, não conseguem raspar a casca de embaúba, não sabem tecer a linha na técnica antiga.

De fato, se olharmos para os procedimentos tradicionais, a dimensão do tempo é central. O urucum demora o dia todo para se tornar tinta, a água de batata repousa por uma noite para se tornar alimento, a mandioca é deixada uma noite no rio antes de ser consumida, as batatas assadas de baixo da terra demoram uma noite para cozinhar, a panela é produzida de um dia para outro, a linha demora dias para ser empregada na tecelagem de peças que, por sua vez, demandam muitas tardes de trabalho. Tempos longos são necessários para que essas criações femininas se realizem, mas, sobretudo, para que múltiplas relações se instaurem e se alimentem no tempo produtivo.

Uma reflexão mais profunda sobre o valor do tempo é dada, mais uma vez, por Sueli. Mestre na arte da miçanga, além de sê-lo nas demais técnicas da tecelagem, um dia me

disse não usar o tear (instrumento que reduz o tempo de produção), preferindo costurar à mão suas peças de miçangas, porque assim “sente o tempo da peça”. A mesma atitude é praticada com os tecidos, que ela prefere costurar à mão e não na máquina. Entendemos, portanto, que o que as mãos produzem, no tempo diluído de suas criações, são múltiplas relações: entre a dona e sua peça (e os espíritos/sujeitos mutualmente envolvidos) e, ao mesmo tempo, entre as parentes que fazem juntas. O valor do tempo de produção da peça é tornado, assim, uma qualidade relacional imprescindível. Portanto, se o “fazer-junto” constitui o processo através do qual as crianças (e depois as moças) adquirem os saberes-fazeres apropriados para se tornarem (e atuar como) *mulheres*, a dimensão temporal da socialidade se torna um aspecto fundamental da mudança de hábitos das mais jovens.

E se o presente é sempre marcado por combinações peculiares entre continuidades e transformações, é interessante perceber como estas se articulam diferentemente entre as mulheres mais velhas e as mais novas. As anciãs de Aldeia Verde prediligem a tecelagem da fibra de embaúba, reatualizando a relação com os antepassados: saber produzir a malha de *mõnãyxop* (tecer na técnica antiga) se associa ao conhecer as histórias e os cantos, ser inteligente e sábia. Mas, ao mesmo tempo, estas mestras não estão imunes ao passar do tempo e às inovações que as mudanças trazem. Não acaso, embora elas a considerem menos importante, a técnica de tecelagem mais recente, “da mulher cega” (*xukux pahok*), mais rápida e dinâmica da técnica antiga, foi inventada por elas, por uma mulher da sua geração, tornando-se, prática difusa (inclusive entre elas) e história. Aliás, quem sabe, a propósito, se as *xukux* da geração anterior não olhariam com preocupação para essa inovação técnica menos complexa e demorada daquela anterior. Afinal, a diferença introduzida pela nova tecelagem comporta uma mudança radical em relação à tecelagem das mulheres de antigamente. Quando Noêmia nos explica a diferença entre os dois enlaces, ela diz que a mais recente (*xukux pahok*) pode se fazer andando, enquanto a outra (de *mõnãyxop*) demanda necessariamente uma postura sentada, de imobilidade.<sup>323</sup> Essa posição “de imobilidade” remete,

---

<sup>323</sup> Lembramos que essa técnica deve ser realizada numa postura sentada porque sua malha é amarrada ao corpo (na coxa ou no pé) para que possa ser tecida, devendo se manter tal posição durante toda a produção da peça, sendo que qualquer bolsa ou rede, demanda, no mínimo alguns dias de trabalho.

significativamente, à condição de imobilidade (resguardo) da mulher, à qual, como já apontamos, está associada a um estado de abertura/aprendizagem/conhecimento. Luisa Elvira Belaunde também salienta o valor que é dado, na sociedade Shipibo-Conibo, à postura sentada, enquanto postura de escuta:

A ideia de viver “como o passarinho bom, bem sentado” se refere à disposição da pessoa que ouve os conselhos dos ancestrais e que é afetada pela escuta de maneira a ser conduzida a aprender a pensar por si mesma. Outra expressão usada comumente para se referir a alguém disposto a escutar os conselhos dos ancestrais, e aprender a pensar por si mesmo através deles, compara essa pessoa, homem ou mulher, com uma peça de cerâmica: “Ela é como uma panela, bem sentada na sua base”. (BELAUNDE, 2017, p. 191)

Outra inovação que as mulheres anciãs adotaram, por exemplo, remete à introdução de novos materiais. Para suprir a falta da fibra de embaúba, outras linhas naturais e sintéticas têm sido utilizadas para a produção de redes e bolsas. Por exemplo, é comum que as anciãs produzam redes de pesca – peças que demandam uma quantidade abundante de linha – a partir das linhas de nylon que recuperam de enormes sacos de suprimento alimentar. Outras linhas usadas para tecer bolsas ou colares são de algodão ou sintéticas, comumente obtidas por compra de novelos nas lojas das cidades vizinhas ou desmanchando roupas de malha, a partir das quais novos padrões de cor têm sido introduzidos, dominando a estética das peças. Contudo, os novos materiais são utilizadas para tecer peças mediante as mesmas técnicas usadas com a fibra de embaúba, demandando o mesmo tempo de produção (exceto pela fase de produção da linha que se faz a partir da fibra) e às vezes, trazendo dificuldades ulteriores: a linha de nylon tirada dos sacos, por exemplo, é muito grossa e dura, demandando uma maior habilidade na torcida da linha e exigindo um toque mais forte da mão (para as inexperientes trançar essa linha machuca a palma da mão e a coxa sobre a qual é retorcida).

Assim, se por um lado, a competência nas artes manuais se aperfeiçoa ao longo da vida, tornando algumas diferenças técnicas uma questão “de idade”, por outro, há em ato uma transformação histórica e geracional, pelo menos da forma como é percebida pelas anciãs da aldeia, que registra um progressivo abandono das técnicas mais complexas e demoradas, em favor daquelas mais simples e rápidas. Observando as anciãs, o que

parece é que sua abertura para algumas *mudanças* (por exemplo novos materiais e cores) não tem impedido manter suas *continuidades* técnicas e suas tipologias de peças as quais, se dependessem exclusivamente da fibra natural de embaúba (demasiado escassa no território), não seriam realizadas com frequência, correndo o risco de não serem mais produzidas.

Ao voltarmos nossa atenção para a arte das moças, notamos logo que muitas delas têm se apropriado de novos materiais e instrumentos em prol de modificar – inovar, recriar e, também, reduzir os tempos de – suas técnicas e produções. A maioria delas não tece na técnica mais antiga, e nem com a linha de embaúba, preferindo a técnica mais simples e dinâmica e o uso de linhas de algodão coloridas e prontas (que não demandam o trabalho de pré-produção). Também, é raro ver mulheres mais novas realizarem redes de pesca ou bolsas maiores, preferindo produzir peças menores como colares ou bolsas pequenas.

Interessante constatar, por fim, que entre as técnicas artesanais consideradas “antigas” não entram duas das tarefas artesanais das mais praticadas hoje em dia entre as mulheres, representando, neste sentido, inovações criativas extremamente significativas. Me refiro à arte das miçangas, nas quais as mulheres *tikmũ’ũn* são mestras reconhecidas,<sup>324</sup> e à confecção dos vestidos femininos.<sup>325</sup>

O uso das miçangas parece ser uma inovação que veio a substituir uma mais antiga arte das contas.<sup>326</sup> Se, no passado, as mulheres usavam sementes nativas, além de conchas, para realizar ornamentos diários e rituais, hoje em dia as miçangas brilhantes e coloridas parecem ter absorvido e ampliado tal função, graças a seu repertório extremamente variado de cores e tamanhos. O artesanato com miçangas, feito a partir de uma técnica à mão (de enlace) e de outra no tear, costuma reproduzir padrões estéticos tradicionais (remetendo aos grafismos rituais do *mĩmãñãm* e dos *yãmĩyxop*, às texturas das redes,

---

<sup>324</sup> Um repertório de artefatos de miçangas das mulheres *tikmũ’ũn* foram escolhidos para fazer parte da exposição “Os caminhos da miçanga” organizada por Els Lagrou no Museu do Índio (Rio de Janeiro). Ainda, por sua habilidade na arte das miçangas, Sueli Maxakali foi convidada para a realização de uma reprodução em miçanga de uma máscara egípcia, que também fez parte da coleção artística.

<sup>325</sup> Como já aponte, estas duas produções não ganharam o espaço que mereceriam nesse trabalho, por falta de fôlego da pesquisa e, talvez, pelo meu olhar etnográfico ter sido maiormente atraído por certo “exotismo” das artes “tradicionais”.

<sup>326</sup> Uma outra versão da história da mulher de barro fala de contas verdes ancestrais como ornamentos femininos (veja-se essa versão do mito in: LAGROU, org., 2016, p. 240-253).

aos padrões dos ornamentos tradicionais), mas também outros modelos de outras etnias, além de sujeitos figurativos (pássaros, onças, flores...) e novos símbolos da sociedade nacional (o estema do time do Flamengo, por exemplo, é entre os mais produzidos). Atualmente, o trabalho com as miçangas é mais popular entre as mais jovens sendo que a maioria delas utiliza a técnica do tear, uma ferramenta que permite a realização de pulseiras e colares a partir de uma técnica simples e relativamente rápida, baseada na reprodução de modelos gráficos.<sup>327</sup> Essa técnica tem incentivado as mulheres a ampliar suas referências artísticas e seus padrões gráficos, uma vez que os modelos podem ser reproduzidos e reinterpretados com mais facilidade. Embora talvez mais acentuadas, na verdade, essas inovações não são uma novidade para a criatividade artística *tikmũ'ũn*. Neste sentido, devemos observar que, nas duas técnicas de tecelagem, são tecidas bolsinhas porta-celular e porta-caneta, além das bolsas de algodão se caracterizarem pelo uso de uma variedade extensa de cores vivas, dada pelo acesso a linhas industrializadas.

Como anunciamos, nas últimas décadas, uma outra atividade artesanal feminina central é a realização dos vestidos femininos. Inicialmente costurados à mão, e atualmente também na máquina, os vestidos das mulheres são uma de suas criações mais criativas e desejadas. De fato, se os homens vestem roupa importada, comprada nas lojas das cidades vizinhas, as mulheres vestem exclusivamente os vestidos por elas produzidos, a partir de tecidos de algodão coloridos. Há algumas décadas, as mulheres *tikmũ'ũn* criaram um modelo-base que usam até hoje, embora tenha sofrido variações estilísticas e esteja sempre sujeito a novas pequenas mudanças. Antigamente, como nos contou Noêmia, as mulheres vestiam um vestido-saia de malha de embaúba, amarrado de baixo do peito. A introdução dos vestidos de tecido, inicialmente adquiridos prontos nos comércios das cidades veio a substituir as roupas de embaúba por um período, até as mulheres começarem a confeccionar seus próprios vestidos. Sua originalidade (a marca dos vestidos femininos *tikmũ'ũn*) está no corte, que se caracteriza por elementos bem divergentes dos vestidos comuns: 1. as alças são finas e retas, e mais próximas do

---

<sup>327</sup> Já ouvi comentar, por mulheres mais experientes, que “fazer na tábua<sup>327</sup> é fácil demais”. Diferente é realizar peças de miçangas a partir de desenhos e tramas feitas à mão, sem tear, requerendo mais habilidades técnicas e artísticas.

pescoço; 2. há dois cortes básicos (linhas-fitinhas coloridas que contrastam, geralmente, com a cor do tecido de fundo) que marcam o vestido, um em baixo do peito e outro em baixo da barriga (podendo haver, ou não, mais linhas-cortes na saia); 3. é um modelo frente/verso, sendo os dois lados do vestido idênticos. Os vestidos, todos iguais entre si, mas nenhum idêntico ao outro, diferenciando-se sempre por novos detalhes e pequenas inovações, refletem muito bem o princípio estético das micro-variações; da combinação entre originalidades individuais e um padrão comum de fazer as coisas. Ainda, como já ressaltamos anteriormente, a paixão do brilho (os detalhes brilhantes aplicados aos tecidos são altamente valorizados entre as mulheres) presente na estética dos vestidos, remete às escamas da cobra e ao elemento aquático do qual já falamos anteriormente.

Sem conseguir desdobrar esse tema nos limites desse trabalho, apontamos, todavia, para como esses “novos” artefatos demandem, no mínimo, capacidades relacionais com sujeitos *outros*, semelhantes aos processos atuados com as matérias primevas (o barro, a embaúba). Se as mulheres devem conversar com o *barro* e a *embaúba*, respeitar etiquetas e interdições, para poder trabalhá-las, para que os artefatos fiquem bonitos, muitas são as operações de mediação que elas atuam para obter miçangas e tecidos e *bonitos*. As miçangas, assim como as embaúbas e a argila, não são todas iguais. Há miçangas de pouca qualidade (irregulares, que estragam e perdem a cor) e miçangas de boa qualidade, adequadas para fazer artefatos bonitos. Essas são mais caras (e preciosas) e de difícil acesso, encontrando-se somente nos grandes centros urbanos. De forma semelhante, para encontrar tecidos mais coloridos e de boa qualidade, para não falar das pastilhas brilhantes que os enfeitam, as mulheres devem efetuar difíceis buscas e longos deslocamentos. Desde as viagens para as cidades próximas e mais distantes para encontrar esses materiais até o envolvimento de sujeitos-aliados (antropólogos, pesquisadores, amigos...) que elas impulsionam para mediar o trânsito desses objetos, as mulheres atuam, ao meu ver, procedimentos relacionais e afetivos que remetem às habilidades femininas descritas até agora. Ainda, os vestidos feitos por elas constituem uma das produções femininas mais desejada pelas *yãmĩyhex*, que os recebem no ritual de sua partida da aldeia. A preparação do vestido que cada mulher destina à própria *yãmĩyhex* se torna, assim, parte dos atos de cuidado e uma poderosa agência feminina na manutenção das relações extra-humanas.



Fotografia 53 - Peças de mingas produzidas pelas mulheres de Aldeia Verde



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 54 - Produção de pulseira de miçanga no tear



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 55 - Produção de colar de miçanga no enlace



Fotografia 56 - Colar de miçanga no enlace feito por Sueli Maxakali



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 57 - Mulheres costurando vestidos



Fotografia: Claudia Magnani



#### 4.6 Ninguém ensinou, elas já sabem: processos de circulação do saber-fazer entre as crianças *tikmũ'ũn*

Os processos de circulação de saberes e práticas entre as crianças, jovens e adultos, como vimos até aqui, não se dão a partir de relações de ensino formalizadas, espaços dedicados ou práticas explicitamente voltadas para isso.<sup>328</sup> Saber e saber como fazer (adquirir os modos de fazer as coisas da forma apropriada) são processos que ocorrem ao longo de toda a vida, em todos os espaços da vida, de forma performática e a partir da interação intersubjetiva com parentes e outros agentes (incluindo seres não-humanos). Neste sentido, se os conhecimentos teórico-práticos de homens e mulheres *tikmũ'ũn* vêm, em sua origem, dos *yãmĩyxop* – e ainda dependem de boas relações com esses e outros seres não-humanos para serem bem-sucedidos (além do respeito de interdições e atos adequados) – sua aprendizagem se dá na prática, a partir de atividades sempre situadas e relacionais, constituindo uma dimensão difusa da vida.

Antigamente mulher pajé fazia muita (rede de embaúba). Tinha muita embaúba. E ensinava às mais novas. As crianças não sabiam fazer e as pajés as chamavam: vêm, vêm, vêm para ver! Não foi minha mãe que me ensinou, foi minha tia, irmã do meu pai: “Vem *kũm* (filha)! Senta aqui que vamos fazer linha de embaúba! Eu ficava junto, e aí minha tia (mãe) me ensinava, era assim. (DELCIDA MAXAKALI, Aldeia Verde, 27 de julho de 2016)

Juntar-se às mulheres mais experientes, para ver e fazer junto com elas determina um modo de aprender pela observação e por imitação, e não via explicação (MCCALLUM, 1999). A visão, certamente, é uma habilidade importante para quem está aprendendo; um sentido-chave na aquisição de conhecimentos e práticas, que foi amplamente ressaltado pelos estudos desenvolvidos entre os povos ameríndios das terras baixas (MCCALLUM, 1999; VELTHEM, 1999). “A sede do conhecimento são os olhos”, escreve

---

<sup>328</sup> Sem entrar nesse tema, o qual mereceria um estudo específico que não cabe no objetivo desse trabalho, é importante ressaltar que as escolas indígenas instaladas nas últimas duas décadas em seus territórios, representam uma experiência interessante, nas formas como têm sido reapropriadas pelos Tikmũ'ũn (veja-se a respeito: BRAZZABENI, 2008; ÁLVARES, 1999; *idem* 2004). Vale salientar, ainda, que nos últimos anos algumas mulheres começaram a atuar como professoras ao lado de seus colegas homens, tanto no ensino da língua maxakali, quanto da “cultura” e do “território”. Este ano (2018), ainda, um grupo de 14 Tikmũ'ũn é inscrito ao curso de licenciatura indígena FIEI/FAE/UFMG, vivenciando uma nova experiência de aprendizagem. Entre estes, há quatro mulheres, três delas são de Aldeia Verde.

Velthem em seu estudo entre os Wayana (VELTHEM, 1999, p. 217-218). Mas, continua a autora, se os olhos detêm os saberes e as habilidades da pessoa, é na interação com os gestos que os produtos de tais saberes e habilidades (os artefatos) se concretizam: “Entre a visão e o gesto há um contínuo intercâmbio e assim os olhos guiam as mãos, as quais asseguram, por sua vez, que os conhecimentos não se esvaíam” (*ibidem*, p. 218). Olhar, fazer, imitar os gestos do outro; os processos de aprendizagem se dão na coparticipação às práticas. É na relação – estando juntos – que as pessoas, com seus corpos, adquirem conhecimentos e práticas.

Quando perguntava para Maiza quem lhe tinha ensinado isso ou aquilo, a resposta era que ninguém tinha ensinado, mas que ela tinha aprendido “porque ficava junto com as mães, olhando e fazendo junto”. Como ela mesmo me disse, usando outras palavras, referindo-se a suas netas: “ninguém ensinou, elas já sabem porque aprendem *com* as mães”.<sup>329</sup> “Aprender *com*”: a aprendizagem é, fundamentalmente, uma prática relacional (entre parentes) e difusa na experiência da vida, a qual se dá a partir da co-participação às práticas em grupos inter-geracionais, entre parentes mulheres ou homens.<sup>330</sup>

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.

A liberdade dada às crianças de circular entre os espaços domésticos já foi ressaltada por vários autores, os quais lhes reconhecem um papel de intermediários (de recados, informações, trocas, objetos, relações) entre o *kuxex* e as casas, e entre as casas (na socialidade cotidiana) até – aliás sobretudo – em momentos de tensão ou conflitos

---

<sup>329</sup> Anotação do caderno de campo, Aldeia Verde, 04 de novembro de 2015.

<sup>330</sup> Frances Popovich (1980, p. 35) analisa os termos de parentesco a partir dos papéis atribuídos aos pais, aos filhos e aos outros parentes, na prática: os filhos aprendem a serem homens e mulheres observando e imitando as mães e os pais.

interfamiliares (ÁLVARES, 2004; ALVES, 1998). Nestes casos, as crianças são solicitadas pelos pais a levarem de casa em casa objetos ou mensagens, em algum caso, reparadoras. 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.

A interação com os mais experientes se dá, assim, a partir de práticas relacionais que envolvem a observação, a imitação/reprodução e a participação auxiliar e periférica às suas funções. Em particular, o que observei em campo, entre as meninas, é que estes processos *na prática* se dão de diversas formas, tendo destacado duas:

1. Observando os/as parentes mais experientes no dia-a-dia, graças ao acesso a seus espaços e práticas, e pela relação de parentesco. A própria conformação arquitetônica da casa, caracterizada por cômodos únicos e a ausência de separações físicas (assim como a tipografia das aldeias, que se edificam em torno de espaços contíguos e compartilhados) permite às crianças estar junto aos parentes que desenvolvem suas atividades, nos diferentes momentos do dia.

Podendo compartilhar os espaços com os adultos, ou com os/as parentes mais experientes, as crianças estão livres de observar as diferentes práticas e tarefas realizadas por eles, conforme suas habilidades, idades e sexo. Eu mesma comecei a aprender a tecelagem graças ao acesso a tal prática proporcionado pela relação com uma das artesãs, e não por via explicativa. Foi uma jovem moça que, numa das minhas primeiras estadias na aldeia, literalmente jogou um novelo de linha de algodão nas minhas mãos, enquanto ela mesma estava produzindo a linha (torcendo-a), para eu poder imitá-la na prática, fazer junto, enquanto, ao mesmo tempo, instaurava uma relação de amizade comigo.

Fotografia 58 - As filhas aprendendo a tecer com as mães



Fotografia: Claudia Magnani



2. Participando perifericamente de atividades realizadas por parentes mais experientes, a partir de diversos tipos de engajamentos:
  - a. Realizando tarefas menores (menos complexas) em auxílio às tarefas centrais (mais complexas e perigosas) desenvolvidas pelos adultos. Por exemplo: lavando um alimento que uma irmã mais velha irá cozinhar; alimentando o fogo para que a mãe possa cozinhar uma carne; cuidando do arroz (já no fogo) para que não queime.

Fotografia 59 - a criança ajuda a mãe e a avó com ações auxiliares (está trazendo mandioca para plantar)



Fotografia: Claudia Magnani

- b. Reproduzindo em escala menor o que está sendo realizado por parentes mais velhas e experientes. Neste caso, a criança engaja-se na tarefa da mãe, sem intervir em sua realização (sem produzir ações auxiliares), mas a partir do acesso aos materiais (ou ingredientes) utilizados pela mãe, na tentativa de reproduzir o mesmo ato ou realizar o mesmo produto, em menor escala. Embora a criança não participe da mesma atividade da mãe, mas se dedique a uma própria, as ações se dão sempre compartilhando o mesmo espaço, estando juntos, a partir do acesso às práticas dos adultos. Por exemplo, quando as mães tecem, muitas vezes as meninas que estão ao lado catam pedaços de fios descartados e tentam tecê-los em suas coxas, imitando os gestos de suas mães e produzindo pequenas linhas. Uma vez, quando Delcida foi preparar o beiju com carne no pátio da aldeia, algumas mocinhas se aproximaram e se dispuseram em volta dela. Ficaram lá o tempo todo, só observando. Finalmente, no final da preparação da comida, pegaram pedaços de folhas de bananeira descartadas pela mestra e um pouco de goma que tinha sobrado e fizeram, espontaneamente e discretamente, seus próprios beijus. Embora de dimensões menores, os pequenos beijus produzidos pelas meninas foram levados ao fogo e cozinhados juntos com os maiores. Outra vez, ainda, enquanto estávamos preparando mandioca dentro da água para servir na festa do dia do índio, uma criança de 3 anos ficou junto conosco e, usando a mesma faca que nós usávamos, imitou nossos mesmos atos, recolhendo pedaços de mandioca caídos no chão: os cortava em pedaços menores, os lavava e os colocava no balde dentro da água, replicando todas as fases de preparação sem que houvesse nenhuma orientação direta por parte das mães, nem uma atenção a ela direcionada.



Fotografia 60 - Delcida prepara um beiju e as meninas a observam



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 61 - As meninas preparam seus beijus menores



Fotografia: Claudia Magnani

Como notamos anteriormente, os processos de participação das filhas, netas e sobrinhas, às práticas das “mães”, ocorrem sem que haja intervenção direta, didática e verticalizada. A um olhar externo e acostumado com o tipo de centralidade (e atenção focada) dada às crianças na sociedade ocidental (onde o tempo todo elas estão ao centro da atenção dos adultos, e por eles são corrigidas, dirigidas, alertadas sobre o que é perigoso e o que não podem fazer, ou elogiadas em suas pequenas conquistas e realizações) pode parecer que as mães indígenas não estejam “preocupadas” com suas crianças. Não as corrigem nem orientam diretamente nas ações, assim como não lhes proíbem o uso de instrumentos “perigosos” como facas ou tesouras. Na verdade, voltamos aqui a uma questão central que já foi tocada ao longo deste trabalho: trata-se de uma atenção/escuta que ocorre por outras modalidades (além de uma forma de aprendizagem que se dá pela vivência, a partir de outras relações e práticas).

Na ausência de uma dinâmica de ensino baseada na relação pedagógica *professor (pai) → aluno (filho)* – não havendo ações demonstrativas, explicações teóricas, ou exortações verbais como: te mostro! Te ensino! Faz assim! Não faça isso! – há práticas discretas e não enunciadas de acompanhamento e cuidado com as crianças, que favorecem sua autonomia no processo de aprendizagem sem, todavia, coloca-las em risco. Alguns exemplos nos permitem entender melhor. Quando um menino de 12 anos preparava o corpo de um animal caçado (um roedor) para cozinhá-lo, crianças mais novas observavam e participavam periféricamente de suas ações (por exemplo, ajudando-o a manter o fogo aceso enquanto lhe queimava o pelo). De uma posição mais afastada, a mãe observava sem intervir, sem dirigir seu olhar no centro da ação (olhando de soslaio), sem demonstrar preocupação, mas controlando os processos em andamento de uma “boa distância”. Na hora de assar a caça, tarefa mais complexa à qual o rapaz ainda não estava preparado, interviu um parente mais velho que, sem nenhuma explicação ou comentário verbal, tomou o seu lugar, enquanto ele voltava a atuar em tarefas de apoio. Em outra ocasião observei uma menina da mesma idade, enquanto matava uma galinha. Embora fosse perceptível sua inexperiência (ainda não estava firme na pega do animal), a mãe (mulher experiente presente no local) não interviu para ajuda-la, corrigi-la, ou sugerir-lhe como fazer melhor. Ela manteve um controle indireto, deixando à mocinha a autonomia necessária para resolver sozinha suas dificuldades, até conseguir.



O que essas cenas nos provocam é um retorno à qualidade corpórea e intelectual do corpo “aberto” e “partilhado” *tikmũ’ũn*, pois há, de fato, uma disposição corporal, um modo de estar junto (*togetherness*) que é profundamente imbuído na corporeidade, articulando peculiares relações de atenção e cuidado com as crianças. Todavia, mais uma vez, não deve se entender que uma relação de cuidado menos direta e explícita implique numa forma de desatenção. A constante atenção dos pais (embora não se atue mediante as formas expressivas que conhecemos) se torna manifesta em diversas ocasiões, por exemplo quando a criança está realmente em perigo.

Durante uma noite de ritual do *Mõgmõka*, duas crianças acabaram dormindo no pátio, onde estavam sentadas com suas mães. Na hora em que os *yãmĩyxop* saíram do *kuxex* para entregar a carne às mulheres, as mães dos meninos começaram a sacudi-los bem forte para que acordassem. Colocaram os pedaços de carne na frente deles e, pegando suas mãos os tocaram repetidamente. “Eles têm que acordar e ver que os *yãmĩyxop* saíram e deram a carne *de verdade*, têm que estar conscientes porque se eles sonharem com os *yãmĩyxop* é perigoso, podem ficar doentes!” O cuidado das mães se estende à vigília do sono, pois é no sonho que as crianças correm riscos maiores. Ainda, deve se observar que essas formas de cuidado adotadas com as crianças não as livram de broncas,<sup>331</sup> punições e intervenções extremamente severas, quando fazem coisas erradas ou incomodam demais os adultos. 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 comprida, as crianças são punidas pelos pais, pelos pajés ou até pelos *yãmĩyxop* que, como vimos, participam plenamente e complementarmente aos processos de produção do corpo/pessoa e à aprendizagem dos conhecimentos e das práticas *tikmũ’ũn*.<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> Interessante notar que quando as mães repreendem as 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.

<sup>332</sup> As punições dos *yãmĩyxop* aplicam-se tanto a crianças quanto a adultos que adotam condutas erradas. Uma das temidas punições é a introdução de fumo de mel nos olhos. Provocar a cegueira dos olhos, como já apontamos, tem a finalidade de abrir a visão e a cabeça para a sabedoria.

#### 4.7 As mulheres aprendem com as mulheres

A aprendizagem de artefatos ou de procedimentos culinários não ocorre necessariamente de forma ordenada cronologicamente, ou seja, gradualmente e passo-a-passo, a partir de uma primeira fase até a sua última numa ordem consequente, mas sim a partir de outras sequências possíveis. Nesse sentido, não é raro que, para realizar uma peça de artesanato, a pessoa-aprendiz comece a partir de uma fase já avançada, para depois realizar (ou não) fases preliminares. Por exemplo, na tecelagem, antes de aprender o primeiro passo da malha (o começo da trama) será mais provável que a iniciante aprenda a tecer o ponto no meio da malha, aproveitando de outra bolsa já começada por uma mulher mais experiente. De forma semelhante, com a embaúba é mais comum aprender a tecer a linha ou limpar a fibra, antes de aprender a extrair e raspar a casca (e, de fato, há muitas mulheres que sabem tecer sem saber raspar).

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 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...).

De fato, a maioria das tarefas femininas é praticada coletivamente e de forma cooperativa, contando com a participação de parentes de diferentes gerações, que assumem tarefas complementares e adequadas às suas competências particulares, à experiência e à sua idade. Um ótimo exemplo disso é a produção da linha de embaúba, cujo processo mobiliza mulheres mais velhas e experientes, responsáveis pelas operações mais arriscadas e complexas (como raspar a embaúba), e mulheres mais

jovens menos especializadas que, de acordo com sua experiência e habilidade, ocupam-se de tarefas mais simples e seguras (como cortar a casca da árvore ou destacar as peças da casca). De forma semelhante, na preparação das refeições diárias e rituais, as mulheres adultas se ocupam de atividades mais complexas e perigosas enquanto as moças e as crianças as auxiliam em ações menores, em grau de dificuldade proporcional às suas idades e habilidades. Esses procedimentos são relacionais (coletivos) em dois sentidos. Primeiramente porque as atividades são compartilhadas numa dimensão simultânea e espacial que se produz ao fazer – ao mesmo tempo e no mesmo local – diferentes tarefas, ou seja, estando juntas: conversando, comendo, rindo, cantando juntas, enquanto raspam, secam e tecem a fibra. Em segundo lugar, o ato também é relacional num sentido temporal, pois os processos mais demorados podem contar com um revezamento de mulheres na produção da mesma tarefa, cada uma realizando uma parte do processo, numa corrente de parentes (temporalmente sequencial) que se engajam nas diferentes fases produtivas *uma emendando na outra*, como nos circuitos das visitas (ou na produção da linha de embaúba, ou nas correntes de mulheres dançando), ou seja, sem deixar espaços vazios ou interrupções que comportariam estragos nas produções (e nas relações). Esse duplo sentido implica em fazer algo coletivamente ao mesmo tempo (dimensão sincrônica) mas também em produzir algo na continuidade (dimensão diacrônica) tornando o “fazer-junto” um processo relacional e cooperativo em múltiplos sentidos. A peça final se torna, assim, o produto desse engajamento coletivo e mútuo, carregando a força das relações através das quais é criada.

Finalmente, se a aprendizagem é algo que acontece sem que alguém ensine, mas a partir da relação intersubjetiva produzida *com o(s) outro(s)*, criando vínculos entre parentes no fluxo da vida; tal processo não se desenvolve igualmente para todos, mas se produz e caracteriza, primeiramente e intrinsecamente, de acordo com homens e mulheres. Antes de tudo, durante a sua vida, as mulheres adquirem seus conhecimentos intelectuais e manuais para se tornar – e agir como – *mulheres*; neste sentido, as habilidades femininas descritas até então permitem que uma mulher se torne tal atuando no mundo segundo modos compartilhados (e certos) de fazer as coisas “como mulher”.

McCallum qualifica as formas mediante as quais os jovens Kashinawa se tornam pessoas plenas (adultos e adultas) nos termos de processos de “produção de pessoas generizadas” (MCCALLUM, 1999, s/p.). Observando como as crianças são preparadas e formadas para a vida adulta (para formarem-se enquanto “pessoas propriamente ditas”) a autora observa como a aquisição de agência implique diferenças – masculina e feminina – que ela define como opostas mas complementares: “é por causa das naturezas opostas mas complementares das agências masculina e feminina, culturalmente produzidas, que o treinamento formal das moças e dos rapazes assume a forma que tem” (*ibidem*).

O princípio de formação da pessoa de acordo com homens e mulheres tem sido observado desde as primeiras pesquisas realizadas entre os Tikmũ’ün. Já Frances Popovich escreve a respeito que: “a filha aprende a ser uma verdadeira mulher maxakali, observando e imitando aquelas que ela chama de ‘mãe’. O filho aprende a ser um homem maxakali, observando e imitando os parentes (que) ele considera como ‘pais’” (POPOVICH, 1980, p. 35). De fato, há modos divergentes de ser (devir) homem e mulher entre os Tikmũ’ün. Além da mais conhecida diferenciação entre os papéis rituais, há formas de atuar, ver, fazer, pensar, que se produzem e adquirem de acordo com o gênero. Desde gestos mais banais até o jeito de vestir, andar, sentar, falar, produzir.

Quando cheguei na aldeia, além de ser avisada sobre o que não poderia fazer *enquanto mulher* (refiro-me às já exploradas interdições rituais), também tive que aprender como fazer as coisas – o que poderia fazer – *enquanto mulher*. Descobri que não sabia sentar, não sabia andar, não sabia vestir, não sabia transportar objetos (e nem sabia fazer xixi) *como mulher*. Lentamente, estando e fazendo *com* as mulheres, *como* mulher, passei a aprender, intelectualmente e fisicamente, a incorporar posturas, gestos, movimentos e formas adequadas de compreender, dizer e fazer as coisas. Às vezes, quando fazia algo do jeito errado, provavelmente masculino, os risos de minhas companheiras indígenas me alertavam sobre o equívoco. Levar algo em cima da cabeça é coisa de mulher, levar no ombro é um jeito masculino.<sup>333</sup> A forma de sentar das mulheres requer uma postura

---

<sup>333</sup> Uma vez que ajudei um homem a transportar cachos de bananas e pus minha cesta carregada em cima do ombro provoqueei o riso das meninas, que me disseram: “Assim é o jeito dos homens! As mulheres põem em cima da cabeça!”.

agachada que recolhe o volume da saia do vestido “feito uma bolinha” entre as pernas, de forma a impedir que qualquer mínima parte íntima fique à vista. Há de se falar baixinho, mas sem cochichar, para não dar a impressão de contar fofocas.<sup>334</sup> 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 construção de casas e na confecção de certos outros adereços rituais.

Os processos de aquisição e circulação dos saberes e fazeres que se dão de acordo com homens e mulheres, também dependem de outros fatores, os quais influenciam a realização das atividades nos tempos e espaços da aldeia. As atitudes e capacidades pessoais para certas atividades e não para outras determinam escolhas pessoais na dedicação às diversas tarefas. Vejamos, como exemplo, as diferenciações por afinidade que estão à base das ocupações das quatro filhas de Maiza. Se todas elas coparticipam da limpeza da casa e do cuidado com as crianças (filhas ou sobrinhas), das duas filhas mais velhas (já mães) uma cozinha diariamente enquanto a outra, que não gosta de cozinhar, se dispensa dessa atividade. Uma delas, também, está aprendendo a tecer embaúba enquanto a irmã não consegue, e prefere tecer algodão. Das filhas mais novas (mocinhas), uma é a mais experiente no artesanato de miçangas e na confecção de vestidos, enquanto a outra não leva jeito nas artes manuais e, segundo Maiza, “vai ser boa de caneta”, referindo-se à aprendizagem escolar. Ainda, a presença de um número maior ou menor de parentes mulheres no mesmo núcleo familiar cria uma diferença na divisão das tarefas: um maior número de coetâneas permite uma segmentação maior das atividades domésticas (no caso citado acima, uma das irmãs mais velhas pode isentar-se de cozinhar porque a outra irmã o faz) enquanto um número menor provoca uma

---

<sup>334</sup> Esta prática é evitada sobretudo nos rituais, pois é considerada desrespeitosa e perigosa.

concentração de tais atividades entre poucas irmãs, cunhadas ou primas. Na casa de Sueli, por exemplo, numa época em que a nora morava junto, ela dividia as tarefas domésticas com a cunhada, sendo ambas duas jovens mães da mesma geração. Todavia, quando a nora se separou do filho, a filha de Sueli teve que dar conta dessas atividades sozinha. Ainda, a idade é um outro critério importante que incide nessas diferenciações. No âmbito ritual, por exemplo, vimos como as *xukux* (mulheres mais velhas, mães e sogras dos *yãmĩyxop*) ocupam espaços diferenciados e se dedicam ao acompanhamento dos cantos e às trocas alimentares; enquanto as moças atuam no pátio participando mais ativamente das danças e brincadeiras com os *yãmĩyxop* (momentos nos quais adotam uma atitude jocosa e ambígua, adequada ao seu papel de potenciais esposas). As crianças, por sua vez, brincam e participam mais livremente nos diversos espaços e momentos rituais.

No que concerne os aspectos domésticos, se as mulheres mais velhas do núcleo familiar (geralmente trata-se de uma mulher-avó que forma, com o marido, o casal principal da casa) gerenciam a casa, cuidam dos netos e do acolhimento das visitas; as tarefas diárias relativas à preparação dos alimentos e da limpeza doméstica são realizadas pelas filhas ou noras (geralmente jovens mães) que dividem o lar durante o dia (podendo dormir na mesma casa ou em casas contiguas). As netas ou filhas mocinhas (ainda solteiras e sem filhos) geralmente são poupadas da assunção de tarefas integrais da casa, embora participem de todas as atividades domésticas de forma auxiliar. Ainda, num extremo geracional há as mulheres mais velhas (as bisavós) que detêm mais prestígio (como Noêmia ou Delcida): elas são servidas pelas mais novas e não se espera delas nenhum papel funcional ou gerencial na casa, podendo se dedicar inteiramente a seus trabalhos manuais e a suas visitas diárias, sendo eventualmente consultadas para receber conselhos tanto para as questões domésticas como para as questões coletivas e rituais que interessam toda a comunidade. No outro extremo, as crianças (neste caso, meninos não iniciados e meninas, indiferentemente do sexo) ajudam nas tarefas mais periféricas e menos complexas, como: o transporte de objetos, pedidos e informações entre as casas (e pessoas) e pequenas ações de auxílio às irmãs ou mães na realização das atividades da casa. Sem exercer funções centrais, as crianças participam com tarefas menores (como lavar ou cortar alimentos, ajudar no fogo, buscar ingredientes em outros lugares,

lavar louça), e se encarregam parcialmente ou inteiramente de produções menos complexas, como a preparação ou a oferta de café.<sup>335</sup>

Em geral, o princípio de participação nas tarefas domésticas por idade e experiência é dinâmico e gradativo. Na ausência das parentes mais experientes, a participação periférica das filhas menos competentes (moças mais novas) se torna mais central. Quando a irmã mais velha (ou a mãe) se encontra fora de casa, a parente mais nova ganha participação nas tarefas diárias, tendo a oportunidade de se encarregar de operações mais complexas. Tal contingência permite que se acionem potencialidades e competências adquiridas de forma indireta nas experiências compartilhadas precedentes, sem que haja uma ação formal diretiva por parte de parentes mais velhas. Maiza reforça esse caráter da participação espontânea quando me conta que uma vez encontrou sua neta de sete anos cozinhando frango sozinha, quando não tinha ninguém em casa. Se o acesso à participação com as parentes mais experientes permite observar, interagir e experimentar na prática e na relação os procedimentos adequados para as diferentes situações da vida, é contando com certa autonomia, cultivada nos processos de aprendizagem descritos acima, que as aprendizes põem em prática noções e atos incorporados.

Neste sentido, podemos resumir que a realização das atividades femininas segue um critério de complexidade, que encontra uma correspondência com fatores como: a idade das mulheres; seu *status* (sua condição de mães-esposas ou moças-solteiras); a configuração do núcleo familiar (o número das coetâneas que compartilham o mesmo núcleo familiar); as atitudes e os talentos pessoais. Ainda, práticas como cuidar da casa, pescar, tecer, visitar as parentes, preparar os alimentos, interagir com os *yãmĩyxop*, envolvem processos de circulação do conhecimento feminino que são relacionais e intersubjetivos por natureza, demandando a “criação de *parcerias* intra-gênero e inter-

---

<sup>335</sup> A diferença etária e o estado conjugal (ser casada ou não, ser mãe ou não) são elementos cruciais na determinação das posições femininas no ritual (e dos inerentes atos e relações com os espíritos). Há de lembrar que, na interação com os *yãmĩyxop*, avôs e mães ocupam lugares diferentes das moças, contando com diferentes vínculos de parentesco. Se as *xukux* e as mães ficam mais próximas das casas, ocupando um lugar de mães/sogra dos espíritos, sendo elas que recebem a carne e a processam para torna-la alimento de parentes e espíritos, as mocinhas são potenciais presas/esposas dos *yãmĩyxop* criando com eles um vínculo de afinidade, um jogo de sedução e brincadeiras que se realiza no pátio (CAMPELO, 2009; ROSSE, 2007).

geracionais – 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'ün*, incluem também as boas relações criadas e mantidas com as subjetividades não-humanas.

O modo compartilhado de fazer as coisas das mulheres *enquanto mulheres*, todavia, não implica na definição do feminino como um aspecto unívoco que as define de modo homogêneo. Além das funções que se diferenciam pelos fatores acima considerados – idade, conformação familiar, preferências pessoais, *status* social – há de se tratar os modos de ser e agir das mulheres explorando a sua heterogeneidade. Na prática, há um constante desequilíbrio entre modos compartilhados e modos individuais de fazer as coisas e atribuir sentido ao mundo. Por exemplo, há mulheres “exemplares” que se distinguem por sua intensa e constante dedicação às relações e atividades rituais, sendo elas, entre as demais, as mais respeitadas e as consideradas mais sábias (que têm espírito mais forte), e outras que “não participam muito”, que dormem nos rituais, ou que não conhecem bem os cantos, que são qualificadas, pelas outras mulheres, como descompromissadas e preguiçosas, pois adotam perigosas atitudes de descuido com os *yãmĩyxop*. Também há mulheres mais descompromissadas com o bem-estar da coletividade, que gostam de brigar e criar problemas, provocando rupturas, mais do que vínculos, entre parentes. Essas mulheres “fofoqueiras” e “briguentas” são consideradas, pelo senso comum, como mulheres que adotam condutas erradas e antissociais. Ainda, há papéis femininos mais políticos, assumidos por certas lideranças, e papéis mais rituais, assumidos por outras, dependendo das atitudes e relações interpessoais cultivadas por cada mulher. Há, finalmente, mulheres mais controladas e mulheres que se controlam menos, assumindo comportamentos inadequados em relação, por exemplo, à assunção de bebidas alcoólicas.



Fotografia 62 - Duas mulheres preparam juntas a comida para o ritual



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 63 - Quatro gerações de mulheres estando juntas



Fotografia: Claudia Magnani



Fotografia 64 - Mulheres estando e fazendo juntas



Fotografia: Claudia Magnani

Fotografia 65 - Mulheres estando e fazendo juntas



Fotografia: Claudia Magnani

S

#### 4.8 Quando virei *ũhhex*: um saber-fazer que torna “mulher”

Tornar-se Tikmũ'ũn é um processo centrado na participação aos rituais-*yãmĩyxop* e na consubstancialidade cotidiana. Aprender e possuir cantos, respeitar e participar dos rituais, comer junto, lembrar e cuidar dos *yãmĩyxop* e dos parentes vivos, visitar parentes e tomar café, são práticas fundamentais para manter a socialidade do grupo e a saúde dos corpos-pessoas (sua condição de humanidade). Muitos pesquisadores em campo sentiram que sua inserção no mundo nativo se passara pelo compartilhamento dessas práticas. Vieira (2006) escreve que comia, cantava e dançava para aprender mais rápido a língua e que sua aceitação entre os Tikmũ'ũn (e sua inserção no parentesco nativo) se deu pela participação aos rituais e pela aquisição de um canto-*yãmĩy*. Romero (2015) foi se tornando *tikmũ'ũn* na medida em que progredia na aprendizagem dos cantos e da língua, comendo junto e morando junto.

Meu acesso ao mundo *tikmũ'ũn* – o meu tornar-me gradualmente *tikmũ'ũn* – também se deu através dessas experiências. Comendo junto, dormindo junto, cantando junto, participando dos rituais, aprendendo a língua. Todavia, o que em certo momento me tornou *mulher tikmũ'ũn*, foi a transformação provocada pela aprendizagem das técnicas de tecelagem, pelo domínio de específicas habilidades femininas. Como ressalta Lucia van Velthem (2009), o domínio do fazer provoca mudanças no estado de uma pessoa, que são fundamentais para produzir sua completude social. Neste sentido, entre os saberes-fazeres mais importantes para as mulheres *tikmũ'ũn* adultas há, como vimos, a tecelagem da fibra de embaúba. Tratamos, no capítulo anterior, de um canto que exprime como a aquisição de certa habilidade técnica nessa arte provoque, ou esteja associada, ao tornar-se adultas (*as meninas tecem como unhas de jacaré, as mães tecem igual colmeias*). Assim, se as malhas tecidas por uma criança são ainda trêmulas e irregulares (como as unhas do jacaré), as redes das mães são tão perfeitas que se comparam com as colmeias das abelhas. Saber-fazer as malhas de embaúba, na técnica antiga, qualifica, finalmente, o valor de uma artesã nos graus mais altos de uma hierarquia dos conhecimentos. Tal habilidade (assim como as outras especialidades femininas) é apreciada não somente pelas outras mulheres, mas também pelos homens. Entre quem domina essa técnica, mais valorizada ainda é a mulher que produz uma linha mais fina, uma malha mais regular, um ponto mais belo. Todavia, não se trata somente de um saber

manual. Como já defendemos ao longo do texto, a qualificação do conhecimento das mulheres-pajé, como é recorrente em outros povos indígenas ameríndios, se refere a uma “maestria artesanal [que] é invariavelmente acompanhada de um profundo conhecimento das práticas rituais e das narrativas míticas, uma vez que abrangem domínios intimamente associados” (VELTHEM, 2009, p. 218). Sem querer de forma alguma comparar meu modesto conhecimento das técnicas de tecelagem e de suas relações cosmológicas, com os imensos domínios intelectuais e corpóreos das minhas mestras nativas, o que quero ressaltar, a partir da transformação que ocorreu comigo em campo, é como, a partir da aquisição corpórea de certas habilidades, tornei-me mais próxima da condição de mulher entre as mulheres, ou seja, o processo pelo qual o meu corpo se tornou mais feminino e mais adulto a partir da incorporação de uma habilidade que, culturalmente e historicamente distingue as mulheres *tikmũ’ũn*. Percorrendo um caminho semelhante ao que uma criança percorre para se tornar adulta, passei da produção de uma malha tipo “unha de jacaré”, tecida na técnica simples, à produção de uma malha mais firme e regular, na técnica mais complexa, aproximando-me de um padrão tipo “colmeia”. Da mesma forma, o meu corpo aprendeu a sentar-se, assumir a postura, mover as mãos, sentir a fibra e ver, *como* uma artesã *tikmũ’ũn* adulta o faz. Foi nessa hora, quando uma das mestras chegou a confundir uma minha peça com a dela, que alcancei meu máximo domínio, e que o meu corpo, minhas mãos e meus gestos na tecelagem, se tornaram “naturais”. Foi quando – ao tecer uma bolsa de embaúba na técnica antiga, o meu corpo adaptado na postura e reproduzindo os movimentos das mãos ao meu redor – me senti dizer, por um pajé da aldeia que apareceu na entrada da casa: “virou *ũhex!*” (“virou mulher!”). Portanto, é *também* mediante as práticas (artesanais e corporais) – produzidas nas relações intersubjetivas e cósmicas – que se produz uma modalidade *generizada* de ser humano (MCCALLUM, 1999). Curiosamente, se voltamos ao início desse trabalho, o que distingue a mulher de barro enquanto mulher, no mito de origem da mulher *tikmũ’ũn*, é o fato dela ter cordões (de algodão) nos tornozelos e nos braços, qualificando a linha (e por extenso, a tecelagem) como um fazer feminino que contribui para produzir, e agir como, uma *mulher*.

#### 4.9 *Ūn ka'ok*: mulheres fortes

Em minha vida, já pude provar minha resistência de diferentes maneiras. Já fiz muito trabalho físico e já passei muitos invernos frios. Com meus 180 cm e uma corporatura robusta em campo ganhei o apelido *ŭhex tox*, “mulher comprida”. Contudo, o que mais sentia me repetir na aldeia, sobretudo no início, era: “mas você não aguenta!”

No primeiro mês de campo manifestei meu desejo de acompanhar as moças em suas excursões de pesca. Na primeira ocasião quase não fui porque “quase” não me avisaram a tempo. Em seguida descobri que tal desatenção tinha sido proposital, pois as minhas anfitriãs ficaram preocupadas de eu não aguentar aquela atividade, que fisicamente demanda um desempenho significativo. E realmente foi bem cansativo, mais do que imaginara. A caminhada para chegar ao rio (fora da terra indígena) e para voltar, não é pouca, ainda mais no calor do sol do meio-dia. Mas a dificuldade maior, para mim, foi andar dentro do rio. A pesca, que se realiza capturando os peixes com as redes regidas à mão implica, para as mulheres, se imergir no riacho e andar no fluxo (ou contra-fluxo) da água (nos pequenos rios em que eu fui acompanhando as mulheres da aldeia, o nível da água chegava até a barriga ou até o peito) de forma que tal prática demandava familiaridade do corpo com o ambiente. Os pés devem saber andar nos fundos dos rios, pisando pedras, adequando sua forma e movimento à irregularidade da superfície subaquática. Os corpos devem saber fazer os movimentos certos para não espantar os peixes, enquanto os procuram e os cercam na água. As mãos devem saber manobrar a rede com uma gestualidade delicada, mas firme, imergindo-a na água, movendo-a e puxando-a para fora, na hora certa, do jeito certo, com um movimento decidido, exercendo uma espécie de chicotada para fora da superfície do rio. Os corpos devem ser delicados e fortes ao mesmo tempo. Caso essas operações não sejam feitas corretamente, a pesca não será bem-sucedida. Com efeito, o resultado da minha primeira experiência de pesca foi que voltei para a aldeia sem peixes e mancando. Durante toda a atividade acompanhei com bastante dificuldade minhas companheiras *tikmũ'ŭn* que, pelo contrário, andavam na terra e na água com tamanha desenvoltura e agilidade, ajustando os próprios movimentos ao ambiente com toda a naturalidade possível.

Impossível não evocar aqui a cena do mito de *Yãmĩyhex*, quando as mulheres entram para a água deixando seus maridos mal-intencionados segui-las sem êxito.

Na hora em que elas foram cantar, eles foram para matá-las. Mas *Yãmĩyhex* estavam meio-olhando e entraram na água, no rio grande. Aí os homens saíram de onde estavam, e foram atrás delas, mas elas iam entrando na água e eles não conseguiam pegá-las. E na areia só ficavam os seus rastros. Elas foram embora e os homens ouviam *Yãmĩyhex* cantando de longe e iam atrás, chegavam lá mas elas já não estavam mais ali... já estavam cantando de outro lugar, e os homens de novo iam atrás, mas de novo chegando lá elas já não estavam mais, iam entrando na água, e assim mais vezes. E elas cantavam: “oooohhhh”.<sup>336</sup>

Enquanto minhas companheiras indígenas entravam e saíam do rio “igual *Yãmĩyhex*”, eu as seguia desajeitada, sem saber como andar e fazer da maneira certa, provocando pequenas feridas em meus pés, um dos quais finalmente inchou, após pisar mal numa pedra. Se, por um lado, esse fato contribuiu para confirmar as preocupações de minhas anfitriãs quanto à minha falta de resistência para certas atividades femininas, por outro, me mostrou logo uma modalidade específica de “ser mulher” que minhas companheiras *tikmũ’ũn* sublinhavam continuamente: a necessidade de ser forte, de aguentar.

As mulheres *tikmũ’ũn* aguentam as longas caminhadas no sol, as andanças nos rios de pés descalços, o cansaço das excursões de pesca. Nada surpreendente, afinal, se pensamos ao contexto de uma aldeia liderada por uma família de mulheres que “aguentaram” uma guerra, na qual perderam parentes homens, e saíram de sua terra em busca de um outro lugar para viver.<sup>337</sup> Nesse sentido, a força e o enfrentamento, são qualidades femininas extremamente valorizadas, que as mulheres cultivam desde crianças. Frente a essa atitude de força esperada na mulher *tikmũ’ũn*, minhas fraquezas físicas, emotivas e intelectuais tornaram-se, então, manifestas. Episódios de choro, de dor física, infecções cutâneas, medos frente a homens embriagados, a dificuldade de permanecer em certas posturas por muito tempo, sobretudo no início, marcaram uma diferença no “meu” modo de ser mulher. “A mulher tem que aguentar”, me repetiam, até para não ficar triste, até para permanecer alegre.

<sup>336</sup> Trecho da história de *Yãmĩyhex* transcrita no primeiro capítulo (p. 79-81).

<sup>337</sup> Assim como as mulheres *tikmũ’ũn* que ficaram na terra de Água Boa e Pradinho lidaram com o conflito e com a perda de seus homens.



Muito foi escrito sobre a importância entre os Tikmũ'ũn de se manter alegres e estar juntos. O bem-estar da coletividade depende do estado de alegria. A tristeza e a raiva (o estado *ũgãy*) são estados perigosos porque levam ao isolamento e ao adoecimento do corpo (ÁLVARES, 1992). Escreve Álvares:

A tristeza, principalmente, a tristeza da morte, se não for devidamente controlada pelos parentes, pode conduzir à raiva – ao estado *ungãy* – ou mais apropriadamente, à fúria assassina, descontrolada e, geralmente também inconsciente, que resultará na tentativa de assassinato, ou na própria morte. A doença prolongada também pode conduzir ao mesmo estado de tristeza. Esta é também um estado de separação; a separação do indivíduo entre corpo e *Koxuk*. (ÁLVARES, a 1992, p. 185)

Os parentes devem controlar os estados de tristeza ou de doença para que não conduzam as pessoas a sentimentos de raiva; perigosos estados antissociais que, por sua vez, provocariam o afastamento da pessoa de sua condição de humanidade (a qual, ao contrário, se caracteriza como estado de saúde, alegria, riso, socialidade). Trata-se de um esforço coletivo em manter alta a moral da comunidade, em aguentar a dor, em permanecer saudáveis, que se exprime nos mais diversos âmbitos da vida.

Tais qualidades de força e resistência marcam, neste sentido, a coletividade dos homens e mulheres *tikmũ'ũn*. Myriam Álvares, por exemplo, escreve que “os maxakali têm uma grande capacidade de suportar a dor física. As crianças são treinadas, desde pequenas, para aprender a suportar, sem chorar ou reclamar, quando se machucam ou estão doentes” (ÁLVARES 1992, nota 5, p. 138). Tugny (2011a), por sua vez, ao referir-se aos homens, trata de sua incansável resistência a cantar nas longas noites de ritual. Segundo a autora, seria um “esforço guerreiro” aquele praticado para lembrar os inúmeros e extensos repertórios musicais, os quais detalham uma série inimaginável de seres, práticas e qualidades de um mundo (o da floresta nativa) que já não existe mais (TUGNY, 2011a, p. 55).

De forma semelhante, as mulheres *tikmũ'ũn* sempre me faziam notar a importância da memória e da resistência. Nos longos rituais noturnos – como o *Po'op*, por exemplo, no qual as mulheres permanecem sentadas no chão do pátio durante longas noites frias de junho, respondendo aos cantos de homens e *yãmĩyxop* – elas insistiam sobre o fato que

as mulheres deviam lembrar os cantos e não podiam render-se ao sono. Cantar e permanecer sentadas no frio, acordadas, durante todo o ritual noturno são condições imprescindíveis para participar dos *yãmĩyxop*, honrá-los, e receber sua carne em troca. Se havia momentos em que alguém precisava descansar as costas, sugeriam deitar um pouco, mas sem dormir (manter-se despertos no ritual é importante também para evitar riscos ínsitos no sonho). A presença corporal – a de um corpo atento (vigile) e preparado ao que pode ocorrer – reafirma-se como uma forma fundamental de participação feminina em seu mundo.

O parto é outra prática em que a força feminina se exprime com todo o seu peso. Nuimendajú e Métraux (1946) oferecem alguns interessantes detalhes sobre a prática nativa do parto, da forma como era praticado no início do século passado. Segundo o que esses autores registraram, as mulheres *tikmũ'ũn* ganhavam seus bebês na floresta, assistidas por parentes mais velhas. Já no final dos anos 80, Álvares nos informa que a mulher tinha seu parto dentro de casa (nessa ocasião vedada com palha), assistida por sua mãe e pelo marido. A força que a mulher deve demonstrar durante o parto é salientada na hora em a autora descreve a maneira de parir: “a mulher evitará gritar e chorar alto, suportando a dor o mais silenciosamente possível” (ÁLVARES, 1992, p. 127).<sup>338</sup> Hoje em dia, se o parto, na maioria dos casos, tornou-se uma prática medicalizada, realizada nos hospitais das cidades vizinhas, continua a ser vivenciado a partir de formas particulares e específicas do modo de ser feminino. Confirmando quanto dito por Álvares, as mulheres *tikmũ'ũn* me explicaram que as mulheres não podem gritar e que a boca deve permanecer serrada para que sua força (seu espírito-*koxuk*) não saia, e para que dela não entre algum espírito ruim.<sup>339</sup> “As brancas gritam demais”, diziam-me as mulheres *tikmũ'ũn*, “por isso que seu parto demora”.

Finalmente, uma mulher tem de ser forte para atuar determinado controle sobre o descontrole ocasional dos homens causado pelo consumo de bebida alcoólica. Nessas horas algumas mulheres se distinguem por adotar uma atitude de enfrentamento de seus

---

<sup>338</sup> Veja-se mais informações sobre o parto in: ÁLVARES, 1992 p. 127-130.

<sup>339</sup> Lembramos que o espírito (*koxuk*) entra na criança dando-lhe a palavra pela boca (a fala-canto é uma habilidade essencial para se tornar pessoa *tikmũ'ũn*). No resguardo, a mulher evita dormir muito também porque o estado de sono poderia implicar em permanecer descontroladamente de boca aberta, permitindo a entrada de espíritos indevidos que podem provocar adoecimento.



parentes homens, de alguma forma *transformados* pela bebida. Isso não significa que não haja também mulheres que bebam descontroladamente cerveja ou cachaça e nem, por outro lado, que todos os homens o façam constantemente. Todavia, pude observar em meu campo uma tendência maior ao embriagamento entre os homens, os quais, alcançando estados alterados, diferentemente das mulheres, podem engendrar ações agressivas ou violentas.<sup>340</sup> Este aspecto era salientado também pelas mulheres, cuja preocupação com o descontrole de seus maridos, filhos, irmãos e genros, era evidente. Segundo elas, certa dificuldade masculina ao respeitar as regras coletivas (o descontrole provocado pelo abuso do álcool) seria devida a um pensamento “mais fraco”. Os homens, nas palavras de algumas interlocutoras *tikmũ’ũn*, seriam mais aptos a beber porque não pensam e não escutam seus conselhos, como elas mesmas me repetiam: “a gente dá conselhos para eles, mas eles não escutam”.

Frente a uma situação de crise social e familiar, de violência de homens sobre as mulheres, Ciccarone (2004) relata uma opinião semelhante dada por uma mulher guarani, a qual ressalta a fraqueza masculina no respeito das normas sociais: “os homens geralmente esquecem as regras, os filhos, a esposa. Nós mulheres entendemos mais todas as coisas, então a gente tem que suportar e dar conselhos para eles, para que um dia eles vão melhorar” (CICCARONE, 2004, p. 91).

Ao retornarmos, mais uma vez, à mitologia nativa, notamos como certas histórias remarcam esse “esquecimento” dos deveres sociais e conjugais perpetuado pelos homens. Na história da mulher que virou sucuri com a linha de embaúba (*Kayatut*)<sup>341</sup> a mulher se vinga do marido porque ele não cuida dela durante o resguardo. No mito de *Yãmĩyhex*<sup>342</sup> as mulheres infringem uma regra alimentar comendo a cobra, porque famintas, pois os homens passavam o tempo caçando e comendo suas presas sem levá-las para elas. No mito dos “irmãos que olhavam para as estrelas”,<sup>343</sup> a mulher se vinga deles porque, após receber sua mandioca (em sua subida ao céu inclusive possibilitada

---

<sup>340</sup> Muito foi escrito sobre o consumo de álcool entre os *Tikmũ’ũn*. Vieira (2009) nos lembra como o uso de cachaça entre os Maxakali (e os brancos da região) é registrado já por Nuimendaju em 1939. Muitos registros, inclusive, testemunham da participação dos órgãos estaduais e de atores não indígenas na difusão do hábito da bebida alcoólica entre os índios (veja-se, a esse respeito: PENA, 2000),

<sup>341</sup> Versão integral do mito transcrita em apêndice (H4 - História de *Kayatut*).

<sup>342</sup> Transcrito no primeiro capítulo (p. 79-81).

<sup>343</sup> Transcrito no terceiro capítulo (p. 247-248).

pela linha de embaúba trançada pela mulher) eles não retornaram à terra trazendo carne em troca.

O comportamento errado dos homens se enraíza, assim, em uma atitude masculina relacionada ao descuido, podendo levar ao descontrole do corpo, do pensamento e de seus atos. Na hora em que um homem bebe, já ouvi comentar por mulheres *tikmũ'ün*, que “ele muda sua voz, ri de forma estranha, grita e anda tipo um bicho”. Como se seu corpo, numa condição de liminaridade, estivesse mais vulnerável a sofrer uma transformação, distanciando-se da sua condição humana e, assim, afastando-se de seus vínculos de parentesco. Como lembra Vieira (2009), o consumo de cachaça é um vetor de transformação corporal, assim como o são a quebra do resguardo e o consumo da larva da taquara,<sup>344</sup> podendo levar a pessoa, em última instância, a tornar-se *Ĩnmõxa* – o temível monstro canibal que come carne crua e ameaça o *socius* nativo. A pessoa embriagada “pode vir a assumir o ponto de vista do espírito ruim – o estado *gã̃y* – passando a ver seus parentes como vítimas em potencial” (*ibidem*, p. 318). A antropóloga aprofunda a relação entre o consumo de álcool e a transformação corporal que a bebida comporta, na forma como permite uma mudança de perspectiva da pessoa, tirando sua condição de humanidade e, então, de parentesco. Uma vez que ocorre a mutação corporal, a pessoa desconhece seus parentes – os vê como inimigos – tornando possível a reatualização de um estado de guerra, que se manifesta na ocorrência de agressões entre eles. Quando esse perigo se apresenta, as mulheres devem, de alguma forma, aguentar e segurar seus maridos, seus irmãos e filhos que estão *virando outros*, semelhantemente a como elas sabem conter a ferocidade de certos seres ferozes (*Koatkuphi* e *Ĩnmõxa*, por exemplo) através de suas linhas e comidas.

Como nos mitos, as mulheres de Aldeia Verde demonstram dispor de certa astúcia e coragem para enfrentar os homens quando se encontram em estados alterados e potencialmente perigosos, ou seja, quando assumem posições que implicam numa perda gradual dos vínculos de parentesco e os levam a andar e agir como *outros*; não-mais-humanos e não-mais-parentes. Isso porque, em um mundo em que o campo da

---

<sup>344</sup> O consumo de larva de taquara (morotó), uma lagarta que cresce no interior da taquara, é uma prática alimentar que ocorria durante os rituais masculinos, com a finalidade de auxiliar a aprendizagem dos meninos dos cantos, propiciando sua inserção no universo xamânico (VIEIRA, 2009).

humanidade e o do parentesco são co-extensivos e produzidos corporalmente, “inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato (natural), parentesco e humanidade tornar-se-iam quantificáveis e reversíveis (pode-se não apenas ser, mas tornar-se, mais ou menos humano, mais ou menos parente)” (COELHO, 2004, p. 27).

Uma vez que essa transformação parcial acontece, ativa-se uma liturgia de práticas de enfrentamento que engaja as mulheres e seus parentes próximos. Na hora em que algum homem de Aldeia Verde se embriagava, sua mulher era, de alguma forma, “avisada” por um parente próximo ou mais distante. Assim, um repertório de cuidados era adotado para esperar – e controlar – a volta do homem. A eliminação de possíveis armas da casa, o afastamento de crianças de outros núcleos familiares, a eliminação de eventuais fontes de bebida, eram práticas comuns às quais todos os membros da família participavam (desde as crianças até os adultos). Ainda, posteriores estratégias de contenção eram atuadas envolvendo parentes próximos das mulheres: parentes homens e mulheres que, de lugares vizinhos, observavam a cena e se preparavam a intervir caso fosse necessário. Nestas situações, muitas das mulheres enfrentavam e controlavam seus homens (maridos, filhos, irmãos), demonstrando certa capacidade feminina em “calibrar e dominar sua intensidade”.<sup>345</sup> Tal aptidão no enfrentamento e controle da condição corporal dos homens, se faz necessária para que eles possam retornar a seu estado “normal”; à sua plena “condição humana” de corpo-pessoa *aparentado*. Assim como os seres ferozes, esses homens são trazidos de volta à socialidade humana e “re-aparentados” pelas mulheres.

Se, por um lado, “ser mulher” entre os Tikmū’ün demanda a aquisição de um modo de estar e agir no mundo delicado e quase inaudível – capaz de perceber um campo de indícios sutis, de produzir linhas encantadas e poderosas, de entrelaçar e desvincular parentes – por outro, implica em cultivar um corpo-espírito forte, alegre e resistente, capaz de aguentar dores, fadigas, tristezas e deter seres violentos. Ser mulher significa, de fato, aprender a lidar com a dor “sem gritar”, manter a alegria, aguentar o parto, resistir ao frio noturno, ficar desperta na longa espera dos *yãmĩyxop*. Ou, ainda, resistir às guerras, aos deslocamentos, à perda de homens. Significa amansar os seres ferozes (e

---

<sup>345</sup> Expressão sugerida por Rosangela Tugny durante o exame de qualificação.

portadores de doença) e os homens embriagados, “quando se transformam em bichos”. A habilidade na gestão da dor e da violência é, neste sentido, algo feminino da ordem do xamânico.

Ao mesmo tempo que tal força demanda um corpo treinado para aguentar a dor física, demanda também o desenvolvimento de aspectos intelectuais e espirituais das mulheres. Como constatamos, para exercer operações extremamente perigosas é necessário ter um “espírito forte” (*koxuk ka’ok*). Lembramos, por exemplo, como, nos processos de cura, só a mulher que tem *koxuk forte* pode lidar com o espírito ruim que traz a doença, mandando-o embora e reestabelecendo a saúde (alegria) da pessoa. De fato, são as mulheres que conhecem e participam mais dos rituais, que sabem tecer melhor a embaúba, que curam e detêm espíritos ferozes com suas linhas e comidas, as que melhor sabem enfrentar os aspectos duros da vida mantendo alta a moral coletiva e a alegria. Vale, todavia, esclarecer um ponto.

Ao sugerir tais leituras, não se quer, de forma alguma, mistificar a violência contra as mulheres que ocorre nas aldeias, nem apagar possíveis iníquas relações entre homens e mulheres. Formas da violência contra mulheres são tristemente relatadas nos estudos entre os Tikmũ’ũn (POPOVICH, 1988; PENA, 2000; VIEIRA, 2009). Entretanto, as diferentes análises e minha própria experiência em campo, têm comprovado de forma inequívoca uma associação entre a violência contra a mulher e o consumo descontrolado de álcool.

Contudo, tocar um tão delicado assunto reflete um esforço etnográfico de repensar, ainda que parcialmente, o lugar do feminino diante dessa violência, entre outras, que as mulheres sofrem, a partir das formas como elas as percebem e as enfrentam. Penso, também, nas agressões perpetuadas pelos fazendeiros vizinhos quando, com frequência, ameaçam-nas ao encontrá-las em suas andanças pelo território ao redor da aldeia que, segundo as leis brasileiras, não mais lhes pertence. Faço isso evidenciando elementos da violência na prática, que se articulam de forma particular, a partir, inclusive, de uma modalidade específica de ser e devir mulher entre os Tikmũ’ũn, que se dá por uma qualidade *feminina* de poder; uma “força” que é adquirida, cuidadosamente, ao longo da vida.

Neste sentido é interessante pensar num enésimo deslize semântico dado pela tradução linguística entre os mundos e suas categorias. O termo maxakali comumente usado para qualificar as mulheres que sabem mais, às mães dos *yãmĩyxop* (*yãmĩyxop tut*) que têm espírito forte, que são mais respeitadas e que mais enfrentam a violência dos homens (assim como dos seres ferozes) e dos brancos, é *ũn ka'ok*, literalmente “mulheres fortes”. Foi essa expressão que as próprias mulheres *tikmũ'ũn* escolheram para dar o nome ao primeiro encontro regional de mulheres indígenas que aconteceu em sua aldeia. Foi essa frase<sup>346</sup> que foi escrita pelos próprios *yãmĩyxop* no asfalto de Ladainha para ritualizar o assassinato injusto de uma *mulher forte*.<sup>347</sup> Quando, todavia, a fala passa para a língua portuguesa, as próprias mulheres indígenas tendem a utilizar o termo “aguentar” para definir o estado de enfrentamento que vivenciam em seu mundo. Ao utilizar essa tradução, dissolve-se, ao meu ver, um aspecto importante do modo de ser feminino *tikmũ'ũn*, da forma como emerge claramente no idioma nativo; sua força. Pois, pelo que pude perceber em campo, não é a partir de um lugar de aceitação que a mulher “suporta o peso” das agressões, das dificuldades e da dor, como pode evocar o verbo “aguentar”. Ela o faz, pelo contrário, a partir de um lugar de força que reflete uma atitude feminina agenciativa, dinâmica e corajosa. Trata-se, em outras palavras, menos de um fardo que de uma resistência. Neste sentido, a agência das mulheres indígenas desorganiza nossos padrões de gênero.

Enfrentando um belo desafio – que não pretende-se resolver aqui – o que tento sugerir, com muita cautela, é que talvez seja necessário atuar um deslocamento etnográfico, para que o lugar da mulher *tikmũ'ũn* não seja entendido, necessariamente, a partir de um olhar historicamente e culturalmente construído no Ocidente, ou seja, baseado na maneira como nós nos sentimos afetadas pela violência enquanto mulheres. Diante dos fenômenos vivenciados em campo, percebi com clareza que o feminino não pode ser resumido a um lugar de fraqueza ou de subordinação. Embora a seguinte afirmação possa parecer provocatória, tratando de violência contra a mulher, o que sugiro é que o feminino *tikmũ'ũn* se configure, de forma complementar àquele masculino, também como

---

<sup>346</sup> *Ũn ka'ok Yãmĩy* pode ser traduzido literalmente: *Yãmĩy-espírito de mulher forte*.

<sup>347</sup> Trata-se de Daldina Maxakali, morta após ser atropelada por uma motocicleta na estrada para Ladainha, município próximo à reserva de Aldeia Verde, em janeiro de 2015. Até hoje não foi identificado o culpado. Veja-se, a respeito desse episódio: CAMPELO, 2017; *idem*, 2018, p. 76-91.

um lugar de força. Ao falar em termos de “complementariedade” e de “força”, todavia, não pretende-se apagar (supostas) relações hierárquicas de poder ou de dominação. Trata-se mais de um esforço para pensar as relações entre homens e mulheres de outra maneira, segundo o que sugere a perspectiva nativa. Com esse objetivo, preferiu-se deliberadamente não utilizar a expressão “poder” das mulheres, para não remeter a uma relação de dominação que acabaria reiterando (embora invertida) as relações hierárquicas articuladas pelo pensamento ocidental moderno. Ao meu ver, seguir o conceito nativo de “força”, tem a vantagem de deslocar a análise para outras formulações conceituais que podem traduzir um outro modo (feminino) de exercer uma forma de “empoderamento”.

Margaret Mead (1935) já mostrou amplamente como o pensamento ocidental em relação aos “temperamentos” de homens e mulheres, seja baseado em suas categorias arbitrárias, por sua vez, enraizadas no binômio: dominação masculina/subordinação feminina. Acredito, como defendido ao longo do texto e considerando as reflexões desenvolvidas até aqui, que as relações nativas refletem menos esse tipo de oposição e mais uma articulação entre homens e mulheres que se dá em termos de possíveis complementariedades. Mais uma vez não cabe um raciocínio que pense termos que se impõem um sobre o outro. Assim, se os homens *tikmũ’ün* são “fortes”, isso não impede que as mulheres o sejam também, embora através de modalidades diferentes. Não há contradição entre esses termos do momento em que os papéis de homens e mulheres não se vinculam a uma relação de identidade-alteridade pela qual o lugar da força é dado pela *identidade* (“A” é forte como “B” porque é *igual* a ele) e o lugar da fraqueza pela *diferença* (“A” é fraco porque *diferente* de “B” que é forte). As mulheres *tikmũ’ün* não têm que ser fracas porque os homens são fortes, assim como os homens não são menos fortes porque as mulheres também o são.

Com efeito, afirma-se que a diferença entre homens e mulheres não se produz por uma oposição hierárquica e opositiva; homens e mulheres se engajam mutuamente, a partir de suas divergentes modalidades de ser e agir no mundo, para enfrentar as dificuldades que a vida lhes impõe. Trata-se, concluindo, de uma relação “em perpétuo desequilíbrio”, a qual caracteriza um mundo em que os homens e as mulheres são sim diferentes, mas não de maneira oposta e nem exatamente simétrica.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho procuramos mostrar como o lugar da mulher *tikmũ'ũn* – em consonância com um padrão recorrente na tradição antropológica – tem sido associado aos âmbitos do cotidiano, do ordinário, da domesticidade, enquanto grande parte do discurso etnográfico dedicou-se aos demais temas “clássicos”, como o ritual, a caça, a guerra, abordados como domínios exclusivamente masculinos, ou nos quais as mulheres ocupam posições secundárias. Tal perspectiva reflete um olhar orientado por categorias dicotômicas – homens/mulheres, público/privado, político/doméstico, cultura/natureza, social/biológico – herdadas pela tradição histórica e filosófica da modernidade ocidental. Na história da antropologia, a projeção dessas oposições *éticas*, em detrimento das noções *êmicas*, contribuiu para construir uma representação demasiado simplificada e binária, além de profundamente assimétrica (em termos de dominação de um sexo sobre o outro), dos domínios nativos masculino e feminino. Nesse sentido, observamos como nas representações etnográficas a presença da mulher *tikmũ'ũn* foi muitas vezes restrita às fronteiras do espaço doméstico, entendido, ou melhor, *desentendido* (e designificado), enquanto esfera íntima, subordinada às relações familiares, em antítese ao exuberante mundo público, político e, sobretudo, ritual, secreto e cosmológico, dos homens. Seguindo a mesma perspectiva lógica, a agência e as práticas femininas foram compreendidas e representadas como algo do plano do ordinário ou do funcional, suscitando pouco interesse etnográfico. Como já observou Marilyn Strathern, se os homens atuam na arena pública, coletiva e política, e se tornam atores sociais plenos através de operações culturais, xamânicas e rituais, se enraíza num equivoco etnográfico a idéia de que “as mulheres, completamente dotadas pela natureza, precisam de alguma forma ser vistas como socialmente incompletas” (STRATHERN, 2013 [1988], p. 145) e limitadas ao âmbito do parentesco e da casa, nos quais se presume não haver aspectos sociologicamente, politicamente ou cosmológicamente relevantes. Esse trabalho retoma e contribui para essa revisão *em curso* na produção etnográfica.



Para repensar as relações entre homens e mulheres, nos apoiamos em discussões críticas desenvolvidas na etnografia dos povos ameríndios das TBAS, a partir dos anos 70, por autores como Joana Overing (1986), Christine Hugh-Jones (1979), Stephen Hugh-Jones (1979), Peter Gow (1989), Cristiane Lasmar (1996). Além disso, permitindo-nos um grande salto etnográfico, uma outra autora central nesse debate tem sido Marilyn Strathern (2013 [1988]). Apresentando uma análise de três casos das Terras Altas da Papua-Nova Guiné, nos quais existem diferentes formas de participação feminina em âmbitos considerados masculinos (ritual, econômico, tradicional), esta autora provocou reflexões cruciais para o desenvolvimento desse trabalho.

Aquilo que precisa ser examinado é a forma da disjunção e não simplesmente sua existência. Foi sempre de interesse apenas limitado perguntar se as mulheres estão “realmente” confinadas a uma esfera doméstica, uma estratégia que examina os termos de uma dicotomia ignora a relação. Talvez esses casos ajudem na compreensão do problema mais geral, o de que muito frequentemente as atividades simbolizadas das mulheres aparecem como focalizadas na reprodução fisiológica ou no envolvimento com o aprovisionamento da unidade doméstica, na medida em que essas atividades parecem constituir domínios femininos. A socialidade doméstica não seria ainda uma socialidade depreciada? (STRATHERN, 2013 [1988], p. 145-146)

Continuar a tratar as dimensões femininas a partir de uma suposta oposição aos âmbitos masculinos (já constatamos quanto a simples oposição pouco tem a dizer sobre as relações nativas) e não em sua “forma da disjunção”, significa reiterar um erro conceitual-metodológico que banaliza esferas da vida de extremo interesse antropológico, reduzindo toda a socialidade que ali se passa a uma experiência humana unívoca e privada de fatores agentivos, transformativos e simbólicos. Assim, se é verdade que no mundo *tikmũ’ün* se exprime fortemente uma diferença baseada nos sexos – nas práticas, papéis e espaços sociais e rituais de homens e mulheres – tal disjunção não opera em termos dicotômicos e, sobretudo, de forma depreciativa de um termo sobre o outro. Uma vez reconhecida tal operação opositiva – embasada numa hierarquia valorativa – como um vício conceitual típico da modernidade ocidental, um dos intentos desse trabalho foi repensar ferramentas teóricas capazes de restituir as forma de des-equilíbrio e complementariedade que os Tikmũ’ün, assim como outros povos indígenas, trazem na experiência do encontro, desestabilizando nossas armações conceituais.

Meu esforço, felizmente, não é isolado, e nem o primeiro. Alguns autores que na última década dedicaram-se ao estudo do mundo ritual *tikmũ'ũn* já têm mostrado avançar nessa direção, propondo novas leituras da atuação feminina e das relações entre homens, mulheres e *yãmĩyxop*, que subvertem as representações anteriores. A centralidade espacial, agentiva e relacional das moças, mães e *xukux*, e a estética de sua modalidade participativa no ritual, tem ganhado cada vez mais espaço. Inspirado por essas trajetórias, o presente trabalho seguiu, como primeiro propósito, o de investigar a presença feminina para além do ritual, na vida diária, campo demasiado ausente na literatura etnográfica. Com esse intuito, descreveu-se, no segundo capítulo, algumas cenas do “cotidiano” das mulheres de Aldeia Verde. Não obstante essa intenção, o que a experiência de campo revelou foi a amplitude simbólica das práticas cumpridas pelas mulheres em seu dia-a-dia, e suas reverberações sociais, políticas e rituais, requalificando, não somente o campo do parentesco e do doméstico, mas sim, uma mais ampla dimensão *cosmopolítica* do cotidiano. Em outras palavras, o que se tornou manifesto, na experiência de campo, foi que a socialidade das mulheres *tikmũ'ũn* não mais limitada pelas fronteiras domésticas ou familiares, tampouco se caracteriza por uma *oposição* ao domínio cosmológico-ritual. Aliás, uma distinção nítida entre cotidiano e ritual parou de fazer sentido.

Ao seguir as mulheres em suas práticas diárias, a etnografia mostrou como sua agência cosmopolítica se desenvolva no fluxo da vida, no qual ora se distinguem, ora se confundem dimensões rituais e ordinárias. Há, nesse sentido, uma fluidez incrível com a qual as mulheres se deslocam de um lugar para outro, de uma tarefa diária para um ato ritual, não havendo, muitas vezes, contornos ou tempos demarcados. No esforço de abranger essa ambivalência, tem-se optado por re-enquadrar conceitualmente o cotidiano enquanto esfera da vida “extra-ordinária” na qual as pessoas, homens e mulheres, operam engajando-se dinâmica e complementarmente, com seus corpos, em fluxos de atividades e saberes de múltipla natureza. A metáfora do “fluxo” pareceu apropriada na tentativa de traduzir linguisticamente uma qualidade da existência nativa, dos corpos e das pessoas *tikmũ'ũn*, que venho percebendo como algo fluido, aberto, compartilhado, dinâmico, instável, interrelacional; uma condição (ou posição) nunca finita, imutável, fechada (presa em nós), mas sempre sujeita a repentinos desvios, contínuas aberturas, múltiplas relações e possíveis metamorfoses.

Do ponto de vista das relações entre homens e mulheres, o que pude constatar em minha pesquisa é que a diferença sexual à base do mundo *tikmũ'ũn* não torna as mulheres e seus domínios – o parentesco, a casa, a comensalidade, o cuidado, as produções artesanais – menos “sociais”, menos “rituais” ou menos “densos”, de um ponto de vista etnográfico. Se é a partir de seus laços de parentesco que as mulheres agem no mundo, vimos como tais redes não são dadas *a priori* por determinações biológicas ou sistemas classificatórios inflexíveis, mas sim são redes de alianças entre grupos e aldeias, e entre humanos e *yãmĩyxop*, redefinidas constantemente *também* a partir de estratégias femininas, que se dão no âmbito da comensalidade extra-ordinária, na produção de vínculos de afeto, de cura e de cuidado, no controle das questões amorosas e das alianças matrimoniais. Além disso, as demais práticas desenvolvidas diariamente – a comensalidade, os encontros domésticos, o fazer juntas, tecer, conversar, rir, curar e cuidar dos parentes e dos *yãmĩyxop* – não são ações ordinárias ou fisiológicas, mas sim práticas relacionais complexas e ao mesmo tempo precárias (não livres de rupturas, desfechos, perigos e riscos) através das quais as mulheres atuam para manter (ou ameaçar) a socialidade entre os humanos e com os demais seres que compartilham seu mundo.

Um olhar mais profundo sobre algumas das produções femininas, sempre orientado por histórias, mitos e cantos – que atravessaram intensamente as práticas, as conversas e os encontros, multiplicando suas relações e sentidos – revelou a densidade do conhecimento e das práticas femininas normalmente consideradas utilitárias e funcionais para, finalmente, vislumbrar seus significados profundos e seus “efeitos gigantescos” no mundo. A produção da tinta de urucum, da panela de barro, da linha de embaúba e da comida, investigados em suas mais amplas relações cosmopolíticas, evidenciaram-se enquanto refinados processos técnicos, ao mesmo tempo que poderosos procedimentos xamânicos, que dependem da capacidade das mulheres de se relacionar (e criar vínculos) com os outros sujeitos-agentes envolvidos em seus saberes e práticas. Neste sentido, a agência feminina pode, definitivamente, ganhar seu peso em espaços comumente representados como de domínio exclusivo masculino – no caso, o xamanismo – sem, por isso, implicar numa contradição, ou em oposições, mas apontando para modalidades distintas de ser e agir, de acordo com o ser mulher ou o ser homem.

Com o fim de mostrar as modalidades particulares através das quais a experiência das mulheres se exprime, não sendo menos importante (ou menos *cultural*) daquela masculina, tratamos, no último capítulo, dos processos de aprendizagem, circulação e atuação dos conhecimentos e das práticas femininas. Mais uma vez, a diferença entre o saber-fazer masculino e o saber-fazer feminino revelou-se uma questão de forma mais do que de substância. As formas como as mulheres aprendem, fazem e conhecem, de certo modo menos visíveis, audíveis ou explícitas, não implicam em menos agência, menores riscos ou menor eficácia. As *ũn ka'ok*, pelo contrário, demonstram cultivar e efetivar sua grande força na delicadeza de seus fios de embaúba, no silêncio de seus cantos, na invisibilidade de seus gestos.

\* \* \*

O fato do mundo cotidiano ser *também* (nem sempre, mas possivelmente) extraordinário e as mulheres *também* operarem procedimentos de ordem xamânica não contradiz minimamente as atuações e os papéis masculinos. O que isso provoca é um movimento de revisão de uma relação entre homens e mulheres demasiado pensada como opositiva, abrindo o caminho para outras possibilidades conceituais. Nesse sentido, por exemplo, torna-se instigante perguntar-se se os domínios masculinos, não seriam igualmente interessantes se explorados também em seus aspectos mais “ordinários” ou, quem sabe, a partir de temas como o cuidado, o afeto, o doméstico. Vale ressaltar, ao contrário, como as mulheres *tikmũ'ũn* estejam vivenciando, nos últimos anos, novas formas de “empoderamento” dentro e fora das aldeias, apropriando-se de uma agência na relação com a alteridade (os brancos, as instituições nacionais, os ambientes políticos), que sempre foi referida ao âmbito de ação masculino. Além dos papéis de liderança política assumidos por algumas mulheres é significativo, a esse respeito, que, gradualmente, as mulheres passaram a exercer cargos de professoras nas escolas das aldeias, apropriando-se da prática da escrita na língua maxakali e na língua portuguesa (embora essa última não seja ensinada nas escolas). Esse ano, ainda, quatro mulheres toraram-se alunas no curso de licenciatura indígena FIEI/FAE/UFMG.

Contudo, não se trata de traçar uma, ainda que tentadora, relação de mutualidade entre papéis femininos e papéis masculinos (uma relação de reciprocidade inter-gênero). Na verdade, o que a experiência indígena provoca, constantemente, é um deslocamento de nossos modelos, posições e olhares. Ao longo do campo, dos encontros, da pesquisa, o que se gerou foi uma sensação de incômodo em relação a tudo o que inicialmente pensava como simétrico, linear, definitivo. O desafio ao qual me senti chamada, enquanto antropóloga, pelo mundo *tikmũ'ũn*, foi exatamente o de “desencaixar” suas experiências de vida, saindo de sistemas e formulações fechadas, finitas, imóveis. Embora certo espírito *durkheimiano* nos leve a procurar equivalências, simetrias e oposições para pôr ordem nos fatos da vida, a prática etnográfica nos ajuda, nesse sentido, a deslizar, desviar, duvidar do que nos aparece, à primeira vista, como algo óbvio. Nesse sentido, talvez devamos, *enquanto mulheres*, aprender a olhar “meio de lado” para ver melhor e nos deslocarmos, assim, de uma visão mais imediata e menos profunda, sensível e atenta, da experiência nativa. Pois, assim como nos alerta Maiza Maxakali, muito daquilo que achamos que é igual, *é igual, mas não é*.

Esse trabalho, embora modesto e ainda inicial – aliás, *iniciático* –, é o resultado precário de um esforço, de corpo e de intelecto, voltado a perceber essas pequenas grandes diferenças. As relações entre homens e mulheres nos desafiam nesse sentido. Parafraseando as palavras de Maiza, elas “são opostas, mas não são”. Complementares, mas assimétricas, assimétricas, mas não hierárquicas, elas se articulam em um moto em perpetuo desequilíbrio.

O que se tenta requalificar, então, é uma relação de *distintividade* entre os gêneros, a qual, em lugar de opor um termo ao outro (o que geralmente implica numa assimetria em que um termo prevalece *sobre* o outro) relacione polos divergentes e auto-implicantes sem alcançar, jamais, um equilíbrio, uma estabilidade, ou uma qualquer simetria. Nessa lógica, o feminino e o masculino se produzem enquanto duas diferentes modalidades de ser e agir, que não necessariamente devem se tornar (ou aspirar a ser) equivalentes e simétricas, para não serem opostas e hierárquicas. Mais simplesmente, essa relação rege-se num *equilíbrio desequilibrado* que reflete menos um sistema opositivo e mais uma distintividade, de alguma forma, complementar.

Para retomar a provocação de Strathern, se olhamos para a “forma da disjunção” que diferencia os homens e as mulheres *tikmũ’ũn*, ela diz menos a respeito de uma hierarquia de saberes e práticas e mais a respeito de modalidades diferentes, mas interdependentes, de ser e de agir.

Enfim, se os homens participam dos procedimentos femininos, exercendo ações auxiliares de suma importância para sua boa realização e para que seus produtos surtam os efeitos desejados (acompanhando as mulheres para extrair a embaúba, preparando os locais para a modelagem da argila, trazendo a carne para ser cozinhada), vice-versa, os produtos e as ações das mulheres são necessárias para a boa realização dos papéis masculinos rituais e de caça (lembramos do canto da embaúba em que as mulheres chamam os homens para que lhes tirem a embaúba, com a promessa de dar-lhes, em troca, como forma de restituição, seus produtos finais, dos quais eles dependem para realizar suas atividades principais: a corda para os bодоques e para os arcos, as bolsas para carregar bolas e presas...). O que pode se concluir, de maneira geral, é que a socialidade *tikmũ’ũn*, entre os vivos e com os *yãmĩyxop*, é produzida a partir de um engajamento extra-ordinário e interrelacional entre mulheres e homens, os quais atuam de suas diferentes posições, mediante suas diversas agências e envolvendo-se com suas habilidades peculiares. Todavia, isso não nos leva a uma complementariedade simétrica. Como o ritual do *kõmãyxop* descrito no primeiro capítulo, suas ações espelhadas e repetidas, não o são completamente. Como nos cantos, nos contos, nas redes de embaúba, há sempre um detalhe, uma diferença, um desvio, que não deixa resolver-se em um perfeito equilíbrio.

\* \* \*

A partir de uma “perspectiva da substância” entendemos, ainda, que as mulheres *tikmũ’ũn* são feitas de urucum, de inhame, de jenipapo, de barro, uma vez que seus corpos-pessoas se produzem constantemente por meio da produção, do controle e da manipulação de fluidos e matérias perigosas e poderosas. Todavia, alcançar um domínio seguro do próprio corpo, das técnicas e das matérias, é algo que extrapola um plano

meramente físico e tecnológico: trata-se de um devir ontológico da pessoa que envolve um denso conhecimento-posse de cantos-rituais-*yãmĩyxop* adquirido ao longo da vida (e garantido pelo respeito de condutas adequadas, cuidados, prescrições). Opera-se, neste sentido, um processo corporal da mulher – uma transformação da idade jovem para a idade adulta e à velhice, marcada pela passagem do sangue menstrual – o qual se produz na medida em que se aprende o manejo das matérias, as técnicas corporais, os cantos rituais e se fortificam as relações com os *yãmĩyxop*. Tal mudança potencializa gradualmente e lentamente o corpo e o espírito das mulheres *tikmũ'ũn*, graças às relações humanas e extra-humanas que, a partir dessas práticas-saberes, são alimentadas e multiplicadas. Assim, ao superar a fase da fertilidade, dependendo da intensidade com a qual as mulheres produzem relações de afeto e de cuidado com os parentes e os *yãmĩyxop*, seus corpos (e seus espíritos-*koxuk*) se tornam mais fortes; mais hábeis nas técnicas artesanais, mais abertos à escuta do mundo e mais aptos a manipular substâncias como o urucum, a embaúba, o barro, a carne crua.

Essa experiência nativa e *transformativa* do corpo-pessoa é algo que, em algum grau, experimentei em campo. Tomando emprestada uma formulação de Cynthia Carrillo (2017) – “a aprendizagem é um processo de transformação” – posso dizer que a prática etnográfica foi, para mim, extremamente transformadora. Para além dos deslocamentos teóricos, que me levaram a intuir e desafiar meus preconceitos, a experiência corpórea do campo provocou uma mudança no que diz respeito à minha própria noção (e percepção) de corpo.

A “inteligência” dos corpos *tikmũ'ũn* – que sabem escutar, que inter-comunicam, percebem os outros e se percebem entre si – me levou a repensar o meu próprio corpo e as implicações do encontro. Tais intuições apontam para caminhos possíveis a serem explorados futuramente, contribuindo com certas formulações que repensam o corpo-pessoa indígena a partir da noção de pessoa fractal, múltipla, relacional e partível (STRATHERN, 2014; WAGNER, 1991; SAHLINS, 2005).

De forma semelhante, a pesquisa foi um trabalho móvel, um caminho feito por constantes ajustes, um processo ainda em devir. Assim como os problemas iniciais se remodelaram na experiência de campo, outras questões adquiriram mais peso ao longo do processo. As histórias, os cantos, os *yãmĩyxop*, por exemplo, foram fontes, sujeitos, agências, que atravessaram o encontro de várias maneiras, de modos inusitados e imprevistos, apontando para relações simbólicas e outros sentidos, que nos ajudaram a compreender elementos, qualidades e aspectos importantes do modo de ser-saber-fazer feminino e, em geral, do mundo *tikmũ'ũn*, por como ele se produz hoje, na prática e na vida, atualizando relações múltiplas entre múltiplos sujeitos. Tais relações, às quais nos referimos constantemente ao longo do texto, deixam entrever uma complexidade simbólica que não foi explorada com a profundidade que lhe seria devida, apontando para um âmbito de investigação promissor ao qual dedicar uma pesquisa posterior (incluindo a exploração de outras artes femininas; como a arte das miçangas e a confecção dos vestidos).

Além disso, a perspectiva adotada no trabalho, que tentou investigar o mundo *tikmũ'ũn* a partir do lugar da mulher, instigou possíveis desdobramentos de pesquisa que podem integrar a focalização da experiência a partir de outros sujeitos (os homens, as crianças, os *yãmĩyxop*). Nesse sentido, é auspicioso sugerir que as investigações sobre o mundo *tikmũ'ũn* possam ser realizadas de forma mais dialógica e, cada vez mais, de forma mais simétrica com os próprios pesquisadores indígenas, os quais não só participam, mas co-produzem e co-orientam as nossas pesquisas.





Fotografia 66 - Mulheres de Aldeia Verde cantando durante o encontro de Mulheres Indígenas *ũn ka'ok*



Fotografia: Claudia Magnani



## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Ana Cristina Santos; TUGNY, Rosângela Pereira de. Apresentação. In: ALVARENGA *et al.* **Koxuk Xop / Imagem. Fotografias tikmu'un da Aldeia Verde**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2009.

ALVES Vania de Fatima Noronha. **O Corpo Ludico Maxakali**: Segredos de um “programa de índio”. Ed. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/ Arte, 2003.

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.

\_\_\_\_\_. A educação indígena na escola e a domesticação indígena da escola. In: **Boletim do museu paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, v.15, n.2, 1999.

\_\_\_\_\_. **Yãmiy, os espíritos do canto**: a construção da pessoa na sociedade maxakali. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1992.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. **R@U** – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v.9, n.2, p. 185-200, jul./dez. 2017.

\_\_\_\_\_. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.49, n.1, p. 205-243, jan./jun. 2006.

BRAZZABENI, Micol. **La scuola di Carta**: una ricerca di antropologia della formazione tra gli insegnanti tikmu'un del Minas Gerais. 1. Ed. Roma: Centro d'Informazione e Stampa Universitaria, 2008.

\_\_\_\_\_. Posições fluidas: a escola e os professores indígenas maxakali. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v.2, n.2, p. 6-21, jul./dec. 2010.

CADENA, Marisol, de la. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds**. Durham/London: Duke University Press, 2015.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Das partes da mulher de barro**: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ'ün. 2018. 457f. Tese (Doutorado em

Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2018.

\_\_\_\_\_. A morte, os cantos e os yãmĩyxop: (Re)ocupação ameríndia de um pequeno município do Vale do Mucuri (MG). **Pontourbe**, Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, São Paulo, n.21, p. 1-9, 2017.

\_\_\_\_\_. **Ritual e Cosmologia Maxakali**: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos. 2009. 241f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2009.

CARRILLO, Cinthya Inés Sáenz. **De mulher a pajé**: Aprendizagem das mulheres pajés Yawanawa como transformação. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação, Belo Horizonte, 2017.

CALÁVIA, Oscar Saéz. Lévi-Strauss, Claude. Mitológicas I - O cru e o cozido. **Ilha**, Revista de Antropologia da UFSC, Florianópolis, v.6, n.1,2, p. 241-247, 2004.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. 1. ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2012 [1978].

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. **Revista de Índias**, v. LXIV, n.230, p. 81-96, 2004.

CLIFFORD, James, MARCUS, George E. (Org.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. University of California Press, 1986.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 25-60, 2004.

\_\_\_\_\_. “Nós os vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.16, n.46, p. 69-96, 2001.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 95-128, jan./apr. 2005.

COSTA, Luiz Antonio Lino da Silva. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana**, Rio de Janeiro, v.19, n.3, p. 473-504, jan./dec. 2013.

DIAS, Ana Catarina Perez, *et al.* **Estado nutricional e hábitos alimentares de comunidade indígena Maxakali em Minas Gerais**: Resgate alimentar e cultural para a compreensão da insegurança alimentar. RELATÓRIO FINAL: apresentado como cumprimento do contrato de processo licitatório - tomada de preços nº 01/2010 – Instituto Felix Guattari - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Faculdade de Ciências Biológicas e da Saúde, 2010.

DESCOLA, Philippe. Societies of Nature and the Nature of Society. In: Kuper, A. (Org.), **Conceptualizing Society**. London/New York: Routledge. p.107-126, 1992.

DUARTE, Regina Horta. Conquista e Civilização na Minas Oitocentista. In: Otoni, T., **Notícia sobre os selvagens do mucuri**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

ESTRELA, Ana Carolina. **Cosmopolíticas, olhar e escuta**: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali. 2015, 240 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2015.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia”. **Mana**, Rio de Janeiro, v.14, n.2, p. 280-324, 2008.

\_\_\_\_\_. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. Rio de Janeiro, **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 7-44, 2002.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz**. São Paulo: Ed. Itatiaia e EDUSP, 1980.

GELL, Alfred. **Art and Agency**: an Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press. 1998.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 46, n.2, p. 445-476, 2003.

GOW, Peter. **An amazonian myth and it's history**. Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Of mixed blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. **Man**, v.14, n.4, p. 567-582, dec. 1989.

HARTT, Charles Frederik. On the Botocudos. **Geology and Physical Geography of Brazil**. Boston: Fields, Oscon & Co. Appendix, p. 577-606, 1870.

HUGH-JONES Stephen. Clear Descent or Ambiguous Houses? A re-Examination of Tukanoan Social Organization. **L'Homme**, v.33, n. 26-128, p. 95-120,1993.

\_\_\_\_\_. **The Palm and the pleiades**; initiation and cosmology in Northeast Amazonia. Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Christine. **From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Food for thought. In: La Fontaine, J.S. (Org.). **Sex and Age as Principles of Social Differentiation**. A.S.A. Monograph 17. London, New York: Academic Press, 1978.

JAMAL, Ricardo Júnior. **Sensibilidade e Agência**: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmũ,ũn-maxakali. 2012. 141f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música, Belo Horizonte, 2012.

JORDANOVA, Ludmilla, J. Natural Facts: a historical perspective on science and sexuality. In: MacCormack, C. & Strathern, M. (Org.). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

LAGROU (Org). **No caminho da miçanga**: um mundo que se faz de contas. Catálogo. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.

\_\_\_\_\_. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LASMAR, Cristiane. **Antropologia feminista e etnologia amazônica**: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80. 1996. 148 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

LAVE, Jean. **Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice**. The University of Chicago Press, 2011.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated Learning**: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LEA, Vanessa, Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. **Revista de Estudos Feministas da UFSC**. Florianópolis, v.7, n.1-2, p. 176-194, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. *Mitológicas* 1. São Paulo: CosacNaify, 2004[1964].

\_\_\_\_\_. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Oleira ciumenta**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

LOWIE, Robert, H. Eastern Brazil: an Introduction. In: Steward, Julian H. (org.) **Handbook of South American Indians**. Vol. 1: The marginal tribes. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 Washington: Government Publishing Office, p. 381-391, 1946.

MACCOMARCK, Carol, 1980. Nature, Culture and Gender: a Critique. In: MacCormack, C. & Strathern, M. (eds.), **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press.

MAGNANI, Claudia. Fare ricerca di campo tra i Maxakali: riflessioni sulla pratica etnografica nella complessità di un mondo indigeno amerindio. **Antropologia Publica** (online), v.2, n.2, 2016.

MAGNANI, Claudia; GOMES, Ana Maria Rabelo ; SILVA, Paula Cristina Pereira. Saberes indígenas na universidade: reflexões sobre as implicações da presença de um grupo de professores Tikmũ'ün-Maxakali na UFMG. **Anais do IV REACT** – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, São Paulo, v.3, n.3, 2017.

MANIZER, Henri. **Les Botocudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chex eux en 1915**. Rio de Janeiro, Arquivos do Museu Nacional, 1919.

MAXAKALI, Gilmar, *et al*, 2012. **Tikmũ'ün Măxakani' yōg mīmāti' 'ăgtux yōg tappet** - O Livro Maxakali Conta sobre a Floresta. Belo Horizonte: FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

MAXAKALI, Toninho; ROSSE, Eduardo, Pires. **kōmăyxop - cantos xamânicos maxakali/tikmũ'ün**. 1 ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011.

MAXAKALI, Totó. et al; TUGNY, Rosângela. **Mōgmōka yōg kutex xi ägtux** (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

MAXAKALI, Rafael, *et al*. **Hitupmă'ax** – Curar. Belo Horizonte: FALE/UFMG, Edições Cipó Voador, 2008.



MCCALLUM, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v.19, n.1, p. 123-155, 2013.

\_\_\_\_\_. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista de Estudos Feministas da UFSC**. Florianópolis, v.7, n.1-2, p. 157-175, 1999.

\_\_\_\_\_. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v.13, n.38, s/p., out. 1998.

MEAD, Margaret. **Sex and temperament in three primitive societies**. New York: William Morrow, 1935.

MÉTRAUX, Alfred, NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashacalí, Patashó and Malalí linguistic families. In: **Handbook of South American Indians**. Vol.1, The marginal tribes. United States, Government Printing Office, Washington, 1946.

MATTOS, Isabel Missagia de. **Civilização e Revolta**: povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. 604 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2002.

NASCIMENTO, Neli Ferreira do; LANNA, Amadeu Jose Duarte. **Luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro**. 1984. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacarí. **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo, v. 6, n.1, p. 53-61, 1958.

OLIVEIRA, Luciane Monteiro. **A produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali**: Um estudo etnoarqueológico. 1999. 205 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 1999.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos**: uma etnografia entre os tukano hausirõ e ñahuri porã, do médio rio tiquié, noroeste amazônico. 2016. 493 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.

OTONI, Teófilo. **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002 [1859].

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. **Mana**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p. 81-107, 1999.

\_\_\_\_\_. Men control women? The cath22 in the analysis of gender. **International Journal of Moral and Social Studies**, v.1, n.2, p. 135-156, 1986.

PARAÍSO, Maria, Hilda, Barqueiro. 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. **Os maxakali e a domesticação do kaxmuk**: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. 2000. 55 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2000.

POPOVICH, Frances Blok. **Social Power through Ritual Power in Maxakali Society**. 1988. 123 f. Tese (Doutorado em Philosophy in Intercultural Studies) - Fuller Theological Seminary, School of World Mission, 1988.

\_\_\_\_\_, **A Organização Social dos Maxakali**. 1980. 51 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - University of Texas, Departamento de Sociologia. Arlington, 1980.

POPOVICH, Harold. **Maxakali Supernaturalism**. Comunicação ao Summer Institute of Linguistics, 1976.

\_\_\_\_\_, The Sun and the Moon, a Maxakali Text. **SIL. Estudos sobre Línguas e Culturas Indígenas**. [S.l.: s.n.]. (Edição Especial Summer Institute of Linguistics), 1971.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e paz entre os Maxakali**: devir histórico e violência como substrato da pertença. 2008. 200 f. 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. **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. 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

ROSALDO, Michelle, Zimbalist, LAMPHERE Louise. Introduction. In: Rosaldo M., Lamphere L., (Org.), **Woman, Culture and Society**. Stanford University Press, 1974.

ROSSE, Eduardo, Pires. **Explosão de xũnĩm**. 2007. 160 f. Dissertação (Mestrado em Etnomusicologia). Universidade Paris 8. Vincennes, Departamento de Música, Saint-Denis, França, 2007.

RUBINGER, Marcos Magalhães. **Projeto de Pesquisa Maxakali** – Grupo indígena do nordeste de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa da UFMG, 1963.

RUBINGER, Marcos Magalhães, *et al.* **Índios Maxakali**: Resistência ou Morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

SAHLINS, Marshall. The Western Illusion of Human Nature. **The Tanner Lecture**. University of Michigan, p. 1-25, nov. 2005.

SILVA, Rogério Correia; GOMES, Ana Maria R. Learning, body and territory among indigenous Xakriabá boys. **Horiz. antropol.**, v.21, n.44, p. 173-200, dec. 2015.

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.

STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge: Ma: Mit Press, p. 994-1003, 2005.

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: reconfigurando relações. In. STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Cosac Naify, 2014 [1992].

\_\_\_\_\_, The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim, (org). **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_, **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013 [1988].

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**: A ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TUGNY, Rosângela, Pereira de. Um fio para Ìmõxã. Aproximações de uma estética Maxakali. In: **Anais do I Colóquio de Etnomusicologia da UNESP/FAP**: Etnomusicologia, Universidade e Políticas do Comum, Universidade Estadual do Paraná, Curitiba, p. 58-76, 2013.

\_\_\_\_\_. **Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ũn\_Maxakali**. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2011a.

\_\_\_\_\_. Trem do progresso. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n.02, p. 7-9, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Cantobrilho Tikmũ'ũn no limite do país fértil**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011c.

\_\_\_\_\_. **Linhas encantadas – Embaúba, fibra-mãe**. Catálogo de Peças Maxakali. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2010.

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. **Mana**, Rio de Janeiro, v.15, n.1, p. 213-236, out. 2009.

VIEIRA, Marina, Guimarães. Virando Inmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. **Amazônica**, v.1, n.2, p. 308-329, 2010.

\_\_\_\_\_. A gente não faz mais guerra, agora a gente está pensando. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.19, p. 135-150, 2009.

\_\_\_\_\_. **Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali**: um esboço etnográfico. 2006. 229 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2006.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro. Xamanismo e Contato Interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.15, n.44, p. 56-72, 2000.

\_\_\_\_\_. **Comendo como gente**. ANPOCS & Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002a.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148, apr. 2002b.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (Org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **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.

## VÍDEO E FILMOGRAFIA

Quem não come com a gente. Palestra do Encontro de Antropologia e Educação **Comendo como gente**. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação, Belo Horizonte, 24 a 26 de junho de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L07dCoQykdE>. Acesso em: 02 de janeiro de 2017

**Kaxxop pit hãmkoxuk xop te yumugãhã** - Iniciação dos filhos dos espíritos da terra. Direção: Isael Maxakali. 2015 (40 min.).

**Kotkuphi** – O espírito da mandioca. Direção: Isael Maxakali, 2012 (9 min.).

**Yiax kaax** - Fim do Resguardo. Direção: Isael Maxakali. 2010 (24 min.).

**Quando os yãmiy vem dançar conosco**. Direção: Suely Maxakali; Isael Maxakali; Renata Otto. 2012 (52 min.).

**Tatakox vila nova**. Direção: Cineastas maxakali da T.I do Pradinho, 2009 (21 min.).

**Tatakox aldeia verde**. Direção: Isael Maxakali, 2007 (23 min.).

## APÊNDICE

**H1. PUTÖYHEX - A mulher de barro**<sup>348</sup>

Antes não tinha mulheres. *Mõnãiyxop* (um ancestral) viu um barro mexendo enquanto ia trabalhar. Uma mulher estava saindo daquele barro. E que mulher bonita! Ela o chamou: *Atak!* (Meu pai!). Ele então virou e a viu... Ela era bonita. Tinha um cordão no braço e um no pé. Ela foi se juntar com um ancestral, mas se injuriou, e foi se juntar com outro, e com outro, até que finalmente casou com *Kokexkata*.<sup>349</sup> Na época em que iam ter os rituais, os parentes de *Kokexkata* construíram suas casas no centro da aldeia. Todos faziam sempre assim, mas, desta vez, *Kokexkata* construiu sua casa num canto afastado. Para manter sua mulher, a única entre os *Tikmũ'ün*, secreta, a escondeu dentro de uma bolsa de couro de bicho do mato e a carregou consigo até sua casa na beira da aldeia. Os parentes ficaram desconfiados e comentaram: “ele sempre faz a casa no meio da aldeia, por que agora ele foi fazer sua casa lá no canto?”. De noite chamaram dois rapazes-coelhos, *Kũniõg*, e os mandaram dormir na casa de *Kokexkata* para vigiá-lo. O plano era que fossem tirar mel e chupassem tanto mel até que passariam mal e pediriam abrigo na casa do parente. Mas, na verdade, era para eles adoecerem de mentira e dormirem na casa de *Kokexkata* para descobrir quem estava morando com ele. Assim, os dois *Kũniõg* foram e se fingiram doentes. Quando chegaram perto da casa de *Kokexkata* começaram a gritar ‘Huuuuuu! Huuuuuu!’ *Kokexkata* então os chamou, pois eram seus sobrinhos: “*Kũniõg!* Vêm para cá, durmam aqui!” Os dois coelhos foram para a casa dele. Deitaram perto do fogo, junto com o tio, e fingiram adormecer. Mas só ficavam olhando, vigiando. Quando, certa hora, *Kokexkata* os chamou: “*Kũniõg*, estão dormindo?”, eles ficaram bem quietos. *Kokexkata* pegou então um tição ardente do fogo e o botou pertinho deles, para ver se estavam dormindo mesmo, para ver se acordavam, mas eles ficaram bem quietos, aguentando. Então *Kokexkata* sentou e abriu o *kumi*, a bolsa de couro, e dela tirou sua mulher bonita. Foi nessa hora que os *Kũniõg* gritaram:

---

<sup>348</sup> História contada em português por Noêmia Maxakali. O canto foi transcrito em maxakali por Rogério Maxakali. Aldeia Verde, 05 de novembro de 2015.

<sup>349</sup> *Kokexkata* é um ancestral-lobo (lobo-guará).

“Ehhh! *Yăyă te xektut mŭy yă pip!*” (“Ehhh! *Yăyă*,<sup>350</sup> você está deitando com uma mulher!”) Mas *Kokexkata* pegou a mulher e a jogou junto com os paus de madeira. Nessa hora chegaram muitos outros homens, que estavam caçando ali perto, e perguntaram: “cadê? Cadê?” e *Kokexkata* respondia: “é mentira deles! Eu estava com um pau! Uma raiz de pau!” – “Não! É mentira sua, porque nós a vimos! Ela é mulher de verdade, tem um cordão no braço e um no pé!” responderam os *Kŭnŭog*, e cantaram assim:

|   |                                     |
|---|-------------------------------------|
| <i>Yăyă, você deitou com uma<br/>mulher, segurando ela!</i> | <i>Yăyă te xektut mŭy yă pip</i>    |
| <i>Cadê? Cadê?</i>  | <i>Epiya epiya</i>                  |
| <i>É sua mulher de verdade!</i>                             | <i>Yăyă xektut xe'eh năg</i>        |
| <i>Cadê? Cadê?</i>  | <i>Epiya epiya</i>                  |
| <i>Ela está com um cordão no<br/>braço</i>                  | <i>Tute xop hă yŭm hŭy</i>          |
| <i>Ela está com um cordão na<br/>perna</i>                  | <i>Tute xop hă kup hŭy</i>          |
| <i>Cadê? cadê?</i>  | <i>Epiya epiya</i>                  |
| <i>Eu estou segurando um toco<br/>de madeira!</i>           | <i>Yă äte kukup mŭn nŭy hăg pip</i> |
| <i>Cadê? cadê?”</i>   | <i>Epiya epiya</i>                  |

Descoberto, *Kokexkata* retirou a mulher lá de onde a tinha jogado. Os homens a pegaram e a repartiram entre eles. A mataram para tirar um pedaço para cada um. Só *Kokexkata* ficou sem sua parte; os outros não lhe deram um pedaço da mulher porque ficaram com raiva. Cada homem amarrou seu pedaço de *Putŭyhex* no meio da sua casa e todos mudaram de aldeia. Mas mandavam um beija-flor todo dia para lá, para ver e assuntar. Era assim, vinha a pessoa na estrada, virava beija-flor, chegava lá e assuntava, e depois dava notícias da aldeia: “Lá não tem ninguém!” Até que um dia chegou dizendo que tinha criança gritando, e muitas mulheres conversando. “Está cheio de mulheres lá!” Os homens então voltaram às suas casas e encontraram as mulheres conversando. De cada pedaço de barro saiu uma mulher e uma criança. Estavam todas dentro das casas, de

<sup>350</sup> *Yăyă* é um vocativo usado para referir-se a um parente ancião de sexo masculino. Pode ser traduzido como avô, tio ou pajé.

modo que em cada casa tinha uma mulher. *Kokexkata* então ficou bravo (*hãm gay*), ficou com raiva, porque os homens mataram sua mulher para reparti-la em pedaços e ele ficou sem. Todo dia ficava no *kuxex* e de manhã cedo fazia ritual para cantar. Todo dia saía e cantava. Por fim, caiu dentro de um buraco cavado por *mĩptut nax* e ficou preso de baixo da terra. Os parentes, no entanto, se mudaram da aldeia. Só os dois coelhos ficaram. Seus sobrinhos ficaram para cuidar dele. Matavam passarinhos que lhe davam para comer. Um dia, alguns parentes que estavam caçando por perto, chegaram lá e encontraram os dois coelhos: “o que vocês estão fazendo aqui?”. Eles responderam: “*Yãyã* ficou dentro do buraco e nós ficamos aqui para dar-lhe comida. Vai tirar uma corda grande, bem grossa!” Eles foram na nova aldeia pegar uma corda grande e voltaram. Os *Kũniõg* gritaram para *Kokexkata*: “Oh *yãyã*, se amarra aqui que nós vamos te tirar” e ele respondeu: “Quem é você, que vai me tirar daqui?” – “Nós, nós vamos te tirar *yãyã*!” Assim, ele foi se amarrando e os dois índios que vieram caçando foram puxar. O puxaram para fora e foram embora correndo, porque *Kokexkata* é valente e ficaram com medo dele querer se vingar. *Kokexkata* levantou e perguntou: “quem me tirou? Quem me tirou?”

## H2. MĀTĀNĀG<sup>351</sup>

Um casal foi no mato e uma cobra mordeu o homem (o marido). A esposa, *Mātānāg*, então pegou a rede onde ele sempre ficava, onde dormia, e o colocou lá dentro, pendurado. Quando o corpo do marido apodreceu ela foi arrancar mandioca para ralar, e pegou folha de bananeira. Tirou o marido da rede e o colocou no chão. E foi fazer beiju com sua carne. Colocava a carne na massa da mandioca e a assava. Mas comeu só um pedaço e deixou o resto para depois. Comeu o beiju com a carne do marido e ficou encantada, virou *yãmĩyhex* (espírito-mulher) falsa. De noite o espírito do marido voltou para casa e dormiu com ela. Mas não era o homem de verdade, era só espírito. Por isso, no outro dia ela não o viu mais. “Cadê ele?!” falou. “Cadê?!” Na noite seguinte *Mātānāg* pegou umas cinzas e as colocou no caminho, de baixo da sua cama. Ele voltou a dormir com ela. Quando ele ia embora, ela tentou segurá-lo, mas ele sumiu da sua mão. Ela o

---

<sup>351</sup> História contada em língua maxakali por Delcida Maxakali. Traduzida por Sueli Maxakali. O canto foi transcrito em maxakali por Rogério Maxakali. Aldeia Verde, 1 de novembro de 2015.



segurou pelo braço para ele não desaparecer, porque era espírito, mas ele “acabou” dentro da sua mão, do seu braço, porque era só “tipo uma imagem”. Quando ela levantou, olhou no chão, de baixo da cama, e viu que tinha rastro de rato. Foi pisando nas cinzas, seguindo a pista. Foi atrás do rastro do rato. Pisando nas cinzas. E lá na frente o rato virou gente, e o rastro virou pé de gente. Ela correu atrás e quando foi bem pertinho dele, pulou e ficou atrás de um tronco. Se escondeu atrás de uma árvore bem branca. Quando tornou a olhar para os rastros, não os viu mais. Mas ali estava o marido, em pé, na entrada do tronco, com uma cobra enrolada no pescoço, olhando para ela. A mulher apontou para ele e então falou: “o que você está fazendo aí? Eu vim atrás de você”. Ele estava com a cobra no pescoço. Uma cobra bem grande. Aquela que o mordeu. *Mãtãñãg*, novamente, falou: “Por que você está com a cobra no pescoço? Jogue-a fora! Assim, eu vou matá-la! Porque ela te mordeu e te matou. Derrube-a que eu vou matá-la!” Mas o marido respondeu: “Não! Não pode matá-la!”, e não deixou que ela a matasse. “Não pode. Deixa a cobra quieta.” Porque a cobra era espírito, como ele. *Mãtãñãg* então pediu para ele a esperar. “Vou lá buscar nosso filho que está em casa.” E o deixou sozinho. Ele respondeu: “vai que te espero!”. Ela foi correndo buscar o filho, bem cedo de manhã, e voltou correndo. O marido a esperou porque estava com saudade dela e queria levá-la consigo. Quando ela chegou, ele a avisou: “eu quero te ensinar. Você vai comigo, mas lá onde eu moro, no outro lugar, na outra aldeia, tem muito bicho valente, tem *inmoxã*,<sup>352</sup> têm cobras grandes, sucuris, onças, rinocerontes. Tem muito bicho valente que pode te matar. Deu conselho para ela porque ela não tinha morrido, só tinha ficado encantada. Mas ela respondeu: “eu vou!” Então ele continuou: “Quando os bichos te verem, vão te pegar, vão te lamber, mas você não pode ficar assustada, porque se você ficar assustada eles vão te matar.” Foi isso que ensinou para ela. “Não! Não vou ficar assustada, vou com você.” Ela respondeu e se encaminhou junto com ele. Logo encontraram um pé de mamão, muitos pés de mamão. As frutas começaram a cair quando a viram. Caíram sozinhas. Porque o mamão reconheceu que ela não tinha morrido de verdade. Ela ficou chateada, deixou o filho em pé, e foi cortar o pé de mamão. Mas o marido falou: “não! Não mexe não, porque quando *yãmĩy* passa aqui come o mamão maduro. Não pode tirá-lo!”. Ela, então, pegou seu filho de volta e continuou o caminho. Encontraram, em

---

<sup>352</sup> Espírito-onça canibal.

seguida, um pé de tabaco. Quando a planta do fumo a viu, suas sementes começaram a pular. Novamente, *Mătănãg* deixou seu filho em pé, e foi tirar o pé de fumo. Mas seu esposo falou: “não! Não fica mexendo não, que *yãmĩy* passa aqui e tira, enrola o tabaco para fumar”. Eles, então, seguiram em frente e encontraram um fogo aceso, que começou a estourar. Novamente ela ficou chateada, deixou o filho em pé e foi apagar o fogo. Pegou água e a jogou no fogo. Mas seu esposo novamente a avisou: “Não! Não pode apagar, que *yãmĩy* passa aqui”. Continuaram, e mais adiante encontraram muitos grilos, daqueles grandes, pulando. Começaram a pular nela, e deixando o filho, *Mătănãg* começou a matá-los. Mas seu esposo tornou a falar: “não! Não pode, esse aí é *yãmĩy*, não pode mexer porque é *yãmĩy*!” Mais uma vez, ela pegou o filho e seguiu com ele. Encontraram, então, morcegos que a rodearam. Ela foi batendo neles, matando-os. E o esposo avisou para não o fazer, pois também eram *yãmĩy*. Chegaram, então, num rio grande. Tinha um pau para atravessar o rio, mas quando ela subiu, começou a balançar. O esposo pisou em cima e passou rapidinho, mas ela ficou com medo porque o pau deixava passar só gente que já tinha morrido. Assim, ela virou passarinho, “Maria Preta”, e atravessou. Depois deixou o filho e pegou o facão de pedra para cortar o pau que balançava. “Não! Não faça isso, porque *yãmĩy* vem e passa por cima, não pode cortar o pau de *yãmĩy*”, lhe disse o marido, e foram seguindo. Até encontrar uma cobra grande. A sucuri foi se aproximando a *Mătănãg* e começou a cheirá-la, a lambe seu corpo, mas ela ficou tranquila, não ficou com medo porque sabia que não devia. Foi andando em frente e veio um rinoceronte, que também queria matá-la, mas ela, nem dessa vez, ficou com medo. O animal a cheirou, mas ela prosseguiu, até encontrar uma onça. A onça a lambeu, mas ela não se assustou e foi andando. Por fim, veio *Inmoxã*, o mais forte, que também queria matá-la. Queria comê-la, mas ela ficou quieta, não ficou com medo. *Inmoxã*, então, achou que ela fosse espírito, que tinha morrido, e não a matou. Ela continuou seguindo, atrás do marido e, finalmente, chegou na aldeia do céu. “Chegamos na aldeia!” disse o marido. “Aqui todos são espíritos, não tem nenhum vivo.” E mandou *Mătănãg* entrar na casa da sua mãe, que estava com a porta aberta. Ela foi, mas tinha muitas *yãmĩyhex* e muitos espíritos-*yãmĩyxop* no céu, de modo que, quando foi atravessando o pátio da aldeia, passando na frente do *kuxex* para ir na casa da sogra, as *yãmĩyhex* a viram e ficaram chateadas, porque perceberam que ela não tinha morrido, que não era espírito “de

verdade”, e aí começaram a brilhar de baixo de seus sovacos, nas axilas. *Mătănăg* também acendeu a sua luzinha, mas estava fraquinha, a luz dela não era forte como a das *yămîyhex*, porque ela não tinha morrido, por isso não podia brilhar de verdade. Entrou na casa da sogra e ficou lá. O esposo não foi com dela, porque estava com medo da mãe o xingar. Ele ficou dentro do *kuxex*. A mãe fez comida para ele e a mandou no *kuxex*, para que ele a comesse com os *yămîyxop*. E fez comida também para *Mătănăg*. “Eu vim com seu filho. Ele mostrou a sua casa e me falou para entrar”, falou para a sogra. A sogra fazia beiju e cozinhava peixe para ela, e ela comia, até acostumar. Um dia *Yămîyxop* estava indo embora e *Mătănăg* foi junto, desceu com as *yămîyhex* para a adeia na terra, voltou com elas, só que ela não foi para o *kuxex*, foi direto para a casa da mãe. “Hoje *yămîy* vai chegar, está chamando!”, a mãe falou. Porque *yămîyxop* começou a cantar dentro do *kuxex*: “*Yămîyxop* está vindo. Faz comida!”. Mas *Mătănăg* perguntou para sua mãe: “mãe, será que o pai do meu filho virá?”. Repetiu a pergunta várias vezes, porque a mãe não respondia. Até que a mãe ficou chateada, e falou: “Ele vem porque tem que pegar comida da mãe, ele vem porque *Yămîyxop* está vindo.” Os *yămîyxop* chegaram e todas as mães lhes deram comida, muita comida. Veio o espírito do passarinho “garrinheiro”, que vem atrás de *yămîy* correndo com a flecha. As mulheres tiveram que correr atrás dele para dar-lhe comida antes dele ir embora, porque ele volta rápido. A mãe de *Mătănăg* falou: “ali tem uma roça grande de batata-doce, uma roça de mandioca e tem cará de rama!”. *Mătănăg* foi lá arrancar mandioca e a ralou. Pegou também muito morotó que estava dentro da madeira de mamão – aquele mamão pequenininho do mato. Pegou folhas de bananeira e fez beiju dentro morotó. Fez muitos beijus e os colocou um em cima do outro, numa gamela grande, e os assou. Uma vez cozidos, ofereceu os beijus para a sua mãe e para seus sogros. Seu esposo ainda estava no *kuxex*. Mas a sogra, desconfiada, virou para o marido e perguntou: “Você vai comer? Não coma!”. Mas o marido comeu. *Mătănăg*, que estava ouvindo, falou para eles: “Come beiju que lá no céu nós comemos. Agora viemos para cá, e essa é a nossa comida.” Mas a sogra não comeu. *Mătănăg* insistiu: “É nossa comida”, mas a sogra repetiu: “não vou comer”. A sogra não comeu a comida de *Mătănăg*, pegou a rede e foi pescar com as outras *yămîyhex*. *Mătănăg* as viu e foi atrás delas. Mas quando chegou no rio elas não estavam pescando, pois não gostaram do fato dela ter ido junto. Então permaneceram sentadas, olhando a

cabeça uma da outra, catando piolho. *Mătănăg* ficou chateada e sentou perto delas durante muito tempo, até que, certa hora, falou: “Porque vocês estão sentadas, enrolando, demorando para ir pescar?”. Ela estava brava. Mas as *yămîyhex* continuaram sentadas, olhando uma para a cabeça da outra. *Mătănăg*, então, deixou as *yămîyhex* para trás e seguiu, foi pescar sozinha, entrou no rio e pegou bastante peixe. Quando ela ficou bem longe, as *yămîyhex* também desceram na água. Entraram no rio afundando suas redes, tirando bolos de peixes, bem atrás dela. Quando *Mătănăg* as viu falou: “Agora que elas foram pescar! Estavam só catando piolho uma na cabeça da outra! Eu que pesquei e vim embora!”. De volta para o céu, a sogra mostrou a sua roça para ela, e *Mătănăg* ia lá arrancar batata. Mas um dia, o esposo dela virou cobra e a esperou dentro da roça para matá-la. Na hora que ela estava arrancando batata, o marido-sucuri a mordeu. Finalmente, *Mătănăg* morreu e ficou espírito mesmo. Agora ela tinha morrido de verdade e virou *yămîyhex*. Ficou no céu, mas agora ficou bem de verdade, e as outras pararam de chantageá-la, porque agora ela também era *yămîyhex*. Ela morreu e agora tem canto:

*O pai do meu filho  
está com a cobra enrolada no  
pescoço  
se ele te matou  
porque você está com ele no  
pescoço  
...*

*Xönenăg îy tak  
kâyă ta kăxip  
tute âmîy ma  
môtuta kăxip  
...*

*Mătănăg foi andando no  
caminho de Yămîy num pau  
caído que balançava  
e não conseguiu passar  
Aí virou pássaro  
Mãe, será que o pai do meu  
filho virá?*

*Yămîy yôgmîm yăy mămîy  
xop yăy mămîy nă xup  
puxi tu xoney  
ătonok nămô  
Ănăy âmē Xönenăg itak*

*Ele vem porque ele vai  
rodando  
para pegar a comida das mães  
E repete, repete...*

...

*Mâtânãg ficou olhando Yãmĩy  
ficou com raiva  
e brilhando*

*Tu nũm ùm  
Ãy ãy mũn nũy tute  
ĩy tut xit kumak  
Xehet, xehet...*

...

*Mâtânãg Yãmĩy mōg  
xop pumi  
tuyãnãm nãxip*

### H3. KAHAT<sup>353</sup>

Os *Mõnãyxop* (antepassados) fizeram uma aldeia bem redonda, com as casas redondas e com *kuxex*. E tinha comida: *kuput* (inhame de rama). Os *Mõnãyxop* pegavam *kuput* e só comiam disso. Não comiam muitos alimentos, só *kuput*. Abriam buracos, pegavam *kuput* e o colocavam no fogo. Depois o tiravam e o batiam com um pau até ficar mole, tiravam sua casca e o comiam. Só pegavam *kuput*. Iam pegar um pau e tiravam pedaços dele até deixá-lo fino e pontudo para cavar a terra e pegar *kuput*. Pontudo igual lança de caçar capivara. Quando amanhecia, de manhã cedo, iam pegar *kuput*. Pegavam, traziam e comiam. E depois, no outro dia, iam pegar de novo. Mas tinha uma pessoa que não ia apanhar *kuput*, porque a sua filha a atrapalhava. Seus parentes traziam *kuput* para comer com ela e comiam juntos. Colocavam no fogo e comiam. Mas uma hora ela quis ir. Por isso pensou em deixar a criança com a avó, para tomar conta dele. Aí levou a menina para ela e lhe disse: “pega minha filha para eu poder ir com o pessoal cavar e apanhar *kuput*!” Mas a avó dela respondeu: “mas eu também vou!”. Daí ela foi procurar outra parente, mas esta também falou: “eu também vou!”. Então foi procurar outra parente ainda, que também lhe deu a mesma resposta: “eu também vou lá pegar *kuput*!”. Por fim, ela foi para à casa de uma mulher solteira que se chamava *Kahat*, mas *Kahat* também falou para ela: “eu também vou!”. Mas dessa vez era mentira, porque ela não foi. Chegou então outra mulher na casa de *Kahat*, levando consigo um menino e pediu para ela: “pega

<sup>353</sup> História contada em língua maxakali por Delcida Maxakali. Traduzida por Rogério e Delcida Maxakali. Gravada por mim, em 11 de agosto de 2016.

seu sobrinho para eu poder ir pegar *kuput*". *Kahat* aceitou e pegou consigo o menino. Pois ela não gostava de meninas, só de meninos. *Kahat* gostou e falou: "deixa comigo! Para eu brincar com ele!" A mulher então deu o filho para *Kahat* e foi-se embora. *Kahat* pegou um pau pontudo e uma bolsa, carregada na cabeça, e foi-se embora, embrenhando-se na mata com o menino. No início foi atrás dos parentes, mas depois pensou: "eu tenho que pegar o menino para eu ficar com ele e fugir, para ficarmos juntos e criar ele, para ficar comigo e ser meu marido". Achou que a ideia fosse boa e pegou o caminho para fugir. Entrou em outra casa para pegar arco e flechas para o sobrinho e voltou para a sua casa, onde pegou o sobrinho e fugiu com ele. Pegou um saco de *kuput* e foi embora. De noite fez fogueira na mata e colocou *kuput* para assar e comer, e deitou junto com o sobrinho. Pegou ele no colo e dormiu até amanhecer. No dia seguinte pegou tudo e continuou o caminho até chegar bem longe e ficar. Fez uma casa e falou para o sobrinho: "nós vamos ficar aqui" e ficaram, e guardou ali o arco e as flechas. Ela costumava deitar junto com o sobrinho até que o menino cresceu e ficou alto e virou seu esposo. Até que um dia ela falou com ele: "o arco está aí, eu trouxe para você. Pode caçar, matar os bichos para nós comer". Aí o sobrinho o pegou e foi entrando na mata. Acertou um macaco e o trouxe para casa, para comer. *Kahat* comia o macaco e colocava seus ossos secos num saco deixado no jirau da casa. O menino cresceu mais e ficou com vergonha da tia, de *kahat*, assim que falou para ela: "oh, *xukux* (tia), não vou mais dormir com você. Eu vou deitar separado. Quando eu era menino deitava com você, mas agora não vou fazer isso mais". E assim ele foi tirar madeira e fez uma cama para ele. Já tinha feito uma cama para ela e agora foi fazer uma para ele. E fez uma nova casa para os dois morarem juntos, mas deitando separados. Fez a fogueira no meio da casa. E assim ele foi deitar na sua cama e a tia na cama dela. Mas no meio da noite *Kahat* foi deitar com ele, na cama dele. Ele então falou: "não tem espaço aqui na minha cama, vai deitar na sua!" O menino xingou a tia: "por que você veio deitar comigo?". E ela respondeu: "é porque tá vindo muita formiga em cima da minha cama!" E o sobrinho então falou: "bota fogo nas formigas para elas fugirem!" Mas ela voltou e deitou com ele de novo. Aí o sobrinho levantou e foi deitar na cama dela e perguntou: "onde é que tem formiga? Aqui não tem! É mentira!" E deitou. Mas a tia levantou de novo e foi deitar com ele na cama dela e falou: "agora tá vindo formiga na sua cama". Deitou colada nele,

tentando ficar com ele até a noite passar. Quando amanheceu *Kahat* foi para o mato arrancar inhame. No caminho ela viu uma árvore de mihinho, *nã ta kup*. Ela pegou uma folha e quando voltou a pôs na boca e ficou mastigando, mastigando e mastigando, igual mastigar fumo, até a folha ficar molinha. Mastigando *nã ta kup* até ela virar água e ficar igual sangue (*nã ta kup hep*). Depois tirou da boca a folha mastigada e a apertou nas mãos até sair o sangue, até ficar igual sangue de mulher, e passou o líquido entre as pernas. Depois ela foi tirar jenipapo e bateu nele, quebrando o fruto até sair água. Pegou a água de jenipapo e a colocou nos peitos, até ficarem bem pretos. Nos dois mamilos. Como se fosse gravidez. *Kahat* fez isso para parecer grávida. Depois foi pegar o inhame e o colocou na fogueira, o bateu com o pau e comeu. Comeu muito, muito mesmo, para encher bem a barriga, para parecer grávida. A barriga inchou e ela então foi falar para o sobrinho: “tô grávida”. Mas era mentira, ela não estava grávida. A barriga estava cheia de inhame! O sobrinho foi caçar um macaco e o trouxe para casa para ela ficar bem. Fez fogueira para tirar a pele do animal. *Kahat* sentiu o cheiro do macaco assando e falou: “vai fazer de fora que o cheiro está ruim!” E o sobrinho então perguntou para ela: “como é que você vai comer se você está sentindo cheiro ruim?” “Você vai comer?” Perguntou *Kahat* e ele respondeu: “eu vou comer”. Mas ela repetiu: “eu não vou comer não, o macaco tem cheiro ruim para mim. É porque estou grávida” e não comeu. Mas o sobrinho cozinhou e comeu. Depois de um tempo, ela fingiu que estava doente, que o neném dentro da barriga estava adoecendo. Ficou gritando de dor, mas também era mentira. O sobrinho ficou quieto e ela fingiu tentar expulsar o feto da barriga. Fingiu ganhar o neném. Fingiu que foi aborto. Ela mesmo imitou o choro da criança, mas falou: “o menino está doente”. Ficou gritando igual choro de criança e falou de novo: “o menino está doente”. Não estava bem e ela ficou falando para o neném: “eu achei que você vinha bem, saudável, mas você veio doente!” E depois falou para o sobrinho: “você está acordado?” E ele respondeu: “estou”. Ela então disse: “ganhei o menino, mas estava doente e morreu”. Mas era mentira. “Me joga um pau pontudo para podermos enterrar o seu menino doente (*kumuk*)”. Mas o marido perguntou: “onde é que você está? Está escuro!” Ele entendeu que *Kahat* estava mentindo, ficou com raiva e pensou: “eu tenho que acertar ela com o pau pontudo e matá-la!” Até que, quando ela respondeu: “estou aqui”, ele jogou o pau pontudo contra ela e quase a acertou, mas não chegou até ela porque estava muito

longe. Ela então falou: “Ooooh! Quase acertou a sua esposa!” Pegou o pau pontudo e fez o enterro da criança morta de mentira. E foi sentar em cima da cama, até melhorar e ficar bem. Depois ela falou: “você fique aqui, eu vou pegar *kuput*. Você fique, não vá para lá!” apontando numa direção específica. “Não pode ir para lá por que tem uma pedra grande, alta”. Mas era mentira: ela não queria que ele fosse para lá porque de lá saía o caminho que levava até a aldeia dos parentes. Ela então foi pegar *Kuput* e ele foi caçar. No início ele não foi na direção que ela proibiu, mas depois pensou: “eu vou” e foi para lá. Andou, andou, andou muito, mas sem encontrar a pedra da qual ela tinha falado. E continuou andando por muito tempo, até chegar na aldeia dos parentes. Uma vez ali perguntou para um parente: “onde é que fica a casa da minha mãe?” E assim ele foi, pois estava perto. Quando chegou na casa da mãe falou para ela: “Voltei! Quando era menino minha tia me pegou e fugiu, mas eu cresci e voltei”. A mãe então disse: “meu filho!” e começou a chorar. Quando *Kahat* voltou para casa e viu que ele não estava pensou: “será que ele foi embora?” Então foi seguindo o rastro dele, foi atrás dele até chegar também na aldeia, e logo perguntou para um parente: “ele chegou aqui?” O parente respondeu: “Ele chegou e foi morar com a mãe.” Ela então perguntou: “onde é que fica a casa da mãe dele?” E o parente apontou: “está lá, ele está lá”. Ela foi até a essa casa e entrou. Sentou na fogueira, pegou um pedaço de lenha e começou a se bater e a chorar, fingindo que estava apanhando do sobrinho. Os parentes acreditaram e começaram a falar: “ele bateu nela! *Kahat* foi atrás dele e ele bateu nela”. Mas era mentira, não foi ele que bateu, foi ela mesma. Ela se queimou toda e ficou chorando. Chorava, chorava, fingindo que o sobrinho bateu nela. E então ela gritou: “Ninguém mexeu com a minha vagina, por que você fica me batendo?!”<sup>354</sup> Os parentes acreditaram em *Kahat* e por isso a mãe ficou com raiva e xingou o filho. Mas ele falou: “eu não bati nela, ela mesma que se bateu!”. Mas a mãe não acreditava: “por que você bateu nela, que acabou de chegar?” - “Mãe eu não bati nela, ela mesmo que se bateu sozinha, com um pau de madeira! É mentira, eu não mexi com ela!” Foi então que a mãe acreditou no filho e parou de xingar. Mas todo mundo continuava pensando que ele tinha batido em *Kahat* porque ela foi atrás dele. *Kahat* então continuou ficando com ele, como casados, morando na mesma casa,

---

<sup>354</sup> Segundo o que a narradora explicou, com essa frase *Kahat* quer dizer que ninguém tinha transado com ela.



mas deitando separados. Moravam na casa da mãe dele, mas deitando longe um da outro. Mas ele não gostava e um dia foi dormir em outra casa e casou com outra mulher. *Kahat* então ficou com muita raiva e queira se vingar. Mas os parentes falaram: “nós vamos sair daqui, fazer outra aldeia nova, para lá, onde nós queremos” e foram embora cedinho, na manhã cedo do dia seguinte, se arrumaram e foram embora. Foram andando. E *Kahat*, que estava com raiva, pensou: “eu tenho que ir antes deles e esperar na estrada para matar o meu marido! Vou esperá-lo e matá-lo. Se ele for junto com sua esposa eu vou matá-lo!” Pegou um pau pontudo e ficou segurando-o, ficou andando com ele, sem perdê-lo. Ela foi na frente dos parentes, até chegar numa árvore quebrada, meio caída. Subiu em cima dessa árvore e ficou lá sentada, escondida, esperando o esposo passar, pois a árvore ficava em cima do caminho. O marido estava a caminho, andando alegre, rindo com a nova esposa. Ele caminhava na frente e a esposa ia atrás. Quando chegou perto da árvore onde *Kahat* o esperava escondida, ela jogou o pau pontudo tentando acertar o marido, mas ele pulou e o pau foi para trás, quase o acertou. Ele levou susto e gritou: “Ohhh! Quase me acertou!” Olhou para cima e viu *Kahat* sentada no pau. Ele mesmo então foi jogar o pau pontudo contra ela e a acertou! *Kahat* caiu e um pássaro começou a assobiar “ah ah ah ah ah”. E *Kahat* morreu. O povo passou por cima dela perguntando: “quem matou *Kahat*? Quem matou ela?” e o sobrinho respondeu: “fui eu que a matei. Ela quase me acertou. Me deu raiva e eu a matei.” Perguntou para a esposa: “não foi assim?” e ela respondeu “foi”. *Kahat* morreu e *Yāmiy Hemex* canta.

#### H4. **KAYĀTUT**<sup>355</sup> (a mulher que virou sucuri com uma linha de embaúba)

Eu vou contar sobre quando o *Mõnãyxop* (antepassado) virou cobra grande (*kāyātut*). Antigamente, as mulheres (*mõnãyxop*) não ganhavam filho, só ficavam menstruadas, e por isso permaneciam sentadas, sem andar. Não tinham roupa para tampar o corpo, para fechar e tampar o sangue e não podiam andar. Por isso, ficavam paradas e eram os esposos que faziam tudo, que faziam comida para elas. Tinha uma mulher de resguardo

---

<sup>355</sup> História contada em língua maxakali por Delcida Maxakali. Traduzida por Rogério Maxakali e Delcida Maxakali. Aldeia Verde, 10 de agosto de 2016.

cujo esposo não cuidava dela. Ele nem olhava para ela, a deixava sozinha, escondida, sem preocupar. Ela ficava de resguardo e ele saía andando atrás de bichos para caçar, a procura de antas para matar. Um dia encontrou o rastro de um grupo de antas que levava até uma lagoa, onde iam beber. Foi seguindo o caminho e ficou lá esperando. Para atraí-las, assobiou com a boca imitando-as, e quando uma delas chegou perto, a matou. Voltou para casa e foi comer sua presa, sozinho. Sua esposa não comeu porque estava de resguardo e ficou com raiva: “porque ele não cuida de mim? Nem olha para mim?!” O esposo não cuidava dela, não cumpria seus deveres, não se preocupava, só saía a procura de antas. Ela ficou com tanta raiva que pediu para sua mãe fazer uma corda: “Mãe, faz uma linha de embaúba para mim!” No primeiro momento a mãe fez uma linha bem fininha, mas ela pediu para que fosse mais grossa. Então, a mãe fez uma linha bem grossa, igual linha de arco, uma linha bem espessa e tornou a mostrá-la para a filha. Mas ainda estava curta, não bastava, e a filha pediu: “faz mais!” A mãe foi tecendo mais, até a linha ficar bem comprida, bem longa: “assim está boa?” Dessa vez a filha respondeu: “agora está boa”. Pegou a linha e foi embora. Se embrenhou na mata e ficou *yõn xamet* (encantada). Foi colocar a linha no ânus, deixando-a subir pelo corpo até sair pela boca. Amarrou um cabo da linha no galho de uma árvore e a puxou até ficar bem esticada. Ela, o seu corpo, ficou comprido. Também se pintou com urucum. Ela puxou seu corpo que ficou todo listrado, até o finalzinho da linha, e aí ela virou cobra, igual quando a gente faz linha de embaúba, que o finalzinho vira cobra. Ela não voltou mais para casa, ficou no mato, porque tinha virado outra coisa e não voltou mais. Sua mãe a esperou até escurecer, pois ficou sem saber o que tinha acontecido. Ela não falou para mãe: “vou virar cobra”. Mas virou cobra e ficou na mata, sentada, esperando o esposo chegar. Quando o esposo lembrou dela tentou procurá-la, mas não sabia por onde ir. Se passaram alguns dias sem que ele a encontrasse, e então pensou: “vou matar anta”. Pegou arco e flecha e foi até o caminho das antas, de novo. Ficou esperando no mesmo lugar e assobiou de novo, igual anta, assim: “uiiiiiiiiiiiiiiiiiiii”. Uma anta ouviu e, achando que era seu parente, foi lá, mas quando chegou no lugar, ele a matou com uma flechada. Novamente ele tornou a assobiar - “uiiiiiiiiiiiiiiiiiiii, uiiiiiiiiiiiiiiiiiiii” - mas dessa vez sua esposa, que já era cobra grande (*kãyãtut*) assobiou de volta para ele, imitando-o: “xeeeeeeee, xeeeeeeee”. Ele achou que fosse outra anta e assobiou de novo: “uiiiiiiiiiiiiiiiiiiii”. E *kãyãtut*

respondeu: “xeeeeeeee”, “xeeeeeeee”. Ele achou que era uma anta que estava vindo, mas era *kăyăťut* que foi cercando-o, querendo matá-lo, querendo levá-lo para dentro da água. Ele assobiava – “uiiiiiiiiiiiiiiiiiiii” – e ela respondia – “xeeeeeeee” – e ia cercando-o, fechando o espaço em sua volta, querendo matá-lo. Até que foi fechar o rabo com a cabeça, criando um círculo. Nessa hora, finalmente o esposo a viu. Ele esperava a anta e viu a cobra (*kăyăťut*) e se assustou. Queria fugir, mas estava cercado. Tentou escapulir por um lado, mas bateu no rabo da cobra. Tentou por outro lado, mas bateu nela de novo. Pensou: “se a cobra levantar um pouco eu posso sair”, mas a cobra não levantava. Pegou a flecha e machucou a cobra, para ver se levantava, mas ela não mexia. Não tinha como sair porque a cobra era muito pesada. Ele ficava rodando, mas cada vez mais ficava cercado. A cabeça da cobra foi fechando o rabo e foi pegando *Mõnăyxop*, o prendeu vivo, o engoliu e entrou na água. Engoliu o marido e se imergiu na lagoa, na água profunda e escura, e ficou lá, deitada, até amanhecer o novo dia. *Mõnăyxop* preso dentro da cobra não tinha como respirar e estava quase morrendo. Mas de manhã cedo, quando o sol saiu e começou a esquentar, *kăyăťut* saiu para fora da água. Saiu e ficou na terra seca, esquentando, deitada, parada, bem comprida, de modo que sua barriga ficou bem esticada e leve. *Mõnăyxop* então pensou: “como é que eu vou fazer para sair daqui?”, e lembrou “aaaaaaaaaah! Eu deixei uma pedrinha amarrada no pulso!” Desamarrou a corda e a pegou. *Mõnăyxop* não usava um pedaço de garrafa como faca, só um pedaço de pedra daquelas que brilham, bem boas para cortar, bem amoladas e duras. A pegou e pensou: “ela vai entrar de novo na água!” E no local onde a barriga estava bem esticada apontou a pedra e cortou “fschhhhh!” A pele da cobra tremeu “trrrrrrrrrrrrr”, e doeu! A cobra deitada levou um susto quando sentiu a pedra cortando sua pele. Tremeu e parou. Mas ele tornou a colocar a pedra na pele, no mesmo lugar: “fschhhhhh!”, com mais força, querendo abrir, querendo furar. E foi de novo, outra vez e outra vez, cortando no mesmo lugar, pois a pele da cobra era muito grossa. Até que a cobra abriu a boca. Ele tinha que sair rápido para a cobra não o engolir de novo. Fundou a pedra mais uma vez e a pele abriu. Abriu só um pouquinho, mas ele conseguiu sair porque virou pássaro, porque ele também era encantado. Virou passarinho de asas e penas verdes e com a testa vermelha, e saiu voando, cantando: “*xixikăy*”. Saiu assobiando e entrou numa árvore grande na qual sentou bem em cima. *Kăyăťut* ficou deitada em baixo assobiando de volta,

bem parecido: “ueee, ueee”. Mas o pássaro ficava só olhando de cima, bem firme e preparado. E a cobra estava quase morrendo, virando e revirando, batendo o rabo de um lado e de outro, batendo em várias árvores, enrolando-se nos galhos e balançando as árvores, soltando a terra. Quebrando os galhos e sacudindo as árvores. A cobra estava muito pesada e seu rabo quebrava cada vez mais galhos e mais árvores, até *Kãyãtut* parar e morrer deitada. *Mõnãyxop*, que já tinha virado pássaro *xixikãy*, não voltou mais para os parentes. Foi embora e contou a história, e o canto virou *putuxop* pequeno. *Xixikãy* ficou, cresceu, se multiplicou. E é por isso que *Yãmĩyxop* canta a história.

##### H5. HISTÓRIA DO YĂYĂ QUE VIROU FORMIGA<sup>356</sup>

Um *Tihik* (um homem) tinha sonhado que sua irmã ainda estava viva e pensou: ‘vou lá ver o enterro dela e de meu cunhado, assim eu posso pegar fumo (*kohok*)’. Quando chegou na aldeia onde estavam enterrados a irmã e o cunhado, para pegar fumo, viu que os dois estavam lá, e que tinham saído do enterro (*a irmã e o cunhado tinham vivido de volta, viraram inomxã<sup>357</sup> e queriam matá-lo*). Ele estava levando caça, umas presas que tinha matado: macaco, mutum e outros bichos. Quando chegou na aldeia, sua irmã falou: ‘oh, meu irmão! joga a carne para mim que eu quero comer’. Ele lhe deu a carne e ela a repartiu e assou, mas a assou mal e foi comendo. Naquela hora ele percebeu que ela tinha virado *inomxã* e falou: “vou deixar aqui o macaco, que eu volto depois para pegar.” Disse para a irmã que iria tirar fumo e deixou suas flechas com eles, para que acreditassem que voltaria. Falou: ‘minha flecha está aqui, vou deixar a flecha aqui e eu vou lá tirar fumo’ e seguiu para a roça. O cunhado olhou para sua esposa e falou com ela: ‘vai matar ele!’ e ela respondeu: ‘não! Eu estou com vergonha dele, não posso fazer isso com ele, vai você!’ No entanto o irmão estava lá, tirando fumo, mas era de mentira. Ele ia amarrando as folhas de tabaco e conversando com ele (a planta). Falou para o fumo: ‘você fique balançando para eles acharem que eu estou aqui, para me salvar, que no entanto eu vou-me embora’. E o fumo, enquanto ele ia amarrando as folhas com a linha, ficou balançando, de forma que ele foi indo. Ele foi correr para fugir, mas lá tinha

<sup>356</sup> História narrada por Sueli Maxakali em português. Belo Horizonte, 20 de fevereiro de 2017.

<sup>357</sup> Espírito-onça canibal

uma galinha d'água que cantou. A irmã dele ouviu e falou: 'Tá vendo! ele foi embora!'. Os dois, então, foram correndo atrás. Só que tinha uma ladeira muito alta, bem grande. Ele foi subindo, correndo. Perto do topo, o pai dele estava dormindo e na hora sonhou que o filho estava em perigo. Jogou, então, o saco de couro de onça (tipo uma almofada) na qual estava dormindo, e foi subindo atrás do filho, pensando: 'vou lá ver o que meu filho está passando. Eu não morri para ver ele sofrer' e correu, foi subindo até o topo e ficou lá esperando, até que o filho também chegou, e quando chegou, falou: 'meu pai!' e desmaiou. Ele tinha corrido até perder o fôlego, até ficar muito cansado e sua respiração acabar. Aí, ele caiu e morreu. Mas o pai, que era *yãyã* (pajé), ficou lá em cima esperando *inmoxã*. E quando o espírito canibal chegou, o flechou dentro do olho. E depois flechou sua mulher também, que vinha atrás, dentro do olho. Eles morreram e o pajé foi pegar muitas formigas, e ele mesmo também virava formiga, porque era encantado (por isso que tinha descoberto que o filho estava em perigo). Ele mesmo já tinha virado várias formigas diferentes, como *munihina-tátá*, formiga-onça (*hãm gay*) e ia mordendo o filho, chupando seu sangue para ele poder acordar, voltar a viver. Por fim, ele soprou em seu ouvido e o filho acordou. Os dois pegaram os *inmoxã*, cortaram seus braços-facas, queimaram seus corpos e, finalmente, voltaram para a aldeia.

## ANEXO

## TERMINOLOGIA DE PARENTESCO

Por Frances Popovich<sup>358</sup>**Sistema de anotação**

| Indicam Parentes Masculinos | Indicam Parentes Femininos |
|-----------------------------|----------------------------|
| P = pai                     | m = mãe                    |
| M = marido                  | e = esposa                 |
| F = filho                   | f = filha                  |
| I = irmão                   | i = irmã                   |

**Termos de tratamento (ego masculino)**

| TERMO  | GLOSA   | ESPECIFICAÇÃO          |
|--------|---------|------------------------|
| tak    | "pai"   | P, IP, FIPP, ...       |
| māy    | "mãe"   | m, im, fimm, ...       |
| yāyā   | "avô"   | PP, Pm, Im, ...        |
| xukux  | "avó"   | mP, mm, iP, fIP, ...   |
| 'ūgnōy | "irmão" | I, FIP, Fim, ...       |
| tukūm  | "irmã"  | i, f, fl, flP, fim ... |
| xōnnū  | "filho" | F, FI, FFIP, ...       |
| 'ūgnix | "neto"  | FF, Ff, Fi, ...        |
| nixix  | "neta"  | FF, Ff, Fi, ...        |
| nixix  | "neta"  | fF, ff, fi, ...        |
| tiktak | "primo" | FiP, flm, ...          |

**Termos de tratamento (ego feminino)**

| TERMO  | GLOSA   | ESPECIFICAÇÃO                             |
|--------|---------|---|
| tak    | "pai"   | P, IP, FIPP, ...                          |
| māy    | "mãe"   | m, im, fimm, ...                          |
| yāyā   | "avô"   | PP, Pm, PPP, Pmm, Im, ...                 |
| xukux  | "avó"   | Pm, mm, mPP, mmm, iP, ...                 |
| xōnnū  | "irmão" | i, FIP, Fim, F, Fi, FF, Ff, Fi, ...       |
| tukūm  | "irmã"  | i, fim, flP, f, fi, fimm, fP, ff, fl, ... |
| tiktut | "prima" | fiP, flm, ...                             |
| nixix  | "neta"  | fF, ff, fi, ...                           |
| tiktak | "primo" | FiP, flm, ...                             |

<sup>358</sup> Fonte das tabelas e do texto: POPOVICH, 1980, p.27-34. Apresenta-se aqui um extrato: para uma visão mais completa sobre a terminologia de parentesco, veja-se a fonte citada.

Os cônjuges não têm termos de tratamento um para o outro. Parece que os vocativos tendem a variar de um casal para o outro. Um termo, porém, se é que podemos chamá-lo assim, é muito usado para chamar a atenção do cônjuge: xok 'ũm, que equivale culturalmente a "ei, você aí!" (...) O ego feminino usa bem menos termos, principalmente com relação a parentes da sua própria geração e das gerações descendentes. Os termos usados para designar os pais e avós são idênticos àqueles usados pelo ego masculino, mas o ego feminino classifica muitos parentes na mesma categoria, usando somente um termo para todos os parentes da sua própria geração ou abaixo, com exceção dos primos cruzados. (POPOVICH, 1980, p.33)

### Série de parentes recíprocos

| TERMO                          | GLOSA    | ESPECIFICAÇÃO  | TERMO    | GLOSA    | ESPECIFICAÇÃO  |
|--------------------------------|----------|----------------|----------|----------|----------------|
| <b>pai - filho</b>             |          |                |          |          |                |
| 'atak                          | "pai"    | P, IP          | kutokpit | "filho"  | F              |
| 'tut                           | "mãe "   | M, im          | kutokhex | "filha"  | f              |
| <b>avô - neto</b>              |          |                |          |          |                |
| xuxyã                          | "avô"    | PP, Pm         | putix    | "neto"   | FF, ff...      |
| xukux                          | "avó"    | mP, mm         | putixix  | "neta"   | fF, ff...      |
| <b>siblings do sexo oposto</b> |          |                |          |          |                |
| pít                            | "irmão"  | I, FIP, Fim... | hex      | "irmã"   | i, fIP, fim... |
| <b>cônjuges</b>                |          |                |          |          |                |
| yĩpxox                         | "marido" | (M)            | xetut    | "esposa" | (e)            |

\*(M) = marido

\*(e) = esposa

### Série de parentes da mesma geração e do mesmo sexo

| TERMO                                | GLOSA   | ESPECIFICAÇÃO         |
|--------------------------------------|---------|-----------------------|
| <b>siblings do mesmo sexo</b>        |         |                       |
| taknõy                               | "irmão" | I, FIP, Fim           |
| tutnõy                               | "irmã " | i, fIP, fim           |
| <b>primos cruzados do mesmo sexo</b> |         |                       |
| 'ũkto 'ãyã                           | "primo" | Fip (em), FIm (em)... |
| 'ũkto 'ãkux                          | "prima" | fIP (ef), fIm (ef)... |

\*(em) = ego masculino

\*(ef) = ego feminino