

ABSTRACT

The Maxakali people speaks a language which belongs to the Macro-Gê linguistic branch and lives in the Maxakali Indian Land and in other two Indian Reserves, all situated in northeast Minas Gerais State. I intend to treat the imaginary present in the *yãmĩyxop* here, a term that makes reference to the collective of animals and ancestral spirits, as well as the ritual and chants made in honor of them. The analysis of the *yãmĩyxop* shows the existence of an almost encyclopedic knowledge about Atlantic Forest beings, even after Brazilian colonizers put the forest down at the beginning of XX century, letting only grass in their place. In addition, there are some images related to the colonizer's world in the *yãmĩyxop*, such as: trips made by airplanes, drinking of alcoholic beverages and even fences that protect private farms. In short, the *yãmĩyxop* shows up a rich and plural universe, in which the "nature" of beings is apprehended differently from Occidental science.

Keywords: Indigenous society (Maxakali); Imaginary; Colonialism.

A superação da visão dualista entre a Natureza e a Cultura

No primeiro capítulo do livro “*Par-delà nature et culture*”, Philippe Descola faz um pequeno inventário das concepções sobre o que nós Ocidentais designamos pelo termo “Natureza”, englobando vários povos do mundo. Seu ponto de partida foi o contexto etnográfico que lhe é mais familiar, os Achuar do Equador, entre os quais não há uma disjunção absoluta entre Natureza e Cultura, uma vez que para este povo:

Longe se reduzir a lugares prosaicos provedores de sustento, a floresta e as roças cultivadas constituem os teatros de uma sociabilidade sutil onde, dia após dia, se vai adular [amadouer] seres que somente a diversidade de aparências e a falta de linguagem distinguem verdadeiramente dos humanos (Descola, 2005: 22, tradução pessoal).

Com base nesse preceito, os Achuar criaram uma forma de relacionamento estável com esses seres, estabelecendo mecanismos de comunicação não verbal com entes cuja interioridade seria supostamente idêntica àquela presente na humanidade, mediante o uso de encantamentos mágicos (*anent*) e através dos sonhos (Descola, 2005). Longe de se constituir num caso etnográfico isolado, essa concepção encontraria eco em numerosas sociedades autóctones da América do Sul, para as quais:

As características atribuídas às entidades que povoam o cosmos depende menos duma definição prévia de sua essência que de posições relativas que elas ocupam umas em relação às outras em função das exigências de seu metabolismo, e, notadamente, de seu regime alimentar. A identi-

dade dos humanos, vivos e mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é inteiramente relacional e, portanto, sujeita a mutações e metamorfoses segundo os pontos de vista adotados (Descola, 2005: 29, tradução pessoal).

Essa concepção sobre as cosmologias dos povos autóctones da América do Sul, chamada de **animista** por Descola a partir do diálogo com a noção de *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro (2002), resultaria em uma inversão formal dos termos presentes na noção ocidental sobre a Natureza e a Cultura. Nesta última haveria uma diversidade subjetiva e/ou cultural entre os seres do mundo, a qual seria repartida sobre um fundo natural comum; já para os povos tributários deste tipo de cosmologia, os atributos comuns aos seres seria uma subjetividade de tipo humano e as disjunções ocorreriam nos atributos naturais das espécies. Tal postulado serviria de base para o estabelecimento de relações entre os humanos e os demais seres que habitam o cosmos, nas quais estes dois tipos de sujeitos não estariam opostos, mas comporiam graus variados de relações sociais similares àquelas vigentes entre os humanos.

Um exemplo disso é a análise de Descola sobre os motivos da não domesticação do pecari pelos povos autóctones da Amazônia. Para este autor as relações estabelecidas entre os humanos e os não humanos teriam como modelo aquelas vigorantes na humanidade. Sendo assim, embora disponham de todas as técnicas e conhecimentos necessários para domesticar o pecari, essas populações não teriam algo próximo da domesticação – isto é, da instrumentação utilitária de outrem – em seu estoque de relações sociais. Com isso, as modalidades autorizadas de relação estabelecida com esses animais seriam: a caça, baseada no modelo vigente nas interações existentes entre parentes afins e inimigos – isto é, a predação –, e a adoção dos filhotes caçados, cujo parâmetro é fornecido pelas relações existentes entre os parentes consanguíneos (Descola, 2002).

Após inventariar as imagens sobre a “Natureza” de povos situados em outras regiões do planeta (Norte da América, Sibéria, Indonésia, Índia, Japão, África, etc.), Descola afirma que as posições assumidas não são tão dessemelhantes às dos Achuar e demais povos autóctones da América, por não apresentarem uma separação absoluta entre Natureza e Cultura concebida pelo *naturalismo* Ocidental (Descola, 2005). Com isto, tal quadro permitira:

A tomada de consciência que a maneira pela qual o Ocidente moderno representa a natureza é a coisa do mundo menos compartilhada [pelos povos do mundo]. Em numerosas regiões do planeta, humanos e não humanos não são concebidos como se desenvolvendo em mundos incomunicáveis e segundo princípios separados; o meio ambiente não é objetivado como uma esfera autônoma; as plantas e os animais, os rios e os rochedos, os meteoros e as estações não existem em um mesmo nicho ontológico, definido pela sua falta [défaut] de humanidade. E isto parece verdadeiro quaisquer que sejam as características ecológicas locais, os regimes políticos e os sistemas econômicos, os recursos acessíveis e as técnicas utilizadas por lhes explorar. (Descola, 2005: 56, tradução pessoal).

O caso dos Maxakali não escapa ao quadro geral esboçado por Descola. Trata-se de um povo engolfado pelas frentes de expansão colonial na segunda metade do século XVIII, início do século XIX. Atualmente eles vivem confinados em uma Terra Indígena (T. I.) e duas Reservas Indígenas (R. I.) cuja área somada tem somente 6,020 hectares, situadas no nordeste do Estado de Minas Gerais, próximo da fronteira com a Bahia. Este povo fala uma língua classificada junto ao tronco linguístico Macro Jê e o termo mais próximo de uma autodenominação é *Tikmũ’ün*, uma espécie de pronome pessoal da primeira pessoa flexionado no plural, uti-

referência aos conjuntos desses espíritos, pois o pensamento *Tikmũn* os reúne em grupos; c) para mencionar as performances rituais e os cantos associados a estes entes.

Um dos aspectos mais notáveis da cosmologia *Tikmũ'ũn* é o fato de este povo viver em uma região cujo meio ambiente foi devastado pela ação do colonizador, onde a floresta originária foi posta abaixo ainda no início do século XX, como indica a passagem que Nimuendaju (1982) fez à região em 1938-9. Nas palavras do autor:

«Os Machacari (sic.) consideram como terras desde tempos antigos habitavam na região das cabeceiras do Rio Itanhaém pela margem esquerda, e igualmente a situada em ambas as margens da Água Boa que despeja no Ribeirão do Norte, afluente também do Itanhaém, que corre paralelo ao Umburanas e a oeste dele [...] A terra apesar de ligeiramente acidentada, era ótima para a lavoura. Os Ribeirões Água Boa, Pradinho e Umburanas conduzem excelente água e nunca secam. Hoje, porém, já dois terços desse paraíso dos índios lavradores e caçadores, que estava coberto de mata ininterrupta, estão transformados em vastas pastagens de capim-colônia, na sua maior parte sem uma única rez, pelos intrusos...» (Nimuendaju, 1958: 56).

A despeito deste fato, os *Tikmũ'ũn* atuais mantêm um profundo saber sobre os seres da Mata Atlântica, atualizado nos cantos e ritos realizados por ocasião dos *yãmĩyxop*. Os cantos fazem referências a situações do cotidiano, a hábitos dos seres que povoam o mundo, a mitos que explicam a constituição atual do cosmos, como indicarei mais detalhadamente à frente.

Curiosamente, este complexo sistema de conhecimento havia sido pouco estudado até recentemente. A primeira monografia a esse respeito foi escrita por Harold Popovich (1976), um missionário do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) que dominava

a língua Maxakali. Em seu “*Maxakali supernaturalism*” o autor identifica nos *yãmĩyxop* uma espécie de classificação totêmica das espécies e seres da floresta, sem se aprofundar nas circunstâncias narradas nos *yãmĩyxop*. Em 1992, Myriam Martins Álvares publica sua dissertação de mestrado, na qual ela identifica nos *yãmĩyxop* a existência de um mecanismo estrutural de controle do fluxo destes entes. Segundo esta autora, os *Tikmũ’ũn* seriam o “povo do canto”, dada a importância que esta prática tem para sua existência. Todavia, este trabalho não aprofunda o teor presente nas mensagens dos mesmos, identificando somente como esse circuito de *yãmĩy* formaria a noção de pessoa própria a eles.

Foi somente na década de 2000 que se pôde obter um maior detalhamento dos conteúdos presentes nos *yãmĩyxop*, em especial por conta do projeto coordenado pela professora de musicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Dra. Rosângela Pereira de Tugny. Esta pesquisadora trabalhou na formação de um acervo sobre os cantos sagrados deste povo, transcrevendo-os na língua escrita Maxakali e os vertendo em seguida para o português, mediante a ativa colaboração de professores bilíngues e de especialistas *Tikmũ’ũn* nos *yãmĩyxop*. Ao longo do processo, os *Tikmũ’ũn* produziram uma copiosa iconografia a respeito dos seres presentes nos *yãmĩyxop*, retratando entes e situações enunciados nos cantos. Após estes trabalhos uma nova compreensão sobre a cosmologia deste povo emergiu, resultando, até o momento, na produção de duas dissertações de mestrado (Alvarenga, 2007 e Campelo, 2009), além da publicação no ano passado de duas versões bilíngues de dois destes complexos rituais, uma dedicada *Xũnĩn* (espírito do morcego) e outra ao *Mõgmõgka* (espírito do gavião) (Povo Maxakali, 2009a e 2009b). Neste texto pretendo discutir como o que chamamos de “Natureza” aparece no que se sabe acerca deste complexo cosmológico, tentando indicar como este sistema se afigura como um modo de recomposição da história colonial a que esse povo está submetido.

do alto da cachoeira rolando
ela veio caindo e morreu
ela veio caindo e morreu
vi, tive pena
sentei e chorei
sentei e chorei
hai ii iaaa heidia o a
heidia iii dia a
do alto da cachoeira rolando
do alto da cachoeira rolando
ela veio caindo e morreu
ela veio caindo e morreu
vi, tive pena
sentei e chorei
sente e chorei
heai hoooa
hui huui

Como nos mostra a exegese do canto (Povo Maxakali, 2009a: 401-2), ele narra uma cena de caçada, envolvendo os pais de dois *Tikmũ'ũn* contemporâneos, Guigui e Toninho. Enquanto aqueles homens caçavam, eles teriam encurralado uma capivara no alto de uma cachoeira, localizada nas cercanias da T. I. demarcada, mas que foi deixada de fora do processo de homologação das terras dos *Tikmũ'ũn* pelo Estado brasileiro. Ao tentar escapar, a capivara rolou cachoeira abaixo, vindo a morrer. À noite *Xũnĩn* teria aparecido em sonho e ensinado o canto acima a um dos caçadores e este o repetiu na casa de religião (*kuxex*) para os demais homens, que em conjunto consideraram-no um ensinamento sagrado de *Xũnĩn*, incorporando-o ao seu repertório. Assim, este exemplo é significativo por mostrar como as experiências pessoais são incorporadas no complexo cosmológico dos *Tikmũ'ũn*.

Ademais, este fato ilustra uma das razões pelas quais os complexos de cantos podem sofrer pequenas alterações entre

os grupos locais dos Maxakali. Tal fato se explica pelo teor das relações políticas deste povo, uma vez que não há uma instância transcendental de totalização da experiência, o que abre margem para a emergência deste tipo de variação. Mas há também um aspecto histórico intervindo neste processo, pois os *Tikmũ'ũn* dizem que seus grupos de cantos são formados pela coalizão das pessoas que se reuniram nesta região na passagem do século XIX para o XX. Cada qual teria contribuído com um trecho dos atuais 10 grupos de cantos existentes e através da troca de músicas eles puderam criar os atuais *yãmĩyxop*. Tal fato atesta que os *yãmĩyxop* estão longe de serem tomados como um dado bruto da realidade, sendo, ao contrário, percebidos como o resultado relativamente contingente da história.

Ademais, este aprendizado de cantos pelo sonho contradiz a idéia mencionada acima de um fechamento absoluto dos grupos de cantos, pois, de fato, alguns dentre eles são mais permeáveis à modificação, como é o caso do *Xunĩn*, enquanto outros estariam menos propensos à alteração de sua composição interna, como é o caso do *Komãyxop*. Talvez essa aparente contradição se resolva com a referência a alguns mitos dos *Tikmũ'ũn* sobre a origem dos *yãmĩyxop*. Alguns deles, como o de *Koatkuphi* e *Komãyxop*, narram que no início dos tempos estes entes eram desconhecidos dos humanos e que após um encontro casual, sempre ocorrido na floresta e marcado por algum acontecimento extraordinário, os *yãmĩyxop* resolvem ir morar na *kuxex*, aliando-se com os humanos, mediante a união de cada um dos entes com uma pessoa particular, a qual passa ser seu “dono” – isto é, de seu canto. Após algum tempo ocorre alguma quebra de etiqueta, o que faz com que os *yãmĩyxop* se retirem da aldeia, mas mantenham sua união com os homens, voltando temporariamente à *kuxex* sempre que eles fossem chamados, mediante o respeito à etiqueta que eles exigem. Por conseguinte, creio que a alusão à origem e imutabilidade dos cantos seria antes uma referência a essa necessidade de se respeitar as normas e predicados necessários para norma-

História do cachorro (Koktix - macaco-prego)

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

O narrador do canto acima é **Koktix**, o espírito do Macaco-Prego, o qual conta, em primeira pessoa, a história do cachorro. Os primeiros versos descrevem como o cachorro perseguia vários animais que acabaram “virando o jogo” e matando-o. Assim, o cachorro perseguiu primeiro o Quati e depois o Macaco, mas foram estes últimos que o comeram. Em seguida, há menção a outras duas formas de morte: uma por ter caído numa armadilha e outra em decorrência de picada de cobra. Por fim, o cachorro teria ido para o céu, encontrado Tupã e conversado com ele. Segundo Ana Cristina de Alvarenga (2007: 65), este canto apresenta um jogo de perspectivas (o canto é do macaco, mas é narrado em primeira pessoa pelo cachorro e cantado pelos homens) e há um tom jocoso na narrativa, por conta dos acontecimentos que o acompanham no ritual, no qual uma mulher oferece bananas ao macaco, e outra as rouba em seguida, a meio caminho da *kuxex*. E no prosseguimento:

O macaco cai, depois se levanta e corre atrás da mulher. Ele a pega por trás, num gesto fálico, vai até as outras mulheres, assustando-as, e volta ao *kuxex*. O clima é de pura

diversão, com muitas gargalhadas. No caminho, o macaco passa pelo homem cuja esposa ofereceu as bananas e faz o mesmo gesto fálico. (Alvarenga, 2007: 66).

Embora todos os adultos saibam as letras, vocalizações e ritmos das músicas existentes em todos os grupos de *yãmĩyxop* mencionados acima, o uso dos cantos durante os rituais somente pode ser feito mediante a presença de seu dono. Além disso, há uma ordem específica a ser respeitada nessas ocasiões, de modo que existem alguns homens responsáveis por zelar pelo bom andamento do rito, bem como pela entoação dos cantos na ordem precisa e pela execução correta das performances e danças dos *yãmĩyxop* no pátio dos grupos locais (*hãpxeop*), quando é o caso. Trata-se, geralmente, de pessoas mais velhas e prestigiosas, conhecidas por serem as responsáveis pela *kuxex* (casa de religião), a casa que ocupa o ponto focal partir do qual se constroem as demais moradias de um grupo local. A *kuxex* é inabitada no dia-a-dia, mas serve de morada aos *yãmĩyxop* quando estes acorrem ao mundo dos humanos. Trata-se de um espaço masculino, onde os homens iniciados acorrem para realizar toda a atividade ritual e secreta destinada aos *yãmĩyxop*, estando vedada àqueles não iniciados (geralmente os estrangeiros) e mesmo aos jovens muito pequenos. Ademais, esta casa serve de abrigo para conversas e reuniões informais realizadas pelos homens ao longo do dia, se constituindo num verdadeiro espaço de articulação dos nexos entre os moradores de um grupo local.

A principal atividade realizada na *kuxex* consiste em entoar os cantos sagrados. Para este fim, os homens “emprestam” suas vozes aos *yãmĩyxop*, sendo inclusive conhecidos como *yãmĩyxop tãg*, isto é, como “pais” dos *yãmĩyxop*. Quanto às mulheres, durante a realização dos rituais elas se postam no *hãpxeop* (pátio) e zelam ao longo dos longos períodos dedicados a realização dos mesmos, preparando a comida que é servida para alimentar os *yãmĩyxop* e acompanhando cantos feitos e as evoluções feitas no pátio,

sendo por isso conhecidas como *yãmĩyxop tug*, isto é as mães dos *yãmĩyxop* (Cf. nota 1, supra).

Abertura do universo relacional v

Um ponto digno de nota é a miríade de seres presentes neste sistema de referências. Tais quais os sistemas cosmológicos animistas de Philippe Descola ou o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, os animais (*xoxuk*) ocupam um lugar de destaque, sendo que a eles são imputadas uma vida cultural semelhante à humana. Daí que as modalidades de relação instauradas nos *yãmĩyxop* sigam aquelas vigentes entre os humanos.

Ora, como se sabe desde os escritos de Marcel Mauss (1974) e Claude Lévi-Strauss (1976a, 1976b) sobre a reciprocidade, este é um mecanismo central para a instauração da unidade nos povos sem Estado. Lévi-Strauss dirigiu sua atenção às trocas instauradas pelo parentesco, que se baseiam numa regra negativa (o tabu do incesto), para produzir um efeito positivo (as alianças matrimoniais). No entanto, ele mesmo assevera que ela deve englobar três instâncias: os bens, as mensagens e as pessoas (mulheres), como se vê em suas palavras:

«Uma sociedade é feita de indivíduos e de grupos que se comunicam entre si. Entretanto, a presença ou a ausência de comunicação não poderia ser definida de maneira absoluta. A comunicação não cessa nas fronteiras da sociedade. Mais que fronteiras rígidas, trata-se de limiares, marcados por um enfraquecimento ou deformação da comunicação, e onde, sem desaparecer, esta passa a um nível mínimo. [...] Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e de serviços, comunicação de mensagens». (Lévi-Strauss, 1985a: 336).

mente grupos mais extensos de pessoas, algo reservado somente aos *yãmĩyxop*. Como estes complexos rituais foram formados pela troca de trechos cantos entre as famílias formadoras dos *Tikmũ'ũn* atuais, nenhuma parentela possui os cantos necessários para se realizar um *yãmĩyxop* isoladamente e a própria reprodução deste complexo cosmológico somente é possível mediante a manutenção da aliança entre os moradores de um grupo local. Assim, é necessário manter a concórdia entre as pessoas particulares para que haja o ritual e o *socius Tikmũ'ũn* transcenda os limites das relações de parentesco.

Tabela 1:
A RECIPROCIDADE ENTRE OS TIKMŨ'ŪN*

	Homens	Sociedade
Bens	+	-
Mulheres (parentesco)	-	+
Mensagens (canto)	-	+

Na construção da reciprocidade nos *yãmĩyxop*, há um cuidado especial em atribuir uma equivalência nos dons de acordo com as preferências atribuídas a cada espírito. Assim, há determinados espíritos, como o *Xũnĩn* e o *Koktix*, reputados por gostarem de bananas e são elas que lhes são dirigidas. Tal conhecimento do gosto dos *yãmĩyxop* se baseia num extenso saber zoológico e botânico e na atribuição de relações similares às humanas na forma de interação destes seres entre si – daí que a reciprocidade possa instaurar uma relação positiva dos humanos para com estes entes, tal como ocorre nos humanos.

No entanto, embora os animais (*xokxop*) constituam a maior parcela dos seres presentes nestas interações, as narrativas presentes nos *yãmĩyxop* também retratam intercâmbios com entes ligados à situação colonial. Segundo o texto do “*Handbook of South American Indians*”, de autoria de Alfred Métraux e Curt Nimuen-

dajú (1946), a única referência histórica do uso de substância psicoativa por parte deste povo se dá com o *kutekut*, uma lagarta que vive na taquara. No entanto, há vários cantos dos *yãmĩyxop* nos quais se relata o uso da cachaça, uma bebida psicotrópica proveniente do mundo colonial, como se vê no canto abaixo (Povo Maxakali, 2009a: 210):

Cachaça brava

Antônio José [dono do canto]

ia aaaaa i ii

ia aaaaa i ii

aaa i a iia

ruim vocês

dando cachaça brava

yãmĩy virando morto

aaa ii a aa

ruim vocês

dando cachaça brava

yãmĩy virando morto

aaa ii a aa

virando morto

aaa ii a aa

virando morto

aaí dia abiai

aaí dia abiai

diac aabiaí ai

diac aaia ô ôôô

A exegese do canto explica (Povo Maxakali, 2009a: 411), que o *yãmĩyxop* narrador deste episódio é *Hemex*, mas quem atua é *Xũnĩn*, mostrando mais uma vez um jogo de modificação de perspectivas semelhante ao mencionado acima por ocasião do canto de *Koktix*. *Xũnĩn* teria visto dois homens brancos conversando, tendo ganhado cachaça de um deles e indo repousar em seguida.

Embora possamos considerar que há uma apreciação negativa do ato de se utilizar da cachaça (“ruim vocês/dando cachaça brava”), isso não impede a experimentação da situação. Além disso, em outras passagens os *Tikmũ’ũn* fazem várias menções críticas à forma de vida dos agentes coloniais e talvez seja essa a fonte da desaprovação presente neste canto. Mas, repito: nenhuma dessas circunstâncias negativas impede o uso das bebidas alcoólicas por parte de *Xũnĩn* e que, por conseguinte, que haja uma interiorização deste tipo de experiência por parte da cultura deste povo.

Isso se torna ainda mais evidente quando se considera que a principal queixa dos agentes coloniais com relação aos *Tikmũ’ũn* é o consumo de bebidas alcoólicas. Pode-se mesmo dizer que este é apresentado como o “problema Maxakali” por excelência. Toda ida à cidade é ocasião para que os membros deste povo busquem essa substância, cuja comercialização é vedada aos indígenas desde o ano de 1976. Nem é preciso mencionar que esta proibição levou à implantação de um comércio clandestino de bebidas, com preços majorados, ao invés de interromper sua utilização. Embora parte da bibliografia consagrada aos *Tikmũ’ũn* desenvolva a ideia de que este povo somente conseguiria “pilhar” os elementos provenientes do mundo do colonizador (Álvares, 1992; Vieira, 2006), creio que estes indícios mostram a possibilidade de haver um relacionamento do mesmo tipo que o vigente com os demais seres.

Na verdade, penso que a questão do dia para os *Tikmũ’ũn* seja desenvolver formas de interação mais adequadas ao universo vigente a partir da submissão ao colonizador. E nesse processo, as lições presentes no universo relacional dos *yãmĩyxop* orientam a construção desta forma relacional. Sendo assim, o modo pelo qual se dá a apropriação dos bens do colonizador indica este esforço de construir uma forma de reciprocidade para com ele. O problema aqui é o não reconhecimento deste mecanismo por parte do outro termo envolvido, pois no tocante aos animais, à flora, e mesmo para com os demais povos autóctones com os quais os *Tikmũ’ũn* interagem antes da submissão colonial, esta

forma comunicacional era eficaz, produzindo uma instância de reconhecimento mútuo capaz de implementar as formas relacionais vigentes àquela altura. Como indicado acima, os seres da Mata Atlântica eram tomados como sujeitos equiparáveis aos humanos e não opunham resistência para que este sistema funcionasse na interação mantida para com eles.

Já o caso do colonizador é diferente e a única instância em que há um mínimo reconhecimento parcial deste sistema é no tocante às trocas comerciais. Não espanta que seja justamente nestes momentos em que o consumo exacerbado de bebidas alcoólicas ocorra, pois este é um meio, ainda que inconsciente, dos *Tikmũ'ũn* protestarem contra a falta de reciprocidade e de comunicação vigente no relacionamento contra a grande alteridade com a qual se deparam no presente. Vale notar que são ocasiões nas quais os membros deste povo perdem a compostura, brigando entre si e dando verdadeiros espetáculos nas praças das pequenas cidades que circundam a T. I. Maxakali. Não admira que este seja o problema indígena por excelência por parte dos agentes coloniais. Todavia, estes últimos não reconhecem o apelo feito pelos *Tikmũ'ũn* de sair deste curto-circuito comunicacional e preferem projetar nos membros deste povo a pecha de “índios beberrões”, ao invés de entender qual processo está se delineando diante de seus olhos.

Considerações finais

Procurei mostrar como o conceito de “Natureza” é inadequado para se pensar o universo relacional instaurado pelos *yãmĩyxop* entre os *Tikmũ'ũn*. Como indiquei acima, não há uma distinção *a priori* entre os seres que habitam os cosmos, de modo que aos animais e vegetais é imputada uma interioridade idêntica aos humanos. Com isso, um jogo relacional inspirado nas relações sociais recíprocas serve de modelo para as interações mantidas

para com estes entes. Tentei mostrar também como este mesmo modelo relacional serve de parâmetro para as relações para com o colonizador e seus bens, simbólicos ou não. Com isso, quis mostrar que é possível fazer uma abordagem mais histórica das cosmologias ameríndias, me afastando um pouco do modelo instaurado pela noção de perspectivismo ameríndio, através da qual se tem efetuado as análises sobre a cosmologia deste povo. A grande dificuldade das análises inspiradas neste modelo tem sido lidar com os acontecimentos decorrentes da submissão ao colonialismo luso-brasileiro.

Tentei mostrar como são as relações entretidas no dia a dia que presidem a construção do imaginário social, aproximando-me da posição mantida por Maurice Godelier (1981, 1984, 2001). Segundo este autor, são as relações mantidas pelo homem no processo de transformação da natureza que criam a história.

E suas palavras: no coração das relações materiais do homem com a natureza, aparece uma parte ideal onde se exercem e se juntam três funções do pensamento: representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e com a natureza (Godelier, 1984: 21, tradução pessoal)

No caso dos *Tikmũ'ũn* esse processo criou um mecanismo relacional que permitiu a reprodução deste grupo desde tempos imemoriais. Um mecanismo que foi abruptamente convulsionado pela situação colonial. No entanto, foi a partir dele que se erigiu um meio para reassentar o *socius Tikmũ'ũn* sob novas bases. Agora, não mais atuando prioritariamente na interação junto àquilo que chamamos natureza, mas diante das condições de vida colonial. Nesta situação, o imaginário social deste povo começa a produzir um conjunto de representações acerca das interações que eles entretêm no cotidiano, acomodando-se no sistema cosmológico criado para lidar com os seres da mata Atlântica. Do ponto de vista econômico essa solução não tem sido

a mais bem sucedida, pois ao longo do século XX diversas tentativas de recriar uma economia *Tikmũ'ũn* autônoma falharam, por tentarem modificar a base material deste povo sem levar em conta o sistema de referências que guia as interações cotidianas. Todavia, tal prática tem mostrando como:

Há sempre no exercício do pensamento qualquer coisa que transborda o momento histórico e as condições materiais e sociais deste exercício, qualquer coisa que reenvia a uma outra realidade a uma outra história que a do homem, qualquer coisa que reenvia à história da natureza, anterior, exterior, mas ao mesmo tempo interior àquela do homem, pois ela o dotou de um organismo material (o corpo) e de um órgão (o cérebro) que lhe permitem de pensar (Godelier, 1984: 22, tradução pessoal).

Godelier escreveu estas palavras visando explicar os motivos do desenvolvimento de outras formas de vida social ao longo do devir histórico humano. Segundo ele, não estaríamos presos à mera reprodução da vida material tal qual a recebemos de nossos antepassados, podendo inserir uma dimensão ideal nas relações materiais, de modo da alterar as formas vigentes de relações sociais. De minha parte, quis mostrar como essas ideias se aplicam a algo diferente: a reestruturação das condições de existência com base num modelo ideal de vida baseado numa relação material que não pode mais existir, dadas as condições ambientais e sociais presentes. Com isso, a parte ideal do real desempenha ainda hoje um papel destacado na reprodução da vida social. Ao menos creio que é assim que se passa com os *Tikmũ'ũn* e seus *yãmĩyxop*.

Referências bibliográficas

Alvares, Myriam Martins

1992. "Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali." Tesis de Maestría, Mimeo. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UNICAMP.

Alvarenga, Ana Cristina Santos.

2007. "Música na cosmologia Maxakali: um olhar sobre um ritual do Xünim - uma partitura sonoro-mítico-visual". Tesis de Maestría en música, Mimeo. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Música-Universidade Federal de Minas Gerais.

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha.

2009. "Ritual e cosmologia Maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os Espíritos-Gavião e os humanos". Tesis de Maestría en Antropología Social, Mimeo. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais-Universidade Federal de Minas Gerais

Descola, Philippe

2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". Tradução Sergio Baptista da Silva e Rogério Reus Gonçalves da Rosa. En: *Horizontes Antropológicos*. Vol 08, Núm. 18, p.

Godelier, Maurice

2001. *O enigma do dom*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

1984. *L'idéal et le matériel*. Paris : Fayard.

1981. *Godelier: antropologia*. Organizado por Edgard de Assis Carvalho. Tradução de Evaldo Sintoni... et all. São Paulo: Ática.

Lévi-Strauss, Claude

1985. *Antropologia estrutural*. 2ª edição. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [1958]

1976a. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes. [1949]

1976b. "Guerra e comércio entre as tribos da América do Sul." In. SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. [1941]

Mauss, Marcel

1974. Sociologia e Antropologia. Tradução Mauro W. B. de Almeida e Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU & EDUSP, vol. II. [1950]

Métraux, Alfred, Nimuendajú, Curt.

1946. "The Mashakali, Patashó, and Malalí linguistic families". In: STEWARD, Julian H. (Ed.). Handbook of South American Indians. New York: Cooper Square Publishers, v. 1, p. 541-6.

Nimuendajú, Curt

1982. "Índios Maxakali". In: Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas. Introdução Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola.

Pereira De Tugny, Rosângela

2009. "Apresentação". En: POVO MAXAKALI. Yãmīxop Xūnīn yōg kutex āgtux xi emex yōg kutex: cantos e histórias do Morcego-espírito e do Hemex. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Azougue.

Popovich, Frances Blok

1980. "A Organização Social dos Maxakali". Tesis de Maestría, Mimeo. Arlington: Departamento de Sociologia-Universidade do Texas.

Popovich, Harold

1976. Maxakali supernaturalism. Summer Institute of Linguistics.

POVO MAXAKALI

2009a. Yãmīxop Xūnīn yōg kutex āgtux xi emex yōg kutex: cantos e histórias do Morcego-espírito e do Hemex. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Azougue.

2009b. Mōgmōka yōg kutex āgtux: cantos e histórias do gavião-espírito. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Azougue.

Ribeiro, Rodrigo Barbosa

2008. "Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença". Tesis Doctoral, Mimeo. São Paulo: PUC-SP.

Vieira, Marina Guimarães

2006. "Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico". Tesis de Maestría, Mimeo Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Social-UFRJ/Museu Nacional.

Viveiros De Castro, Eduardo Batalha

2002. A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.