

33° Encontro Anual da ANPOCS

GT 20: Estratégias Interétnicas e fronteiras identitárias.

Coordenadores: *João Pacheco de Oliveira Filho (UFRJ), John Manuel Monteiro
(UNICAMP)*

Violência, devir histórico e a formação das unidades sociais: o caso do povo Maxakali

Rodrigo Barbosa Ribeiro

Introdução

Este trabalho trata da ação do devir histórico e da violência na conformação assumida pelos grupos sociais dos Maxakali, um povo cuja língua é classificada como pertencendo ao tronco lingüístico Macro-Gê. Até pouco tempo atrás todos os cerca de 1100 membros desse povo viviam juntos na Terra Indígena (T. I.) Maxakali, a qual se situa nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, ambos pertencentes ao Estado de Minas Gerais, na fronteira com a Bahia. Este território, por sua vez, dispõe de uma divisão, decorrente do processo de homologação da T. I. pelo Estado Nacional brasileiro ao longo do século passado, que levou à formação de duas glebas descontínuas, as quais foram reunificadas no ano de 2000. Estes dois núcleos de povoamento ficam às margens de dois pequenos cursos d'água de onde retiraram seus respectivos nomes, sendo um o da Água Boa, e outro o do Pradinho. Ambos são tributários do rio Umburanas, que por sua vez é afluente do rio Itanhém. Essa distinção territorial expressa outras diferenças internas aos membros desses grupos, que passa pelas divergências em relação à suas respectivas trajetórias ante o colonizador, bem como pelas alianças firmadas internamente entre os grupos políticos de cada um desses núcleos.

Entre 2003 e 2005 eclodiu um violento conflito englobando a quase totalidade deste povo, tendo como consequência o assassinato de várias pessoas e a expulsão de dois grupos da T. I.. Atualmente, o maior deles, com cerca de 200 pessoas, foi realojado na Reserva Indígena (R. I.) de “Aldeia Verde”, constituída após a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) adquirir uma fazenda de 552 hectares no município de Ladainha, nas proximidades do município de Teófilo Otoni-MG. O outro grupo, contando com aproximadamente 70 membros, foi inicialmente deslocado para a T. I. Krenak, situada em Resplendor-MG, e depois para um acampamento provisório situado numa fazenda no município de Campanário-MG. Desde o início de janeiro de 2008, no entanto, a situação deles também foi regularizada, e atualmente eles habitam numa reserva indígena na mesma região.

Tal quadro me chamou a atenção para a necessidade de compreender o lugar do conflito na vida social deste povo, associando as formas de violência às demais manifestações de sua vida social e as contextualizando em relação aos processos históricos que as compuseram. Com este objetivo em mente, fiz incursões de campo entre

2004 e 2007 e consultei uma bibliografia ligada a esta temática, tendo descoberto que este povo é formado pela ação direta do colonialismo luso-brasileiro, apresentando uma forma autóctone de manifestação da violência com os demais campos de sua vida social (Ribeiro, Rodrigo, 2008). Na presente exposição irei discorrer sobre os princípios que baseiam a formação dos vínculos sociais entre os Maxakali.

Dificuldade na definição do *socius* Maxakali

Como é freqüente entre os povos autóctones engolfados pela colonização, o etnônimo “Maxakali” não significa nada para os membros deste povo, correspondendo, antes, a uma qualificação aplicada pelo colonizador a uma série de grupos autóctones aldeados conjuntamente. O termo mais próximo de uma auto-designação, segundo Frances Popovich (1980, 1988), é a expressão **Tikmũ’ün**. No entanto, essa autora não extrai maiores conseqüências desse fato, mesmo estando ciente da diversidade de grupos que tiveram de se articular entre si para dar origem ao povo conhecido por este etnônimo. Como ela mesmo aponta, no início do século XX haveria “cerca de 1.000 [Maxakali], **divididos em quatro grupos distintos** na época em que um certo Joaquim Fagundes, que se auto-denominava amansador dos índios, vendeu muitas terras indígenas. [...] Com isso, os Maxakali perderam o seu meio tradicional de subsistência” (POPOVICH, 1980: p. 13, grifo meu) e foram forçados a formar uma única unidade social. Deste modo, para esta autora a eclosão dos conflitos de tempos em tempos seria uma conseqüência desta aliança compulsória, fato este atestado por um de seus informantes, o Sr. José Silveira de Souza, um indigenista que dominava a língua Maxakali e dispunha de larga experiência junto a esse povo. Ele afirma que:

durante a primeira metade deste século [XX], alguns pequenos grupos tribais foram forçados a se unirem, visto que foram cercados pelo mundo de fora. Ele acredita que os remanescentes dos grupos lingüisticamente relacionados, entre eles os Monaxó, os Malali, bem como os Maxakali, eram basicamente hostis. Nos meados da segunda e terceira décadas, todos esses grupos viram-se obrigados a se retirar para a parte superior do Rio Itanhaém, na fronteira entre os Estados de Minas Gerais e a Bahia. Aparentemente, alguns maxakali nunca saíram da região, e a eles se juntaram outras tribos vadias que procuravam escapar da iminente extinção. Segundo Silveira de Souza, **os Maxakali sempre terão brigas entre si por causa da incompatibilidade desses grupos**. (POPOVICH, 1980: p. 15, grifo meu)

Para Popovich os conflitos seriam uma manifestação de um desequilíbrio no *socius* Maxakali, algo que se faria presente também nas relações de parentesco deste povo. Nossa autora estudou os 110 casamentos vigentes durante sua estadia, tendo descoberto os termos de referência aplicados tanto para o ego masculino como para o feminino e a modalidade de casamento preferencial. Este último teria de envolver dois indivíduos Maxakali não aparentados entre si, uma relação que se daria entre os primos cruzados matrilineares¹, dado que a parentela patrilinear é interdita ao casamento, sem que Popovich esboce uma explicação para este fato². Essa distinção talvez se deva à tendência à patrilocalidade, a qual foi apontada como preponderante outrora. Deste modo, a residência contínua poderia provocar uma consangüinização dos cônjuges potenciais, isto é os afins patrilineares³.

No entanto, ao analisar os casamentos realmente efetivados Popovich pôde constatar a existência de enlces envolvendo tanto parentes matrilineares quanto os matrilineais. Oportunamente, nossa autora vincula essa ocorrência às alterações das condições de existência ligadas à sujeição colonial, como se vê em suas palavras:

em questão de duas décadas, a população decaiu de milhares para menos de sessenta indivíduos. Famílias inteiras foram dizimadas pelas epidemias, bem como nas lutas desesperadas para a retenção de terras necessárias à sua sobrevivência.

¹ Em suas palavras: “No que diz respeito à geração mais velha, a regra mais importante é que o Maxakali não pode se casar com um parente (**xape**), mas deve escolher um parceiro dentre aqueles que ele define como “não-parentes” (**puknôg**).” No entanto, o limite externo desses enlces é o grupo de pessoas reconhecidas atualmente como Maxakali, como se vê em Popovich: “Outra regra muito importante é que os Maxakali não podem se casar com neobrasileiros (**‘âyuhuk**). Na verdade, há realmente poucos casamentos com pessoas não-maxakali. Uma das razões é o fato de os neobrasileiros considerarem o casamento com um índio como uma descida no escalão social, e o orgulho dos Maxakali não os permite se desfazerem de sua auto-imagem para aceitar a humilhação a eles atribuída pela sociedade dominante. Outra razão é o desprezo dos Maxakali para com aqueles que não são verdadeiros Maxakali (**tikmû’ün yînmûn**). Os filhos mestiços, resultados de uma união dessa natureza, não são totalmente aceitos por nenhum dos grupos; as mulheres mestiças enfrentam muitos problemas em contrair um casamento.” (POPOVICH, 1980: p. 46)

² Segundo Popovich: “Os Maxakali não consentem um homem casar-se com sua prima cruzada patrilateral. Protestam dizendo: ‘Ela é a avó dele (**xukux**)!’ Para eles, é uma boa razão, suficiente para não se contraírem esse tipo de matrimônio.” (POPOVICH, 1980: p. 40)

³ Sobre as regras de residência ela afirma que “pode-se dizer que o padrão predominante tem sido o sistema de residência patrilocal. Hoje, porém, outros fatores, tais como maiores grupos para maior solidariedade, parecem ser mais importantes para os indivíduos de **Míkak Kakak**, em Pradinho. O sistema de ‘residência ambilocal’ permite aos casais escolherem o lugar mais vantajoso para morar. E, atualmente, essa parece a tendência a ser seguida.” (POPOVICH, 1980: p. 21). Já sobre a consangüinização de afins, conferir a posição de Myriam Álvares, a qual atribui uma amplitude reduzida deste processo entre os parentes cruzados quando de sua pesquisa: “em poucos casos, quando estes parentes possuem uma convivência muito próxima, compartilhando casa ou morando no mesmo grupo por muito tempo, passam a tratar-se como consangüíneos.” (ALVARES, 1992: p. 69)

Diante disso, onde é que os homens poderiam encontrar as mulheres para que a sociedade pudesse subsistir? O que restaria ao homem fazer se as únicas mulheres solteiras da tribo lhe eram ligadas por laços de parentesco não-permissíveis ao casamento? (POPOVICH, 1980: p. 43)

Para Frances Popovich a discrepância entre o modelo dos enlaces e os casamentos efetivos decorreria de uma alteração nas regras de matrimônio, a qual, por sua vez, estaria ligada à situação de extinção eminente que se apresentava diante deste povo – a qual, diga-se de passagem, ainda não teriam desaparecido por completo quando da redação de sua dissertação de mestrado⁴. Deste modo, as regras tradicionais teriam sido postas de lado e uma maleabilidade do sistema teria aparecido como consequência da situação de “luta desesperada pela sobrevivência”, pois:

parece, que as regras de casamento não são tão rígidas que não [possam] ser adaptadas ao desejo de um casal. Embora a rigor não se aprovelem os casamentos com as primas cruzadas patrilateral, parece que toleram alguns vínculos próximos patrilaterais quando a ligação com o lado materno está em ordem. Entre os 89 casos anteriormente mencionados, que fazem parte dos nossos dados, observaram-se diversos casamentos cujos cônjuges, embora não "parentes" pela linha matrilinear, possuíam estreitos vínculos patrilaterais. Antes desse estudo estatístico dos casamentos atuais, pensei que jamais alguém tivesse se casado com a filha da irmã do seu pai. Talvez através dos anos, casamentos desse tipo (com avó [sic.]) fossem considerados como incestuosos, mas, por motivos de conveniência, fez-se uma simples reinterpretação das regras referentes ao casamento. (POPOVICH, 1980: p. 41-2, 46, grifos meus)

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

quando o ser humano passa por necessidades extremas, o seu pensamento não se estende além da sua própria sobrevivência biológica. Quando a estrutura social existente não consegue satisfazer as necessidades da sociedade, há uma tendência em modificar aquela estrutura. Devemos levar em consideração tanto a mudança como a continuidade do sistema. [...] Para qualquer sociedade, uma mudança

⁴ Em suas palavras: “Entre o transcorrer da segunda e quarta década deste século, os Maxakali foram forçados a redefinir a fragmentação da sua estrutura social. As florestas desapareceram e, com elas, a caça. Eles foram expulsos a tiros por violação de propriedade a qual sempre consideraram como sua. Cerca de 75% da tribo foi dizimada por epidemias, **o que os deixou diante de uma extinção inevitável.** [...] Além disso, **o grupo teve pouco tempo para se adaptar ao ataque violento de uma sociedade industrializada e expansionista. O acelerado ritmo de mudança torna-o sempre mal equilibrado.**” (POPOVICH, 1980: p. 45-46, grifo meu)

cultural é, sem dúvida, dramática, e as forças que resistem às mudanças fazem o possível para preservar o equilíbrio do grupo. (POPOVICH, F., 1980: p. 43)

Desta maneira, para Popovich as mudanças nas regras sociais só irromperiam em situações extremas e sempre com um caráter traumático. Em contrapartida, o elemento central às sociedades seria a busca pelo estabelecimento de um ponto de equilíbrio nas relações sociais. Aparentemente, só em casos excepcionais as transformações auxiliariam neste intento, o que se refletiria no fato das mudanças serem indesejadas pelas pessoas. Embora Popovich não tenha tecido considerações teóricas mais significativas em seus textos, a leitura dos mesmos leva-me a pensar que para ela a sociedade é algo independente, um ente auto-centrado e homeostático à Durkheim, para o qual a conservação de um estado original seria a tendência imanente à ação deste ser. Assim, para nossa autora o primeiro aspecto (e mais importante) da mudança social seria o surgimento de aspectos dissociativos na sociedade, provocando efeitos que precisariam ser reparados sob o risco de extinção do povo. Decorreria daí outra onda de transformações, agora com caráter positivo, pois estas visariam reconstituir o equilíbrio perdido. O bom “funcionamento” das sociedades somente se daria mediante a estabilização das condições de vida, sem a ocorrência de nenhum tipo de ruptura e/ou conflito.

A desagregação só não se consolidaria caso houvesse alguns aspectos que não tenham sido alterados, ou que mudaram pouco, tendo podido se adaptar às novas condições existentes de modo a permitir um reequilíbrio parcial às formas de vida social. Para Popovich o povo Maxakali teria encontrado este elemento em seu **sistema de parentesco** e na sua **religião**, dado que:

os Maxakali estabeleceram como seu alvo propositado a sobrevivência étnica. Em muito, sua sociedade está se desintegrando. Os jovens, em particular, irritam-se com as restrições impostas à sua antiga liberdade e invadem, com muito prazer, as propriedades dos neobrasileiros, derrubando roças e roubando animais domésticos. O estilo de vida sedentário, a eles imposto, leva muitos indivíduos a escaparem em períodos de bebedeira. Porém, **o sistema de parentesco maxakali continua a dar equilíbrio e flexibilidade para dar continuidade à sua sociedade. Outro fator importante de estabilidade é a religião tradicional.** [...] Esta pesquisa não tem como propósito discutir assuntos como mito e ritual, no entanto, a religião tem providenciado estabilidade e continuidade, dando significado à existência dos indivíduos dessa tribo. Nessa cultura, a religião [é atributo [...] masculino [exclusivo] e, portanto, separa os homens das mulheres. É uma responsabilidade de todos os homens iniciados, sendo também uma força unificadora em toda a sociedade. (POPOVICH, 1980: p. 48 - 47, grifo meu)

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

Mesmo considerando que este pressuposto analítico permitiu a construção de um conhecimento válido sobre os Maxakali, prefiro abandoná-lo. De fato, não foi só esta autora que tomou este povo como uma entidade auto-centrada desde sempre, a qual teria sobrevivido bravamente às investidas violentas do colonizador ao longo de suas peripécias históricas (cf. AMORIM, M. S. 1980; FERREIRA DO NASCIMENTO, 1984; MARCATO, S., 1980; POPOVICH, Harold, 1976, 1976b; RUBINGER, 1962/3, 1980). No entanto, talvez se ganhe um pouco de clareza analítica ao considerar que os Maxakali foram o resultado da intervenção colonial, na medida em que foi o encontro de diversos grupos autóctones ligados a esse processo que permitiu sua criação, parcialmente casual, parcialmente intencional. Neste processo os mecanismos violentos têm uma atuação central, pois, tal como foi indicado por Pierre Clastres (2004), estes elementos provocariam o caráter fragmentário de sua organização social, permitindo aos **Tikmũ’ũn** a construção dos arranjos parciais e fluídos pelos quais eles foram se criando ao longo do processo histórico. Assim, observa-se que tanto os conflitos associados às vinganças entre parentelas, como os conflitos menores do cotidiano (como, por exemplo, as rixas domésticas), põem em prática elementos capazes de impedir a fixação dos conteúdos culturais e mesmo dos grupos sociais, abrindo espaço para a rearticulação dos elementos que estão articulados nesta formação social.

No entanto, as análises anteriores não tomam esses elementos como algo positivo. Como exemplo disso menciono o trabalho de Myriam Alvares (1992), para quem o mecanismo de construção da pessoa é o elemento central das relações sociais Maxakali. Este dispositivo formaria circuitos de relações estruturadas mediante a construção de pares de opostos, como: “entre vivos/**yãmĩy** (mortos e espíritos) e humanos/inimigos (outros/estranhos)” (ALVARES, 1992: 6). Ora, tal elemento se faria presente particularmente por ocasião dos **yãmĩyoxop**, termo pelo qual os Maxakali designam os

grupos dos espíritos existentes e ao mesmo tempo os rituais realizados visando a religação entre o mundo dos vivos e espíritos, mediante a visita destes últimos à **kuxex**, a casa de religião. Nessas ocasiões os espíritos cantariam para os vivos, entoando a belas palavras, as histórias míticas que sintetizam todo o saber e beleza, para os **Tikmũ'ũn**. De fato, são os homens que “emprestam” suas vozes e corpos para que os **yãmĩxop** ganhem vida e movimento na casa de religião e no **hãpxep**, o pátio de danças situado em frente à

Ilustração 1:

Croqui representando os grupos residenciais Maxakali



Fonte: CIMI - Equipe Maxakali

kuxex.

Como mostra ilustração 1, a própria organização espacial dos Maxakali indica a centralidade dessa vida ritual e a definição de Myriam Álvares para os grupos locais é certa a esse respeito: “o nome da aldeia ou grupo local é **Mĩptut te kuxex penãn** ‘as casas estão olhando para a ‘casa dos cantos’. Descrição formal e literal do que significa o grupo local.” (ALVARES, 1992: p. 55). Cada **yãmĩy** dispõe de uma personalidade

própria e todos eles morariam num lugar chamado de **hãmnõy**, o qual não dispõe de uma referência geográfica específica. Somente alguns desses espíritos poderiam visitar os Maxakali sem que haja perigo para os humanos, pois, como se vê nas palavras de Neli Ferreira do Nascimento:

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

Assim, seria através da realização dos rituais consagrados aos **yãmīxop**, que se estabeleceria a ligação adequada entre os vivos e os **yãmīy**. Segundo Álvares, a positividade intrínseca aos **yãmīxop** consistiria na produção de um tipo de pessoa compatível com o *socius* Maxakali. Quando os **yãmīy** acorrem à terra por outro meio, nos sonhos noturnos, por exemplo, haveria um grande risco de haver uma desestabilização das relações normais, causando doenças e até mesmo a morte aos humanos. Assim, segundo Álvares “o objetivo central da realização dos **yãmīxop** é exatamente, o de controlar o ir e vir destes entes, ou seja, o trânsito destes caminhos” (Idem, *ibidem*: 90) que ligariam os humanos e os **yãmīy** entre si, pois do contrário outra relação é estabelecida, como se vê nas suas palavras:

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

Em poucas palavras, o canto, fonte de todo conhecimento e dos atributos civilizatórios, poderia operar como o elemento detonador do mal, das doenças e das mortes. No caso acima, foi citado um relato de mal-estar “involuntário” causado pela visita de um **yãmīy**; todavia, existem circunstâncias nas quais o problema decorre de uma ação voluntária, causada por um *feiticeiro* (“**mīhīm**”), ou por algum ser potencialmente hostil, tal como um **inmoxã**⁵, ou por uma onça “**hãmgãy**”. O fundamental em todos esses casos seria provocar uma dissociação entre alma e corpo, sendo que a gravidade dos efeitos variaria em conformidade do poder e da intenção do ente causador do mal: quanto mais poderosa e intencional for a ação, mais mortal ela será.

Para Álvares a única forma de incorporação dos predicados alheios aos **Tikmũ’ũn** se daria através dessa esfera ritual. Qualquer outra forma de relação tenderia a

⁵ O **Inmoxã** é a materialização do horror para os **Tikmũ’ũn**, pois é um ser extremamente violento que se apraz em comer a carne humana. Para realizar este intento ele dispõe de dentes pontiagudos e de lâminas afiadas nos antebraços e nas garras. Para matar qualquer pessoa ele só precisa fazer um simples corte, pois sua lâmina e dentes são envenenados. Para piorar a situação, ele tem o corpo coberto de pêlos espessos e uma pele que é uma verdadeira couraça, sendo impossível provocar algum dano a este ser – com efeito, seria mais exato dizer que somente seus orifícios (boca, olhos, umbigo e ânus) são vulneráveis, mas como é muito pouco provável que se consiga ferí-lo nestes orifícios específicos, ele é virtualmente inexpugnável.

ser desestruturante e violenta, como, por exemplo, as interações existentes entre parentes (**xape**) e não-parentes (**puknõy**), ou entre Maxakali (**tihik**) e Outros (**'aynhuk**). Para Álvares elas somente podem assumir a forma de uma tentativa de pilhar o elemento não-familiar, isto é, as pessoas com as quais existe alguma distância social. Assim: “a reciprocidade das trocas de bens apresenta-se esgarçada nas relações entre afins/consangüíneos, ou seja, de um lado, entre parentes, haveria quase uma partilha de bens, enquanto entre afins não consanguinizados haveria, no limite, uma forma de pilhagem velada ou declarada.” (ALVARES, 1992: p. 36). [E mais exatamente]: “**Puknõy** é uma categoria limite entre **tikmũ'ũn** ‘pessoa humana’ e **'aynhuk** estranho. O comportamento conferido a esta última categoria e aos **puknõy** é muito semelhante. O roubo e a agressão física são permitidos e esperados. A relação é de hostilidade aberta.” (ALVARES, 1992: p. 93). Com os estrangeiros a situação seria ainda mais explícita, como a autora teria tido ocasião de experimentar na própria pele:

Os Maxakali são, a princípio, muito hostis com os estranhos, que enquanto tal são encarados como inimigos. (...) Imediatamente após a minha chegada, foram-me solicitados inúmeros presentes como demonstração das minhas boas intenções para com o grupo. Contudo o que ocorreu não foi propriamente uma “troca de presentes” expressando o desejo de estabelecer-se relações amistosas. Em troca dos presentes dados recebia sempre mais e mais pedidos feitos de forma cada vez mais agressiva. Estes pedidos não passavam, na verdade, de uma **forma velada de pilhagem**, por vezes nem tão velada assim. Na condição de “estranha” me estava reservado, inevitavelmente, a identificação imediata dentro da categoria de “inimiga”. Ao menos uma inimiga em potencial com quem não caberia nenhuma forma de reciprocidade. (ALVARES, 1992: p. 8-9, 11, grifo meu)

A pilhagem aqui poderia ter paralelo com o conceito de predação ontológica, desenvolvido por Viveiros de Castro (1986, 2002) e Philippe Descola (2005). Não é este o caso, pois aqui ela expressa uma relação baseada na ausência de princípios lógico-cosmológicos autóctones, faltando aos Maxakali os elementos capazes de dar sentido às interações com os dados externos ao seu *socius*. Assim, a predação consistiria numa mediação puramente **negativa**, sem nenhum tipo de reciprocidade possível ou imaginável.

Ora, como já apontei acima, os **Tikmũ'ũn** dispõem de um modo de interação mediado pela violência, sem que ele as relações sociais sejam necessariamente esgarçadas. Como tentei mostrar em minha tese (Ribeiro, Rodrigo, 2008, capítulo 3, pp. 103-140), esta interação chega a ganhar consistência na forma do mito do **Putuxop**, no qual as relações entre este demiurgo, seus inimigos e seus aliados sempre são

conflituosas, sem que haja nenhum problema ontológico maior. Assim, seria conveniente apontar as formas pelas quais essas interações violentas permitem o estabelecimento de vínculos sociais *em associação* com as formas rituais presentes nos **yāmīxop**. E para mim, o melhor modo de fazer isso é indicando a maneira pela qual esta forma de interação ganhou forma ao longo do processo colonial.

Construção do plano de imanência do *socius Tikmũ'ũn*

Segundo Curt Nimuendaju (1982), o etnônimo Maxakali é aplicado pela sociedade luso-brasileira a um povo desde o ano de 1734, o que ocorreu devido à ação de uma bandeira, a qual tentou chegar às cabeceiras do rio São Matheus, no norte do atual Estado do Espírito Santo, mas não pôde atingir esse intento por conta da resistência armada de um grupo autóctone. Novas referências sobre um povo com esta designação somente ocorreram após a colonização do interior do nordeste de Minas Gerais e do sul da Bahia, no início do século XIX. Ao longo deste processo vários povos autóctones foram engolfados, mas a identificação dos mesmos não se pautou pela observação da consistência imanente a seus respectivos nexos sociais, havendo certa arbitrariedade nestas atribuições. Assim, parcelas de um mesmo povo ora receberam uma mesma denominação, ora outros nomes, a despeito de sua proximidade lingüística e cultural. E mesmo a proximidade entre alguns desses grupos foi atribuída à convivência após seu aldeamento comum⁶.

De uma maneira geral, cronistas de viagem e colonos tenderam a tomar cada grupelho aldeado como uma unidade apartada das demais, mesmo quando os próprios membros dessas coletividades diziam o contrário. Assim, para Auguste Saint-Hilaire: “se é verdade, como o pretendem os Malalis, que eles e os Monoxós têm origem comum, é bem extraordinário que suas línguas divirjam tanto entre si.” (SAINT-HILAIRE, 2000: p. 181), ou ainda, “O [idioma] Macuni não tem a menor semelhança com o idioma dos Malalis, porém, se parece muito com o dos Monoxó.” (SAINT-HILAIRE, 2000: p. 211).

⁶ Como apontei em minha tese de doutorado, sobre os cronistas de viagem que estiveram com os **Tikmũ'ũn**, somente em uma ocasião encontrei uma afirmação explícita a respeito da afinidade entre parcelas deste povo, envolvendo os Maxakali e os Panhames. Segundo Willhem Christian Gotthelf von Feldner esta proximidade se produziu após a convivência comum de ambos, como se lê a seguir: “os Machacarès e Panhames hoje em dia já não se distinguem uns dos outros; em parte se reuniram” (FELDNER apud BECHER, 1961: p. 68).

Caso se levasse em conta somente a ligação sócio-histórico-cultural, os grupos conhecidos como Maxakali, Monoxó, Pataxó, Malali, Makoni, Amixokori, Kumanoxó, Kutatói, Kopoxó, Kutaxó, Pañãme, e mesmo alguns outros, deveriam ter sido tomados como um mesmo povo ou “nação”, como se dizia na época colonial. Como foi apontado

Ilustração 2:

Tabela comparativa entre a designação colonial dos povos autóctones e o nome dos grupos rituais Tikmũ'ũn

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

Fonte: PARAÍSO (1998, p. 284).

no início deste texto, a ausência de uma auto-designação historicamente constatada levou os pesquisadores a procurar por uma auto-referência nos Maxakali contemporâneos e a expressão **Tikmũ'ũn** foi apontada como a mais próxima disso, mesmo que ela seja apenas uma forma de pronome pessoal flexionado na primeira pessoal do plural, utilizada geralmente para as pessoas de um mesmo grupo local se referir a elas mesmas.

Antes de prosseguir seria interessante indicar aqui a ligação entre a multiplicação dos nomes coloniais aplicados aos povos autóctones e suas respectivas formas iminentes de organização social. Como nos mostra Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998 e ilustração 2), os vários etnônimos criados pelo colonizador se basearam nos nomes dos **yãmĩxop** dos grupos que viveram nos aldeamentos, ou ao menos ao modo pelo qual os colonizadores assim os interpretaram⁷.

Atualmente somente nove grupos de **yãmĩxop** estão presentes nos Tikmũ'ũn atuais. Eles são identificados pelos nomes dos seres que seriam os mais poderosos em cada uma dessas categorias. Como se pode supor a partir da ilustração dois, é provável que houvesse outros **yãmĩxop** ao longo da história, ligados a outras coletividades, as quais não lograram fazer parte da coalizão formadora do povo conhecido como Maxakali. Seis deles são ligados a espíritos animais: **Putuxox** (espírito do Papagaio),

⁷ Nas palavras da autora: “as denominações [...] derivariam dos nomes dos grupos rituais, que, no caso Maxakali, confundem-se com as unidades políticas mais abrangentes – as pequenas aldeias em que vive uma família extensa em torno de seu líder, que acumula funções religiosas e rituais.” (PARAÍSO, 1998: p. 284).

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

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

Cada um desses grupos tem um número variável de **yãmĩyxop** no seu interior com suas canções correspondentes, sendo que suas letras são de domínio público. Acerca do aspecto formal das canções, há um grupo delas – ou de introduções a algumas dentre elas – compostas de “palavras vazias”, isto é, de sons melódicos, sem nenhum significado associado. A maioria, todavia, apresenta letras com significação, sendo que boa parte do conteúdo consiste na narração, por um **yãmĩy**, de algum acontecimento concreto, ou mesmo, sobre o comportamento de algum dos seres que habitam o mundo (homem incluso).

Os cantos que compõem cada grupo são tidos como definitivamente dados e imutáveis, pois teriam sido recebidos de uma maneira fixa por parte dos próprios espíritos cantores. Na prática, no entanto, existe a possibilidade de mudança e renovação. Estas alterações só podem se tornar inteligíveis se referidas ao passado; decorre daí que mesmo os cantos novos sejam compreendidos como sendo histórias de antigamente.

Assim, os Maxakali dispõem de canções que versam sobre temas bem atuais, como os vôos dos aviões e as bebedeiras nas cidades, mas que teriam sido contados pelos **yãmīyxop** desde tempos imemoriais, portanto, desde antes do contato com estas realidades empíricas.

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

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

A multiplicação de etnônimos durante o período colonial está diretamente ligada a um processo histórico específico, qual seja: a “guerra ofensiva” deflagrada contra os Botocudos pela Coroa lusitana em 13 de maio de 1808. Este povo viveva conflitivamente com os **Tikmũ’ûn** em um mesmo território, cujos limites eram o rio Doce ao sul; a oeste

o rio Suaçuí Grande, um afluente da margem esquerda do primeiro; ao norte o rio Pardo, já no Estado da Bahia e a leste o oceano Atlântico. Antes dessa data havia uma interdição à ocupação desse território, visando impedir a implantação de uma rota alternativa para escoar o ouro em direção à metrópole. Esse projeto foi posto de lado em virtude da necessidade de novas terras para assentar os colonos que haviam se deslocado em busca da riqueza nas minas.

Evidentemente esta guerra não deixou nenhum grupo autóctone ileso e a partir de então a forma de lidar com o colonizador passou a ser a questão do dia dos povos engolfados neste processo. Alguns grupos optaram pelo confronto franco, enquanto outros preferiram negociar com o colonizador. De um modo geral, aqueles que ficaram conhecidos como Maxakali optaram por esta última alternativa, tendo estabelecido

morada nos aldeamentos formados pelo colonizador.

Estes grupos podiam revogar esta postura “pacífica” de tempos em tempos, em decorrência de inúmeros fatores, e localização e arranjo interno dos aldeamentos variava bastante. No entanto, segundo Paraíso (1998, p. 287-290), em todos os postos coloniais onde havia um grupo **Tikmú’ún** assentado os colonizadores constaram a existência de mais de um “povo” convivendo junto – ora eram os Maxakali em conjunto com os Malali, ou estes últimos com os Panhame e os Kopoxó, e assim por diante. Pode-se imaginar que em cada aldeamento houve a articulação

Ilustração 3:
Tabela sobre as origens dos Cantos

Localidade de Origem	Nome do antepassado	Nome do descendente*	Canto que trouxe
Vereda (BA)	Justino	Guilherme (avô mat.), Pedroso (avô pat.).	Putuxop
	Herculano	Matoso (Pai).	
	Manuel Resende	Aguinaldo (Pai).	Putuxop e Tatakox
Almenara (MG)	Capitãozinho		Mõgmõgka
	Mikael	Sebastião (pai), Nair (avô mat.), Pedroso.	
	Justino	Guilherme (avô mat.), Pedroso (avô pat.).	Putuxop
Jiribá	Antoninho	José Augusto (pai), Augusto (avô).	Xunin
Rubim (MG)	Damásio	Guilherme (pai).	
Araçoaiá (MG)	Cascorado	Dionísio (pai).	Xunin e Tatakox
Itamarajú (BA)	Antônio Maria	Magalhães (pai).	
	Justino	Guilherme (avô mat.), Pedroso (avô pat.).	Putuxop

* Entre parêntesis o grau de parentesco em relação ao antepassado, sendo que utilizei um pseudônimo para preservar a identidade dos informantes.

de grupos pertencentes a mais de um grupo ritual e os colonos interpretaram que cada um deles era um povo à parte.

Como mostra a Ilustração 3, na origem da atual coalizão de pessoas que povoou os Maxakali atuais há grupos que viviam afastados entre si, separados por até 450 quilômetros. Foi preciso construir um meio de aliá-los, através das trocas matrimoniais, mas também pela codificação da violência que perpassava as relações, algo presente nos **yãmíyxop**, dado que estes acionam circuitos de reciprocidade comensal, pois sem o consentimento de todos os donos dos cantos pertencentes a um **yãmíyxop** este não se realizaria. Segundo me disseram os Maxakali do Pradinho, os **yãmíyxop** atuais foram formados pela troca de cantos entre os ancestrais dos Maxakali. Há mesmo algumas análises dos rituais que mostram como as relações entre os seres no ritual são caracterizadas pela predação e modificação das perspectivas narrativas entre os seres cantores (ALVARENGA, 2007), o que pode caracterizar uma implicação mútua entre os donatários dos humanos ligados a cada um desses seres.

Violência e pertença

Se a convivência legou aos Maxakali a existência dos **yãmíyxop**, através dos quais teria havido uma pacificação das relações sociais, é necessário pensar como este aspecto está igualmente ligado à existência dos conflitos. Segundo os dados recolhidos por mim, os **Tikmũ'ũn** não dispõem de um termo separado para briga e guerra, sendo que a primeira é chamada de **yãkit**, ao passo que a segunda é chamada de **yãkit xexka**: “briga grande”, ou ainda de **yãkit xexka kimok**: “briga grande ruim”. A terminologia parece evocar uma ligação entre ambas. Assim, estas duas formas de conflito desencadeariam um mesmo tipo de processo, com diferença de grau entre elas – uma seria grande e a outra teria dimensão “normal”.

Para os Maxakali o motivo pelo qual uma determinada pessoa briga é de ordem histórica. Na verdade não existe uma definição transcendental, pois é sempre a partir de um ponto específico do conflito que se busca determinar a ação de outrem, sempre imputando a agressividade do antagonista ao aprendizado desta atitude com seus antepassados (de seu pai, sua mãe, etc.). Para comprovar isso, meu interlocutor enumerava precisamente quais as pessoas que teriam sido mortas pela pessoa com que se

pugna. Um detalhe: nos casos dos grandes conflitos, são atribuídas ao “líder” do grupo as mortes cometidas por todos os membros do grupo presente e passados. Assim, no caso do conflito entre Pradinho e Rodrigues, este último era tratado como assassino de mais de 10 pessoas, mesmo que ele não tivesse tirado a vida de ninguém; mas seus parentes vivos e mortos, bem como seus convivas, o tinham, e ele era tomado como a pessoa imputável dessas mortes, mesmo as anteriores ao seu nascimento.

Segundo os moradores do Pradinho, o grande conflito, que envolveu praticamente todos os Maxakali entre os anos de 2004 e 2005, foi motivado pela “braveza” de seus antagonistas. Estes brigavam porque seus pais seriam assassinos, tendo matado pessoas outrora e o pior: teriam sido assassinados. Por conta desse exemplo familiar, as pessoas tinham se transformado em “criminosas”, segundo expressão utilizada por eles mesmos. Em contrapartida, meus interlocutores sempre gostavam de afirmar que eles não tinham matado ninguém e que seus pais teriam morrido em decorrência de doenças.

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

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

Do mito acima, me deterei apenas em alguns poucos aspectos. Em primeiro lugar, gostaria de assinalar algumas similitudes com o mito de **Putuxop**, analisado em minha tese (Ribeiro, 2008, pp. 102-140). O protagonista da agressão é bem astuto, buscando induzir seu oponente ao erro a partir da caça – quando **monãy** pensa que vai predar um pássaro, cai numa armadilha tramada por **hãmgãy** e sofre um ataque surpresa. Assim, as caçadas aparecem aqui como as ocasiões oportunas para o ataque ao rival, tal como no outro mito. Mas, diferentemente do mito de **Putuxop**, o ser atacado consegue escapar, ainda que bastante ferido; nenhum dos envolvidos no conflito morrem – aliás, sempre que tocam nesse ponto, os Maxakali reiteram que somente **Putuxop**, **Mõgmõgka** e **Kotkohip** teriam matado a onça. Além disso, é possível identificar alguns atributos sobre a especificidade da ação de **hãmgãy**. Este ser seria astuto, valente e bravo, muito bravo – atributo vinculado ao fato de ser o ente capaz de comer humanos, juntamente com o **inmoxã**.

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

Mas prestemos atenção: as duas pessoas e/ou grupos envolvidos no conflito podem muito bem imputar o mesmo tipo de desvio comportamental ao seu antagonista, de modo que a própria forma de acusar o rival impede a construção de uma perspectiva neutra, objetiva e independente do sujeito da enunciação. E nesse ponto em particular vejo uma convergência com as abordagens inspiradas no estruturalismo, na medida em que há uma forma de reciprocidade estrutural nas acusações, pois discorrer sobre um conflito implica necessariamente em tomar um partido e apontar de qual lado você posiciona-se. Aqui as duas características imputadas aos “brigadores” unem-se, pois as

acusações públicas e dirigidas às pessoas e/ou grupos só têm sentido se ocorrer de parte a parte, por intermédio de acusações recíprocas. Estas acusações recíprocas assumem, portanto, um caráter estrutural, em decorrência da associação instituída entre dois “termos” classificados como distintos, mas unidos entre si pelas relações negativas que contraem.

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

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

Para exemplificar, remeto para a origem do conflito em 2004 entre os moradores do Pradinho. O sobrinho de Guilherme, de nome Guaxinim, foi assassinado por alguém ligado ao grupo de Rodrigues. Guilherme demandou que entregassem o assassino e tudo ficaria em paz, ao que Rodrigues teria respondido: “por acaso vocês acham que meu sobrinho é cachorro? Ele não é cachorro não! Não o entregarei para ser morto por vocês!” Tal sentença deixou Guilherme indignado e ele bradava a todo tempo “e o meu sobrinho, ele é cachorro? Ele também não é cachorro não. Cachorros são vocês, que devem morrer todos!” Com isso, ele e os seus armaram-se e partiram em direção a

Rodrigues, para dizimar seu grupo. Este, ao saber do acontecido, fugiu para Água Boa, pedindo guarida para Nair, que também estava envolvida em conflitos de natureza muito similar por lá, estando enfraquecida por ter perdido um irmão recentemente.

Qual a “lição” que podemos tirar de tal caso? Que, há um jogo de acusações e de rivalidades que presidirá a definição de qual família será apontada como a fonte dos distúrbios e qual será o grau de coesão dos seus apoiadores. Trata-se de algo semelhante ao **juramento coletivo** estudado por Ernest Gellner:

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

Por conta disso, as dinâmicas conflitivas envolvidas, que desembocam **vez por outra** em ciclos abertos de vingança testam constantemente a coesão do grupo, o comprometimento dos indivíduos com as causas comuns e, fundamentalmente, indicam as potências que cada grupo dispõem. Exige das pessoas a adoção de uma posição na estrutura de acusações citada há pouco, levando à conformação dos contornos precisos de cada uma dessas unidades. Enfim, cada grupo tem a necessidade de colocar-se perpetuamente em preparação para os conflitos, de modo que, como aponta Clastres:

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

E é justamente aqui que intervêm os mecanismos associativos mencionados acima, pois as trocas comensais e a esfera ritual do **yãmĩyxop** produzirão os aliados com quem se pode contar nestes conflitos. Nenhum grupo é tão poderoso e confiante para dispensar um auxílio em caso de conflitos, pois a coletividade que agir assim: “teria que estar muito segura de sua força, estar muito certa de uma vitória repetida sobre os

adversários, para dispensar o apoio militar, ou mesmo apenas a neutralidade, dos aliados.” (CLASTRES, 2004: p. 259).

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

Todo este esforço apresentava um caráter moderadamente orgiástico, pois a justificativa para reunir as pessoas ao redor destas iniciativas era o combate ao uso desenfreado da “cachaça” (**kaimbok**). Acompanhei a iniciativa, capitaneada particularmente por Guilherme, de construir uma tentativa de **beber com moderação**. Os métodos usados não eram os mais sutis: certa feita, Guilherme “fechou” a estrada que levava para Batinga, colocando dois “guardas” armados com cassetetes para impedir que as pessoas passassem rumo à cidade; e em outras ocasiões ouvi outras acusações mais sérias, de que ele teria ordenado a alguns homens próximos para que estes estupassem as mulheres dos grupos cujas pessoas supostamente bebiam demasiadamente; além disso, havia um constante falatório miúdo de pessoas aborrecidas com ele, alguns chegavam até o ponto de falar em matá-lo, embora na sua frente ninguém tivesse coragem de dizê-lo. Aliás, ao cabo dessas fofocas, as pessoas me pediam reiteradas vezes que não comentasse nada do que ouvi com ninguém, particularmente com Guilherme, depois de ficar até uma hora e meia, duas horas ininterruptas, falando mal de seu desafeto para mim. Ao interpelar Guilherme sobre este estado de coisas, ele só dizia que queria expulsar os “cachaceiros”, que gente ruim devia ir para bem longe.

De fato, a autoconfiança de Guilherme era tamanha que ele se dava ao luxo de construir esses dissabores públicos. Mas não nos iludamos, há um princípio político em ação ali, pois: “a fragmentação externa e a indivisão interna são as duas faces de uma realidade uma, os dois aspectos de um mesmo funcionamento sociológico, da mesma lógica social” (Idem, *ibidem*: 268), de modo que, as festas comensais associadas aos **yãmíyxop**, produzem a cooperação e/ou a neutralidade grandes o bastante para Guilherme não se sentir intimidado com ninguém. Sendo assim, tanto **yãkit**, como **yãkit xexka**, dispõem de mecanismos semelhantes, encarnando o movimento centrífugo

imane ao **socius Tikmū'ūn**, formando um devir projetivo e contínuo, tal como postularam Deleuze e Guattari (1995-1997).

No que se refere à violência cotidiana, há uma espécie de procedimento ritual de externalização da mesma, através da manifestação associada ao **kaimok** “cachaça”. Como apontei acima, há no processo de manifestação da violência uma forma de lógica política dissociativa, ao mesmo tempo que a construção de uma esfera ritual permite a construção de articulações sociais visando o enfrentamento dos embates. Parece que os Maxakali não ignoram por completo este estado de coisas, uma vez que se esforçam para produzir uma esfera ritualística visando produzir os nexos sociais pelos quais eles enfrentam os adversários produzidos por seu *socius*. Pois bem, acredito que o uso de bebidas alcoólicas esteja ligado a esse duplo movimento.

Todos aqueles que estiveram em face de um Maxakali embriagado, hão de concordar com o caráter ritualístico de suas performances. Tugny (2007a), em especial, aponta para uma espécie de transe xamânico relacionado à experimentação alcoólica, que pode operar tanto na esfera ritual dos **Yãmīxop**, quanto no uso cotidiano. Segundo a autora, os estados de extáticos alcoólicos são uma espécie de performance transformativa, capazes de alterar o estatuto ontológico do sujeito que experimenta estas formas de transe. No caso dos rituais religiosos, o álcool pode atuar como um elemento de reforço das associações instituídas pelo **Yãmīxop**, como se vê em suas palavras:

É também notável o entusiasmo que toma os Maxakali quando se põem a cantar. Muitas vezes, na profundidade da madrugada, ouve-se nas aldeias uma frenética ascensão de vozes cujo vigor seria difícil de explicar, se não pela transformação da consciência e dos estados do ser. É como se buscasse – e lograssem – aceder a um estado de encontro com as qualidades afetivas que desejam. Assim como o canto, e a exaustão pelo canto prosseguido madrugada adentro, levam a estados desejados de xamanismo e transformação do coletivo de homens e mulheres, a ingestão de substâncias também podem fazê-lo. Os Maxakali são muito abertos e possuem grande vocação para experimentar estes estados. É neste sentido que a cachaça também é utilizada dentro do **kuxex** enquanto cantam com os espíritos. É também oferecida aos espíritos que a solicita em vários cantos. No entanto, parece que há um controle que se mantém no limite do descontrole sobre os efeitos e a intensidade deste uso. Às vezes foi possível perceber a desordem do ritual, a má repartição dos alimentos e até a interrupção dos cantos devido ao excesso do consumo. Mas, geralmente, após momentos de maior dispersão, os cantos retomam seu poder de coesão, dissipando os efeitos negativos da bebida. (TUGNY, 2007a: p. 35)

Por outra parte, há outras formas de uso que mesmo não estando mediadas pela vida cerimonial, mobilizam, ou melhor, tentam mobilizar, este potencial transformativo associado às bebidas alcoólicas. Em alguns casos, tal procedimento é utilizado de forma

consciente para produzir uma forma “legítima” de expressão de violência. No dia-a-dia, os Maxakali são extremamente cordatos, com uma etiqueta bastante polida no trato com as outras pessoas⁸, até mesmo para com os embriagados. Ora, não raro o álcool é utilizado como uma forma de potencialização de estados violentos. Trata-se de algo consciente, de uma técnica de externalização dos estados agressivos, de tal sorte que Tugny aproximou esta ocorrência à uma busca em assumir a condição de **Inmõxa**, o descomedido devorador canibal, com facas envenenadas no lugar das mãos, completamente fechado às relações sociais:

Quando um maxakali se encontra bêbado e se torna furioso – “**yãy hã ûgãy ka‘ok**” – é contra os parentes mais próximos que se retorna. Isto é quase uma regra geral, ainda que possa haver algumas agressões relacionadas a ciúmes entre rapazes. Já observei e tive confirmação de vários deles e já o experimentei durante as estadias: quando algum bêbado em estado de furor chega até a aldeia, ela jamais adentra uma casa de não parentes para agredi-los. Isto caracterizaria uma guerra. Ainda que as casas sejam todas abertas, existe um limite que não é jamais ultrapassado pelo **paptux ûgãy**. Sendo seus parentes próximos (pais, esposas ou irmãos) os reais alvos de sua violência, é necessário que estes tenham habilidade para neutralizar o perigo. Neste caso, falam muito baixo e serenamente com ele, ou se escondem quando a situação os amedronta. Quando homens ou mulheres resolvem amarrar um bêbado furioso, o fazem com grande mansidão. Um deles já me ensinou que não devemos gritar com quem está bêbado e não demonstrar raiva. Quando há mortes dentro das famílias, elas ocorrem porque ambas as partes estão alcoolizadas. O fato da vítima do alcoolismo ser sempre um parente íntimo nos faz pensar em possíveis analogias com o estado-**imõxã**. Há várias narrativas sobre o **Inmõxa**, nas quais há uma transformação súbita de homens ou mulheres que assumem posições canibais diante dos parentes mais íntimos: filhas que matam pais, esposas que matam esposos, etc. Ademais, a faca, prolongamento das mãos do **Inmõxa**, é o instrumento mais usado pelas pessoas alcoolizadas na violência.

Ora, acredito que este fechamento relacional expresso nas bebidas alcoólicas, tenha a ver com o modo pelo qual esta transformação esteja sendo experimentada. Como havia dito, os Maxakali metaforicamente aproximam o estado de conflito com a condição da onça, um ser imponente capaz de derrotar o homem. Pois bem, a questão é que esta metáfora expressa um movimento real de tentativa de metamorfose. Algumas vezes, o que se pretende é realmente tornar-se **inmõxa**, se intenta produzir uma violência dirigida

⁸ Como aponta Tugny: “Ser associado, ou seja, parecer, é a mesma coisa que ser, dentro do pensamento maxakali. Já encontramos algumas evidências desta forma de pensar ao traduzir os cantos, quando nos deparamos com termos como “*yãy putuk*” e “*yãy hã*”. Na realidade, na lógica maxakali é o comportamento, o decoro, a etiqueta que consiste no próprio ser. Por isto atentam-se muito para as modalidades de conduta, a elegância da fala, a leveza dos gestos. Estes são observados, potencializados e retrabalhados durante os rituais.” (TUGNY, 2007a: p. 22)

a outrem – assim, várias vezes os **tihik** disseram que a pessoa pode beber para “pegar coragem”, visando cometer um ato hostil.

No entanto, há aquelas vezes em que nada indica a existência desta intencionalidade, e ainda assim, a explosão violenta pode acontecer. As pessoas estão simplesmente querendo se alegrar, bebem, começam a cantar seus cantos pessoais defronte sua casa, fazem brincadeiras com todos ao redor e são objetos de outras tantas. Mas, em alguns casos, tudo muda abruptamente e a ira explode descomedidamente. Por que razão?

Acredito que a tentativa de experimentação está ligada ao estado de devir pulsional experimentado nos rituais, sem que essa busca obtenha sucesso em todos os casos. Creio que isso se deva à busca por uma transcendência instantânea via bebidas alcoólicas. Várias vezes perguntei aos **yāmīyxop tak** como era possível se transformar em onça, ao que eles foram unânimes: somente pelo **yāmīyxop** – e caberia acrescentar, somente através de alguns deles. Assim, é como se os Maxakali tivessem tentando intensificar o devir, produzir as modificações decorrentes dos estados extáticos num ritmo muito constante, sem associar a estas buscas uma forma de expressão capaz de dar suporte a esta vontade. Assim, o problema é a tentativa de construir um movimento verdadeiro a partir de uma forma inadequada, permitindo a abertura para que outros devires mais instáveis e auto-destrutivos se apossessem desta experiência vital. Tanto é assim, que a iniciativa de construir uma forma de beber moderadamente, tem ocorrido pela instauração de outra esfera ritual, agora inspirada nas festas dos **‘aynhuk** – forrós, carnaval, natal, etc. Parece que muito antes de nós, os Maxakali já entenderam como agir diante de seu problema e estão tentando produzir uma forma para as pulsões individuais que percorrem seu corpo social. Resta acompanhar os desdobramentos desta iniciativa.

Bibliografia

ALVARENGA, Ana Cristina Santos. **Música na cosmologia Maxakali**: um olhar sobre um ritual do **Xūnīm** - uma partitura sonoro-mítico-visual. (Mestrado em música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

- ALVARES, Myriam Martins. A questão territorial Maxakali: reunificação e cisão. Belo Horizonte: s/d. Mimeografado.
- _____. Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. 1992. 228 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.
- AMORIM, Maria S. Os Maxakali e os Brancos. In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. Índios Maxakali: resistência ou morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, p. 98-117.
- BECHER, Hans. Observações de Wilhem Christian Gotthele von Feldner entre os Maxakali na primeira metade do século XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 9, n. 1/2, p. 61-88, jun./dez. 1961.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. Echange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les yagua de l'Amazonie Péruvienne. **Journal des Sociétés des Américanistes**, nº 7, 1985.
- _____. **Voir, savoir, pouvoir: chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien.** Thèse 3ème cycle : Paris, EHESS : 1982
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. **A sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. 5ª ed. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves: 1990.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Joana M. Varela e Manuel Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, s/d.
- _____. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Sueli Rolnik, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa, Peter Pál Pelbart e Janice Caifa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995-1997, 5 v.
- DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações Jivaro na Alta Amazônia. Tradução de Dorothée de Bruchard. Ilustrações de Philippe Munch. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- _____. **La nature domestique :** symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris : Fondation Singer-Polignac ; Ed. De la Maison des Scineces de l'Homme, 1986.

- _____. Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro. L'Homme. Tome XXXIII (2-4), numéro 126-128, avril-dec 1993, p. 171-190.
- DÉSVEAUX, Emmanuel. **Au-delà du structuralisme** : six méditations sur Claude Lévi-Strauss. Paris : Editions Complexe, 2008.
- _____. **Quadratura americana**: essai d'anthropologie lévi-straussienne. Genebra : Georg, 2001.
- _____. **Spectres de l'anthropologie**: suite nord-américaine. Paris : Aux-lieux-d'être, 2007.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 8, n. 2, 2002, p. 7-44.
- _____. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Ed. da Universidade de São Paulo, 1970.
- FERREIRA DO NASCIMENTO, Neli. **A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do Nordeste Mineiro**. 1984, 135f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1984.
- GELLNER, Ernest. Guerra e violência. In: **Antropologia política**. Tradução de Ruy Jungmann, consultoria de Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. **Godelier**: antropologia. Organizado por Edgard de Assis Carvalho. Tradução de Evaldo Sintoni... et all. São Paulo: Ática, 1981.
- _____. **La producción de Grandes Hombres**: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. [s.l.]: Ed. Akal/Universitária, 1986.
- JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES. Paris : Musée de L'Homme. Tomes LXXI-LXXII, 1985-1986. Publié avec le concours du CNRS.
- JULLIEN, François. **Tratado da eficácia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- LÉVI-Strauss, Claude. **Antropologia estrutural**. 2ª edição. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

- _____. **O cru e o cozido**. Mithológicas 1. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Brasiliense, 1991.
- _____. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1976a.
- _____. Guerra e comércio entre as tribos da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976b.
- _____. **L’homme nu**. Mytologiques 4. Paris: Plon, 1971.
- _____. **Do mel às cinzas**. Mitológicas 2. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- _____. **A origem dos modos à mesa**. Mitológicas 3. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- _____. **O pensamento selvagem**. 2ª ed. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1997.
- _____. **Tristes trópicos**. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo e uma cosmologia Tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47.
- MARCATO, Sônia A. O Indigenismo Oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX). In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. **Índios Maxakali: resistência ou morte**. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, p.119-199.
- MÉTRAUX, Alfred, NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashakali, Patashó, and Malalí linguistic families. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American indians**. New York: Cooper Square Publishers, v. 1, 1963, p. 541-6.
- MINISTÉRIO PÚBLICO MINEIRO. **Ata de audiência pública**. Águas Formosas: Ministério Público Federal, 26 de mar de 2004. Mimeografado.
- MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Formas e Fluxos Maxakali nas Fronteiras do Leste: a aldeia do Capitão Tomé (1750-1800). In: **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2006, Goiania. Saberes e praticas antropologicas: desafios para o seculo XXI, 2006.
- NACIF, Rodrigo. **Diagnóstico fundiário da etnia Maxakali**. Brasília: CGID/DAF/FUNAI, 2005. Mimeografado.
- _____. **Relatório para estabelecimento de reserva Maxakali**. Brasília: FUNAI, [2005]. Mimeografado.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. 1ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Maxakali. In: **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. Introdução Carlos de Araújo Moreira Neto. Prefácio e coordenação Paulo Suess. São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. **Curt Nimuendajú**: 104 mitos indígenas nunca publicados. Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: SPHAN, nº 21, 1986, p. 65-111.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni. Povos indígenas diferenciados ou Subgrupos de uma mesma Nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo, n. 4, 1994, p.173-187.
- _____. **Elaboração do Laudo Antropológico sobre os índios Maxakali de Minas Gerais**. Brasília: FUNAI, 1992.
- _____. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. 1998. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, 5 v.
- PENA, João Luiz. **Os Maxakali e a domesticação do Kaxmuk**: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000. 52 p.
- PENA, João Luiz; LAS CASAS, Rachel de. **Relatório de viagem** – consideração sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade Maxakali. Belo Horizonte: DSEI/FUNASA, [2004].
- POPOVICH, Frances Blok. **A Organização Social dos Maxakali**. 1980. 51 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade do Texas, Arlington, 1980.
- _____. **Social Power and ritual Power in Maxakali society**. 1988. 258 f. Tese (Doctor of Philosophy in Intercultural Studies) – Faculty of the School of World Mission, Fuller Theological Seminary, [s.l.], 1988.
- POPOVICH, Harold. **Maxakali supernaturalism**. Summer Institute of Linguistics, 1976a.

- _____. **Mito Maxakali sobre distinções culturais e complexo de inferioridade Maxakali em relação aos brasileiros.** 1976b. Mimeografado.
- _____. The Sun and the Moon, a Maxakali text. In: SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. **Estudos sobre línguas e culturas indígenas.** Brasília: SIL, 1971, p. 29-59. Edição Especial – trabalhos lingüísticos realizados no Brasil.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e paz entre os Maxakali:** devir histórico e violência como substrato da pertença. Tese (doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2008.
- _____. **Krahô, cupen, Turkren:** o uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2001.
- RUBINGER, Marcos Magalhães. Maxakali: o povo que sobreviveu – Estudo de fricção interétnica em Minas Gerais. In: RUBINGER, M. M.; AMORIM, M. S.; MARCATO, S. **Índios Maxakali:** resistência ou morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980. p. 9-117.
- _____. **Projeto de Pesquisa Maxakali** – Diário de Campo. 1962/63. 326p. (Manuscrito).
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.** Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2000.
- SOARES, Geralda Chaves. **Os Maxakali e a questão do alcoolismo:** Contribuição para uma discussão interna CIMI/CEDEFES, 1998. 10 p. Relatório Mimeografado.
- TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TAYLOR, Anne Christine. L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro. **Journal de la Société des Américanistes**, tome 71, pp. 159-173, 1985.
- _____. Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur. In: **Les**

- complexités de l'alliance.** 4. Economie, politique et fondements symboliques. Paris: Archives Contemporaines, 1994.
- TORRETTA, Oscar. **Uso e abuso de substâncias alcoólicas ao interno grupo indígena Maxakali.** Belo Horizonte, 1997. Mimeografado.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. A misteriosa ciência que (En)canta. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 757-760.
- _____. **Relatório parcial do plano de ação em saúde para o povo Maxakali.** Belo Horizonte, 2007a. Mimeografado.
- _____. [Trabalho apresentado]. **SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS**, 3. 2007b, Salvador. Anais do 3º Simpósio Internacional de Cognição e Artes Musicais. Salvador: EDUFBA, 2007b, p. 129-136.
- VIEIRA, Marina Guimarães. **Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico.** 2006. 218 f. Dissertação (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos. **Revista de antropologia.** São Paulo: USP, 1998, v. 41, nº 1, p. 9-67.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos.** São Paulo: CEBRAP, v. 77, p. 91-126, mar. 2007.
- _____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.