

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**TOPA E A TENTATIVA MISSIONÁRIA DE INSERIR O DEUS
CRISTÃO AO CONTEXTO MAXAKALI: ANÁLISE DO CONTATO
INTER-RELIGIOSO ENTRE MISSIONÁRIOS CRISTÃOS E ÍNDIOS**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por ALENCAR MIRANDA AMARAL.

Orientador: Prof. Dr. Volney Berkenbrok

Juiz de Fora
2007

AGRADECIMENTOS

Muitas são as pessoas que contribuíram, direta e indiretamente, para a realização deste trabalho, apoiando, estimulando e orientando as várias etapas de minha formação. Manifesto minha estima a todas elas.

Agradeço à minha família pelo carinho e apoio. Em especial aos meus pais, Neuza e Tarcísio, que depositaram confiança e credibilidade em meus projetos, possibilitando de diferentes formas a realização de meus sonhos. A minha namorada Rosemary pelo apoio incondicional e pela compreensão nos momentos mais difíceis e de ausência.

Ao meu orientador Volney Berkenbrock pela generosa acolhida ao meu trabalho, leitura atenta, e profícuas sugestões para elaboração do texto final; pela paciência, minha imensa gratidão.

A todos os professores do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Ao sempre simpático e atencioso secretário do departamento Antonio Celestino.

Aos colegas de curso que compartilharam comigo leituras e cervejas.

Aos amigos da universidade e de botequim Marcus, Márcio, Sami, Júlio, Hebert, Geraldo, Tiago, Henrique, Adriana e Sueli, que me ajudaram de diferentes maneiras.

Minha estima especial às amigas Ana Paula e Luciane, não conseguiria concluir satisfatoriamente este trabalho sem a colaboração das duas. Agradeço a Ana Paula pela acolhida no Museu de Arqueologia e Etnologia Americana (MAEA), sua fundamental participação no meu amadurecimento acadêmico e pessoal, e por viabilizar meu sonho de trabalhar com a temática indígena. Minha gratidão a Luciane, generosa companheira de campo que me ajudou a compreender certos meandros do dia-a-dia das aldeias Maxakali e me ensinou que sensibilidade, respeito e comprometimento são fundamentais para os pesquisadores que se aventuram numa imersão em outra realidade sócio-cultural.

Aos amigos do MAEA pela convivência e pelas trocas afetivas e acadêmicas; um abraço fraterno para o Carlos e para os meus companheiros de estágio Ângelo, Daniel, Marcelo, Verlan, Vinícius, Maria Cecília, Lívia, Tamara, Élia, Natali e Daniele.

Ao Sr. José Francisco Pereira Batista, o “Chico”, pela recepção sempre acolhedora e pelos incentivos oferecidos durante os trabalhos de campo.

Ao povo Maxakali pela abertura ao diálogo, e pela partilha de histórias e cantos que me revelaram a beleza e a força de outras formas de representar e compreender o mundo. Às mulheres Maxakali, que apesar da desconfiança natural, me acolheram com generosidade Maria Diva, Taciara, Carmem Silva, Luisinha e Margarida. Aos “tikmũ’ũn Zezinho, Major, Bidé, João Bidé, Dival, Manuel Kelé, entre outros que não nomeei aqui e com os quais cultivei uma postura de aprendizado contínuo e aberto a novos caminhos, meu eterno apresso, “Max xeka”!

Por fim agradeço a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por financiar esta pesquisa.

SUMÁRIO

Resumo	v
Abstract	vi
Introdução	01
Capítulo 1 – Maxakali o “povo do canto”	07
1.1 – Conhecendo os “ãyuhuk”...	08
1.2 – Tikmũ’ũn o povo do canto	21
Capítulo 2 – “Ide e pregai o evangelho”: a atuação missionária entre os Maxakali	38
2.1 – Missão, missões de fé, tradução cultural...	39
2.2 – O Summer Institute of Linguistic (SIL)	46
2.3 – O SIL entre os Maxakali	58
2.4 – A Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)	70
2.5 – A MNTB entre os Maxakali	82
Capítulo 3 – Topa, um ser supremo?	90
3.1 – As referências a Topa na bibliografia sobre os Maxakali	92
3.2 – Personagem ou dublê? Topa e a mitologia Maxakali	105
3.3 – Os hinos para Topa e os cantos dos “yãmiy”	126
Considerações Finais	142
Bibliografia	151
Anexos	161
Lista dos mitos anexados	248
Lista dos hinos traduzidos	251

RESUMO

Topa e tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios.

Nesta dissertação de mestrado analiso o contato inter-religioso promovido pela atuação de missões evangélicas (SIL e MNTB) junto à comunidade indígena Maxakali, localizada no nordeste do Estado de Minas Gerais. Além de acompanhar o desenvolvimento das atividades proselitistas destas instituições entre os índios Maxakali, objetivamos compreender como ao longo do contato inter-religioso ocorre o processo de identificação do Deus cristão com o personagem indígena Topa. Na bibliografia sobre os índios Maxakali, Topa aparece como o personagem central do “mito de criação” do grupo, e apesar de alguns autores reconhecerem que seu nome também era associado ao Deus cristão, não existem análises sobre este processo. Assim, nosso desafio será compreender como Topa foi, e vêm sendo, apropriado de diferentes maneiras ao longo do contato entre os Maxakali e os missionários evangélicos; e também analisar o processo que possibilitou que este personagem gradativamente fosse identificado com o Deus cristão. O escopo desta pesquisa é, portanto, perceber o esforço missionário de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali através do personagem Topa. A partir da análise de mitos Maxakali e hinos evangélicos traduzidos para o idioma do grupo buscaremos compreender este processo de associação, e também a (in)adequação dos ensinamentos missionários aos padrões sócio-culturais e religiosos dos índios Maxakali.

Palavras Chaves: Maxakali; Topa; Summer Institute of Linguistics (SIL); Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB); missão; contato inter-religioso; mito.

ABSTRACT:**Topa and the missionary attempt to introduce the Christian God to the Maxakali context: analysis of the inter-religious contact between the Christian missionaries and the Indians.**

In this master's dissertation, I analyze the pro inter-religious contact heard by acts of evangelic missions (SIL and MNTB) on the Maxakali Indian at the northeast of Minas Gerais. Besides of studying the proselytizes activities of this institutions among the Maxakali Indians, we have the goal to understand how the Indians started to associate Topa (the Indian character) as the Christian God during this inter-religious contact. In the Maxakali biography, Topa come as the central character of the "creation myth" of the group an despite of the fact that some authors recognize Topa as the Christian God in their works, that are no analysis about it. So the challenge here is to understand how Topa was used in so many ways during the contact between the Maxakali and the evangelic missionaries; and analyze the process the made possible this character to be gradually associated with the Christian God. Hence, the purpose of this research is to realize the missionary effort to introduce the Christian God in the Maxakali context through Topa. From the analysis of the Maxakali myths an evangelic religions songs translated to their idiom, we will try understand the association process, and also how (in)adequate were the Christian teaching to the Maxakali religious and social-cultural standards.

Keywords: Maxakali; Topa; Summer Institute of Linguistics; New Tribes Mission – Brazil; mission, inter religious contact; myth.

INTRODUÇÃO

Seja pela proximidade da sociedade envolvente, seja pela atuação de missionários em seu território, os Maxakali¹, grupo indígena do tronco lingüístico Macro-Jê, estão em contato com preceitos cristãos desde os primeiros empreendimentos colonizadores no nordeste de Minas Gerais. Às comunidades indígenas sempre se tentou impor as noções Ocidentais de família, trabalho, propriedade e religião. Um dos mecanismos utilizados para este fim foram os aldeamentos idealizados pelo padre Manoel da Nóbrega da Companhia de Jesus. Este jesuíta afirmava que era necessário que os indígenas aceitassem a atuação dos padres católicos e abandonassem seus costumes “pagãos”, aderindo a um regime regular de trabalho e catequização (EISENBERG; 2000, p.30).

Foi através destes aldeamentos que os Maxakali estabeleceram seus primeiros contatos com os religiosos cristãos e seus ensinamentos, porém, as fugas eram constantes e a permanência nas aldeias controladas pelos clérigos reduzida (RUBINGER; 1980, p.100). Apesar das diversas tentativas de aldeamentos forçados e projetos de integração ocorridos até a segunda metade do século vinte, os índios Maxakali não se renderam às formas de organização impostas, isolando-se no Vale do Mucuri, nas comunidades de Água Boa e Pradinho², onde permanecem até hoje.

Nas últimas décadas, o contato dos Maxakali com os preceitos cristãos se deu fundamentalmente através da atuação de organizações missionárias. Atualmente são três as principais missões entre o grupo: o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), ligado à igreja católica; a MNTB (Missões Novas Tribos do Brasil) e a Missão Emanuel do Canadá,

¹ Faço opção de utilizar a grafia original do nome indígena em respeito à comunidade, bem como obedecer a norma culta da "Convenção para grafia dos nomes tribais", que determina o uso de maiúscula, e o não uso de plural estabelecido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de 14 de novembro de 1953. (RICARDO; 1995, p. 97).

² Estas duas comunidades estão situadas no nordeste do Estado de Minas Gerais, às margens do Rio Itanhém, entre os municípios de Santa Helena de Minas (MG) e Batinga (BA). Sendo que até 1999 elas estavam divididas territorialmente por um “corredor” de fazendas, vendidas ilegalmente.

ambas representantes de organizações evangélicas³. Mas, foi o Summer Institute of Linguistic (SIL), atualmente conhecido como Sociedade Internacional de Lingüística, a primeira organização missionária cristã a manter uma equipe permanente em contato, por quase trinta anos, com a comunidade Maxakali.

Entre os Maxakali, a atuação missionária corroborou para intensificação dos seus cerimoniais religiosos, e possibilitou, através da alfabetização no idioma Maxakali com objetivo de divulgação da Bíblia, que mitos e cantos ancestrais fossem registrados pelos próprios indígenas. O contato inter-religioso com as missões também propôs a esta comunidade uma nova maneira de significar e vivenciar a experiência do sagrado; histórias, personagens e cantos dos quais os “antepassados” nunca haviam falado foram paulatinamente sendo apresentados aos Maxakali através da evangelização missionária.

Em seus estudos sobre as relações entre missões religiosas e comunidades indígenas Robin Wright (1999, p.14/15), verificou que os índios em contato com o cristianismo acabam, cedo ou tarde, encontrando mecanismos de reafirmação das suas próprias religiões, e, de moldagem dos ensinamentos missionários aos seus próprios padrões culturais. Em consonância com esta perspectiva, e também reconhecendo o trabalho missionário como um processo intencional de “tradução cultural” da religião cristã direcionado a um contexto sócio-cultural diferente, nos propomos a investigar as relações entre os índios Maxakali e duas instituições missionárias (SIL e MNTB) que realizaram trabalhos evangelizadores entre o grupo.

Tanto o SIL quanto a MNTB são organizações evangélicas reconhecidas como “missões de fé”, que tem como meta declarada criar meios para que o cristianismo seja levado a todos os povos não alcançados. A partir de metodologias variadas as “missões de fé” buscam divulgar os ensinamentos evangélicos sobre a veracidade literal da Bíblia e a exclusividade salvífica de Cristo, negando, pois, a validade das concepções religiosas dos grupos em que atuam.

O SIL e a MNTB foram as organizações missionárias selecionadas para este estudo porque destacam-se na realização de um trabalho intensivo e prolongado entre os índios Maxakali, do qual derivam a versão em Maxakali do Novo Testamento, a criação e

³ Para uma breve descrição e análise da atuação destas instituições entre os Maxakali ver o artigo “O sentido das missões religiosas junto ao grupo indígena Maxakali no nordeste de Minas Gerais” (LOURES OLIVEIRA, 2002).

divulgação de diversos hinos evangélicos; além disso, a atuação destes missionários está ontologicamente ligada à imagem que os Maxakali forjaram sobre os “kenen”, os evangélicos, ou “crentes” como são chamados pelos indígenas.

Além de acompanhar o desenvolvimento das atividades proselitistas destas instituições entre os índios Maxakali, objetivamos analisar como ao longo do contato inter-religioso ocorre o processo de identificação do Deus cristão com o personagem indígena Topa. Na bibliografia especializada sobre os índios Maxakali, Topa aparece como o personagem central do “mito de criação” do grupo, e apesar de alguns autores reconhecerem que seu nome também é associado ao Deus cristão, não existem análises sobre este processo.

Assim, nosso desafio será compreender como Topa foi, e vêm sendo, apropriado de diferentes maneiras ao longo do contato entre os índios Maxakali e os missionários evangélicos; e também analisar o processo que possibilitou que este personagem gradativamente fosse identificado com o Deus cristão. O escopo desta pesquisa é, portanto, perceber o esforço missionário de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali através do personagem Topa. A partir da análise de mitos Maxakali e hinos evangélicos traduzidos para o idioma do grupo buscaremos compreender este processo de associação, e também a (in)adequação dos ensinamentos missionários aos padrões sócio-culturais e religiosos dos índios Maxakali.

Destacamos o grande valor das discussões e análises apresentadas por Ronaldo Almeida (2002), Paula Montero (2006) e Robin Wright (1999, 2004), estes trabalhos foram guias importantes sobre a atuação missionária em diferentes comunidades indígenas, e utilizamos amplamente suas formulações teóricas e descrições etnográficas no embasamento de nossa pesquisa.

A bibliografia especializada sobre os índios Maxakali foi uma fonte preciosa para coleta de versões míticas e mergulho na história e cultura deste povo. Para os propósitos deste estudo, a tese de doutorado de Frances Popovich (1988), “Social Power and Ritual Power in Maxakali society”, foi de suma relevância, pois, contém descrições detalhadas das atividades que a autora e seu marido realizaram como missionários do SIL, e da reação dos índios Maxakali ao contato inter-religioso.

Por fim, as cadeiras oferecidas pelo departamento de Ciência da Religião e as leituras sobre Teologia e Antropologia da Religião ampliaram os panoramas iniciais deste trabalho, nos permitindo enveredar pelos caminhos do contato inter-religioso, abordado não apenas pelo enfoque da perda ou imposição religiosa e cultural, mas sobretudo a partir da perspectiva da negociação de conceitos e valores, e, da mútua influência.

Além disso, os trabalhos realizados na reserva indígena Maxakali foram essenciais não só para o desenvolvimento desta pesquisa, mas principalmente para nosso amadurecimento acadêmico e pessoal. Para a coleta de dados *in locu*, optamos pela observação participante e sistematização das informações em cadernos e relatórios de campo. Na convivência diária nas aldeias e em conversas informais ou direcionadas com os indígenas foi possível transcrever mitos, traduzir e aprender os hinos evangélicos, e ouvir as formulações dos índios Maxakali sobre seu próprio universo religioso, e sobre as atividades que os missionários desenvolvem entre o grupo.

O período em que passamos junto aos Maxakali foi relevante por possibilitar a transcrição dos mitos e das opiniões de pessoas do grupo, e, sobretudo por nos fornecer as bases para nossas interpretações, as quais realizamos considerando o fluxo do discurso social no qual as narrativas indígenas foram produzidas. Os dados coletados em campo são fruto de quatro viagens ao território Maxakali, a primeira ocorreu em julho de 2001 em decorrência de um projeto do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF; posteriormente estivemos entre os índios Maxakali em janeiro de 2005, em março e abril do mesmo ano, e em novembro de 2006. Além disso, tivemos acesso a relatórios de campo de outras viagens da equipe do MAEA (o que devo agradecer a generosidade da professora Ana Paula) e a dados elaborados pela pesquisadora Luciane Monteiro Oliveira, minha companheira nas três últimas viagens a campo⁴.

O tema desta pesquisa surgiu durante a graduação graças ao meu envolvimento com equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana (MAEA) da UFJF. Neste período a professora Dr^a Ana Paula de Paula Loures de Oliveira, coordenadora do MAEA, desenvolvia o projeto "Resistência Religiosa Maxakali: defesa cultural ou falha na

⁴ Durante os trabalhos de campo privilegiamos o contato com os moradores da comunidade de Água Boa, considerados por pesquisadores e funcionários da Funai como os membros do grupo mais abertos ao contato inter-cultural e mais influenciados por ele. Contudo, como a mobilidade interna na reserva é grande, apesar de nos instalarmos em Água Boa, também tivemos contato com pessoas do Pradinho, e os dados disponibilizados pelas professoras Ana Paula e Luciane também contribuíram com informações sobre os índios do Pradinho.

estratégia de conversão?", do qual fui bolsista de iniciação científica. A participação neste projeto possibilitou meu primeiro contato com a bibliografia sobre os índios Maxakali e sobre a prática missionária em aldeias indígenas, e também viabilizou a realização de pesquisas de campo na terra indígena Maxakali em julho de 2001.

Os resultados do projeto do MAEA já indicavam a associação do personagem Topa com o Deus cristão, e constatavam ausência de sua participação em mitos recolhidos naquele período – o que contrastava com a bibliografia existente que aponta Topa como a figura central dos mitos Maxakali. Porém os objetivos do projeto não integravam uma análise desta situação, e assim, com a colaboração da professora Ana Paula elaborei as diretrizes iniciais de uma proposta de estudo a respeito da repercussão do trabalho missionário sobre a mitologia do grupo Maxakali. Essas diretrizes iniciais alicerçaram nosso trabalho de conclusão do curso de Especialização em Ciência da Religião, orientado pelo professor Dr Marcelo Camurça, e foram fundamentais para a elaboração e execução desta pesquisa, orientada pelo professor Dr Volney Berkenbrock.

Nosso trabalho está estruturado em três capítulos na tentativa de apresentar as especificidades culturais do grupo Maxakali e a contextualização historiográfica de sua aproximação com a sociedade envolvente; analisar as principais características e metodologias de duas instituições missionárias (SIL e MNTB), e sua atuação entre os índios Maxakali; e demonstrar como o personagem Topa foi e é abordado por missionários e indígenas.

O capítulo inicial contém um breve histórico do contato da comunidade Maxakali com a sociedade envolvente. Este relato inicia-se com o processo de ocupação do vale do Mucuri e termina com a regulamentação da reserva indígena, e têm como objetivo demonstrar o processo histórico que promoveu o contato inicial dos Maxakali com os cristãos, e a formação do contexto encontrado pelos missionários. Haverá também uma apresentação das principais características sócio-culturais do grupo; teremos assim a possibilidade de entender a importância da "religião tradicional" na formação da identidade Maxakali, e conhecer um pouco melhor as especificidades deste grupo indígena e dos seres que povoam seu imaginário religioso.

No segundo capítulo priorizaremos duas das instituições missionárias evangélicas (o SIL e a MNTB) que atuam ou atuaram entre o grupo Maxakali, destacando os objetivos

e a justificativa de cada missão, bem como seu envolvimento com o grupo. Um dos nossos principais interesses é entender como as missões representam e compreendem as especificidades culturais e religiosas dos índios alcançados, bem como a interação destas instituições com as tradições indígenas. Apresentaremos também nossas opções teóricas e conceituais sobre temas recorrentes neste capítulo (missão, missões de fé, fundamentalismo evangélico, tradução cultural...).

Finalmente, no terceiro capítulo, onde se concentra a maior parte de nossa contribuição original sobre a atuação missionária entre os Maxakali, abordaremos como o personagem Topa contribui para a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali. Além de descrevermos o trabalho missionário (principalmente do SIL) para a viabilizar a associação de Topa ao Deus cristão, analisaremos a participação deste personagem em mitos Maxakali e em hinos evangélicos traduzidos para o idioma indígena. Compararemos diferentes versões míticas buscando contextualizar a participação de Topa nos enredos e identificar os resultados do processo de sua associação com a divindade cristã; discutiremos também a participação de Topa em hinos evangélicos criados ou traduzidos para o idioma Maxakali, buscando compreender se estas músicas se ajustam aos padrões culturais e religiosos do grupo.

Também vale a pena destacar a relevante coletânea de mitos e hinos evangélicos anexada no final desta dissertação. Objetivando ilustrar a amplitude e a maleabilidade do universo mítico Maxakali, bem como disponibilizar outros mitos que exemplificam e corroboram com as questões discutidas neste trabalho, reunimos diferentes versões de narrativas míticas. Compilamos a maior parte dos mitos publicados na bibliografia sobre os índios Maxakali, e também disponibilizamos versões inéditas recolhidas em campo por nós e pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF. Sempre que possível identificamos o indígena que narrou o mito, o pesquisador que coletou a história, e a obra onde a narrativa é citada. Nos anexos ainda estão as traduções de outros hinos evangélicos que não foram abordados no terceiro capítulo, mas que também são fontes preciosas para análise do contato inter-religioso; as traduções dos hinos publicados no idioma Maxakali foram feitas por membros do grupo a nosso pedido, acompanhamos todo o processo e optamos por citar as traduções literais feitas por nossos colaboradores.

CAPÍTULO 1 – MAXAKALI O “POVO DO CANTO”

Apesar dos quase trezentos anos de contato da comunidade indígena Maxakali com a sociedade envolvente poucas são as informações disponíveis sobre o início e desenvolvimento desta relação. O processo de ocupação e colonização dos vales do Jequitinhonha e Mucuri introduz definitivamente os “ãyuhuk”⁵, os “brancos”, no universo Maxakali. Desde então se inicia um processo de constantes idas e vindas, com momentos de aproximação e fuga da sociedade envolvente, fazendo com que a vida e a história deste grupo indígena esteja nevrálgicamente atada à história e desenvolvimento da sociedade mineira de uma forma mais geral. Faz-se mister, portanto, a qualquer proposta de análise sobre atualidade desta relação interétnica, conhecer os meandros do processo histórico que possibilitaram as condições atuais de contato.

No caso específico de nosso trabalho, no qual nos propomos a analisar as influências no contato inter-religioso nas construções míticas do grupo Maxakali, este levantamento histórico têm sua relevância garantida por nos auxiliar a perceber principalmente como os Maxakali, ao longo do processo de aproximação com a sociedade envolvente, desde muito cedo estiveram envolvidos com os interesses e ensinamentos cristãos. Com isto não objetivamos “descobrir” o “momento inicial” da introjeção de elementos cristãos no universo Maxakali, mas apenas entender melhor o desenrolar do processo histórico que promoveu a formação do quadro que pretendemos analisar no decorrer desta pesquisa.

Num segundo momento deste capítulo procuraremos demonstrar como, apesar das inúmeras tentativas de imposição das noções ocidentais de família, trabalho, propriedade e religião, os Maxakali conservam e ressignificam seus meios tradicionais de agir no mundo e de interpreta-lo com especificidade. Neste tópico daremos maior ênfase à religião Maxakali, não só por este tema estar essencialmente ligado à nossa pesquisa, mas,

⁵ Tradicionalmente, no idioma Maxakali, o termo “ãyuhuk” significa “estranho”, “diferente”, e é utilizado para designar todos aqueles que não pertencem ao grupo, ou seja, membros de outras nações indígenas e os habitantes da sociedade envolvente. Hoje, porém, devido ao contato quase inexistente com índios de outras etnias o termo praticamente tornou-se um sinônimo para “branco” ou “civilizado”.

sobretudo, por acreditarmos que os conceitos religiosos Maxakali perpassam todas as demais áreas e momentos da vida dos membros desta comunidade. Teremos assim a possibilidade de entender a importância da "religião tradicional" na formação da identidade Maxakali, na construção dos "tikmũ'ũn"⁶, conhecer um pouco melhor as especificidades culturais deste grupo indígena e dos seres que povoam seu imaginário religioso.

1.1 - Conhecendo os "ãyuhuk": histórico do contato Maxakali com a sociedade envolvente

Desde o período colonial alguns viajantes e naturalistas⁷, mantiveram breves contatos com os índios Maxakali, relatando, juntamente com notas sobre a flora e fauna locais, dados e fatos tidos como exóticos sobre o grupo. Boa parte das informações recolhidas sobre este período, inicial no que se refere à aproximação dos Maxakali com a sociedade colonizadora, é fruto de visitas realizadas aos quartéis e aldeamentos da então Comarca de Minas Novas, principalmente àqueles localizados na região do Jequitinhonha e Mucuri (OLIVEIRA; 1999, p.50). Como é sabido, devido ao tempo reduzido das observações e ao contato superficial entre os índios e os viajantes europeus, as notícias produzidas a respeito dos grupos indígenas neste período não privilegiavam uma análise profunda da realidade social ou da especificidade cultural das diversas comunidades indígenas, as atenções estavam voltadas para temas considerados "bizarros" ou "exóticos". Porém, estes dados são relevantes para traçarmos um panorama sobre as relações mantidas com os Maxakali a partir da penetração das frentes coloniais, principalmente no que se refere aos aldeamentos e guarnições militares.

A maioria dos autores é unânime ao descrever os Maxakali como um grupo semi-nômade, composto por caçadores e coletores, que praticava uma agricultura incipiente,

⁶ "Tikmũ'ũn" pode ser traduzido como "nós humanos", esta auto-designação utilizada pelos Maxakali, remete não apenas à idéia de grupo (nós) mas também a uma concepção etnocêntrica de humanidade, visto que esta condição é partilhada apenas entre os Maxakali.

⁷ Segundo Rubinger (1963, p.15) os principais autores deste período a recolherem informações sobre o grupo seriam: Augusto Saint-Hilaire, Maximilian Prinz zu Wied-Neuwied, Johann Jakob von Tschudi, Theophilo Benedito Ottoni, W. L. von Eschwege, Felisbello Freire, Pero de Magalhães Gandavo, Alexandre Rodrigues Ferreira, Theodoro Sampaio, Luiz Tomaz Navarro, Cestmir Loukotka, Hermann Ploetz, Curt Nimuendaju, Alfred Métraux.

tendo como território original a área compreendida entre o médio curso do rio Jequitinhonha, ao norte, e o Mucuri, ao sul. O limite oeste era a cidade de Araçuaí, no vale do Jequitinhonha, e a leste, o litoral compreendido entre as cidades de Belmonte (foz do Jequitinhonha) e São José do Porto Alegre (atual município de Mucuri), na foz do rio Mucuri. Os Maxakali também são qualificados como “índios amigos” dos luso-brasileiros, com os quais viviam em paz, aproximando-se “espontaneamente”⁸ das povoações e guarnições militares. Por estes motivos, estes índios foram desde cedo aproveitados como mão-de-obra nas lavouras e na repressão aos Botocudo, em contra-partida recebiam alguns bens materiais (roupas, facas, machados de ferro, etc), e principalmente o auxílio espiritual levado pelos missionários através do batismo e da catequese (MARCATO; 1980, p.130).

Os Maxakali, assim como outros grupos Macro Jê da região (Pataxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Malali, Monoxó, Makoni⁹) e os vários subgrupos Botocudo, haviam transformado as áreas compreendidas pela capitania de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo num refúgio seguro. Apenas ocasionalmente entradas e bandeiras, que partiam da

⁸ Sabe-se que com a interiorização intensificada da ocupação territorial e conseqüente diminuição dos tradicionais domínios indígenas, as tribos menos numerosas e mais fracas foram obrigadas a se sujeitar às condições pouco desejáveis que os colonizadores lhes impunham a fim de escapar, ou retardar na maioria dos casos, um combate franco aos Botocudo. Então, alguns grupos indígenas se aliaram aos colonizadores na “Guerra contra os Botocudos” (RUBINGER; 1963, p.36). Assim sendo, como conclui Marcato (1980, p.131), “Tal aproximação não foi espontânea, já que buscavam abrigo e proteção contra a ameaça representada pelos Botocudos. Desta rivalidade se aproveitaram os comandantes militares, que arremeteram os Maxakali na luta armada contra os seus inimigos tradicionais”.

⁹ Baseando-se na organização social Maxakali, que prevê o afastamento dispersivo dos grupos familiares nos momentos de crise vivenciados (que foram muitos a partir da penetração dos seus territórios pelos colonizadores e da guerra movida por e contra os Botocudo), Paraíso lança a hipótese que os diversos grupos Macro Jê descritos pelos naturalistas ou citados na documentação oficial seriam, na realidade, bandos diferentes do mesmo grupo que hoje conhecemos como Maxakali. Para a autora, o que comprovaria estas afirmativas são a descoberta de conflitos envolvendo estes grupos, entre si, sua aliança contra os Botocudo, além da prática de se aldearem “espontaneamente” em conjunto. Além do que, segundo Paraíso, há uma conexão ontológica entre o nome dos grupos rituais Maxakali e nome dos grupos indígenas visitados pelos viajantes naturalistas. Os nomes utilizados para designar os indígenas que supostamente seriam de nações diferentes, na realidade, de acordo com Paraíso (1994, p.183), se referiam à participação destes grupos no complexo sistema ritual Maxakali. A tabela abaixo explicita as conclusões da autora.

GRUPO INDÍGENA	GRUPO RITUAL	TRADUÇÃO
Monoxó	Monãyxop	Ancestrais (os que vão e voltam, entram)
Maxakali	Mãÿ' ã Yáy	Jacaré
Malali	Mãaïpe	Jacaré menor
Pataxó	Putuxop	Papagaio
Kutaxó	Kutapax xop	Abelha
Kutatoi	Kuatatex	Tatu
Kumanaxó	Kumãã Y xop	Heroínas Tribais
Makoni	Mana Y tuka	Veado Pequeno

Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo ou São Paulo, em busca de minerais ou de índios para apresamento, perturbavam esta situação de acomodação (PARAÍSO; 1992, p.4).

Deste modo, a primeira notícia de contato com um dos grupos Maxakali que habitavam aquela região deve-se sobremaneira a uma dessas bandeiras, a de João da Silva Guimarães (NIMUENDAJU; 1958, p.54). Motivado pelas descobertas de minas de diamantes na área entre o rio São Francisco e o Jequitinhonha, e também com esperança de encontrar as lendárias “Serras das Esmeraldas”, o mestre de campo João da Silva Guimarães, por volta de 1734, organizou uma expedição de penetração nas matas dos rios Doce, Mucuri, São Mateus (OLIVEIRA; 1999, p.61). Segundo Paraíso (1992, p.4/5), na suposição de alcançar as cabeceiras do rio São Mateus mestre João perambulou entre o vale do Mucuri, Minas Novas e o rio Doce, e provavelmente nas proximidades do rio “Todos os Santos”, um dos afluentes do Mucuri, teve em 6 de maio de 1734 um confronto com os Maxakali, quando perdeu vários soldados e um irmão.

Esta belicosidade inicial foi gradativamente abandonada e os Maxakali passaram a se aproximar mais pacificamente dos povoados e guarnições militares. Deste modo, a partir da segunda metade do século XVIII multiplicam-se as informações sobre o grupo. Majoritariamente os dados refletem a grande dispersão e mobilidade destes indígenas e permitem, com limitações, descrever os momentos iniciais e o desenvolvimento da interação dos Maxakali com a sociedade colonizadora.

Soldados e missionários estão na base do processo de pacificação e civilização de diferentes nações indígena em todo Brasil como agentes oficiais do indigenismo. Em torno dos denominados quartéis e dos aldeamentos missionários os índios foram gradativamente concentrados, e graças a esta abundante mão-de-obra fazendas eram erguidas e núcleos urbanos nasciam ao longo dos rios¹⁰.

No território tradicionalmente ocupado pelos Maxakali a sociedade luso-brasileira passou a expandir-se através de frentes diversificadas, vindas de Minas Gerais e da Bahia. O primeiro movimento significativo de colonização nesta região é tipicamente uma ocupação “manu militari”. Desejosa de assegurar a colonização daquelas terras, devido às

¹⁰ No vale do Jequitinhonha isto pode ser observado com a formação dos povoados de Araçuaí (1830-1840), Santo Antônio da Barra do Itinga (1805, atual cidade Itinga), Vigia (1811, atual Almenara), São Miguel do Jequitinhonha (1811, hoje Jequitinhonha), Quartel de Água Branca ou povoado de Bonfim dos Quartéis (1811, atual município de Joáima) (MARCATO; 1980, p.133).

promissoras perspectivas de riquezas minerais, e de pacificar a região assolada pelas agressões dos Botocudo, a Coroa incentiva a criação de postos militares. Segundo Marcato (1980, p.131/134), foi desses “quartéis primitivos, com uma soldadesca miserável, insubordinada e despreparada”, a função inicial de “civilizar índios”.

Concomitante a necessidade de pacificação, outro artigo de fundamental importância para integração dos indígenas à agenda dos interesses coloniais foi a catequese. Um dos mecanismos utilizados para este fim foram os aldeamentos idealizados pelo padre Manoel da Nóbrega, da Companhia de Jesus. Este jesuíta afirmava que era necessário que os indígenas aceitassem a atuação dos padres católicos e abandonassem seus costumes “pagãos”, aderindo a um regime regular de trabalho e catequizações ministrados em aldeamentos controlados pelos religiosos (EISENBERG; 2000, p. 30). Em Minas Gerais, em alguns casos, aldeamentos missionários e “quartéis” militares confundiam-se, numa relação simbiótica voltada para necessidade de controlar o trânsito indígena, incorporar uma abundante faixa de terra e mão-de-obra, além de expandir os princípios da fé cristã (MARCATO; 1980, p.133/134).

Deste modo, com a ocupação lenta e gradual do alto rio Doce por mineradores e a conseqüente marcha dos Botocudo sobre o vale do Mucuri, os Maxakali deslocaram-se para o litoral baiano, onde, pela primeira vez, encontramos notícias sobre um possível processo de aldeamento do grupo em São José de Porto Alegre (hoje a cidade de Mucuri), em 1750, e em Caravelas, localizada na foz do rio Itanhaém e do Meio, em 1798. Segundo as fontes, o aldeamento de São José de Porto Alegre foi criado para abrigar os Maxakali que fugiam dos constantes conflitos e perseguições promovidas pelos Botocudo em decorrência da pressão territorial. Tentou-se ainda, por intermédio de uma repressão intensa, aumentar o número de aldeados para o exercício mais pleno de controle sobre o grupo¹¹. Porém, as notícias sobre este aldeamento baiano vão até 1855 sem que pareça ter atingido seu objetivo de “atrair as hordas bravias” que ainda habitavam o Vale do Mucuri¹². Os índios Maxakali ali aldeados além de obrigados a conviver com sociedade envolvente, tiveram suas terras arrendadas pela Câmara Municipal, em 1855, o que levou parte do grupo a refluir para o

¹¹ Em 1796, o Sargento-Mor Francisco Alves Tourinho (1808) afirmava que os Maxakali aldeados mantinham seus hábitos tradicionais de deslocamentos constantes, realização de trocas com os regionais e ataques as fazendas (OLIVEIRA; 1999, p.62).

¹² Tal decisão era considerada como vital à ampliação da navegação nesse rio e ao sucesso do projeto de Teófilo Benedito Ottoni no referido vale.

interior das matas em busca da tranquilidade e liberdade perdidas (PARAÍSO; 1992, p. 5/6).

Já o aldeamento de Caravelas, apesar de ter sido posteriormente instalado, foi o primeiro a ser abandonado pelos Maxakali. Ali permaneceram apenas os Maconi, com os quais os Maxakali haviam sido aldeados, que foram usados até 1853 pela Província da Bahia para atrair os grupos arredios. O que se cogita é que os Maxakali, insatisfeitos com a disciplina que lhes havia sido imposta, subiram o rio Jequitinhonha indo instalar-se em aldeias daquele vale. Apesar das conhecidas sanções à atuação missionária que vigoravam durante o período pombalino, existem registros da atuação de religiosos nestes aldeamentos (OLIVEIRA; 1999, p.64).

Cronologicamente, por ordem de antiguidade, o aldeamento que surge após o de Caravelas é o de Lorena dos Tocoios, em 1799. A situação de miséria vivida pelo grupo no local era tanta que, segundo Saint-Hilaire (1975, p.272), praticavam a geofagia e a taxa de mortalidade era altíssima. Numa tentativa de economizar recursos da municipalidade, livrar-se do problema e garantir mão-de-obra gratuita aos que se instalassem na região, a Câmara de Minas Novas arquitetou um projeto para distribuição dos indígenas entre os colonos e lavradores da região, o que provocou novas fugas (PARAÍSO; 1992, p. 6).

Um trecho do relato de Saint-Hilaire é elucidativo ao demonstrar a mobilidade constante do grupo Maxakali, e suas estratégias na busca de benefícios que poderiam ser gerados a partir dos aldeamentos e das tentativas de catequização:

Já há muito tempo que essa tribo se pôs em contato com os portugueses, fugindo, assim como os Malalis, Monochós, Macunis, etc., das perseguições dos Botocudos, inimigos de todas as demais nações índias. Os Machaculis procuraram asilo, em primeiro lugar em Caravelas, onde se fizeram grandes dispêndios para inspirar-lhes o gosto pelo trabalho. Preguiçosos como o são todos os indígenas, amigos da independência, habituados à vida nômade, apaixonados pela caça, não se costumaram a cultivar a terra. Esses índios, vendo que não eram mais alimentados, e que tinham cessado de lhes dar instrumentos de ferro e vestimentas, abandonaram o litoral; meteram-se pelas matas, e chegaram, mais ou menos, por 1801 às proximidades de Tocoios. Quando ainda estavam em Caravelas, tinham-nos batizados, e aprenderam um pouco de português; mas, querendo encontrar em Tocoios as mesmas vantagens que em Caravelas, empregaram a astúcia; fingiram sair pela primeira vez das selvas, e se apresentaram, sem dizer uma palavra em português, fazendo sinais para mostrar que se queriam tornar cristãos... Apesar de todos esses esforços, não se obtiveram em Tocoios resultados mais felizes do que em Caravelas; os

Machaculis aproveitara-se dos benefícios dos portugueses, mas não se tornaram mais laboriosos (SAINT-HILAIRE; 1975, p.271).

A partir de 1804 a vida dos diversos grupos indígenas que haviam se refugiado no Jequitinhonha foi profundamente influenciada com criação da Sétima Divisão Militar pelo Alferes Julião Fernandes Leão. Numa primeira fase de ocupação do vale do Jequitinhonha, coube aos soldados da Sétima Divisão Militar a atração e pacificação das comunidades ribeirinhas, além da “guerra justa” contra o índio inimigo. A política indigenista joanina (1808/1821), vigente neste período, priorizava a defesa dos colonos e dos interesses do Estado, e partindo destes princípios dividia o universo indígena de modo maniqueísta: havia os “bons selvagens”, que poderiam ser catequizados e aproveitados como mão-de-obra, e os “maus selvagens”, que deveriam ser alvos privilegiados da repressão e do extermínio do empreendimento colonizador (MARCATO; 1980, p.140/141).

Os Maxakali, por terem-se refugiado dos Botocudo e buscado abrigo junto aos “civilizados”, incluíram-se na categoria de índios “recuperáveis” e “amigos”. Embora no século XVIII tivessem tido um contato inamistoso com os componentes de uma bandeira, ao findar do século tinha-se achegado em paz à guarnição militar de Lorena dos Tocoíós.

Como as tropas da Sétima Divisão Militar foram alocadas em São Miguel (atual cidade de Jequitinhonha), conseqüentemente o Alferes Julião Fernandes Leão transferiu os Maxakali de Lorena dos Tocoíós para aquele quartel, com a intenção de cooptar os indígenas para seu regimento. Além das funções militares no combate aos Botocudo, os Maxakali foram aproveitados como canoeiros, transportando sal entre Calhau (Araçuaí) e o Quartel do Salto (Salto da Divisa), e fornecedores de objetos utilitários de cerâmica para os colonos (PARAÍSO; 1992, p.7).

No entanto, os índios aldeados em São Miguel não se sentiam satisfeitos. O assédio sexual às mulheres do grupo, a forte presença dos Botocudo e a ausência de fontes de provento tradicionais como a pesca e caça fez com que os Maxakali se deslocassem de São Miguel em direção a São Francisco da Ilha do Pão, afluente da margem esquerda do Jequitinhonha, mas antes tiveram que se comprometer com os responsáveis pelo aldeamento que continuariam a trabalhar como canoeiros no transporte de passageiros e mercadorias (OLIVEIRA; 1999, p.64/65).

Em 1809, novo grupo Maxakali procurou o quartel do Alto dos Bois para se aldear “pacificamente”. Ali aldearam-se conjuntamente com os Malali e os Maconi para servirem como combatentes aos Botocudo. Porém, os Maxakali também não permaneceram por muito tempo neste quartel (PARAÍSO; 1992, p.7).

Objetivando a efetiva ocupação da área sul do Jequitinhonha e norte do Mucuri Julião Fernandes Leão implantou diversos quartéis na região tais como o de Santo Antônio do Barra do Itinga (atual Itinga) em 1805; São João da Vigia (Almenara), na margem esquerda do Jequitinhonha; São Miguel do Jequitinhonha (Jequitinhonha) entre 1804 e 1863; Quartel da Água Branca ou povoado do Bonfim dos Quartéis (atual Joáima), onde concentraram os grupos por volta de 1811 (OLIVEIRA; 1999, p.65).

Com a construção, em 1813, do Quartel do Salto Grande houve uma divisão mais clara e um maior controle entre as áreas de campos e matas. Com isto, os Maxakali refluíram para a região das matas, onde permaneceram apenas por volta de cinco anos, já que em 1818, um grupo fixou-se no ribeirão do Prates, numa sesmaria doada pelo Alferes Julião Fernandes Leão. As informações disponíveis revelam sua permanência neste aldeamento até 1872. Nas proximidades deste aldeamento, como é característico da organização sócio-política Maxakali, encontrava-se outro aldeamento conhecido como Farrancho (hoje Guaranilândia), que também se formou de índios fugidos de São Miguel. Outros aldeamentos também foram implantados na região objetivando atender as necessidades e os deslocamentos dos Maxakali. Este é o caso dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara, Rubim e os do Rio Jucuru (PARAÍSO; 1992, p.8/9).

Em 1868 um relatório do Diretor Geral dos Índios apresentava o aldeamento do Farrancho como o mais próspero de todos nos quais os Maxakali se encontravam. Porém, alguns anos mais tarde, esta localidade fora invadida por fazendeiros nacionais, introduzindo grave epidemia de sarampo que gera muitas mortes entre os indígenas. Os sobreviventes, assustados, fugiram e refugiaram-se no aldeamento do Rubim (atual cidade de Rubim). Consta que os Maxakali foram concentrados nesta região graças aos esforços do padre José Pereira Lidoro, vigário dos índios da Sétima Divisão e braço direito da Diretoria Geral dos Índios da província de Minas no período marlieriano (1824-1828). Dentro dos melhores moldes etnocêntricos e paternalistas da época, padre Lidoro atraía os indígenas com a distribuição de brindes e alimentos, para em seguida implantar o aldeamento, através

do qual tentava controlar o nomadismo do grupo por meio do trabalho agrícola e da fé cristã¹³ (MARCATO; 1980, p.133/134).

O aldeamento do Rubim, que englobava o do Kran, foi o único empreendimento com auxílio oficial que conseguiu sobreviver à virada do século XIX. Porém, a partir de 1917, começa sua decadência, pois neste período o tenente Henrique Marcelino de Oliveira inicia o trabalho de desalojar os aldeados. Houve farta distribuição de roupas contaminadas por vírus desconhecidos pelos indígenas (principalmente sarampo e varíola) e aos quais eles não tinham nenhuma imunidade; graves incêndios eram provocados intencionalmente nas aldeias e campos de caça dos Maxakali; e sistematicamente o gado foi alojado nas roças dos índios. Como este tipo de pressão não demoveu a decisão dos Maxakali em permanecerem na região, o tenente lançou mão da repressão física e militar, gerando várias mortes entre o grupo, num episódio que é descrito por Paraíso (1992, p.13/14) como um grande massacre.

Finalmente os índios, preocupados com sua integridade física e cultural, decidem abandonar as terras do Rubim, buscando refúgio entre as cabeceiras dos rios Jucuruçu e Itanhaém, exatamente nas margens do córrego Umburana¹⁴, onde encontraram outro grupo Maxakali que anteriormente já havia se estabelecido naquela região. O grupo que habitava aquela localidade a mais tempo, devido a baixa densidade demográfica da região e a vegetação fechada desfrutava de certa tranquilidade e distanciamento da população envolvente. Esta situação só era alterada ocasionalmente com furtivos encontros na mata com os caçadores de peles e coletores de poia¹⁵, ou com as esporádicas visitas dos indígenas aos povoados de Rubim e Comercinho, com os quais os índios mantinham um comércio irregular de poia e peles.

Porém, mesmo estes encontros furtivos e esporádicos causavam preocupações na população envolvente, que envia reclamações ao então criado Serviço de Proteção ao Índio¹⁶ (SPI) a respeito de índios “brabos” e arredios que assaltavam as roças na região. O inspetor do SPI Alberto Portella é então designado, em 1911, para verificar a autenticidade

¹³ Assim, ao serem visitados pelos cientistas europeus na primeira metade do século XIX, apesar de predominarem as formas ancestrais de comportamento, alguns já eram batizados e afirmavam orgulhosamente sua condição de cristãos (MARCATO; 1980, p.130).

¹⁴ Local aonde atualmente se encontra demarcada a Área Indígena Maxakali.

¹⁵ A Poaia é uma das denominadas “drogas do sertão” utilizadas na farmacopéia do período.

¹⁶ Em Minas Gerais a criação do SPI data de 1911, com sede em Governador Valadares.

das reclamações e, se possível, estabelecer os primeiros contatos com os indígenas. Então, emprenhando-se na região, especificamente entre as cabeceiras do Jucuruçu e Itanhaém, exatamente nas margens do córrego Umburana, Portela localiza os Maxakali num local conhecido por “Nikui Xehka”, a Aldeia das Orelhas Grandes ou Aldeia Grande¹⁷. A intervenção do funcionário do SPI não vai além de algumas observações práticas (estrutura e localização da aldeia, número de índios) e da tradicional “troca de presentes”, não havendo qualquer demarcação da área ou projetos para instalação de futuras instalações do órgão indigenista (PARAÍSO; 1992, p.15).

Consta, que a partir de 1914, os Maxakali de Umburanas começam a estabelecer contatos mais frequentes com os moradores de São Sebastião do Norte, hoje cidade de Machacalis. O primeiro contato provocou verdadeiro pânico entre os moradores da localidade, que em 1914 presenciaram cerca de quatorze índios armados de arcos e flechas e pintados de urucum vagarem pelo povoado. Visto que as reclamações dirigidas ao SPI não surtiram efeito, e as “visitas” dos indígenas tornavam-se cada vez mais constantes, os moradores locais decidiram procurar Joaquim Fagundes Martins, funcionário da prefeitura de Quartéis (atual cidade de Joáima), amplamente conhecido na região por ser “língua” e “amansador” de índios. A partir de então, Joaquim Fagundes passou a ter intenso contato com os Maxakali, intermediando as transações comerciais de ervas e peles, ensinando

¹⁷ A Aldeia Grande sempre teve, e continua tendo, para os Maxakali um grande valor simbólico, que remonta as relações históricas entre os Maxakali e os Botocudo, que sempre foram de grande inimizade. A história desta aldeia e sua relevância histórica estão bem explícitas no relato de Paraíso que transcrevemos a seguir: “A aldeia de ‘Nikui Xehka’ (Aldeia das Orelhas Grande ou Aldeia Grande) é um marco comemorativo de uma das vitórias dos Maxakali em combate com os Botocudos. Usaremos o relato feito pelo índio José Cardoso (Papa), da aldeia do Pradinho, para reafirmarmos a questão da importância simbólica desta área para os Maxakali e a antiguidade da ocupação da região do Umburanas pelos índios. Segundo o narrador, o grupo do cacique Airiari vagava pelo rio Jitirana em direção ao Umburana. Os Nacknenuk (subgrupo Botocudo), que viviam no Córrego do Norte, ao perceberem a aproximação dos Maxakali armaram uma grande emboscada. Preparam o acampamento e acenderam muitas fogueiras para poderem melhor visualizar o inimigo que se aproximava. Inúmeros Maxakali foram mortos e poucos conseguiram romper o cerco e refugiar-se nas matas. Sobreviveram dois homens e sete mulheres que se refugiaram numa aldeia do Jitirana. Novo encontro dos dois grupos voltou a ocorrer no Umburana. Os Maxakali convidaram os Botocudos para longa caçada e sempre realizando grandes festas noturnas até levar os convidados à exaustão total. Numa das noites em que dormiam profundamente, os Botocudos foram massacrados, sobrevivendo, penas, cinco mulheres. Quatro recusaram-se a casar-se com os homens Maxakali, sendo mortas imediatamente. Outra aceitou a imposição, casando-se e dando origem à família de mestiços entre Maxakali e Botocudos – a do capitão Adolfo que sempre foi discriminada. O local onde ocorreu o combate passou, então, a chamar-se de ‘orelhas grandes’ ou aldeamento Grande, forma depreciativa usada pelos Maxakali para referir-se aos Botocudos que usavam botoques labiais e auriculares, os quais provocam deformações nos lóbulos” (PARAÍSO; 1992, p.17/18).

noções rudimentares de português, e gradativamente conquistando a confiança do grupo para seu intento de “amansar” os Maxakali (NASCIMENTO; 1984, p.24).

À exceção da circulação esporádica de poieiros, madeireiros e caçadores, a região onde se refugiaram os Maxakali (nascentes do Jucuru e Itanhaém) mantinha-se, efetivamente sem ter sido devassada; a cobertura vegetal permanecia íntegra, o que dificultava o combate aos índios e, por outro lado, facilitava-lhes o refúgio. Porém, este cenário começa a ser alterado com a atuação de Joaquim Fagundes, já que concomitante ao trabalho de “civilização” dos índios Maxakali teve início a abertura de estradas e a gradativa ocupação da área por pecuaristas e agricultores, muitos destes trazidos por intermédio do próprio “língua” (PARAÍSO; 1992, p.18/19).

Foi esta frente econômica que realizou a penetração total da região, determinando o contato mais efetivo com os Maxakali refugiados nas cabeceiras do Itanhaém. Os Maxakali observavam que paulatinamente seus territórios tradicionais de caça e coleta diminuía à medida que lavouras e pastagens para o gado avançavam. Acuados em uma pequena porção de terra, e sem a possibilidade de migrar para outras localidades, os Maxakali não aceitaram pacificamente aquela ocupação. Isto gerou, apesar da labuta do “amansador” Joaquim Fagundes, um crescente acirramento de conflitos. Os índios regularmente invadiam as propriedades circunvizinhas¹⁸, o que só aumentava o clima de insegurança e violência, intensificando os protestos dos fazendeiros junto ao governo.

O governo de Minas Gerais, devido as crescentes reclamações, resolveu mitigar um pouco a questão. Alegando a necessidade de dar continuidade à catequese dos índios bravios dos rios Doce, São Mateus e Mucuri, o governador Artur Bernardes, em 1920, doou 2000 ha para que o SPI fundasse um Posto Indígena para os Maxakali¹⁹. Percebendo a futura regularização das terras indígenas como algo eminente, e a criação da estrutura do SPI como uma possibilidade da perda de seu cargo de “amansador” de índios, Fagundes resolveu, sob a alegação de que este órgão lhe devia salários atrasados, compensar seus

¹⁸ “Pela manhã cedo rompem todos os adultos da aldeia, homens e mulheres, rumo ao sítio do ‘português ruim’, os homens com seus arcos e flechas, que ainda sabem manejar com perícia, ou às vezes também com algumas espingardas velhas, as mulheres com suas redes de carga às costas (...) Estas invadem a plantação do intruso, à vista do dono, colhendo e destruindo o que bem entendem, enquanto os homens, de armas em punho esperam que o prejudicado esboce um gesto de protesto, para cercar-lhe imediatamente a casa, intimidando-o a abandonar as terras na mesma hora sob ameaça da morte dele e da família, insultando-o de toda maneira” (NIMUENDAJÚ; 1982, p.214).

¹⁹ Lei nº 778, assinada pelo presidente Artur Bernardes em 18/09/1920 e ratificada pelo Decreto nº 5462 de 10/12/1920.

“prejuízos” vendendo lotes de terras da área ocupada tradicionalmente pelos Maxakali (MONTEIRO; 1992, p.6).

A ação de Fagundes foi bem articulada, vendendo os primeiros lotes de terra exatamente no espaço que compreendia a Aldeia Grande²⁰. Os índios, na realidade, pareciam não perceber claramente o que acontecia, e ao constatarem que a presença dos “brancos” em suas terras era algo permanente, revoltaram-se. Fagundes ainda tentou minimizar a situação, afirmando aos Maxakali que os fazendeiros estavam ali para ajudá-los²¹. Porém, com a persistência e acirramento da resistência e dos conflitos, Fagundes articulou um plano para levar os Maxakali para Itanhaém, Bahia, numa localidade conhecida como Água Preta²² (AMORIN; 1980, p.101).

Todos acompanharam Fagundes, excetuando-se o “Capitão” Mikael e sua família, que mantiveram sua aldeia em Água Boa. Os demais, vivendo em péssimas condições em Água Preta contraíram malária, dando-se grande número de mortos. Isto fez com que retornassem, por vontade própria, para as áreas das antigas aldeias. Porém, encontraram-nas, quase todas, ocupadas por fazendeiros que haviam comprado as terras nas mãos de Fagundes, o que levou o grupo a romper definitivamente as relações com o dito “amansador de índios”. Fagundes, pressionado de um lado pelos índios e de outro pelos posseiros, não encontrou outra saída a não ser fugir da região, deixando que os índios, donos das terras, e os fazendeiros, compradores das mesmas, se entendessem como pudessem (NASCIMENTO; 1984, p.24/25). Os índios regressos localizaram-se, inicialmente, na aldeia do Mikael, em Água Boa. Porém, temerosos de perderem áreas de ocupação tradicional localizadas na região do Pradinho, os índios se dividem, e uma parte do grupo muda-se para a referida localidade onde constroem “Mikax kakax”, a aldeia ao Pé da Pedra (PARAÍSO; 1992, p.21).

Deste modo, os índios Maxakali conviveram com a constante ameaça de invasão de suas terras, enfrentando os conflitos daí resultantes até a criação do Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira, com a demarcação de parte de seu território em 1940.

²⁰ Segundo Paraíso (1992, p.20): “Um dos primeiros compradores foi Mestre Olímpio que ali instalou um alambique e passou a usar o seu produto para ‘acalmar’ os índios.

²¹ A ação de Fagundes só foi possível porque, apesar do estado de Minas Gerais ter doado 2000 ha de terras para instalar os Maxakali, o SPI não instalou o posto de assistência ou prestou qualquer forma de atenção sistemática ao grupo.

²² Neste momento já haviam chegado às cabeceiras do Itanhém os refugiados do Rubim, expulsos pela ação violenta do Tenente Henrique Marcelino de Oliveira .

Duas glebas foram retomadas, Água Boa e parte do Pradinho, porém permaneciam separadas já que uma zona intermediária, justamente no local onde estava situada a Aldeia Grande, devido às benfeitorias realizadas pelos posseiros não foi reconquistada (NASCIMENTO; 1984, p.24/25).

Embora a instalação do Posto tenha beneficiado os Maxakali por ter cessado a crescente depopulação; controlado, na medida do possível, os conflitos²³; e tentado assegurar a defesa do território indígena. A assistência oficial não conseguiu, entretanto, normalizar legalmente a situação das terras ocupadas pelos Maxakali, mantendo o grupo dividido nas referidas glebas de Água Boa e Pradinho, o que os levou a um moroso processo de reconquista e reunificação territorial (OLIVEIRA; 1999, p.70).

A luta pela demarcação e reunificação do território Maxakali arrasta-se ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990²⁴, e a medida que os conflitos vão ganhando espaço na mídia, a causa Maxakali comove a opinião pública e angaria parceiros, dentre os quais destaca-se a participação do Conselho indigenista Missionário (Cimi), nos diversos segmentos da sociedade que passam a cobrar maior agilidade dos órgãos governamentais. O processo de desocupação das terras iniciou-se em 1998, e com a liberação da verba para

²³ Sobre isto é relevante mencionar que no ano de 1968 passa-se a exercer um controle maior sobre a área, devido ao aumento de conflitos entre índios e posseiros. Os Maxakali constantemente roubavam dos fazendeiros galinhas, porcos, derrubavam cercas e outras pequenas faltas mais, gerando o acirramento dos ânimos e as constantes ameaças e agressões físicas. Na tentativa de resolver esta situação faz-se uso da repressão policial, com a criação, em 1968, da Guarda Rural Indígena (GRIN) e do “Reformatório Indígena” (MARCATO; 1980, p.155). Estas duas peças articuladas funcionavam como o grande elemento repressor contra roubos e saques dos índios às fazendas, já que restringiam a locomoção dos Maxakali aos limites da reserva que a partir de então passavam a viver em um verdadeiro estado de sítio. Alguns índios de “excepcional comportamento” foram treinados, fardados e armados para manter a ordem e denunciar os infratores a um Destacamento da Polícia Militar, que a partir de então permanecia sediado na reserva Maxakali. Os índios passaram a viver sobre um rígido controle dos militares, e as punições eram recorrentes. Para aqueles que eram considerados infratores “leves”, o castigo era a prisão na própria aldeia; já aqueles que cometiam faltas mais “graves”, eram exilados no Reformatório Indígena, alocado no Posto Indígena dos índios Krenak. Paralelo a este tratamento, também implantou-se o trabalho obrigatório para os índios e a proibição dos deslocamentos externos dos Maxakali sem escolta. Essas medidas foram amplamente aplaudidas pelos fazendeiros, que inclusive presentearam o responsável pela GRIN, major Pinheiro, com uma gleba localizada nas terras que tradicionalmente pertenciam aos Maxakali (PARAÍSO; 1992, p.40/41).

²⁴ Algumas tentativas de demarcação foram realizadas na segunda metade da década de setenta, porém não obtiveram êxito junto aos órgãos governamentais. Somente no segundo semestre de 1991 foi constituído um Grupo de Trabalho (GT), coordenado por Lúcio Flávio Coelho, então administrador da 11ª Regional da FUNAI. Como resultados do GT temos a elaboração do Laudo Pericial, realizado por Paraíso (1992), referente a reunificação das glebas de Água Boa e Pradinho, e a apresentação dos Relatórios levantados por Monteiro (1992) e Alves (1992), sobre o processo de demarcação territorial e sobre a permanência dos gestos e da produção da cultura material dos Maxakali. A partir destes trabalhos técnicos e da união de esforços de instituições civis e religiosas, o requerimento pela reunificação do território Maxakali e devolução da área invadida, foi aprovado em 1993 e homologado pelo Presidente da República em 1995 (OLIVEIRA; 1999, p.72).

indenização das benfeitorias existentes nas fazendas da área intermediária a questão ficou sob litígio durante algum tempo, sendo que a retirada definitiva dos fazendeiros das terras Maxakali só se efetivou em vinte de junho de 1999²⁵ (OLIVEIRA; 1999, p.72). Durante este período, os Maxakali estiveram articulados para a concretização de seus objetivos, a retomada da posse das terras, porém, a unificação do território foi apenas mais uma vitória na luta de resistência deste grupo durante quase três séculos de contato.

Atualmente, uma das preocupações do grupo são as condições ambientais da reserva, visto que, a cobertura vegetal é predominantemente de vegetação secundária e a intensa interferência antrópica faz com que os capinzais dominem na paisagem. Devido ao processo de expansão econômica para o exercício das atividades de pecuária, que consiste na base econômica da região, foi provocado um desmatamento para introdução da pastagem para o gado²⁶. Isso resultou na escassez das fontes tradicionais de provento do grupo, o que restou da mata nativa, pouco mais de dez por cento, é insuficiente para manter a demanda indígena²⁷, obrigando-os a criar novas estratégias para manutenção dos hábitos da caça e coleta²⁸ (OLIVEIRA, 1999 p.78).

A alteração do seu sistema econômico tradicional, baseado na caça e na coleta, é apenas um dos infortúnios gerados a partir do contato²⁹, porém, como veremos a seguir, os Maxakali permanecem ontologicamente atados aos seus próprios padrões de organização e explicação da realidade. O monolingüismo prevalece, a estrutura e hierarquização social mantêm-se distintas dos padrões ocidentais, o conhecimento dos “antepassados” e sua

²⁵ Atualmente, com a regularização da situação, a reserva possui uma área total de 5.305,67 hectares (BICALHO; 2004, p.9). Distam da sede do Posto Indígena de Água Boa 12 km de Santa Helena, 15km de Batinga (distrito de Itanhém/BA), 240km de Teófilo Ottoni, 360km de Governador Valadares e 561km de Belo Horizonte (OLIVEIRA, 1999 p.77).

²⁶ Os pastos são plantados com capim colômbio (*Panicum maximum* Jacq.) e meloso (*Panicum melinis* Trin.).

²⁷ A situação atual de penúria, com escassez total da caça de grande porte, é bem distinta das condições encontrados pelo príncipe Wied-Neuwied durante sua passagem pela região: “Nas florestas do Alcobaça (Itanhaém) são abundantes as madeiras de lei e as plantas úteis: o pau-brasil, por exemplo e, sobretudo, uma profusa de jacarandá, vinhático (...) abundância de caças nessa florestas imensas; é indispensável dar, aqui, uma lista dos animais mortos ou capturados nos ‘mundéus’ nesse período de cinco semanas: antas 3; veados 1; porcos-do-mato 20; macacos 19; coatis 10; tamanduás 10; lontras 2; iraras 2; mbaracayás 4; gatos pintados 3; gatos mouriscos 2; tatus 30; pacas 19; cotias 46. Aves: mutum 8; jacutingas 5; jacupambas 2; macucos 5; chororão 6; patos 4. Total; 181 quadrúpedes e 30 grandes aves comestíveis.” (Wied-Neuwied apud NASCIMENTO;1984, p.32).

²⁸ Em sua dissertação Nascimento (1984) analisa como devido ao desaparecimento dos celeiros naturais de caça e coleta, substituídos pelas lavouras e pastos, os Maxakali ressignificaram estas atividades, que passaram a ser exercidas nas roças e criações das fazendas circunvizinhas à área indígena.

²⁹ No próximo capítulo abordaremos especificamente as nuances do contato inter-religioso, analisando as relações mantidas pelos Maxakali com algumas instituições missionárias.

forma tradicional de lidar com o sagrado continuam fornecendo aos índios Maxakali os artifícios necessários para conquista da humanidade plena, que etnicamente é representada por eles através do termo “tikmũ’ũn”.

1.2 - Tikmũ’ũn o povo do canto

Como dito anteriormente, as aldeias Maxakali estão atualmente localizadas nas cabeceiras do rio Itanhém, na reserva que compreende as comunidades de Água Boa e Pradinho, situada entre os municípios de Bertópolis e Santa Helena, Vale do Mucuri, Nordeste do Estado de Minas Gerais, junto à divisa oriental do Estado da Bahia – lat. 16°,50. long. 40°,40 (OLIVEIRA, 1999 p.76).

O grupo faz parte do tronco lingüístico Macro Jê, e pertence à família lingüística Maxakali³⁰. A origem do termo “Maxakali” é desconhecida, ao que tudo indica esta nomenclatura é uma herança que lhes foi atribuída pelos colonizadores da região, e assim sendo, não teria surgido do próprio povo. Para Nimuendajú (1958, p.54), o termo que usavam para designar a si próprios era “Manocó bm”; o que segundo Frances Popovich (1980, p.15) é uma possível referência ao termo usado para se referir aos antepassados do grupo, “mõnãyxop”³¹. O termo usado para auto-designação é “tikmũ’ũn,” que além de representar coletividade grupal (“nós”) também engloba a noção de humanidade³². Os Maxakali também são conhecidos como “povo do canto”, tal alcunha faz referência à importância que a música e a sonoridade têm na vida e na organização religiosa destas pessoas.

Os Maxakali se organizam em aldeias de famílias extensas, sendo que a distribuição das habitações ocorre a partir de períodos de concentração e dispersão

³⁰ Apesar da intensificação do contato com a população regional, o monolingüismo ainda é uma barreira lingüística. Mesmo com um nível de bilingüismo um pouco maior entre os homens, ainda assim um entendimento razoável em português é difícil para maioria deles. As crianças e as mulheres, apesar de compreender a língua, dificilmente falam em português, priorizando o uso do idioma do grupo ou delegando a função do diálogo em outra língua aos homens.

³¹ Como veremos posteriormente, este termo também é utilizado para designar os homens mais velhos responsáveis pela organização dos rituais religiosos dedicados aos espíritos Maxakali.

³² O etnocentrismo marcante nas culturas indígenas sul-americanas é, deste modo, representado pela noção Maxakali de “tikmũ’ũn”, uma vez que o status do ser humano ficaria restrito aos membros do grupo.

seguindo um calendário ritual e econômico³³ flexível e móvel, conforme as necessidades do grupo (OLIVEIRA, 1999 p.85). As aldeias são erguidas nos lugares mais elevados, permitindo uma visão muito ampla do entorno, e próximas aos cursos d'água, dificultando o acesso que é realizado por trilhas que se multiplicam ligando as aldeias entre si e aos pontos de confluência representados pela sede do Posto Indígena, o campo de futebol, etc.

As habitações são dispostas em semicírculo, aproximando-se do formato de uma ferradura. Entre as duas extremidades situa-se o “kuxex”, a “casa dos cantos” ou “casa da religião”, onde são realizados os rituais Maxakali e na qual é vedada a entrada de mulheres e crianças não iniciadas. A “casa de religião” tem o mesmo formato e é construída com os mesmos materiais das demais construções³⁴, distingui-se estruturalmente por estar um pouco separada das habitações residenciais, e por sempre manter a extremidade voltada para o pátio central da aldeia vedada, impedindo a visão do interior da choça para os que estão na aldeia. A principal diferença entre o “kuxex” e as demais construções não se relaciona às técnicas e materiais de construção, nas aldeias Maxakali o “kuxex” é o local destinado ao encontro com o numinoso, é um espaço sagrado habitado pelos espíritos Maxakali, os “yãmiy”, durante os ciclos cerimoniais³⁵. A “casa da religião” esta quase sempre acompanhada pelos “mimanã” ou “yãmiy kup”, isto é, pelos “paus de religião”, fincados no chão em frente ao “kuxex”. São postes sagrados, por onde, segundo a crença Maxakali os “yãmiy” descem do além para visitar a terra durante os ciclos rituais. Cada

³³ Atualmente a atividade agrícola das aldeias Maxakali segue um ordenamento temporal relacionado com os ciclos da chuva na região. Planta-se três roças por ano: duas antes das chuvas “das trovoadas” (setembro/outubro) e uma antes das chuvas “das neblinas” (fevereiro/março). O preparo do terreno é realizado através da técnica da coivara, e entre os produtos cultivados destaca-se mandioca, batata-doce, feijão, milho, abóbora, mamão... (PARAÍSO; 1992, p.53).

³⁴ As habitações possuem uma área média de seis a nove metros quadrados constituídas de um único cômodo, ocupado por duas ou três famílias nucleares. O formato é retangular, em planta baixa com cobertura em duas águas, com cumeeiras cobertas e fechadas nos lados com capim, a vedação lateral nem sempre é utilizada, sendo freqüente apenas nos períodos chuvosos com o propósito de proteger dos efeitos climáticos. A construção das habitações tem a madeira como a principal matéria-prima, utilizada nos esteios e travessões, ou seja, a estrutura sobre a qual se fixa a cobertura constituída, na maioria das vezes, por folhas e capim, materiais disponíveis no entorno (OLIVEIRA, 1999 p.82). Algumas são cobertas de telhas e tem as paredes de barro batido, e mais recentemente observamos a construção em Água Boa casas de alvenaria, geralmente erguidas pelos professores e agentes de saúde indígenas que possuem um salário fixo. Em Água Boa há também algumas famílias que ocupam as casas abandonadas pelos antigos posseiros, porém, a maior parte do que se aproveitou destas construções foram as telhas e a madeira.

³⁵ O “kuxex” é tão importante para a vida Maxakali que a aldeia é designada por eles como “miptut te kuxex penã”, ou seja, “as casas estão olhando para a Casa dos Cantos”; o que dá bem a idéia da posição central que o “kuxex” ocupa na organização do espaço e da cultura Maxakali (BICALHO; 2004, p.16).

“yãmiy” tem o seu mastro cerimonial específico, com sua pintura, tamanho e espessura característicos (NASCIMENTO; 1984, p.33).

Pertencer a uma aldeia é morar com os parentes, é estar entre iguais. Porém, as relações idealizadas nem sempre são facilmente mantidas na prática, e a composição das aldeias é constantemente alterada. Os conflitos de qualquer ordem, internos ou externos, podem acarretar uma movimentação entre as famílias, aproximando ou distanciando seus membros conforme o grau de relacionamento dos grupos. O que determina a configuração dos grupos domésticos bem como o que direciona o fluxo de seus membros são as relações políticas entre indivíduos e grupos de parentes. O parentesco estabelece as regras do comportamento social e esta presente nas relações econômicas, na partilha de bens, nas estratégias matrimoniais, e nos grupos rituais. A manutenção do sistema de parentesco contribui para a estabilidade e a maleabilidade necessárias à continuidade da sociedade Maxakali (OLIVEIRA; 1999, 96).

Segundo Frances Popovich (1980, p.32), os dois termos chave para a análise das relações de parentesco Maxakali e, por conseguinte, das estratégias econômicas e políticas relacionadas a estas relações, são “xape” e “puknõg”. “Xape” designa alguém que pertence ao grupo de parentesco, incluindo também o conceito de amigo – “alguém que age como um parente deve agir”. Já o termo “Puknõg”, é utilizado no tratamento de um “não parente”, também apresenta um significado mais amplo, sendo usado para se referir a um “estrangeiro” ou um inimigo – “alguém do qual não se pode esperar bondade e consideração”.

O termo “xape” pode ser modificado para indicar distâncias genealógicas. Um parente próximo (linear) é chamado de “xape xe’e”, “parente verdadeiro”; um parente colateral é chamado de “xape max”, “parente bom”; um parente mais longínquo é um “xape hãptox hã”, “parente distante” (POPOVICH; 1980, p.32). Este distanciamento genealógico também repercute nas relações econômicas de partilha dos bens. Por exemplo, a reciprocidade de recursos verifica-se entre a categoria “xape xe’e” (parente linear) estendendo-se até a “xape max” (parente colateral). As trocas ocorrem entre as pessoas da categoria “xape hãptox hã” (parentes distantes), e pode incluir também pessoas da categoria “puknõg” (não parentes). Já a reciprocidade negativa, ou seja, as agressões físicas e o roubo, apesar de ocasionalmente ocorrem entre membros de todas as categorias, é mais

freqüente entre pessoas sem vínculos de parentesco, isto é, entre os “puknõg” (NASCIMENTO; 1984, p.51).

As regras residenciais e a formação das aldeias são extremamente permeadas pelas relações de parentesco. Por exemplo, um novo casal³⁶ reside junto ao pai da moça até o nascimento do primeiro filho, e apenas após este período terá o direito de construir sua própria moradia, que poderá ser edificada tanto na aldeia do pai do moço, quanto continuar na aldeia do pai da moça (NASCIMENTO; 1984, p.50). Uma pessoa casadoura é qualquer Maxakali do sexo oposto que seja classificada pelo ego como sendo um não-parente (“puknõg”). O habitual é que o casamento se realize entre primos cruzados matrilaterais. A endogamia é forte, fato que gera a exclusão e marginalização dos mestiços (POPOVICH, F; 1980, p.47).

Assim, observamos que grande parte das relações estruturantes da comunidade Maxakali estão assentadas no binômio homens/mulheres, parentes/estranhos. Geralmente, os grupos se constituem em torno de um casal que focaliza todas as relações de parentesco. Esse casal, na maioria das vezes, é mais idoso³⁷ e busca reforçar os laços de aliança através da manutenção do casamento no próprio grupo, atraindo os parentes do marido e parentes da esposa, tentando concentrar os filhos homens e elaborar redes de solidariedade a partir do casamento de suas filhas mulheres³⁸.

³⁶ Segundo Frances Popovich, o casamento é considerado pelos Maxakali como um processo, não se limitando apenas a um ato realizado num determinado momento. Na maioria das vezes, a decisão de casar e a escolha da pretendente é uma iniciativa do rapaz, que comunica suas pretensões aos seus pais. Caso haja concordância por parte dos pais do noivo, estes procuram os pais da pretendida para viabilizar o acordo e verificar os graus de parentesco existente. Só depois destes acordos estabelecidos é que a noiva é consultada, sendo incitada a aceitar. A noiva que rejeita proposta de casamento, normalmente, tem dificuldade de encontrar novo pretendente. Uma das condições para concretização do casamento é a doação de presentes para a sogra pelo noivo. Todo esse processo, que envolve um namoro discreto e uma negociação, acontece sem alarde. O primeiro ano de vida em comum é passado na casa da noiva e não é considerado definitivo, pois muitos casais se separam durante o primeiro ano (POPOVICH, F; 1980, p.29).

³⁷ Segundo Luciane Oliveira: “Os indivíduos mais idosos adquirem uma posição de respeito, relacionada aos conhecimentos acumulados em sua trajetória de vida. Nesse sentido, o trabalho desempenhado por esses indivíduos é, na maioria das vezes, aquele relacionado à transmissão dos conhecimentos. No caso dos homens pode ser o exercício da liderança espiritual e das aldeias e no caso das mulheres as atribuições são referentes ao aprendizado das atividades materiais, sociais e na narrativa cantada” (OLIVEIRA; 1999, p.99).

³⁸ Frances Popovich (1980, p.42), faz uma análise interessante das implicações relacionadas aos diferentes pronomes de tratamento entre os Maxakali:

“Espera-se que a pessoa a quem se dirige como ‘pai’ providencie a comida necessária: a carne, através da caça, nos tempos anteriores; arroz, milho e feijão, atualmente através de plantações. O homem tem menos deveres para com aquela a quem chama de ‘filha’ do que para com aquele a quem chama de ‘filho’. A este ele deve ensinar a fazer arco e flechas e a caçar, bem como os mitos, lendas e rituais dos Maxakali. Por sua vez, espera-se que aquele a quem chamam de ‘filho’ ajude ao que ele chama de ‘pai’. Ele deve ajudar o pai a

Segundo Luciane Oliveira (1999, p.94), a partir dessa estrutura da organização social os Maxakali elaboram duas estratégias de domínio e controle dos privilégios no jogo político e nas formas de reciprocidade. Uma delas esta imbricada nas relações de parentesco: “O homem com muitos filhos homens atrai consangüinidade para o grupo tornando-o solidário e forte (guerreiro/concentração), e o homem com muitas filhas, tem maior dispersão, proporcionando laços de alianças com vários grupos, possibilitando livre acesso a todos eles (político/dispersão maior mobilidade – ampliação das redes políticas)”. A outra estratégia volta-se para o amplo conhecimento ritual e cosmológico dos homens mais velhos. Um homem considerado grande conhecedor e promotor dos ciclos rituais é visto como alguém sábio e generoso e, por conseguinte, ser próximo desta pessoa é algo vantajoso e desejável.

A liderança, portanto, é atribuída aos homens que controlam o maior número de parentes, podendo ser sogros ou pais, e cuja opinião exerce maior influência. Cada líder de família extensa controla apenas seus descendentes, não havendo possibilidades de um sobrepor-se a outro. È importante destacar que essa liderança não subentende chefia. Segundo Frances Popovich (1980, p.27), ao longo de suas pesquisas sobre a língua e a organização social Maxakali não foi possível identificar uma palavra na língua Maxakali que significasse “chefe”, para esta autora, estes indígenas desconheciam até mesmo o próprio conceito que o termo expressa, uma vez que a estrutura social do grupo é igualitária. O poder recai sobre pessoas diversas, de acordo com as necessidades e capacidades (que podem ser tanto de caráter político e econômico quanto espirituais), o que vem a dificultar a manipulação da autoridade e do poder Maxakali por pessoas da sociedade dominante. Entre os Maxakali os líderes formam um conselho que expressa opiniões de consenso geral, e não um grupo de pessoas que dá ordens aos outros. As habilidades

limpar a roça e confeccionar artefatos; precisa aprender a valorizar os itens culturais que foram um presente sobrenatural para seu povo. Ele precisa decorar as lendas, visto que o povo possui somente a tradição oral. Por volta dos doze anos, espera-se que ele esteja preparado para a iniciação nos rituais religiosos dos adultos do sexo masculino. Ele aprende a ser um Maxakali imitando e observando aqueles parentes que considera como ‘pais’. A mulher que é chamada de ‘mãe’ deve cozinhar os alimentos básicos para sua família: arroz, feijão, batata-doce e milho... Aquele que é chamado de ‘filho’ deve providenciar uma reserva de lenha para que a ‘mãe’ possa preparar a comida dele. A mãe também tece pequenos sacos de malha para o filho carregar as bolotas de barro queimado. Ela também lava a roupa do marido e dos filhos mais novos. Tem maior responsabilidade para com os parentes a quem ela se refere como ‘filhas’ do que para com os que considera como ‘filhos’. Suas demais obrigações são: ensinar a filha a tecer os saquinhos de malha, a lavar as roupas dos irmãos, a enrolar a fibra de casca da árvore e a fazer panelas e potes de barro” (POPOVICH, F; 1980, p.42).

individuais variam muito, uns tem mais influência e carisma que outros, contudo ninguém tem o direito de impor suas decisões e opiniões ao restante da comunidade.

Além de seguirem rígidas e complexas relações de parentesco e regras de casamento, os membros da comunidade Maxakali compartilham, ainda, noções próprias sobre a formação do corpo e conquista da humanidade. Nascer em uma aldeia Maxakali não garante ao indivíduo um reconhecimento pleno de sua humanidade. Este status deve ser conquistado ao longo de toda uma vida, e para isto, os Maxakali recorrem ao conhecimento primordial dos “yāmiy”, os espíritos cantores que regem e dão significado à existência Maxakali. A seguir, tendo como fio condutor às discussões sobre a fabricação do corpo e a conquista da humanidade plena, abordaremos com maior minúcia o papel dos “yāmiy” na vida e na religião dos índios Maxakali.

Podemos dizer que, para um índio Maxakali, conquistar uma existência plena e bem sucedida é ser reconhecido pelos seus pares como “tikmũ’ũn”, ou seja, como ser humano. Tornar-se "pessoa Maxakali" é um estado a ser alcançado, e não uma posição permanente, dada de uma vez. Os vivos precisam completar-se em um processo contínuo de aprendizado que inicia-se na infância e termina com a morte. Para diferenciar-se dos animais, e ser um “tikmũ’ũn”, um indivíduo Maxakali, guiado pela tradição mítica e religiosa, deve ser capaz de controlar o "fluxo do sangue"³⁹ e o "fluxo da palavra"⁴⁰.

É preciso compreender e interagir com as forças relacionadas à construção e manutenção do corpo físico, e também com o conhecimento ligado ao mundo dos espíritos e a transformação da alma; pois ambos são essenciais não só para conquista da humanidade plena⁴¹, como também são decisivos para definição do destino post-mortem. Segundo

³⁹ Este "fluxo do sangue", segundo Alvares (1992, p.130/137), é referente a uma série de tabus sexuais e alimentares que devem ser cumpridos, por homens e mulheres, nos períodos de pós-parto e menstruação. Segundo a tradição Maxakali o respeito a estas restrições são indispensáveis para a construção e preservação do corpo, e também para a conquista da humanidade (o ser humano, diferenciando-se dos animais, deve ser capaz de sublimar alguns de seus instintos naturais - reprodução e alimentação - para controlar o "fluxo do sangue").

⁴⁰ Esta relacionado aos conhecimentos religiosos que a pessoa deve ter durante sua vida. Este treinamento inclui a memorização dos mitos e cânticos religiosos, participação nos rituais... Devemos destacar que estes dois "fluxos", encontram-se, de certo modo, conectados pois é através do domínio das tradições (da palavra) que os índios Maxakali aprenderam como se comportar devidamente.

⁴¹ Segundo as conclusões de Alvares (1992; p.91): “ ‘Tikmũ’ũn’ se opõe a ‘āyuhuk’, categoria que inclui todos os outros grupos indígenas e os civilizados, ou seja, todos aqueles que não são ‘tikmũ’ũn’, portanto, não são humanos. Esta é a categoria do alter-ego radical para os Maxakali. Os ‘āyuhuk’ se distinguem dos seres humanos nas duas características fundamentais que os constituem, a linguagem e o sangue. Esta categoria aproxima-se de uma condição similar aos animais. Como estes últimos os ‘āyuhuk’ não possuem ‘yāmiy’ e

Álvares (1992, p.137) o movimento do cosmos Maxakali esta intimamente ligado ao controle do “fluxo de sangue”, para a produção de corpos, e do “fluxo da palavra”, para a produção do conhecimento e da tradição cultural, deste modo, compreender como tais “fluxos” funcionam é fundamental no processo de construção da pessoa Maxakali.

Segundo Luciane Oliveira (2006, p.37) é a partir do binômio corpo e alma que vai se forjando a pessoa Maxakali. O sangue, assim como a alma (“koxuk” para os Maxakali), apresentam-se como dois elementos de transformação para o ser humano – a transformação do corpo e da palavra. No momento do nascimento o ser ainda está inacabado, apenas ganhando forma e conteúdo ao longo do tempo, em constantes transformações. “A construção da pessoa decorre da identidade relacional, daí o seu caráter de incompletude ontológica. Durante esse processo de formação da pessoa é que ocorre a apreensão do mundo e do conhecimento do mundo e das coisas que o cercam”. Ainda segundo a mesma autora:

O corpo aparente dos Maxakali possui uma formação interna e externa. A interna é composta pelo sangue, “hep”, e pelo sêmen, “yhão” junção do universo feminino e masculino responsáveis pela reprodução física e cultural do grupo, representado espacialmente pela esfera doméstica. Já o externo manifestado na pele, pelas características das feições físicas são os papéis públicos, os rituais cerimoniais, o ritmo dos cantos e a ornamentação corporal, espacialmente abarcados pelo pátio central da aldeia e estão relacionados à encenação ritual de modo a executar a reprodução espiritual, movimento dos “Yãmĩy” (OLIVEIRA; 2006, p.42).

Como fica explícito, para os Maxakali, o corpo, “yhép”, é concebido como um receptáculo ou recipiente de sangue (“yhép”; “y” – aquilo que contém; “hep” – sangue), cujo fluxo deve ser controlado. O processo de formação interna do corpo ocorre com a retenção do sangue e, por conseguinte, o derramamento do próprio sangue significa a degeneração, daí a necessidade de seguir uma série de restrições comportamentais⁴² e

portanto acesso ao conhecimento e a palavra verdadeira e, tampouco observam o ‘resguardo do sangue’, comportamento essencial para preservar-se a condição humana”.

⁴² Álvares (1992, p.131/132) descreveu minuciosamente as restrições que dizem respeito à manutenção do próprio corpo: “durante o período menstrual e pós-parto, tanto o marido quanto a mulher, ficam impedidos de tocar a própria pele com as mãos ou de pentear os cabelos. Para se coçarem eles devem utilizar um pauzinho. Caso contrário a pele despregar-se-ia do corpo em bolhas mal-cheirosas. Outra restrição a que estão submetidas apenas as mulheres é quanto a se beber água ou tomar banho durante os três dias da menstruação e na primeira semana do pós-parto. Se a água for ingerida durante este período, ela sairia pela pele em forma de bolhas e espinhas e, no caso do banho, a pele também se deterioraria, descolando-se do corpo. Para voltar a beber água novamente, a mulher deve dirigir-se até um riacho e cavar um buraco em sua margem. Quando a

alimentares⁴³ conhecidas como “resguardo de sangue”. A partir destas restrições evidencia-se a estreita relação entre o derramamento do próprio sangue e o processo de transformação do corpo em cadáver, corpo morto (“yiāxupxax”). A pessoa que verte seu próprio sangue aproxima-se da condição de cadáver, pois acelera o processo de apodrecimento e destruição do próprio corpo. Além disso, o corpo, se não resguardado por precauções especiais, torna-se semelhante ao próprio cadáver, no que para os Maxakali ele tem de mais assustador, a deterioração (ALVARES; 1992, p.132/133).

Enquanto o sangue preenche o corpo, ele se encontra completo, mas quando o sangue se esvai o corpo fica vazio e, portanto, passível de ser invadido por entidades estranhas⁴⁴. Portanto, o controle sobre o “fluxo do sangue” é fundamental à condição humana. O sistema de “resguardo de sangue” é uma instituição básica para o processo de construção da pessoa Maxakali, pois é ele que “retira o homem da natureza e o cria como tal, no sentido forte do termo” (ALVARES; 1992, p.136).

O sangue aparece então, como um elemento importante que instaura a questão do avanço do tempo para o ser humano e para o próprio universo, estabelece o limite humano, a temporalidade e a condição da morte. Porém, paralelo ao processo de reprodução e manutenção do corpo, implicado no controle sobre o “fluxo de sangue”, os Maxakali possuem um complexo sistema de transformação da palavra e reprodução do conhecimento, que lhes apresentam alternativas à fugacidade da temporária condição humana. Este sistema, ou melhor, o controle sobre o “fluxo das palavras”, possibilita que a essência, ou a alma humana (“koxux”), se metamorfoseie em algo belo e eterno, isto é, nos “yāmiy”, espíritos que povoam e dão pleno sentido ao cosmo Maxakali.

água brotar ela deve sugá-la com o auxílio de uma taquara e soprá-la para o nascente e depois para o poente. Só então poderá voltar a beber água normalmente. Antes disso, bebe-se apenas café, água de batata, etc.”

⁴³ A principal restrição do “resguardo de sangue” diz respeito ao consumo de carne que contenha sangue, pois para os Maxakali, o derramamento do próprio sangue é incompatível à absorção de outro sangue. Segundo Álvares (1992, p.133/134): “Se esta prescrição não for respeitada a pessoa sofrerá fortes dores de cabeça que a levará a loucura e depois a morte, transformando-a, então, em ‘inmōxã’[ser que compõe o imaginário cosmológico do grupo, têm uma aparência horripilante, é antropófago, e representa a extrema oposição aos yāmiy]. Esta é a única restrição que é seguida com absoluto rigor pelos Maxakali, pois dizem respeito à exigência fundamental para se manter a condição de pessoa humana. É a regra básica que separa os seres humanos (‘tikmũ’ũn’) dos animais e dos ‘āyuhuk’. A violação a esta regra retira a pessoa de sua condição humana, modificando o seu destino post-mortem. O ‘koxuk’ (alma) não se transformará em ‘yāmiy’, degenerar-se-á em ‘inmōxã’.”

⁴⁴ O invasor mais temido é “inmōxã”, ser antropófago e de aparência horrenda; este ser representa a transformação pós-morte da alma dos “āyuhuk” e dos Maxakali que não controlam o “fluxo do sangue e da palavra”.

Além da fluidez do sêmen e do sangue que constituem o corpo, outro elemento constitutivo para a fabricação da pessoa Maxakali é a interação com o mundo invisível. Isto se dá através dos cantos e das “belas palavras” (“yñiã max”) e, segundo a crença Maxakali, possibilita a superação das contingências humanas com a transformação do “koxux” em “yãmiy”, da alma em espírito. Deste modo, assim como o “fluxo do sangue” está para a produção dos corpos, o “fluxo da palavra” está para a produção do conhecimento e das tradições culturais, doadoras não só de sentido para a vida, como também de meios que ajudam os Maxakali a ultrapassar as limitações impostas por ela. Se por um lado o “fluxo do sangue” apresenta a fragilidade e a inconstância humana, o “fluxo das palavras” instaura a possibilidade para superação destas limitações (OLIVEIRA; 2006, p.49).

O “fluxo da palavra” pode também ser denominado de “fluxo dos yãmiy”, pois relaciona-se, de um lado, com o processo de transformação do “koxuk” em “yãmiy” e, de outro, com o trânsito dos próprios “yãmiy”.

A criança ao nascer recebe o “koxux”, a alma, que entra pela sua boca e se aloja em seu coração. De certo modo, o “koxux” representa a abertura para o “totalmente outro”, uma centelha que na busca pelo conhecimento e pela eternidade deve ser alimentada através das relações em sociedade, em especial nos rituais que celebram a partilha entre os seres humanos (“tikmũ’ũn”) e os espíritos (“yãmiy”) (OLIVEIRA; 2006, p.43/44). A interação com os “yãmiy” é a condição básica para se atingir, não somente a maioria Maxakali, mas, na verdade, a própria condição de ser humano completo, o que lhe assegura o destino post-mortem almejado. Os velhos dão aos seus filhos, seus cantos e “yãmiy” porque não precisam mais deles, ou seja, já transformaram-se em pessoas completas. Ao contrário, os jovens, necessitam de no mínimo um casal de “yãmiy” que cantem no “kuxex” (casa dos cantos) para casarem-se⁴⁵ e para serem respeitados como membros adultos dentro da aldeia. “Embora o início da vida pública de um homem esteja geralmente relacionada ao seu próprio casamento, um rapaz solteiro, que ainda assim deseja participar como membro adulto da vida cerimonial e política da aldeia, deverá trazer o seu próprio ‘yãmiy’ para cantar no ‘kuxex’ ” (ALVARES; 1992, p.93/94).

⁴⁵ Os “yãmiy” também são o dote que toda mocinha deve apresentar em uma proposta de casamento. Com a realização do acordo, os espíritos serão trazidos à casa dos cantos por seu marido, visto que, somente os homens mantêm um contato direto com os “yãmiy” durante a realização dos rituais (ALVARES; 1992, p.93/94).

A pessoa humana, o “tikmũ’ũn” precisa ao longo de sua vida completar-se através das “palavras verdadeiras” (“yniã xe’ é”), através do conhecimento contido nos cantos dos “yãmiy”, e nos mitos que narram as proezas destes seres em sua trajetória de interação e alteração com o mundo e com a humanidade. Há um longo processo de aprendizado, instaurado a partir da iniciação do indivíduo aos cantos dos espíritos⁴⁶, ou a sua época equivalente para as mulheres; e que concluir-se-á apenas com a morte da pessoa, quando, após este período de maturação e aperfeiçoamento, o seu próprio “koxuk” transformar-se-á em “yãmiy” (ALVARES; 1992, p.172).

Segundo Luciane Oliveira (2006, p.48), através desse processo, a “palavra vai sendo depurada e a alma vai se manifestando nos ‘yãmiy’, espírito, forma e canto. A obediência às regras prescritas na coletividade do grupo e o processo de transformação da palavra dos vivos em cantos dos ‘yãmiy’ proporciona a transcendência do ser”.

É relacionando-se com estes entes sobrenaturais que, paulatinamente, um membro da comunidade Maxakali torna-se um ser humano e conquista o direito pós-mortem de superar as limitações e dificuldades da existência terrena. Além disso, o fluxo dos “yãmiy” e dos seus cantos, movimenta o processo de reprodução da palavra, do conhecimento e da tradição. Todo conhecimento pertence aos espíritos⁴⁷, e os homens só lhe têm acesso através da realização dos rituais, “yãmiyxop”. Ou seja, trazendo os “yãmiy” para cantarem e habitarem novamente entre os vivos os Maxakali obtém métodos e explicações que lhes tornam capazes de organizarem e dar sentido as suas vidas⁴⁸. É esta relação vertical entre os

⁴⁶ Os meninos Maxakali são iniciados através de um ritual realizado entre os cinco e os sete anos de idade. É o “tatakox te pop tu kuxex ha pop mōg” (religião que batiza o menino e leva para o “kuxex”). Durante um mês eles permanecem na casa de religião aprendendo os ensinamentos dos mais velhos. Quando ele sai, passa a pertencer a um outro grupo, freqüenta a religião e de forma alguma pode falar sobre o assunto com as mulheres (ALVES; 2002, p.110).

⁴⁷ Além das prescrições necessárias para o controle do “fluxo do sangue”, os Maxakali também atribuem aos “yãmiy” a transmissão das técnicas de plantio, caça, confecção de artesanato, organização dos rituais, etc.

⁴⁸ Por exemplo, é através “fluxo das palavras” ou “dos yãmiy” que se coloca, para os Maxakali, a questão da doença. Há no discurso Maxakali duas categorias de causa para a doença. A primeira seria aquela provocada pela feitiçaria dos inimigos. A segunda seria causada pelo rapto do “koxuk” dos viventes, pelo “koxuk” de um parente morto recentemente; há um duplo movimento de sedução: a alma de um morto, sente-se atraída por um parente vivo e seduz o seu “koxuk” para o além. Estar doente é ter seu “koxuk” deslocado do corpo. Segundo Álvares (1992, p.143): “O processo se inicia quando uma pessoa dorme e sonha com um parente morto. Na verdade, seu ‘koxuk’ 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 de um grupo de ‘yãmiyxop’ ao qual pertenceu em vida. Ou seja, a alma deste parente trará consigo os ‘yãmiy’ de algum dos grupos de espíritos que possuía em vida para cantarem com ele. Todos estes ‘yãmiy’ cantarão para pessoa que dorme, chamando-a para o além. Quando ela acordar estará doente pois seu ‘koxuk’ desejará partir”. Com ruptura entre “koxuk” e o corpo é necessário que um ritual seja

humanos e os espíritos que tece toda a trama das relações horizontais entre os viventes; permitindo, ainda, a atualização do conhecimento em um processo contínuo de recriação e reordenamento da própria tradição Maxakali (ALVARES; 1992, p.183).

Como ficou explícito, os “yãmiy” estão visceralmente conectados à visão de mundo Maxakali, estes seres são os personagens principais dos mitos e dos rituais religiosos desta comunidade indígena, são os detentores de todo o conhecimento relevante, e os “modelos exemplares” a serem atingidos no pós-morte. Por tudo isso, antes de concluirmos este capítulo achamos importante realizar uma apresentação das informações disponíveis sobre estes seres, bem como discutir mais detalhadamente a relevância dos “yãmiy” no sistema religioso tradicional dos Maxakali.

Segundo os Maxakali, os “yãmiy”, espíritos relacionados a elementos da natureza e a alma dos mortos, constroem suas aldeias no “hãmnõgnõy” (“hãm” – terra; “nõy” – outra; nõg – diferente; outra terra diferente), espaço compreendido entre a superfície da terra e a face interna do céu. Alguns moram mais próximos e outros mais distantes dos homens. Existem diversas aldeias independentes nas quais moram os diferentes grupos de “yãmiy” (“yãmiyxop”), estas aldeias são cortadas por caminhos que as ligam as aldeias dos vivos e também entre si. São estes os caminhos utilizados pelos “yãmiy” quando vêm a terra, para morar entre os homens⁴⁹ e, também pelo “koxuk” (alma dos vivos) após a morte, quando parte para sua nova morada entre os “yãmiy” (ALVARES; 1992, p.89/90).

Em seu mundo os “yãmiy” desenvolvem atividades semelhantes a dos seres humanos (caçam, pescam, tem filhos, cantam e realizam rituais), contudo o lugar de sua morada é desprovido de todo o mal. Os “yãmiy” são imortais, não adoecem nem envelhecem. Como dito anteriormente, um Maxakali que respeita as tradições da comunidade e cumpre com suas obrigações cerimoniais irá transformar-se, após sua morte, em “yãmiy” e passará a habitar no “hãmnõgnõy” juntamente com seus parentes.

realizado, pelos aliados do doente para recuperar a sua integridade perdida . “Seus aliados deverão cantar o mesmo canto que causou a perda do seu ‘koxuk’, para trazê-lo de volta. Caso contrário, o canto ficará na cabeça do doente e este morrerá. É necessário então oferecer comida e cantar para o parente morto a fim de convencê-lo a ir-se embora e deixar o ‘koxuk’ do doente”. Segundo Álvares canta-se o que se deseja que aconteça com o doente, os passos de cura (ALVARES; 1992, p.143/144).

⁴⁹ “Quando os seres sobrenaturais visitam a terra, podem ficar em vários lugares, como no coração dos vivos, no pico oriental de uma enorme pedra localizada no Pradinho, em alguns ocos de árvores, nas florestas particularmente nos altos das árvores, mas o local preferido é a área religiosa da aldeia. Esta é constituída pela casa de religião, ‘kuxex’, e pela área de dança, ‘hãpxep’, onde são levantados os postes sagrados, chamados ‘yãmiy kup’ por onde descem os seres sobrenaturais” (NASCIMENTO; 1984, p.52/53).

“Yãmiyxop⁵⁰” é um termo genérico que designa o vasto panteão de espíritos Maxakali. Os “yãmiy” estão divididos em quatorze grandes grupos (“yãmiyxop”) que formam vários subgrupos, com nomes e características próprias, agindo e se comportando de maneiras diferentes. “Uns são brincalhões, outros tem grande preocupação com comidas e festas, e outros gostam de brincadeiras grosseiras. Uns são úteis, ajudando os Maxakali nas suas diversas atividades econômicas e religiosas e outros são prejudiciais, causando males e mortes” (NASCIMENTO; 1984, p.52).

Segundo Myriam Álvares (1992, p. 102/105), os principais “yãmiyxop” são: “yãmiy Pit e Hey”, relacionados a alma dos parentes mortos, sociabilização e trabalhos domésticos; “yãmiy Kibok ou Pukõy”, transformação do “koxux” dos inimigos, contexto de doença e morte⁵¹; “Mogmõka xop”⁵², gavião, caça, também relacionado ao plantio da batata e mandioca; “Kutkuhi Xohix xop”, inimigo mítico, são “yãmiy” ferozes, ligados ao contexto de guerra e caça; “Putu xop”, pássaros da família dos papagaios, relacionado ao plantio e colheita do milho; “Komãx xop”, “grupo de Maxakali que separaram-se dos demais, compadre e comadre, sociabilização e troca de presentes; “Xunnim xop”, morcego, colheita da banana; “yãmiy Uikox xop” ou apenas “Okxop”, grupo dos macacos, ligado ao plantio e colheita da melancia; “Mixux xop”, folhas, plantio e colheita do milho são também caçadores; “Amãxux xop”, anta, mesmos atributos que o “mixux xop”; “Munuy xop”, veado; “Munuy Teka xop”, veado pequeno; “Kimax xop”, herói mítico; “Yapak Xexkani xop”, herói mítico que matou “inmõxã”.

Como dissemos anteriormente, a comunidade Maxakali é também conhecida como "o povo do canto". Tal alcunha faz referência a importância que a música e a sonoridade tem na vida e na religião desta sociedade. Os cantos são elos que permitem a comunicação entre os “yãmiy” e os seres humanos, é através do canto que os “yãmiy”

⁵⁰ Este termo também é usado para designar os rituais religiosos dos índios Maxakali.

⁵¹ Os “yãmiy Puknõy” (estranhos) ou “Kibok” (ruins) transformação do “koxuk” dos inimigos e das pessoas que em vida foram “ugãy” (ferozes) e assassinas. A ferocidade incontrolada, a inconsciência e a loucura são atribuídas a atuação dos próprios “yãmiy Puknõy”, estes podem ser de duas espécies os “yãmiy Puknõy mayi” (pretos) que são os mais malvados sendo considerados pelos Maxakali como completamente loucos, e os “yãmiy Puknõy podó” (branco) que são menos hostis. Segundo Myriam Álvares, existem ocasiões onde o canto destes “yãmiy maus” são agradáveis e bons, havendo portanto ciclos rituais onde eles vem cantar para os vivos na casa de religião. Estas ocasiões são raras, sendo que majoritariamente os cantos destes “yãmiy” são ruins, associando-se a doenças e a morte (ALVARES; 1992, p.100/102).

⁵² A terminação “xop” significa grupo. Ex: “mogmõka xop”, grupo do gavião.

transmitem aos índios Maxakali todo o conhecimento necessário para a vida⁵³ (ALVARES; 1992, p. 91).

Mas o canto não representa apenas a forma de transmissão do conhecimento, os próprios “yãmiy” são cantos, são músicas. Cada “yãmiy” corresponde a um canto específico e cada Maxakali no processo de conquista da humanidade plena deve possuir um número determinado de “yãmiy”. Não há possibilidade de dois “yãmiy” cantarem o mesmo canto, portanto, cada “yãmiy” corresponde a um, e apenas a este, canto. Ou melhor dizendo, cada “yãmiy” é um canto. Além disso, um mesmo “yãmiy” emissor – seja o “koxuk” de um adulto morto que possuía muitos cantos em vida ou um “yãmiy” que tenha criado cantos no além – pode, através de seus filhos, isto é, de um “yãmiy” jovem ainda em formação⁵⁴, enviar vários cantos aos humanos. O que significa que um criador de um canto nunca cantará, ele próprio, seus cantos. Os cantos virão a terra sempre através de outros, pois o canto é sempre do outro (ALVARES; 1992, p.107).

Os cantos são passados de pai para filho, estes receberão seu “yãmiy” por volta dos sete anos de idade através de um ritual de iniciação, a partir daí eles poderão criar outros cantos, ou recebe-los de seus parentes ou de algum “yãmiy”. Os cantos são constantemente renovados, e só podem ser transmitidos a outra pessoa com a perda por parte de seu antigo proprietário. Idealmente os cantos fazem parte de um repertório ancestral que nunca se perde. Contudo, muitos cantos são esquecidos e novos cantos criados. Isto porque, na verdade, a posse de um canto e de seu “yãmiy” correspondente só pode ser efetivada através do conhecimento. E este conhecimento é parte de um longo aprendizado que começa na infância, antes mesmo da iniciação formal, e prolonga-se por toda vida (ALVARES; 1992, p.94).

⁵³ “Todo o conhecimento, seja este do domínio do sagrado ou não, pertence aos espíritos, são eles que os trazem aos humanos. Idealmente, apenas os ‘yãmiy’ sabem fazer os instrumentos musicais, os ‘mimõnam’ – postes sagrados colocados em frente a casa dos cantos durante a realização dos ciclos cerimoniais – as máscaras rituais e as pinturas corporais e, até mesmo, o arco e flecha de caça, as casa, as redes, assim como caça, pescar e cozinhar, ou seja, todas as atividades culturais” (ALVARES; 1992, p.96/97).

⁵⁴ É interessante destacar que assim como os jovens Maxakali passam por um período de treinamento e aprendizado em assuntos religiosos, também os filhos que os “yãmiy” tem em suas aldeias devem cantar com os humanos até tornarem-se adultos. A medida que os jovens “yãmiy” vem a Terra eles crescem, e quando ficarem adultos, e tiverem seus filhos, eles não mais precisaram voltar para cantar com os Maxakali sendo esta obrigação delegada aos seus descendentes mais jovens. Também se uma pessoa Maxakali morrer muito jovem (antes da conclusão de seu treinamento religioso) ela continuará seu desenvolvimento até a fase adulta em forma de “yãmiy”, para que isto ocorra é necessário que o jovem morto, já transformado em “yãmiy”, venham a Terra cantar na casa de religião com os seus antigos parentes.

No início dos tempos, homens e espíritos viviam juntos na terra, e unidos caçavam e cantavam. Todo o conhecimento dos “yãmiy” era, então, compartilhado pelos homens. Porém, devido às falhas humanas os espíritos decidiram ir morar no “hãmnõgnõy”. Deste momento em diante, fez-se necessário a realização dos rituais (“yãmiyxop”), ou da “religião” como dizem os Maxakali, para que esta comunhão fosse sempre renovada. A maneira correta de um “yãmiy” vir a terra é em dupla ou casal durante um ritual na casa de religião. Quando um “yãmiy” canta sozinho para uma única pessoa, esta inevitavelmente ficará doente (ALVARES; 1992, p.96/97). Hoje em dia, quando observamos que os mastros cerimoniais estão instalados em frente ao “kuxex” é um sinal de que os espíritos voltaram a Terra e novamente habitam entre os homens em suas aldeias.

O calendário ritual Maxakali é bastante flexível, dependendo, da disposição e decisão dos mais velhos, da fartura de alimentos e da harmonia nas relações intra e extra grupais. Todavia, o período ritual mais ativo vai de maio a outubro, incluindo também o mês de janeiro. As cerimônias podem ser executadas tanto com a finalidade de obter os favores dos seres sobrenaturais (boa caça e colheita) e evitar danos que eles podem causar (doenças); como também, estar voltados apenas para o divertimento, brincadeiras e entretenimento (NASCIMENTO; 1984, p.54).

Os rituais religiosos da comunidade Maxakali estão fundamentados em cerimônias realizadas não apenas para os “yãmiy”, mas que também contam com a atuação direta destes seres. A religião é um ato coletivo e as transgressões são severamente punidas; só o grupo pode oferecer a segurança e controle sobre as ações dos espíritos. Todos os homens são xamãs, ou seja, todos possuem a capacidade de chamar os “yãmiy” e de controlar o seu trânsito. Porém, há aqueles que se destacam na memorização dos cantos e dos mitos, alcançando o status de “mõnãy”, isto é, de especialista na organização e execução dos rituais. Às mulheres e as crianças não iniciadas é interdito o controle e o contato direto com os espíritos bem como a entrada na casa da religião, porém todos, mesmo as mulheres, precisam adquirir ao longo de suas vidas algum conhecimento através dos cantos e da posse dos “yãmiy” (ALVARES; 1992, p.94/95).

A religião Maxakali esta baseada assim em rituais feitos para e com os “yãmiy”. Estes rituais são de grande importância para a renovação dos laços sociais Maxakali, sendo por excelência momentos de sociabilização, pois sua organização demanda empenho e

cooperação de todos os membros de uma ou mais aldeias. Cada ritual (iniciação, cura, gavião, macaco...) exige um procedimento diferente com cantos e menus cerimoniais específicos, com adornos e pinturas corporais diferenciadas.

Apesar de suas especificidades há alguns traços e elementos que são comuns a todos as cerimônias. De modo geral, os homens saem para a mata onde confeccionam adornos de folhas e fazem a pintura corporal específica para o ritual. É também na mata, longe da presença feminina, que os homens, ou melhor, os “yãmiy”, preparam o “mimãñãm” ou “yãmiy kup” (pau da religião) que é carregado em fila indiana para a aldeia onde é fixado em frente ao “kuxex” (casa da religião). As mulheres permanecem em suas casas, preparando os alimentos que serão consumidos no decorrer da cerimônia.

Durante o ritual homens e mulheres realizam trocas cerimoniais. As mulheres oferecem os frutos da coleta e das roças e os homens a carne obtida pela caça. Somente no final do ritual as mulheres se juntam aos homens para dançar no pátio sob a coordenação do líder religioso⁵⁵. Após os cantos as danças e as trocas de alimento, encerra-se o ritual com um banho coletivo no rio.

Todas as atividades rituais realizadas em grupo são, normalmente, acompanhadas de aparelhos de caça, como arcos e flechas usadas para sacrificar animais, e instrumentos sonoros, entre os quais destaca-se o chocalho de cabaça, (“totxax”); a manivela (“mĩmã’ĩn”) geralmente feita de cedro; o assobio de taquara (“xokupxox”); e os zunidores⁵⁶ (“pãñãnot”), que recebem os mesmos desenhos dos postes cerimoniais.

Povoando o imaginário religioso Maxakali encontramos também “inmõxã”, uma entidade proveniente da transformação post-mortem da alma dos “ãynhuk”⁵⁷. Este ser não é classificado como um “yãmiy”, sendo na verdade seu oposto, selvagem e antropófago.

⁵⁵ Apesar de não participarem ativamente na construção dos objetos sagrados e na entoação dos cantos, a participação feminina é tão fundamental para a realização dos rituais quanto a atuação dos homens. Durante os rituais enquanto os homens atuam com os espíritos, cabe às mulheres representarem os seres humanos, os vivos, elas são a “platéia” a quem os cantos são direcionados.

⁵⁶ “Estes podem ser de três tamanhos, de acordo com a finalidade, incluindo um pequeno para imitar a alma de criança; outro médio, para imitar a voz da alma de mulher; e um grande, para imitar a voz da alma do homem. São utilizados para atrair as almas e enganar as mulheres, fazendo-as pensar que a alma visitante partiu. São mantido em segredo das mulheres” (NASCIMENTO; 1984, p.53).

⁵⁷ Os não Maxakali, por não conseguirem controlarem durante suas vidas os “fluxos do sangue e das palavras” não podem transformar-se em “yãmiy” após a morte.

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

Os Maxakali geralmente dizem que “inmõxã é bicho!”; referindo-se a capacidade que este ser, assim como os “yãmiy”, tem de manifestar-se como animal. Sua figura emblemática é a onça “hãngãy” (“hãn” – coisa; “ugãy” – feroz) o predador canibal por excelência⁵⁸. “Inmõxã” não tem a capacidade de transformam-se em pássaros e insetos, animais alados de natureza semelhante aos “yãmiy”. Segundo Myriam Álvares (1992, p.110/11), “mais do que uma manifestação do seu aspecto animal, ao afirmar que ‘inmõxã’ é bicho, os Maxakali estão colocando em evidência que ‘inmõxã’ relaciona-se aos animais e à floresta – a natureza selvagem. E que o destino dos ‘outros’ é o de tornarem-se animais”. Portanto, em um certo sentido esta transformação pós-morte reflete as características animais ou selvagens que as pessoas cultivaram durante a vida. Isto é, a incapacidade ou imperícia no controle dos “fluxos do sangue e da palavra”, e a agressividade exacerbada.

Como pudemos observar, apesar da constante ameaça da dizimação física e cultural vivenciada pelos Maxakali desde o contato inicial com a sociedade envolvente, esta comunidade indígena continua organizando e explicando sua vida e seu destino pós-morte a

⁵⁸ A forte ligação que os Maxakali mantêm com os seres que povoam o universo religioso do grupo pode também ser observada até mesmo nas brincadeiras dos indiozinhos. Essa atividade, como as citadas anteriormente, apresenta uma forte característica étnica. Um dos exemplos mais marcantes é a atividade do pega-pega ou pegador, denominada por eles “hãm kuteex yã xap tophã” (começa/ brincadeira/ esconde/essa), a brincadeira consiste em uma criança procurar por outra, que se tornará o pegador, se for encontrada. Parece simples, mas para o Maxakali a brincadeira desenrola da seguinte maneira: uma criança simula um corte no pescoço de outra, feito com a mão. A vítima cai no chão e por ali permanece por algum tempo, o suficiente para que as outras crianças corram e se escondam pelo mato afóra, evitando qualquer ruído que possa denunciar seu esconderijo. Este período também é usado para simulação da invasão do corpo que se esvaiu em sangue por “inmõxã”. Passado algum tempo, o morto se levanta, vira onça, ou melhor dizendo, vira “inmõxã”, fica bravo e sai correndo à procura de um alimento que possa comer, isto é, uma outra criança. Quando este encontra a presa, passa a correr atrás dela ou de outro, se encontrar novas presas pelo caminho, até que consegue pegar uma, que imediatamente passa a ser o próximo a morrer e virar onça, dando seqüência à brincadeira (ALVES; 2002, p.121).

partir de padrões próprios. Os yãmiy ainda hoje povoam o imaginário e os mitos Maxakali, e também co-habitam as aldeias nos períodos rituais apesar das inúmeras tentativas de catequização do grupo. A compulsividade dos “aldeamentos missionários” desapareceu gradativamente, contudo, o objetivo de propagar a fé cristã entre os indígenas nunca foi abandonado.

No próximo capítulo abordaremos alguns desdobramentos mais recentes das tentativas de evangelização do grupo Maxakali, focando nossa análise na atuação do Summer Institute of Linguistics (SIL) e da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). Poderemos conhecer não apenas um pouco da história e dos objetivos de cada instituição, mas principalmente compreender como estas missões analisam e rotulam as tradições indígenas, e acompanhar o trabalho desenvolvido entre os índios Maxakali.

Capítulo 2 – “IDE E PREGAI O EVANGELHO”: a atuação missionária entre os Maxakali.

No capítulo anterior tivemos a oportunidade de observar como o grupo Maxakali, ao longo do processo de aproximação e convivência com a sociedade envolvente, foi alvo de ações compulsivas que objetivavam, muitas das vezes, a dizimação física e cultural do grupo. Tentamos demonstrar, ainda, que apesar das pressões exógenas os índios Maxakali continuam organizando suas vidas e planejando seu destino pós-morte a partir de seus próprios padrões. Os “yãmiy” continuam não apenas povoando e dando significado ao imaginário religioso do grupo, eles fazem parte do dia-a-dia destas pessoas, são os personagens principais dos mitos narrados cotidianamente e co-habitam as aldeias durante os ciclos rituais.

Desde o início da ocupação do Vale do Mucuri, o cristianismo foi um novo elemento apresentado aos indígenas, ao se aproximarem dos povoados e guarnições militares que se multiplicavam na região os Maxakali eram sistematicamente batizados e catequizados. Os aldeamentos missionários voltados para a integração dos indígenas aos padrões ocidentais de trabalho, família, religião e propriedade foram gradativamente abandonados e superados. Contudo, o ideal missionário de alcançar as comunidades indígenas nunca desapareceu.

Desde a década de 1950 os Maxakali convivem com o trabalho sistemático de diferentes missões religiosas. Por quase trinta anos o Summer Institute of Linguistics (SIL), ou Sociedade Internacional de Lingüística, manteve o casal Frances Blok e Harold Popovich trabalhando entre os Maxakali, além das atividades evangelizadoras eles se dedicaram ao estudo do idioma e à tradução do Novo Testamento para a língua Maxakali. Já nos últimos anos, esta relação tem se processado com três organizações: o CIMI⁵⁹ (Conselho Indigenista Missionário) órgão ligado à igreja católica que a partir da

⁵⁹ A atuação do CIMI entre os Maxakali foi amplamente abordada na dissertação de mestrado “*Entre o discurso e a prática: o Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé*”; defendida, em

perspectiva da "inculturação" dos preceitos cristãos à realidade indígena busca sensibilizar o conjunto de leigos e religiosos para os problemas vividos pelos índios, destacando-se as reivindicações e conflitos relacionados à demarcação das terras indígenas; e as "missões de fé" MNTB (Missões Novas Tribos do Brasil) e Missão Emanuel Internacional que interligam ao seu propósito de conversão dos indígenas ao cristianismo evangélico à prática assistencialista, principalmente na área da saúde.

Neste tópico as atenções estarão voltadas para duas das instituições missionárias evangélicas, o SIL e a MNTB⁶⁰, que atuam ou atuaram entre o grupo Maxakali, destacando os objetivos e a justificativa de cada missão, bem como o envolvimento com o grupo, e os resultados obtidos com os trabalhos realizados. Um dos nossos principais interesses é entender como as missões representam e compreendem as especificidades culturais e religiosas dos índios alcançados, bem como a interação destas instituições com as tradições indígenas, este processo ocorre a partir de metodologias missionárias próprias, mas mantém o objetivo comum da conversão.

Nesta etapa de nossa pesquisa o contato inter-religioso será abordado privilegiando, de certo modo, o prisma missionário. Isto é, aqui o relevante para nós é demonstrar como esta interação é programada e interpretada sob o ponto de vista das diferentes missões. Deste modo, buscamos também compreender como estas instituições percebem os outros atores desta relação, no caso os índios Maxakali. O "ponto de vista indígena" será abordado posteriormente através da análise dos mitos Maxakali, e de hinos cristãos traduzidos para o idioma deste povo.

Antes porém de nos atermos especificamente à análise da atuação destas organizações missionárias entre os Maxakali, apresentaremos no próximo tópico os principais termos e conceitos que são amplamente utilizados ao longo deste capítulo.

2.1 - Missão, Missões de Fé, Tradução Cultural: apontamentos conceituais e teóricos.

2005, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF por Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, e deste modo, esta instituição não estará no foco de nossas pesquisas.

⁶⁰ Estas instituições foram selecionadas porque estiveram mais tempo atuando entre os Maxakali, facilitando a análise das repercussões e resultados de suas atividades. Os trabalhos da Missão Emanuel encontram-se numa fase inicial, sendo mais efetivos na área da saúde (há uma enfermeira ligada a instituição trabalhando no posto indígena da Funai) do que no proselitismo religioso.

Ao iniciarmos este capítulo dedicado à análise da atuação missionária entre os índios Maxakali, optamos por definir alguns dos principais conceitos que são utilizados no decorrer de todo nosso trabalho, e que sem dúvida influenciam e balizam nossas análises e interpretações.

Sobre o conceito de missão gostaríamos de destacar os apontamentos de Ronaldo de Almeida⁶¹:

No sentido religioso lato, qualquer atividade que vise à conversão de um indivíduo pode ser considerada missão, na medida em que todos os cristãos estão imbuídos do dever de propagar o Evangelho àqueles que não o conhecem. Contudo, estrito sensu, entendo-a como a propaganda em lugares pouco ou não cristianizados, mais precisamente onde a ordem social não está estruturada sob aquilo que genericamente chamamos de cultura cristã (ALMEIDA; 2002, p.13).

Segundo este autor, no contexto cristão, a missão pode ser entendida como uma atividade transcultural “emitida por uma base eclesial, que espalha alguns de seus agentes (os missionários e suas famílias) por diversas regiões do mundo para ‘semear’ a idéia do Deus cristão, servindo como ‘fermento’ em um ambiente estranho ao cristianismo” (ALMEIDA; 2002, p.15). Esta atividade religiosa é responsável pela inserção de um conjunto de crenças em outro universo cultural, ou seja, seu objetivo é “a tradução de um universo simbólico no qual noções como a de pecado, culpa, conversão e salvação, entre outros, façam sentido para o agrupamento humano alvo da evangelização” (ALMEIDA; 2002, p.13/14). Também deve estar claro que o que impulsiona este “processo de tradução” é a busca de novos adeptos e a expansão religiosa dos princípios cristãos, porém, “a atividade missionária, mais do que converter, tem como finalidade criar condições simbólicas e materiais para que a mensagem cristã se universalize em diferentes contextos socioculturais” (ALMEIDA; 2004, p.33/34).

Isto posto, explicitamos que também em nossa pesquisa “missão” será entendida como um processo intencional de tradução cultural da religião cristã direcionado a um

⁶¹ Em sua tese de doutorado, “Traduções do Fundamentalismo Evangélico”, Ronaldo Almeida faz uma rica descrição e uma minuciosa análise da atuação das missões evangélicas entre grupos indígenas brasileiros, bem como uma discussão concisa dos principais conceitos e teorias que envolvem o tema. Por nos identificarmos com as análises e propostas apresentadas por este autor o elegemos como nosso principal interlocutor neste tópico de nossa pesquisa, e utilizamos amplamente o material por ele produzido.

contexto sócio-cultural diferente, sendo um dos objetivos deste contato inter-religioso a cooptação de novos adeptos .

Ao optarmos por essa definição não estamos, contudo, admitindo ou defendendo que haja uma homogeneidade na atuação e interesse das diferentes empresas missionárias. As diferentes instituições produzem formas específicas de inserção. Católicos e evangélicos atuam de maneiras distintas, e mesmo entre cada segmento há estratégias diferentes. Por exemplo, a congregação católica das Irmãs da Consolata atua principalmente na assistência à saúde, o que exige a permanência em campo, enquanto o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) age prioritariamente na organização e capacitação política do movimento indigenista sem fazer necessariamente uma imersão no grupo indígena. Da mesma forma, entre os evangélicos, a MNTB preocupa-se com intensiva ação proselitista e catequética nas aldeias indígenas enquanto os lingüistas do SIL priorizam a atividade “discreta” de tradução da Bíblia.

Estas diferenças serão discutidas e exemplificadas mais à frente, neste momento, o importante é entendermos um pouco das especificidades da missiologia evangélica, envolvida com os termos “missão de fé” e “fundamentalismo”, essenciais para posteriores referências ao SIL e MNTB.

Segundo Almeida (2002, p.10) a atividade missionária entre os evangélicos está organizada entre fundamentalistas e ecumênicos. No primeiro grupo, a ênfase se encontra no salvacionismo e inclui os pentecostais e boa parte dos evangélicos não pentecostais como batistas e algumas denominações de tradição presbiteriana e metodista. No segundo, o esforço está direcionado às questões políticas e sociais, e não ao proselitismo religioso; destacam-se luteranos, episcopais, metodistas e presbiterianos que fazem parte do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). O SIL e a MNTB, instituições que serão analisadas neste trabalho, são classificadas como pertencentes à vertente fundamentalista, e, portanto, limitaremos nossos apontamentos a este grupo.

O fundamentalismo evangélico ficou conhecido como o movimento religioso, surgido nos Estados Unidos no início do século XX⁶², defensor do que, segundo seus idealizadores, seriam “os verdadeiros e eternos fundamentos da fé cristã”: a “inerente”

⁶² O nome desta corrente evangélica deriva da publicação “The Fundamentals”, composta por doze livretos de teologia conservadora e antiliberal editados nos Estados Unidos entre 1910 e 1915.

ligação da mensagem bíblica com a vida de todos os povos; o nascimento virginal de Jesus; a ressurreição física; a expiação dos pecados por Jesus; a autenticidade dos milagres de Jesus. O objetivo do movimento era difundir na sociedade norte-americana seus valores e visão de mundo em reação à ameaça da cultura liberal que atingia as igrejas e o país em seu sistema de ensino (ALMEIDA; 2002, p.47\48).

Entre as características marcantes do assim chamado “fundamentalismo evangélico” destacam-se a centralidade da Bíblia⁶³, do salvacionismo e da escatologia⁶⁴. O projeto missionário fundamentalista é impulsionado pela crença de que o homem é um ser “decaído” e que necessita converter-se para atingir a salvação⁶⁵. A lógica do protestantismo fundamentalista é expansionista e busca a multiplicação de pessoas iguais a elas mesmas, tanto no comportamento quanto na representação do mundo⁶⁶. Portanto, entre os fundamentalistas, a prática missionária orienta-se predominantemente pela “salvação de almas”, e o proselitismo religioso é encarado como a resposta ao chamado da “Grande Comissão⁶⁷”.

O que predomina entre os evangélicos fundamentalistas são as chamadas “missões de fé”, que internamente ao meio evangélico também recebem o nome de “missões

⁶³ “Sem a Bíblia, a evangelização do mundo é impossível. Pois sem a Bíblia não temos nenhum evangelho para levar às nações, nenhuma garantia para lhes dar, nenhuma idéia de como fazer a tarefa e nenhuma esperança de sucesso. É a Bíblia que nos dá o mandato, a mensagem, o modelo e o poder que precisamos para a evangelização do mundo” (STOTT; 1987, p.8). Devemos ainda destacar que no fundamentalismo evangélico prevalece uma leitura da Bíblia que privilegia uma interpretação acentuadamente literal do texto. “Na posição fundamentalista, todos os acontecimentos narrados ou previstos na Bíblia (da Criação ao Apocalipse) foram ou serão reais. O princípio é a literalidade dos acontecimentos bíblicos (Jesus, de fato, ressuscitou) e uma interpretação espiritualista do seu sentido (a ressurreição ‘rendeu’ a humanidade). O sentido do mundo é enquadrado em uma história verdadeira estruturada pela teologia dispensacionista, que se inicia com a Criação, depois a Queda, passa por uma história repleta de milagres como o nascimento virginal e o sacrifício de Cristo, e culmina no Apocalipse com o início do milênio e a ressurreição dos mortos”(ALMEIDA; 2002, p. 40).

⁶⁴ Segundo Almeida (2002, p.49/50): “O segmento evangélico fundamentalista prega um salvacionismo em que se encontram, de um lado, a situação da pecaminosidade do homem e, de outro, o amor e o perdão de Deus. A evangelização é ainda animada por uma visão escatológica, que prega a volta de Jesus Cristo após a propagação do Evangelho em todo o mundo. O princípio, portanto, não é propriamente de que cada indivíduo ouça e aceite o Evangelho, mas de que cada povo tenha a mensagem cristã anunciada em sua própria língua, o que configuraria a situação ideal para o retorno de Cristo e o ‘juízo final’. Daí o esforço monumental de codificação das línguas em escala planetária realizada pelo Summer Institute of Linguistics”.

⁶⁵ “[...] os cristãos evangélicos são suficientemente simples para crer no que Jesus e Seus apóstolos ensinaram. Para nós é um fato de grande solenidade que, na expressão de João, ‘o mundo inteiro jaz no maligno’ (1 João 5:19). Pois até que sejam libertados por Jesus Cristo e transportados para o Seu reino, todos os homens e mulheres são escravos de Satanás” (STOTT; 1987, p.7).

⁶⁶ “[...] É totalmente impossível participar da missão, a menos que combata todas as formas de oposição aos propósitos de Deus, onde quer que se encontrem, seja em igrejas, no mundo das nações ou na própria vida” (VERKUYL; 1987, p.45).

transculturais”. As “missões de fé” são organizações transversais que mobilizam membros de várias denominações religiosas⁶⁸ para realização de um serviço especializado, o trabalho missionário. Institucionalmente elas se caracterizam pela autonomia teológica e administrativa⁶⁹.

As “missões de fé” classificam sua atividade como “transcultural”. Os membros destas instituições acreditam que qualquer sociedade nutre a idéia de um ente superior aos homens, a quem devem temer; um deus poderoso e “transcultural”. O pressuposto é a existência de um conteúdo universal que se manifesta de maneira mais ou menos explícita em qualquer cultura. Cabe ao missionário trazê-lo à tona por um duplo movimento: reinterpretação da cosmologia indígena e “desculturalização” do Evangelho em relação à matriz judaico-cristã. A “transculturalidade” passaria, portanto, pela realização de uma tradução cultural (que também passa pela tradução lingüística) da religião evangélica ao contexto indígena. Isto é possível por que os missionários destas instituições partem de uma dupla definição de cultura. Por um lado, ela é entendida como práticas baseadas nos costumes e no comportamento; e, por outro, como visão de mundo que se expressa e está cristalizada em cada língua (ALMEIDA; 2004, p.44).

Entre as “missões de fé” a evangelização de uma sociedade não alcançada deve obedecer a algumas etapas fundamentais que compreendem a intensiva propagação do Evangelho por todos os métodos possíveis, entre os quais destacam-se: a distribuição e ensino da Bíblia nas línguas indígenas; a fundação de uma igreja local; o estudo das tradições e do pensamento dos povos não-cristãos; e a formação de crentes e sacerdotes nativos (ALMEIDA; 2002, p. 50).

Assim, as agências “transculturais” são estruturadas como instituições pioneiras cuja atuação deve ser temporária. Há um tempo determinado para a sua saída, o que ocorre em termos ideais com a formação de pastores e missionários nativos, e existência de um único elemento de mediação com Deus, isto é, a Bíblia traduzida em língua nativa acrescida de uma exegese ensinada aos índios ao longo dos anos. O modelo idealizado pelos

⁶⁷ Nome dado ao chamado de Cristo à evangelização do mundo, segundo Marcos, 16:15; Mateus 28:18-20.

⁶⁸ Daí serem tratadas como agências interdenominacionais ou para-eclesiásticas.

⁶⁹ A missão transcultural pretende, idealmente, ser reduzida ao agente missionário. Ele deve ser, na medida do possível, auto-suficiente; o que implica, além do treinamento religioso, ter algum conhecimento prático nas áreas de educação, lingüística, assistência médica. “Como sujeito parcialmente desenraizado dos pontos de

evangélicos opera segundo o movimento igreja – missão – igreja autóctone – missão nativa, ou seja, um “ciclo missionário transcultural” para completar-se deve percorrer as etapas que vão da igreja à missão nativa, passando pela formação de uma igreja autóctone⁷⁰.

Nos últimos anos as conseqüências dos trabalhos missionários entre sociedades indígenas têm sido amplamente pesquisadas por antropólogos e lingüistas, sendo que as conclusões destes estudos apontam três aspectos distintos, mas não necessariamente contraditórios, gerados a partir do contato inter-religioso promovido pela ação missionária em áreas indígenas. Alguns autores (LEITE, 1981; GALLOIS & GRUPIONI, 1999), condenam a atividade missionária por estar baseada na prática assistencialista, considerando-a responsável por profundas alterações sócio-culturais nos grupos indígenas onde atuam; já outros pesquisadores (WRIGHT, 1999; VILAÇA, 1996), acreditam que a pregação religiosa é sistematicamente reelaborada e resignificada por elementos estruturais da própria cultura indígena; e mais recentemente, procura-se analisar este contato inter-religioso como um processo de mediação⁷¹ ou de tradução cultural (ALMEIDA, 2002; MONTERO, 2006).

Em coerência à nossa opção de entender a missão como um processo de tradução cultural, tal como proposto por Almeida, aderimos às conclusões deste autor sobre as vertentes acima apresentadas:

Se as missões provocam a criação de vínculos pelo assistencialismo, nada impede a ampliação de outras áreas de recíprocas influências. Os círculos de

vista cultural, geográfico e lingüístico, o missionário é treinado para adaptar-se ao novo meio e implantar um conjunto de valores, crenças e comportamentos” (ALMEIDA; 2002, p.51\52).

⁷⁰ “Em termos práticos, a atividade missionária entre os índios envolve o aprendizado da língua, a compreensão da cultura nativa, a formulação de uma gramática, a tradução da Bíblia ou partes dela, a alfabetização dos índios, para que tenham acesso direto ao texto sagrado, o que por vezes resulta na introdução da escrita; e, por fim, a formação de lideranças religiosas nativas que mantenham viva a fé cristã após a saída da missão. Nesta perspectiva encontra-se uma idéia cara ao protestantismo: a evangelização implica a necessária passagem de um estado missionário para o de ‘igreja autóctone’. A missão estrutura-se como se fosse uma etapa liminar da igreja. Ela é lançada de dentro dela e idealmente desaparece para dar vida a um corpo religioso autônomo. Um processo que, quando realizado integralmente, pode custar por volta de vinte a trinta anos de vida de um missionário e de sua família” (ALMEIDA; 2002, p. 14).

⁷¹ Segundo Montero (2006, p.23) a mediação cultural pode ser identificada como o espaço social e simbólico das relações, entre missionários e indígenas, nos momentos determinados em que o esforço de generalizações se impõe. Assim, nesse contexto ocorre um processo de “mediação cultural”, no qual podemos observar o “jogo das relações e processos de construção de sentido nas interações realmente efetuadas entre missionários e índios determinados”. A ênfase se põe, pois, nas lógicas práticas investidas nessas relações e em seu modo de agenciar os sentidos para produzir um ‘acordo’ circunstancial sobre a ordem do mundo cujo formato não pode ser antecipado de antemão.

reciprocidade são criados em vários planos: econômico, prática médica, organização política e o universo que envolve o xamã. Nestes espaços se estabelecem negociações de sentido, prática e comportamento. Tratam-se de zonas de indeterminação e cumplicidade nas quais se estabelecem uma relação sistêmica de fluxo de sentidos com intensidades e planos diferentes (ALMEIDA; 2002, p. 155).

Também vale a pena citar os apontamentos de Paula Montero:

... a ação missionária nada mais é do que um “ trabalho contínuo de recodificação cultural, a partir de sofisticadas técnicas antropológicas e do conhecimento das culturas locais em um contexto prático de vida intercultural”. Nesse sentido, parece-nos interessante tratar o encontro intercultural nem tanto em termos de “culturas” e/ou “cosmologias” “em contato”, mas mais como processo de produção de códigos de comunicação cuja articulação interna e ordem hierárquica dependerão das exigências de complexidade de cada momento histórico e das prioridades simbólicas dos sistemas” (MONTERO; 2006, p.56/57).

Os agentes mediadores do contato inter-cultural e inter-religioso ajustam suas relações visando o adensamento de conexões, cuja maior ou menor (ou nenhuma) eficácia dependerá das condições específicas em que missões e grupos indígenas interagirem. Deste modo, em muitas comunidades indígenas, a missão simplesmente não consegue ter entrada; em outras, é muito freqüente a inconstância dos índios no pertencimento ao grupo religioso; ou ainda, a mensagem pode ser transformada em algo muito diferente da intenção dos missionários .

Ao instaurar relações entre diferentes códigos culturais, a atividade missionária exige negociações que envolvem tanto sua atividade prática, quanto os conteúdos que ela se propõe a divulgar. Por ser uma ponta-de-lança a tradução missionária é uma negociação cultural que refaz também as idéias religiosas. Por estarem nas margens da expansão do cristianismo, as missões operam uma negociação dos fundamentos religiosos, ora os adequando à realidade indígena, ora os reafirmando combativamente às especificidades culturais e religiosas dos índios (ALMEIDA; 2002, p. 155\156).

Segundo Ronaldo Almeida (2002, p. 165), o contato inter-religioso, entre cristãos e indígenas, proporcionado pela atividade missionária, promove uma “transmissão-transformação” da mensagem religiosa efetivada por meio de agentes que estabelecem ressonâncias de sentidos, de acordo com a amplitude de seus pontos de vista específicos.

“Nesse processo não apenas o grupo indígena esta sendo ‘provocado’, mas também a religiosidade cristã negociada, absorvida e reproduzida”. Portanto, na análise do processo gerado a partir da atuação missionária o essencial não é observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas compreender como os agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns dos códigos alheios para significar o contato inter-religioso (MONTERO; 2006, p.51).

A partir desta perspectiva:

A incorporação de valores ou categorias religiosas pelos indígenas, por exemplo, deixa de ser libelada como um processo puro e simples de “aculturação” – isto é, perda da cultura original pela imposição de valores ocidentais via evangelização; a “eficácia” da significação deve ser tratada, ao contrário, como o resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes índios e não índios, pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chaves pelos autores envolvidos, nos repertórios culturais em relação. Esse posicionamento nos leva a incluir em nossa análise uma preocupação com a dimensão política dos processos de significação, entendida aqui como o conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras (MONTERO; 2006, p.33/34).

Antes de iniciarmos nossa apresentação e análise das instituições que atuam entre os Maxakali devemos ainda citar Paula Morgato (1999, p.39/40), que destaca os cuidados que deve-se ter ao estudar as missões entre os índios : "Captar o sentido da obra missionária entre as populações indígenas não significa apenas circunscrever os elementos histórico-sociais envolvidos, mas também considerar os elementos internos da cultura que dialogam com os primeiros e nos ajudam a entender como um sistema de valores estranho ganha autoridade e legitimidade em um outro." Assim, o desafio que nos é lançado ao longo de todo este trabalho é compreender o modo como a ação missionária estimula a ressignificação da “tradição” (indígena e não-indígena) para adapta-la aos novos contextos de intercomunicação cultural e religiosa.

2.2 - O Summer Institute of Linguistic (SIL)

Um dos principais elementos de inovação propostos a partir da Reforma Protestante é a centralidade da Bíblia, que passa a ser considerada o único elemento de mediação entre o homem e Deus. Na busca pela salvação era necessário, portanto, que os fiéis tivessem contado direto com as Sagradas Escrituras. Assim, o acesso à Bíblia e à sua tradução tornaram-se o problema protestante por excelência; e desde o início da introdução e expansão da doutrina reformista pela Europa surge a figura do tradutor bíblico, que desempenhará importante papel no ideário protestante e evangélico desenvolvido posteriormente⁷². A tradução da Bíblia se limitou por um bom tempo aos vernáculos europeus, de forma que o tradutor vertia o cânone para a sua própria língua.

No século XIX, o ideário do tradutor da Reforma foi transplantado para o contexto político e social do colonialismo. A tradução bíblica se tornou o modelo de evangelização das colônias, e a figura do tradutor reformista foi absorvida pelo missionário transcultural, responsável pela tradução do cânone cristão e pregação dos seus princípios. Gradativamente, a tradução e divulgação da Bíblia nos idiomas de diferentes grupos étnicos se tornam a pedra basilar da atuação de algumas instituições missionárias. No início do século XX, com o surgimento e o “boom” da Ciência Lingüística, a introdução da escrita e normatização de várias línguas passam a compor o trabalho cotidiano de algumas instituições missionárias, já que a maioria das sociedades alvo da evangelização era ágrafa e, portanto, não tinha acesso direto às Sagradas Escrituras.

É a partir deste contexto que podemos entender a formulação do “Summer Institute of Linguistic” (SIL), uma missão evangélica especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas, por Willian Cameroun Townsend em 1936. Após uma experiência de 14 anos (1917/1931) como missionário na América Central⁷³, Townsend estava convicto da necessidade na alteração dos padrões de atuação missionária entre os indígenas. O alheamento dos missionários estrangeiros ao estudo da língua local limitava suas ações à formação de lideranças nativas, alfabetizadas e instruídas religiosamente no idioma dominado pelo missionário. Assim, a tradução e divulgação oral da doutrina cristã

⁷² Líderes importantes da reforma europeia, tais como Lutero e Wycliffe, foram tradutores bíblicos.

⁷³“Townsend atuou primeiro como “colporteur”, vendedor itinerante da Bíblia em espanhol, depois como missionário entre os Cakchiquel (Guatemala) pela Central American Mission (CAM) e finalmente tradutor do Novo Testamento para essa língua. A tradução evangélica da CAM na Guatemala era por meio de uma escola bíblica – Robsison Bible Institute –, onde se treinava os índios para serem vendedores ambulantes de Bíblia e pregadores, interpretando o texto bíblico do espanhol para suas línguas” (BARROS; 1993, p.23).

para a população local eram atribuições delegadas a estas lideranças. Townsend queria evitar o perigo de traduções espontâneas feitas pelos índios, das quais o missionário, sem conhecer a língua, não tinha como aferir a correção do sentido. Para tanto, elaborou novas estratégias regimentais para evangelização missionária: “a interpretação do texto bíblico na língua indígena não seria feito pelos índios pregadores, mas pelo missionário; este último não se dedicaria as tarefas rotineiras de um missionário (escola da missão, assistência à saúde, pregações e batismos), mas apenas a tradução” (BARROS; 1993, p.23/24). Além disso, o conhecimento da Bíblia por parte dos indígenas não deveria estar baseado apenas na memória, mas na capacidade de leitura na língua nativa. Deste modo, o trabalho de tradução associava-se visceralmente a criação de meios que permitissem a alfabetização de comunidades ágrafas, o que as capacitaria a ler os Testamentos em sua própria língua.

Para os idealizadores do SIL, a tradução bíblica deveria ser considerada a forma central de implantação de uma Igreja entre indígenas, deixando de ser uma opção individual para tornar-se uma tarefa obrigatória e norteadora do trabalho missionário. Era uma atividade de conquista das fronteiras do mundo não-evangélico, cujo parâmetro de evangelização seria que cada fiel pudesse ler a Bíblia em sua própria língua. Nesse sentido, o estudo da língua nativa passa a ser o ponto nevrálgico da atuação missionária do SIL, e a tradução do cânone cristão considerada uma atividade essencial ao processo de conversão dos povos alcançados (BARROS; 1993, p.25/26).

Como sabemos, a tradução da Bíblia era uma das atribuições de agentes de diferentes empresas missionárias, que nos EUA submetiam seus trabalhos às avaliações da American Bible Society (ABS). Porém, um traço diferencial impetrado pela criação do SIL foi a cientifização da tradução missionária. Anteriormente, na ABS, os valores necessários a um tradutor eram princípios morais e religiosos, como o de ser honesto e de ter fé. Já pelos critérios estabelecidos pelo SIL ser honesto e ter fé não eram suficientes. Além destas virtudes é necessário que o missionário tradutor domine alguns princípios lingüísticos. Em vez de se deter no vocabulário e pressupor a honestidade do missionário, o Summer adotou procedimentos técnicos que compreendem a língua como um sistema sincrônico e autônomo, com níveis de análise diferenciados. E assim sendo, argumentos e técnicas da lingüística se tornaram recorrentes na discussão entre missionários tradutores e seus

revisores na avaliação da fidelidade à Palavra Revelada transposta para uma língua indígena (BARROS; 1993, p.49).

O surgimento do SIL promove a ligação ontológica entre a lingüística e as missões de fé. Dessa experiência surge, segundo Barros (1993, p.13) uma especialidade, a “Lingüística Missionária” e um especialista, o “missionário-lingüista”, um vocacionado evangélico que obrigatoriamente deverá dominar algumas técnicas e conceitos da lingüística para tornar-se um missionário. Deste modo, a lingüística ocupou o papel central na seleção e capacitação dos membros do SIL⁷⁴. Barros (1993, p.17) explica que:

Ao acrescentar o qualificativo missionário à lingüística do SIL se está dando uma interpretação forte a esta qualificação, considerando-a como formando um estilo científico determinado pelos traços peculiares à uma missão de fé evangélica. O estilo da lingüística praticada pelos missionários estará marcado pela sua procedência institucional e pelas suas expectativas de homens de fé. Seus estudos sobre as línguas ágrafas estarão sobreditados pelos interesses religiosos.

Ou seja, em termos epistemológicos, os autores do SIL seguiram as mesmas tendências da lingüística acadêmica. Por exemplo, os valores definidos pela lingüística acadêmica para o conceito de língua (supra-individual, homogênea, previsível, etc) são os mesmos apresentados na teoria da tradução do SIL. Contudo, o termo “missionária” atribuído a produção lingüística do SIL aponta para a peculiar forma de utilização de uma disciplina científica em função dos interesses religiosos específicos de uma determinada instituição. Sob a égide dos princípios lingüísticos, a teoria está dirigida a responder questões religiosas. A peculiaridade do uso missionário da lingüística é o seu status de ciência instrumental capaz de contribuir para uma tradução fiel à palavra de Deus. A lingüística, como ciência aplicada, é utilizada pelo SIL como critério para guiar sua prática evangelística, pretendendo, deste modo, promover a conversão por meio da tradução bíblica⁷⁵ (BARROS; 1993, p.126/127).

⁷⁴ “A necessidade de fortalecer a identidade de lingüista levou a se tornar regra na missão que seus membros participassem de cursos universitários de lingüística, obtivessem titulação e publicassem, em suma, fizessem uma carreira acadêmica, ainda que isso desviasse o missionário do trabalho com a comunidade indígena” (BARROS; 1993, p.167).

⁷⁵ Segundo Almeida (2002, p.58), ao assumir uma perspectiva missionária que coloca a tradução e a questão lingüística no centro de suas ações, o SIL depara-se com uma problemática articulada em dois níveis: “Primeiro porque para comunicar a mensagem religiosa é necessário dominar os diversos códigos culturais; dentre estes, o sistema lingüístico é considerado de primeira ordem. Segundo, sendo uma escritura o elemento

É importante destacar que o trabalho do SIL não visa a imediata evangelização dos índios. Como missionários “transculturais”, o objetivo é decifrar a cultura e a língua indígena possibilitando uma tradução adequada da Bíblia e dos conceitos cristãos, gerando assim condições para ações posteriores que visem à conversão dos índios⁷⁶. Ainda que não exerçam inicialmente nenhuma atividade propriamente religiosa, como cultos, batismos ou pregações, os missionários acreditam que seu comportamento será observado de forma positiva pelos índios, assim, através do “exemplo de vida” eles procuram demonstrar o comportamento ideal de um cristão e dessa maneira buscam viabilizar possíveis adesões à religião evangélica. Segundo Almeida (2002, p.57/58) há um grande temor de que a precoce evangelização resulte em sincretismo religioso; por conseguinte, o SIL desenvolve um proselitismo mais cauteloso e cadenciado quando comparado a vertente pentecostal, cujo maior representante é a Assembléia de Deus, que tem como orientação produzir adeptos no menor tempo possível.

Análises sobre a atuação do SIL em diversos contextos demonstraram que a cooptação de membros para uma determinada igreja não é a atividade norteadora desta instituição, que preocupa-se principalmente com a criação de condições simbólicas para evangelização, isto é, normatização da língua, produção de material didático para alfabetizar os índios, tradução da Bíblia, formação e treinamento de lideranças religiosas nativas que mantenham ativa a religião cristã após a saída dos missionários (ALMEIDA, 2002. p. 84\85). Por isto, nos países onde atua o SIL não é conhecido pelo seu trabalho proselitista, mas por seus trabalhos científicos no estudo de línguas ágrafas⁷⁷ e pela sua contribuição nos projetos de educação bilíngüe, tendo inclusive ganho prêmio da UNESCO pelo projeto de educação em Nova Guiné.

de mediação entre o homem e Deus, o conhecimento da língua torna-se ainda mais necessário e especializado. Assim, a Bíblia em língua indígena pode ser pensada também nestes dois planos: como uma atividade específica de verter um livro para um sistema lingüístico, ou como a materialização de um amplo e longo processo de tradução cultural provocado por missionários fundamentalistas”.

⁷⁶ O SIL mantém boas relações com outras instituições missionárias, especialmente a MNTB no Brasil, as quais ficam, na maioria das vezes, responsáveis pelo trabalho proselitista entre as comunidades indígenas assistidas pelo SIL.

⁷⁷ “Nenhum departamento de lingüística universitário supera a missão em relação ao número de línguas estudadas e de pessoas treinadas na teoria. Até 1977, se estimava que cerca de 18 mil pessoas tinham sido treinadas em fonética, fonologia, morfologia nos cursos propedêuticos para candidatos a missão” (BARROS; 1993, p.14).

O “missionário-lingüista” surge inicialmente da conjuntura política (décadas de 40 e 50) desfavorável para missionários evangélicos na América Latina e favorável para lingüistas. Na América Latina, a entrada e consolidação do SIL esteve diretamente vinculada à legitimidade da lingüística Americanista, pois os missionários norte-americanos eram encarados como discípulos do projeto lingüístico de Boas. Barros (1993, p.444) destaca que na América Latina os contextos intelectuais dos países onde o SIL inicia sua ação nas décadas de 1940 e 1950 influenciam diretamente a entrada e o fortalecimento da missão nestes países⁷⁸. A autora afirma que, diferenciando de outras instituições missionárias, a trajetória do SIL entre os países latino-americanos se definiu mais pelos interesses científicos da comunidade acadêmica dos países onde atuou, do que pelas condições do movimento evangélico local.

Por exemplo, no Brasil a missão chegou em um contexto intelectual oportuno, no qual havia grande mobilização em defesa da institucionalização da Lingüística nas universidades. Assim, um convênio do SIL com o Museu Nacional⁷⁹ possibilitou a criação do primeiro espaço acadêmico restrito aos lingüistas e vetado aos “leigos”, os não-lingüistas.

O interesse dos acadêmicos brasileiros da década de 50 pelos “trabalhos de campo” foi um dos elementos que viabilizou a aliança com o SIL, e permitiu que os missionários obtivessem autorização para ir às áreas indígenas. O “campo” (“field”) era um termo comum tanto a missionários como a acadêmicos. E, para os intelectuais brasileiros

⁷⁸ Neste período centros universitários de países como México, Peru, Brasil, entre outros, demonstravam grande interesse pelo levantamento dos dados lingüísticos e procuram consolidar a disciplina em seus países, além disto, almejavam a elaboração de um projeto educacional específico voltado para as comunidades indígenas.

⁷⁹ Oficialmente, o SIL deu início às suas atividades no Brasil em 1959, por meio de um acordo firmado com o Museu Nacional, acordo este que em 1963 foi transferido para a Universidade de Brasília. O primeiro convênio assinado com a FUNAI foi homologado somente em 1969 e, em 1975, já contavam com mais de sessenta e cinco bases em territórios indígenas. A partir de 1978, devido às pressões do Ministério do Interior, que queria restringir o acesso de instituições estrangeiras às áreas de fronteira consideradas pontos estratégicos para a defesa do país, o SIL foi forçado a se retirar dos territórios indígenas – pesou também sobre a instituição as acusações de realização ilegal de estudos geológicos e até mesmo boatos do possível envolvimento dos missionários com a CIA. Na época a instituição promovia *in loco* o estudo entre quarenta e quatro grupos indígenas, assessorava quatro programas de educação (Guajajara, Xavante, Kaingang e Karajá), mantinha cursos permanentes intensivos e gratuitos de introdução à metodologia lingüística e ainda organizava e promovia programas de treinamento de professores indígenas, tendo suas bases limitadas às cidades de Belém, Brasília, Porto Velho, Cuiabá e Manaus.

do período a coleta de dados feitas pelos lingüistas “especialistas no trabalho de campo”⁸⁰, mesmo que estes fossem movidos por interesses religiosos, era essencial para o desenvolvimento de uma “verdadeira” lingüística indígena no país, em oposição aos estudos anteriores sobre o Tupi feitos no “asfalto” (BARROS; 1993, p.247).

A estreita e profícua relação do SIL com intelectuais de esquerda e governos anti-clericais na América Latina levou a missão a desenvolver uma apresentação de sua identidade e de seus objetivos que variava dependendo do público alvo com o qual a missão se relacionava. Assim, para o “pessoal de casa” (“home”), o que inclui os grupos evangélicos que apóiam financeiramente à missão, o perfil que se apresenta é o do missionário evangélico pioneiro emprenhado na mais remota selva ou vale. Já para o “pessoal do campo” (“field”), ou seja, universidades e governos com os quais mantêm convênios, a face religiosa dos missionários esta oculta⁸¹; o que se vê é a identidade de lingüista trabalhando com informantes nativos.

Segundo Barros (1993, 460/461) até mesmo o nome escolhido para a missão (Summer Institute of Linguistic) era parte de uma estratégia para ocultar, nos países atingidos pela missão, seu viés evangelístico e realçar uma identidade acadêmica. Essa estratégia é visível nos convênios assinados com as instituições brasileiras, para as quais era valorizada a relação temporária do SIL como membro da Universidade de Oklahoma, e em contrapartida encobria-se o vínculo permanente com a instituição religiosa Wycliffe Bible Translators (WBT).

A estratégia de ocultar a identidade religiosa dos missionários representou priorizar, nos países assistidos pelo Summer, relações com o governo e a academia antes de estabelecer ligações com as igrejas evangélicas desses países. Os membros do SIL não realizavam nenhum ato religioso ostensivo, como casamentos, batizados ou pregações em

⁸⁰ Segundo Barros (1993, p.314/315): “A academia se referia aos membros do SIL como possuidores de uma grande experiência em lingüística e em trabalho de campo. Tomavam como média geral a preparação acadêmica de Sarah Gudschinsky [uma das principais mediadoras do convênio com o Museu Nacional], quando, na verdade a grande maioria que chegava na década de 50, tinha como experiência apenas o curso de verão em lingüística e o curso de sobrevivência na selva no México. Apenas os membros que vieram do Peru e do México (Loraine Bridgema, La Vera Betts, Sarah Gudschinky) tinham tido uma experiência anterior de pesquisa lingüística. Os demais estavam fazendo trabalho de campo pela primeira vez”.

⁸¹ “O ocultamento da identidade religiosa do membro do SIL correspondeu a diferentes contextos políticos: o México da pós-revolução, que legalmente proibia a presença de missionários; ou o Peru, que tinha o catolicismo como religião oficial; e o Brasil, que tinha seu indigenismo formado na tradição positivista de Rondon” (BARROS; 1993, p.461).

praças públicas; a tradução da Bíblia é a única expressão religiosa de sua prática missionária. Em contrapartida, o status de “especialistas” em cultura indígena é reforçado com a participação em reuniões científicas.

Objetivando harmonizar dois grupos ideologicamente contrários que garantiam o suporte operacional da instituição, o SIL desenvolve uma dupla identidade: de missionário pioneiro, apresentado ao público de casa com o objetivo de angariar recursos entre os evangélicos fundamentalistas brancos do sul dos Estados Unidos; e de lingüista especialista na coleta de dados em campo e na elaboração de projetos em educação indígena, que nos países da América Latina conquistavam a autorização para trabalhar graças ao apoio de intelectuais de esquerda (BARROS; 1993, p.464).

Como não poderia deixar de ser, estes atores são informados através de duas linhas de publicações com apresentação e justificativas diferentes. Barros (1993, p.467), nos chama a atenção para o fato que “o antropólogo, que defende o SIL pelo seu respeito à cultura indígena, não reconheceria a missão nos romances missionários, em que a cultura indígena é tratada como manifestação diabólica”. Já o crente, segundo a autora, “ao ler sobre o discurso do não-sectarismo do SIL dirigido para o público do ‘campo’ não veria refletido seu interesse numa conversão evangélica”. Podemos observar esta ambigüidade nas formas de explicar (ou não), de justificar (ou não) a conversão religiosa.

Ao participarem de encontros e congressos científicos os membros do SIL utilizam teorias e conceitos próprios do discurso acadêmico para justificar sua ação de conversão. Nestes eventos, os missionários rebatem as críticas sobre as conseqüências desestruturantes da atuação religiosa entre grupos indígenas, através de categorias como “auto-determinação” e “emancipação indígena”, próprias do discurso indigenista dos anos 70. A conversão é assim apresentada e defendida por meio de argumentos antropológicos: o dinamismo cultural é supervalorizado pelos missionários, desqualificando assim a crítica ao papel desestruturador da evangelização por ser este um argumento, segundo a visão missionária, fundamentado numa visão estática das culturas indígenas. Além disto, em seus discursos os missionários afirmam que a conversão ao cristianismo é apresentada aos índios como uma alternativa por escolha e não por imposição, deste modo, os grupos indígenas teriam auto-determinação na condução da mudança religiosa (BARROS; 1993, p.467/468).

Em contrapartida, a argumentação cientificista e relativista do SIL se volatiliza no material de divulgação produzido para o público de casa⁸² e na literatura sobre a vida dos missionários⁸³. Segundo Barros (1993, p.70) nestas publicações a cultura indígena aparece como manifestação satânica, uma cultura do medo fruto da infelicidade produzida pelo desconhecimento da Palavra de Deus. Também o tema da conversão do índio é tratado à maneira tradicional das missões de fé, ou seja, em consonância com a interpretação fundamentalista das escrituras cristãs, a conversão é apresentada como o objetivo primeiro da atuação da instituição e, todas as formas de resistência à conversão evangélica são descritas como ações do Diabo.

A teoria da tradução do SIL é uma expressão privilegiada do estilo missionário de fazer lingüística; ela é o terreno onde mais diretamente a disciplina se articula com o pensamento religioso. A partir desta produção intelectual observa-se o estreito vínculo entre os papéis do cientista (lingüista-tradutor) e do religioso (missionário-evangelizador) e a intrínseca conexão de ambos à evangelização pela tradução.

Seguindo os padrões de qualidade estabelecidos pelo SIL, a tradução bíblica bem realizada deve manter-se fiel ao texto original e, ao mesmo tempo, obedecer à estrutura da língua receptora. Isto é possível porque os missionários atribuem ao cânone cristão um sentido trans-histórico que pode ser universalizado pelas diferentes culturas; e o procedimento lingüístico mais adequado para esta função seria a literalidade (ALMEIDA; 2002, p.59). Ao defender o caráter universal da mensagem bíblica os missionários estão,

⁸² “In simplest terms, the translation strategy is an approach to missionary work in which the only formal missionary activity is translating the Bible (or parts of it) into the mother tongue of those being evangelized and teaching them to read it with understanding. It emphasizes the vital (though not necessarily exclusive) place of the Scriptures and the Holy Spirit in making and nurturing believers” (DYE, Wayne T. *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*, 1979 apud: BARROS; 1993, p.26). [Tradução minha: Em termos simples, a estratégia de tradução é o método de trabalho missionário em que a única atividade missionária formal é a tradução da Bíblia (ou partes dela) para língua mãe daquelas [pessoas] a serem evangelizadas e lhes ensinar a ler e entender [a bíblia]. Isto enfatiza o essencial (embora não necessariamente exclusivo) lugar das Escrituras e do Espírito Santo na formação e capacitação/desenvolvimento dos crentes].

⁸³ Entre as publicações dirigida ao público interno destaca-se o periódico norte-americano “In other words”, onde encontram-se testemunhos sobre o trabalho evangelístico e sobre a conversão dos indígenas, além disto, são comuns relatos sobre as dificuldades na vida de um missionário no campo, padecendo doenças, enfrentando situações de risco à vida. São comuns por exemplo os missionários informarem quantas vezes eles e seus familiares já pegaram malária, além de relatar com detalhes as fases da doença que é superada com a ajuda de Deus; as publicações também sempre dão destaque ao passado “selvagem” dos indígenas, ressaltase que com objetivo de divulgar os ensinamentos bíblicos os missionários põe suas vidas em riscos convivendo com indígenas que até pouco tempo antes da chegada dos cristãos eram temidos por ser “canibais” e “encolhedores de cabeça”.

concomitantemente, afirmando que sua validade ultrapassa o limite de uma língua específica e, por conseguinte, acreditam na viabilidade de um projeto que visa transpor, através da tradução, o sentido literal original do texto em grego, hebraico e aramaico para todas as línguas.

No SIL, a crença no caráter universal do texto bíblico funciona como suporte ideológico do trabalho de evangelização pela tradução. Wayne T. Dye, teórico da missão, defende que a mensagem contida nas escrituras sagradas cristãs, não se limita a nenhuma língua particular, podendo seu conteúdo ser expresso nas mais diferentes línguas⁸⁴. Deste modo, para os fundamentalistas do SIL, a idéia da unicidade da mensagem bíblica está ontologicamente conectada com o caráter universal de sua mensagem, sendo possível lhe atribuir validade para todos os grupos humanos, em todos os tempos e lugares. Busca-se um sentido trans-histórico da Bíblia, ressaltando sobretudo a realidade e a historicidade da narrativa (os milagres, a cosmogonia e as visões apocalípticas) e seu caráter doutrinário (ALMEIDA, 2002. p. 60).

Diferenciando-se das demais instituições evangélicas que também se dedicavam ao trabalho da tradução bíblica para comunidades ágrafas o SIL prioriza o trabalho conjunto dos missionários com informantes não crentes. No modelo de tradução instituído pelo SIL, o falante não crente passa a ser encarado como o único meio de acesso confiável ao “sentido imanente” do texto traduzido, ou seja, àquele transmitido essencialmente pela forma vernacular local e não pelo sentido treinado pela igreja. Também caberá aos informantes não crentes a certificação prática da qualidade da tradução realizada, já que eles devem ser capazes de construir algum sentido sobre a mensagem bíblica⁸⁵.

È consenso entre lingüistas e antropólogos que o informante deve ser alguém de dentro do grupo (“insider”), que ajude ao investigador (“outsider”); deste modo, o requisito

⁸⁴ “(...) we assume that there is such a document as the New Testament, that it is not bound to any particular language or family of languages, but that the content found in it may be expressed in any particular language spoken throughout the entire world.” (DYE, Wayne T. *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*, 1979 apud: BARROS; 1993, p.89). [... nós acreditamos que o Novo Testamento é um tipo de documento que não é limitado a nenhuma língua particular ou a famílias lingüísticas, mas que seu conteúdo de fundo/principal pode ser expresso em diferentes línguas particulares faladas em todas as partes do mundo].

⁸⁵ “Non-Christians may not understand all of the Bible, but it should make some sense to them. The real test of the translation is its intelligibility to non-Christian, who should be reached by its message.” (DYE, Wayne T. *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*, 1979 apud: BARROS; 1993, p.83). [Os não cristãos podem não entender toda a Bíblia, mas devem desenvolver alguma noção sobre ela. O verdadeiro teste da tradução é sua inteligibilidade para os não-cristãos, eles dever entender a sua mensagem].

necessário para se ocupar o posto de informante numa pesquisa lingüística acadêmica é ser reconhecido como um “falante nativo”, isto é, dominar a língua estudada. Contudo, para o “lingüista missionário” não é suficiente apenas a fluência no idioma a ser analisado, também é necessário que o ajudante preencha o perfil de um futuro membro da Igreja evangélica, assim, características como não beber e o desapego ou inoperância nos rituais tradicionais são encaradas pelos missionários como qualidades de um bom informante.

Observa-se que a metodologia aplicada pelo SIL para a tradução bíblica articula uma série de artifícios objetivando a conversão de um pequeno grupo (os informantes), que deverá funcionar como agente evangélico em sua comunidade. Os informantes são encarados não apenas como auxiliares no trabalho de tradução, mas, sobretudo, como “ajudantes espirituais” fundamentais para evangelização dos outros membros do grupo assistido pela missão⁸⁶. Geralmente, são elementos deste grupo os primeiros a transformarem-se em membros e pastores da Igreja evangélica que surgem nas aldeias (BARROS; 1993, p.27).

Os membros do SIL desenvolveram e/ou adequaram técnicas da lingüística que os permitiam não só revelar o sentido primário entre as expressões corporais e idiomáticas (“*language learning by gesture*”⁸⁷), compreender a estrutura interna de um texto (“*comprehension check*”⁸⁸) e sua sinonímia em outra língua (“*back-translation*”⁸⁹); mas sobretudo, utilizaram estes procedimentos como um meio necessário para a tradução científica da Bíblia (BARROS; 1993, p.482). Além disso, concomitante ao processo de tradução ocorre uma espécie de “curso bíblico”, através do qual os missionários introduzem uma “semântica cristã” na língua indígena, ou seja, junto com o trabalho de tradução o

⁸⁶ “Translation helpers are therefore the key individuals who will pass on what they know to others. They are the spiritual ‘Timothys’ on whom translators rely to evangelize and teach others what the translator has been quietly teaching them.” (DYE, Wayne T. op cit, apud: BARROS; 1993, p.27). [Os ajudantes de tradução são portanto as chaves individuais que vão passar seus conhecimentos aos outros. Eles são os ajudantes espirituais dos quais os tradutores dependem para evangelizar e ensinar outros que o tradutor silenciosamente ensinará].

⁸⁷ “O ‘*language learnity*’ (ou ‘*language learning by gesture*’) se refere ao período inicial de aprendizado da língua pelo missionário, podendo ser caracterizado pela uso de entrevistas lingüísticas (como se diz ‘minha mão’, ‘tua mão?’ etc)” (BARROS; 1993, p.481).

⁸⁸ “O ‘*comprehension check*’ é a fase em que o missionário verifica com o auxílio de um falante nativo, a compreensão do texto bíblico traduzido. Após a leitura de um trecho da tradução, o missionário dirige perguntas sobre o texto ou lhe pede que o trecho seja recontado pelo falante nativo. A principal forma de desse diálogo é a pergunta didática” (BARROS; 1993, p.481).

⁸⁹ “O ‘*Back-translation*’ é a retradução para o inglês do texto traduzido na língua indígena. Sua função é a de permitir ao consultor (o encarregado pela instituição de verificar a adequação religiosa da tradução) acompanhar a tradução numa língua que não conhece” (BARROS; 1993, p.481).

missionário ensina a seus informantes como devem ser entendidas as palavras e sentenças empregadas no texto bíblico⁹⁰.

É através do diálogo que o missionário educa o falante nativo, e lhe ensina novos sentidos para antigos termos da língua indígena. Neste processo, o missionário corrige o uso tradicional de um termo, restringe seu sentido ou cria outros. Ele acaba estabelecendo, pela tradução da Bíblia, um uso diferenciado daquele usado pelo falante nativo não-crente. Na perspectiva missionária do SIL, uma boa tradução não comporta a absorção de novos sentidos ao texto cristão, de maneira a que se haja vários usos simultâneos, o cristão e o indígena. A tradução missionária nega e exclui os usos tradicionais indesejáveis à semântica cristã, e por este motivo, Barros (1993, p.690) atribui ao SIL o epíteto “tribo dos encolhedores de sentido”. Esta autora define conversão religiosa promovida pelo SIL como um processo de exclusão dos sentidos antigos e introdução novos.

Assim, através do diálogo em torno da tradução o informante é treinado a interpretar corretamente o cânone cristão, seguindo os padrões do fundamentalismo evangélico. Para os membros do SIL, o Novo Testamento está composto de dois tipos de textos, um com valor de narrativa histórica⁹¹, outro de passagem didática⁹². O tradutor

⁹⁰ “(...) the most important Bible teaching goes on during the process of translation and checking the translated Scriptures. Accurate, idiomatic translation is only possible if the co-translator really understands the meaning of every phrase in its context. The translation process is like a Bible course.” (DYE, Wayne T. *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*, 1979 apud: BARROS; 1993, p.641g). [... o ensino bíblico mais importante acontece durante o processo de tradução e de revisão da tradução das Escrituras. Uma tradução idiomática correta só é possível se o co-tradutor realmente entender o sentido de todas as frases em seus contextos. O processo de tradução parece com um curso bíblico].

⁹¹ “Assuming then, that the translator knows what the original means, he must communicate the same information that the original does. This information may be broadly classed as historical or didactic... The Christian faith is firmly rooted in history. The death and resurrection of the Savior took place at a particular time, in a particular country; and it is not part of the translator’s task to change this historical framework or to substitute for it in any way.” (DYE, Wayne T. op cit, apud: BARROS; 1993, p.639/640). [Assumindo então, que o tradutor conhece o sentido original, ele pode comunicar a mesma informação que o original comunica. Esta informação pode ser em geral classificada como histórica ou didática... A fé cristã é firmemente enraizada na história. A morte e ressurreição do Salvador aconteceu em um tempo particular, num território particular, e não é parte do trabalho do tradutor mudar esta estrutura histórica ou substituí-la de qualquer modo].

⁹² “Scripture is not merely a historical record of events of the past; one of its main purposes is to interpret historical facts relating them to the needs of man and applying them to the kind of conduct and life appropriate to these facts. Scripture is therefore replete with commands, illustrations, parables, and similitudes, all of which have a didactic function which in a faithful translation must be preserved.” (DYE, op cit, apud: BARROS; 1993, p.640). [As Escrituras não são meramente um registro histórico de eventos do passado, um de seus muitos propósitos é interpretar fatos históricos relacionados/conectados as necessidades dos homens, aplicando-lhes num tipo de conduta e vida apropriadas com estes fatos. As Escrituras estão repletas de comandos, ilustrações, parábolas, similitudes, tudo o que possui uma função didática que em uma tradução fiel devem ser preservados].

missionário deverá ser capaz de transmitir a seus interlocutores as lições morais (didático) contidas na Bíblia e, ao mesmo tempo, se manter fiel historicamente aos eventos (histórico). O informante, e o futuro membro da igreja, deverá ser instruído a interpretar corretamente cada passagem bíblica (didática ou historicamente). Este processo pedagógico não apenas fixa a forma desejável de interação com o texto bíblico, como também insere novos padrões morais e de interpretação do mundo.

Por exemplo, a introdução do gênero da narrativa histórica e da forma ocidental de marcar o tempo, definido por antes e depois de Cristo, não representa apenas a introdução de mais um estilo de linguagem ou de um outro padrão cronológico. Segundo Barros (1993, p.641), este processo promove uma espécie de “aculturação religiosa”, uma vez que procura deslegitimar outras concepções de narrativas que não estão organizadas da mesma maneira, como é o caso da narrativa mítica. A autora afirma que, a ênfase na compreensão do Novo Testamento como uma narrativa histórica também visa minar a validade e a credibilidade das narrativas míticas tradicionais, uma vez que elas não se enquadram nos padrões referentes ao tempo histórico.

Testemunhar é próprio de um missionário; sua função comunicativa é convencer o seu interlocutor da validade e da superioridade das suas idéias religiosas. Apesar de não realizarem um proselitismo explícito, os missionários do SIL não abrem mão de testemunhar, sempre que possível, como suas vidas foram transformadas graças à fé em Cristo e à adesão as igrejas evangélicas. O testemunho pode surgir a qualquer momento da interação entre o missionário e o falante nativo; estando cotidianamente associado ao trabalho de tradução, e reforçado através dos “Encontros de Boa Nova”, nos quais os missionários interpretam as mensagens bíblicas a partir da associação com eventos diários na vida dos índios – doença, brigas, adultério, má colheita...(BARROS; 1993, p.502).

Como veremos a seguir, as principais características do SIL e as especificidades de sua metodologia podem ser observadas na análise da trajetória do casal que por quase trinta anos trabalhou com os índios Maxakali.

2.3 – O SIL entre os Maxakali

Testemunhos, “Encontros de Boa Nova”, tradução da Bíblia, alfabetização e conversão, gradativamente tudo isto passou a integrar o cotidiano Maxakali a partir do final da década de 1950, com a chegada na região de um casal ligado ao Summer. O SIL foi uma das primeiras instituições missionárias a atuar entre a comunidade Maxakali, e a que por mais tempo manteve seus membros junto destes indígenas. O trabalho desenvolvido entre os Maxakali deixou profundas marcas no grupo, que lembra vivamente da convivência com os missionários, e serviu de base para as posteriores tentativas de evangelização.

Os norte-americanos Frances Blok e Harold Popovich foram o casal de missionários do SIL responsável pelas pesquisas lingüísticas que possibilitariam a tradução da Bíblia e a alfabetização dos índios Maxakali. A convivência com os Maxakali estendeu-se por quase três décadas, de 1959 a 1987. Neste período os Popovich moraram nas duas reservas (Água Boa e Pradinho⁹³), integrando seu dia-a-dia ao cotidiano indígena⁹⁴, e estabelecendo um forte e duradouro laço de amizade com o grupo.

O casal destacou-se entre os membros mais qualificados do SIL a trabalharem no Brasil no período⁹⁵, e a longa convivência com o grupo possibilitou importantes publicações sobre a estrutura da língua Maxakali, as relações de parentesco, a organização social e a religiosidade Maxakali⁹⁶. O casal constantemente participava de reuniões acadêmicas, ministrava oficinas e palestras, e foi responsável pela articulação de um convênio com a Universidade Federal de Juiz de Fora que permitiu a continuação dos trabalhos do SIL entre os Maxakali. Eles foram os responsáveis pela elaboração de cartilhas para alfabetização bilíngüe dos Maxakali, e também prepararam os monitores, que posteriormente se tornariam os primeiros professores do Programa de Implantação de Escolas Indígenas do Governo do Estado de Minas Gerais.

⁹³ Durante sua permanência na região, o casal adquiriu terras nas proximidades do Pradinho, o que permitiu que continuassem em contato com o grupo mesmo após a expiração do prazo estabelecido pelo convênio com a FUNAI. Estas terras foram mais tarde doadas pelos Popovich ao grupo.

⁹⁴ “(...) We accompanied the Maxakali in births, illnesses, and deaths. We washed our clothes and dishes in the creek and worked on learning the language and culture. Our third child was born in 1962, shortly after we moved to Pradinho” (POPOVICH, F; 1988, p.161). [... Acompanhamos os Maxakali em nascimentos, enfermidades, e mortes. Lavamos nossas roupas e pratos no riacho e tentamos aprender o idioma e cultura. Nosso terceiro filho nasceu em 1962, logo depois nos mudamos para o Pradinho].

⁹⁵ Yone Leite (1981, p.63) destaca a alta qualidade, incomum à maioria dos trabalhos do SIL, das pesquisas lingüísticas de Harold; e Frances abordou o sistema de parentesco e as relações sociais Maxakali em sua dissertação de mestrado, e tese de doutorado defendidas nos EUA.

⁹⁶ POPOVICH, F; 1965,1980; e POPOVICH, H; 1960, 1967, 1971 e 1976.

O projeto de educação implementado pelos missionários do SIL contou com a participação de cento e cinquenta indígenas (oitenta do Pradinho e setenta de Água Boa), e durou aproximadamente sete anos. No início as atividades tinham como foco principal a língua Maxakali, e gradualmente o português foi trabalhado mais enfaticamente, primeiro oralmente e depois na forma escrita. Segundo os Popovich (2000), os objetivos gerais do projeto de educação entre os Maxakali eram: atribuir valor à escrita na língua Maxakali e a sua cultura, resultando no ganho do auto-respeito; melhorar as relações transculturais; aumentar o entendimento Maxakali sobre a cultura e a língua da população envolvente.

Ao divulgar, em seu site, os trabalhos realizados entre os Maxakali o SIL tem como metas declaradas a promoção do desenvolvimento econômico e assistência à saúde, destacando sua opção pela valorização da participação intensiva dos indígenas, e a plena cooperação com a universidade e a Funai. A estratégia envolvia a integração entre oficinas para o desenvolvimento de material lingüístico e pedagógico, formação de professores, treinamento de métodos agrícolas e manutenção de equipamentos, além de uma cantina que fornecia alimentos e bens industrializados (VAN DYKEN; 2000). A descrição do projeto em nenhum momento menciona qualquer atividade proselitista realizada pelos missionários. Porém, entre os trinta e seis grupos indígenas em que o SIL trabalhava naquele período, os Maxakali destacavam-se como a comunidade indígena com o maior número de cristãos, possuindo sessenta “convertidos” (BARROS; 1993, p.375).

Em consonância com a estratégia do SIL de “ocultar” sua identidade missionária, os Popovich eram discretos ao tratarem de assuntos religiosos, e a evangelização não era uma meta publicamente declarada, nem pelo casal nem por seus colaboradores da universidade e da FUNAI. Não obstante, na tese desenvolvida por Frances Popovich (1988) ficam claras as atividades proselitistas empreendidas junto aos Maxakali. A autora faz uma rica descrição a respeito dos hinos que ensinaram, os sacramentos que adaptaram, os batizados que acompanharam e os “convertidos” que alcançaram durante o período que ela e o marido estiveram junto aos Maxakali.

A criação de laços de amizade e confiança com o grupo e a cooptação de informantes, uma prerrogativa ao bom andamento dos trabalhos do SIL, sempre foi uma preocupação dos Popovich. Os índios se envolviam não apenas nas pesquisas lingüísticas e

antropológicas, mas também contribuíam para tarefas domésticas (buscar água, cortar lenha), e trocavam ou vendiam produtos de sua roça e artesanatos com os missionários⁹⁷.

A assistência à saúde, outra estratégia utilizada pelo SIL para facilitar a aceitação de seus missionários, apesar de simploriamente realizada pelos Popovich, lhes garantiam não só uma boa imagem entre o grupo, como principalmente, momentos oportunos para testemunhar o “amor de Deus”⁹⁸. A estreita relação com os indígenas possibilitava a realização dos “Encontros de Boa Nova”, nos quais os missionários aproveitavam ocasiões da vida diária para demonstrar aos Maxakali o envolvimento de Deus com suas necessidades (POPOVICH, F; 1988, p.193/199).

Além destas ocasiões esporádicas e imprevisíveis, os missionários contribuíam para criação de oportunidades regulares para introdução de novos conceitos. Assim como ocorreu entre diversas comunidades indígenas, a implementação de projetos educacionais nos moldes ocidentais permitiu aos missionários não apenas capacitar os indígenas a lerem a Bíblia, mas principalmente, lhes ensinar a “semântica cristã”. Entre os Maxakali a escola também foi utilizada pelos missionários como um local privilegiado para apresentação de novas idéias⁹⁹ e de leitura e discussão da Bíblia¹⁰⁰.

⁹⁷ Em campo, os Maxakali nos informavam que os Popovich sempre os remuneraram muito bem; o que para os índios demonstrava o apresso do casal pelo grupo. Esta atitude ganha relevância junto aos Maxakali principalmente quando comparada à grande exploração freqüente nas relações travadas com a população envolvente. Porém, ao que tudo indica, apesar das boas relações com grande parte do grupo aos missionários do SIL também foi dedicada a “reciprocidade negativa”: “Enquanto Harold Popovich estava no Rio de Janeiro, sua casa foi assaltada pelos índios mais jovens do Pradinho. Roubaram tudo, até os panos e colchões. Os remédios foram entornados e os móveis ficaram danificados. Alguns índios disseram que o ato foi cometido porque correu a notícia que Haroldo havia morrido. Os índios mais velhos, ‘amigos’ do americano, ficaram aborrecidos e repreenderam os responsáveis” (RUBINGER; 1980, p.80).

⁹⁸ “In the years that we lived among them we were often involved in giving simple medical assistance and in this way were able to identify with them in their diseases and fears. They met our early attempts to witness of God’s love” (POPOVICH, F; 1988, p.160). [Nos anos em que vivemos entre eles estávamos bastante envolvidos em prestar ajuda médica e deste modo pudemos identificar suas doenças e seus medos. Eles reconheceram cedo nossas tentativas de testemunhar o amor de Deus]

⁹⁹ “The introduction of new concept was left to the postprimer stage. Writers’ workshops were conducted to develop postprimer materials. It is interesting to note that when the first materials were developed by the literacy team, 70 percent of the content involved introducing new ideas, and only 30 percent were on topics of traditional knowledge, such as folk stories.” (VAN DYKEN; 2000). [A introdução de novos conceitos ocorre no estágio das cartilhas iniciais. Oficinas de escrita são realizadas para desenvolver o material das cartilhas. Isto é interessante para notar que quando o primeiro material foi desenvolvido pela equipe de alfabetização, 70% do conteúdo envolvia a introdução de novas idéias, e apenas 30% continha tópicos sobre o conhecimento tradicional, tal como histórias folclóricas].

¹⁰⁰ “(...) The teaching program should include explicit instruction on the nature of God to accompany the Biblical cases that are translated” (POPOVICH, F; 1988, p.201). [O programa pedagógico deveria incluir instrução explícita sobre a natureza de Deus para acompanhar os casos Bíblicos que são traduzidos].

Segundo o casal missionário era necessário usar o contexto de seus trabalhos lingüísticos e antropológicos como um meio pedagógico para transmissão da “Boa Nova cristã”. Uma instrução explícita dos principais conceitos cristãos deveria acompanhar todo o processo de tradução, e continuar depois que as pessoas recebessem as cópias da Bíblia traduzida. Era recomendável envolver o maior número possível de indígenas nos trabalhos de tradução, pois assim, aumentariam as “oportunidades de ajudar as pessoas a obter um entendimento mais adequado das Escrituras” (POPOVICH, F; 1988, p.201). Assim, fica evidente que uma parte integrante dos trabalhos desenvolvidos pelos Popovich era o ensino explícito da ideologia cristã.

Por cerca de doze anos, as atividades do casal de missionários se centraram no recolhimento e análise de dados lingüísticos e antropológicos, possibilitando a tradução e publicação do Novo Testamento e de hinos religiosos no idioma Maxakali. Apesar do interesse Maxakali em ouvir gravações evangélicas e sua disposição em acompanhar os cursos bíblicos promovidos pelo casal, Frances Popovich (1998, p.162) reconhecia a pouca introjeção da mensagem cristã no seio do grupo, visto que até o momento nenhum indígena se considerava “cristão” ou almejava este status.

A situação se altera a partir de 1971, e deste momento em diante também é mais fácil observar a atuação religiosa dos missionários do SIL. Segundo Frances, a “intervenção divina” na história da comunidade Maxakali aconteceu enquanto ela e o marido não estavam na reserva, num período de turbulência quando uma grande crise se instalou no grupo e muitos indivíduos doentes não conseguiram a cura através dos rituais tradicionais. Este quadro possibilitou, segundo a missionária do SIL, uma “confrontação de poder espiritual”, levando os Maxakali espontaneamente a testar se “aquele” Jesus era mais poderoso que os “yãmiy”, e se ele os poderia livrar da opressão daqueles espíritos (POPOVICH, F; 1988, p.165). Os relatos afirmam que ao invocarem o nome de Jesus muitos indígenas alcançaram o alívio almejado, e a partir daí muitos “corações Maxakali estavam se sentando firmemente em Jesus” e passaram “a caminhar na estrada de Deus”¹⁰¹ (POPOVICH, F; 1988, p.162/163).

¹⁰¹ “Christianity became relevant to the Maxakali after a spiritual power confrontation in 1971. A significant number of Maxakali experienced relief from disease and suffering when a representative group of patriarchs decide to test the claims made by evangelical recording companies that ‘Jesus is more powerful than the spirits’. This introduced a new dimension into the human-spirit power transactions.

A partir daí, uma onda de conversões se espalhou tanto em Água Boa quanto no Pradinho. Muitos batismos foram solicitados e realizados pelos próprios indígenas¹⁰²; em Água Boa são freqüentes as reuniões de oração dos cristãos, e em algumas aldeias da

We were away from the Maxakali reservation for over two months in 1971. The Maxakali were suffering from hunger at the end of the dry season; many were sick and were diagnosed as possessed by spirits. The usual rituals were unavailing. At this point someone remembered they had heard that Jesus was stronger than the spirits. This was discussed by the large group of men who had gathered to search for a solution to the problems. We never knew exactly how many were involved in this decision, but the upshot was that they decided to try calling on Jesus Christ for help. We only knew of this upon our return to the reservation... When we arrived we found some forty people from both Água Boa and Pradinho who claimed to believe on Jesus and to be 'different in their heart'. Their joy was evident... A decision as crucial as to 'walk on God's road' had to be made by the particular household on the basis of consensus" (POPOVICH, F; 1988, p.162). [O cristianismo se tornou importante para os Maxakali depois de uma confrontação de poder espiritual em 1971. Um número significativo de Maxakali experimentou alívio de doenças e sofrimentos quando um grupo de representantes patriarcas decidiu testar as reivindicações feitas por companhias gravadoras evangélicas de que "Jesus é mais poderoso que os espíritos". Isto introduziu uma nova dimensão nas transações humano-espirituais de poder.

Nós estávamos longe da reserva Maxakali por mais de dois meses em 1971. Os Maxakali estavam sofrendo de fome ao fim da estação seca; muitos estavam doentes e foram diagnosticados como possuídos por espíritos. Os rituais habituais eram infrutíferos. Neste momento alguém se lembrou eles já haviam ouvido falar que "aquele" Jesus era mais forte que os espíritos. Isto foi discutido por um grupo de homens que se reuniu para procurar uma solução para os problemas. Nós nunca soubemos exatamente quantos se envolveram nesta decisão, mas por fim eles decidiram tentar buscando ajuda em Jesus Cristo. Nós só tomamos conhecimento disto ao retornarmos para a reserva. Quando chegamos achamos umas quarenta pessoas de Água Boa e Pradinho que diziam acreditar em Jesus e ter "mudado o coração". Sua alegria evidente... Até então não havíamos nos atentado que as decisões são tomadas individualmente somente quando sem importância. Uma decisão tão crucial quanto "caminhar na estrada de Deus" teve que ser feita pela casa particular, mas com base no consenso].

¹⁰² "It was JL who first asked for baptism. We agreed on the time and the date, and asked him to invite other who also believed on Jesus and were 'waling on god's road.' Until then we were scarcely aware that only unimportant decisions are as an individual. A decision as crucial as to 'walk on God's road' had to be made by the particular household on the basis of consensus. When he came for baptism he brought some of his own relatives. His son and daughter were baptized and his wife was obviously pleased although she refuse baptism for herself. The next group of converts were also his relatives, and Harold encouraged him to do the baptizing. Since that time, the Christian elders have taken over the responsibility of evaluating the convert's sincerity and they perform the baptisms.

After a time we noticed that all the converts being baptized were either his consanguineal or affinal relatives. Now there are three elders who mainly serve their own kin groups, their 'congregation' " (POPOVICH, F; 1988, p.164).

["Foi JL quem primeiro pediu para ser batizado. Nós combinamos data e horário e pedimos que convidasse também outro que acreditasse em Jesus e estivesse "caminhando na estrada de Deus". Até então não estávamos atentos que somente decisões sem importância eram tomadas individualmente. Uma decisão tão crucial quanto "caminhe na estrada de Deus" teve que ser tomada em base no consenso. Quando ele veio para o batismo, trouxe alguns de seus parentes. Seu filho e sua filha foram batizados, e sua esposa estava obviamente contente, embora houvesse recusado o batismo. O próximo grupo de convertidos também era parentes dele, e Harold encorajou-o para que ele mesmo fizesse o batizado. A partir daí, os anciões Cristãos assumiram a responsabilidade de avaliar a sinceridade do convertido e são eles os responsáveis por executar os batizados.

Depois de um tempo notamos que todos os convertidos que foram batizados eram consangüíneos dele ou parentes afins. Agora há três anciões servindo em sua própria família, formando seu grupo, sua "congregação"].

localidade há predomínio de pessoas consideradas “cristãs”; e os principais informantes dos missionários destacam-se como lideranças entre os “convertidos”¹⁰³.

Apesar desta ter sido uma grande vitória para os missionários do SIL, Frances encara a conversão como o início da vida cristã Maxakali, e admitia que o grupo ainda necessitava de muito treinamento catequético. E assim sendo, era uma responsabilidade sua e de seu marido ajudar os “novos crentes” a entender a mensagem de Deus (POPOVICH, F; 1988, p.205).

O contato inicial dos Maxakali com os princípios cristãos fez com que os indígenas formassem uma imagem do Deus cristão como uma divindade distante e pouco preocupada com os assuntos humanos. Assim, os Popovich elaboraram e divulgaram entre os Maxakali uma “Teologia de Deus Pai” que ressaltava a enorme preocupação de Deus com o dia-a-dia de seus filhos. Os Popovich acreditavam que as histórias bíblicas de José, Moisés, Elias e Daniel contribuiriam para fortalecer entre os Maxakali a imagem de Deus como Pai de todos seres humanos (POPOVICH, F; 1988, p.183/184). O importante para os missionários era que os indígenas entendessem que Deus interagia diretamente com os seus filhos e queria ser venerado e invocado também pelos índios Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.180). Buscando apresentar Deus como o Pai que nos ama com um amor infinito os missionários reconheciam a importância de trabalhar entre os indígenas os ensinamentos de Jeremias 31:3, João 16:27, Romanos 5:8 (POPOVICH, F; 1988, p.185).

Os Popovich, em consonância com a interpretação fundamentalista de trechos do Novo Testamento, também desenvolveram uma “Teologia dos Espíritos” que simplesmente rejeitava os tradicionais espíritos Maxakali (“yãmiy”) como seres malignos ou demônios

¹⁰³ “There are three elders in the Maxakali church, and they call themselves penã’ax overseers or those who look after. T and JL live in with his father and brother in Pradinho. Both Água Boa elders are patriarchs of large social units...

Two of the elders helped with the translation of the New Testament, but it was comparatively little. One elder never worked on the translation at all because he lived at quite a distance from our location. All three had close contact with the SIL linguist during the four-year literacy project, however. These men have had little Bible training, but they are respected for their Christian character” (POPOVICH, F; 1988, p.203).

[Há três anciões na igreja dos Maxakali, e eles se chamam os inspetores de “penã’ax” ou aqueles que cuidam. T e JL vivem com o pai e o irmão no Pradinho. Ambos anciões de Água Boa são patriarcas de grandes unidades sociais...

Dois dos anciões ajudaram com a tradução do Novo Testamento, mas comparativamente foi pouco. Um ancião nunca trabalhou na tradução porque ele vivia a uma grande distância de nossa localização. Porém, todos os três tiveram contato íntimo com os lingüistas do SIL durante os quatro anos do projeto de alfabetização. Estes homens tiveram pequeno treinando bíblico, mas eles são respeitados por seu caráter Cristão].

irrelevantes. Baseados em Deuteronômio 18: 10-13 os missionários tentavam ensinar aos indígenas que eles deveriam recorrer apenas ao Espírito Santo, pois Deus proibia o contato com qualquer outro tipo de espírito (POPOVICH, F; 1988, p.180). Segundo Frances Popovich (1988, p.185) era necessário mostrar a todos os novos convertidos que Deus, por intermédio de Jesus Cristo, era maior que todos os “yāmiy”, que são limitados a obedecerem. Um dos objetivos era fazer com que durante os rituais os índios invocassem diretamente a Deus para comandar os tradicionais espíritos do panteão Maxakali. Os missionários almejavam que os indígenas reconhecessem a soberania de Deus sobre universo espiritual, para tanto eles entendiam que era necessário mostrar aos indígenas, através de passagens do Novo Testamento, que o Espírito Santo era o Espírito de Deus atuante na igreja e nos convertidos (POPOVICH, F; 1988, p.185).

Passagens do Novo Testamento sobre a redenção da vida cristã enfatizam, tradicionalmente, a experiência pessoal e não a experiência de grupo. Assim, Frances Popovich destaca que um dos desafios apresentados a ela e a seu marido foi encontrar uma plena conceitualização do Evangelho harmônica à tradicional estrutura comunal do tecido social Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.183). Em uma sociedade, como a Maxakali, ontologicamente baseada nos laços de solidariedade e reciprocidade grupal o conceito de Igreja como um organismo é facilmente compreendido. Deste modo, os Popovich ressaltavam que para o desenvolvimento de uma “Teologia da Igreja” entre os Maxakali o Antigo Testamento era indispensável, já que sua mensagem enfatiza a importância do espírito cooperativo ao mostrar Deus trabalhando em uma sociedade comunal. Além disso, através das epístolas em que há exortação da comunidade cristã os missionários ressaltavam com os indígenas a importância do envolvimento do grupo no desenvolvimento do ministério (POPOVICH, F; 1988, p.186).

Frances destaca que nenhuma tradução bíblica nasce sem o estudo diligente do idioma e da cultura do povo a ser alcançado. Com este objetivo os Popovich prosseguiram com suas pesquisas sobre a língua e a cultura Maxakali, preocupando-se sempre em identificar e selecionar os pontos nevrálgicos para compreensão e divulgação dos ideais cristãos entre aqueles indígenas (POPOVICH, F; 1988, p.161).

Desde o início de sua convivência com os Maxakali, os Popovich observaram que o desempenho ritual era algo essencial para aquela comunidade. E assim sendo,

acreditavam que para a real vivência do ideal cristão pelos indígenas era necessário que os novos crentes fossem encorajados a desenvolver rituais apropriados ao contexto cristão (POPOVICH, F; 1988, p.202). O papel dos missionários era promover discussões sobre a importância dos rituais com os “cristãos indígenas”, e selecionar passagens bíblicas úteis na elaboração de rituais em consonância com a “vida nova em Cristo”. Porém, em última instância, era responsabilidade dos “convertidos” Maxakali decidir quais rituais eram aceitáveis para os cristãos da comunidade (POPOVICH, F; 1988, p.198).

Assim, trabalhando conjuntamente com os “líderes cristãos” T e JL, os Popovich estimularam entre os indígenas a criação e execução de um ritual que representasse a eucaristia¹⁰⁴; de uma cerimônia dedicada ao batismo¹⁰⁵; de um ritual cristão de cura¹⁰⁶; e de

¹⁰⁴ “The following is a Maxakali eucharist ritual from I Cor. 11:23-26:

Our Elder Kinsman taught me, and I teach you so that you will know, also. Our Elder Kinsman Jesus ate with his own group. They ate when it was dark. He was truly good, but the vicious ones would seize him. They would grab him in order to kill him. So Jesus took the bread and spoke to God: ‘You are good, God. You give us Your excellent food. It is very good’. When he broke the bread he spoke to his own group: ‘This is my body: I die on your behalf. Take me in order to eat me, so you won’t forget me.’ Our Elder Kinsman ate with his own group of men. When he finished eating, he picked up the cup: ‘God made an agreement with the People, By means of my blood He made it.’ Truly He made a new agreement because I die. I will bleed in order to make it. Take the cup and drink it, so you won’t forget me.’ This is what Jesus said. If you eat the bread and drink from the cup, Then you tell about his death. Tell about our Elder Kinsman’s death until he returns. Until he comes back, tell about Jesus death. (POPOVICH, F; 1988, p.189/190). [O seguinte é um ritual de eucaristia Maxakali baseado em Cor. 11:23-26:

" Nosso parente mais velho/ancião me ensinou, e eu te ensino, de forma que você também saberá. Nosso parente Jesus comeu com o seu próprio grupo. Eles comeram quando estava escuro. Ele era verdadeiramente bom, mas os [homens] maus o prenderam. Eles o agarraram para mata-lo. Assim Jesus pegou o pão e falou a Deus: ' Você é bom, Deus. Você nos dá Sua excelente comida. Isto é muito Bom'. Quando ele quebrou o pão ele falou ao seu próprio grupo: ' Este é meu corpo: Eu morro por/em favor de vocês. Me pegue com o propósito de me comer, assim você não me esquecerá. ' Nosso parente comeu com o seu próprio grupo de homens. Quando ele terminou de comer, ele apanhou o copo/cálice: ' Deus fez um acordo com as pessoas, por meio de meu sangue Ele fez isto. ' Verdadeiramente Ele fez um novo acordo porque eu morro. Eu sangrarei para fazer isto. Pegue o cálice e beba, assim você não me esquecerá. ' Isto é o que o Jesus disse. Se você come o pão e bebe do copo/cálice, então, você conta sobre a morte dele. Conte sobre a morte de nosso parente até que ele retorne. Até que ele volte, conte sobre a morte de Jesus].

¹⁰⁵ “(...) we prepared the passage of Matt. 28:18-20 for use in baptisms:

‘Jesus said, God empowered me to command in heaven and on earth. Go, go to all ethnic groups, and teach them about me, Teach them by telling about me so they will believe on me. Because god commands you, baptize them. He authorized you Himself to baptize those who obey God’s Spirit. I am with you, I will always stay with you. I have never abandoned you, and I never will abandon you. The End’.” (POPOVICH, F; 1988, p.191). [... nós preparamos a passagem de Matt. 28:18-20 para uso em batismos:

" Jesus disse, Deus me autorizou a comandar no céu e na terra. Vá, vá para todos os grupos étnicos, e os ensina sobre mim, os ensina contando sobre mim assim eles acreditarão em mim. Porque Deus nos ordena, os batize. Ele mesmo o autorizou a batizar aqueles que obedecem o Espírito de Deus. Eu estou com você, eu sempre ficarei com você. Eu nunca o abandonei, e eu nunca o abandonarei. O Fim "].

¹⁰⁶ “The most recent ritual was a prayer for the sick, based on James 5:13-15:

‘Elder Kinsman Jesus, come to us, Look at our kinsman here; Truly he is very ill and begs you to have pity on him to heal him. If he has done something bad, please forgive him. Elder Kinsman Jesus, make him well again!’ ” (POPOVICH, F; 1988, p.191). [O ritual mais recente era uma oração para o doente, baseada em

uma oração que exaltava a proeminência de Jesus sobre os espíritos da religião tradicional Maxakali¹⁰⁷.

Uma das principais barreiras para a divulgação da fé cristã entre os Maxakali era o medo, cultivado tanto pelos indígenas quanto por acadêmicos leigos, de que sua aceitação poderia conduzir à perda da integridade étnica do grupo. Deste modo, tanto em seus trabalhos cotidianos com os indígenas quanto em suas publicações os Popovich tentaram promover a imagem dos índios convertidos como “bons Maxakali”.

Segundo Frances Popovich (1988, p.168), para ser reconhecido como “um bom Maxakali” pelos demais membros do grupo um indivíduo deve cumprir com suas obrigações rituais e manter os laços de solidariedade grupal. Estas prerrogativas estariam em perfeita harmonia com a identidade cristã assumida pelos indígenas “convertidos”, que mantinham sua participação no seio do grupo e eram plenamente reconhecidos como membros legítimos daquela comunidade. Como razões, apresentadas pelos indígenas, para identificação dos “convertidos” como um bom Maxakali a autora destaca: eles não são violentos; eles preparam banquetes coletivos; eles compartilham com os parentes; eles participam dos rituais, eles não bebem (POPOVICH, F; 1988, p.169).

Para os missionários do SIL o reconhecimento coletivo de que os “índios cristãos” eram “bons Maxakali” representava uma evidência irrefutável de que a evangelização não estava danificando as relações de afinidade e solidariedade do grupo (POPOVICH, F; 1988, p.166). Além disso, segundo Frances (1988, p.195), as unidades familiares cristãs, quando comparadas às unidades sociais formadas a partir das “casas de religião”

João 5:13-15: Jesus venha a nós, Olhe nosso parente aqui; Verdadeiramente ele está muito doente e lhe implora que tenha piedade dele para o curar. Se ele fez algo ruim, por favor o perdoe. Jesus faça ele saudável novamente!]

¹⁰⁷“(…) We took the short passage of Eph. 1:21, 22 for use as a doxology, cast in the form of a prayer of adoration to Christ as the Power over all powers. This is an ideal length for memorization and execution: ‘Elder Kinsman Jesus, you are the greatest in heaven; You command all the important ones in heaven now; You command those of all races and you command the yāmiyxop ‘Souls-of-the Dead, too. You command Satan and all those with him. Elder Kinsman Jesus, god caused you to be great and He sent you to those who believe commands; Truly you alone are our Elder Kinsman. Amen’ ”(POPOVICH, F; 1988, p.190/191). [Nós selecionamos uma pequena passagem de Eph. 1:21, 22 para uso como uma doxologia, moldada na forma de uma oração de adoração ao Cristo como o Poder acima de todos os poderes. Esta é uma duração ideal para memorização e execução: Jesus, você é o maior no céu; agora você comanda tudo de importante no céu; Você comanda todas as raças e você comanda o yāmiyxop, ‘Alma-dos- Mortos’, também. Você comanda Satanás e tudo que esta com ele. Jesus, a razão divina lhe fez ser grande e Deus o enviou para comandar os que acreditam; Verdadeiramente apenas você é nosso senhor. Amém ”]

tradicionais, não apenas intensificavam a reciprocidade interna, como também favoreciam a prosperidade econômica ao estimular a abstinência alcoólica entre seus membros.

Apesar da receptividade aos “rituais cristãos”, da plena aceitação dos “convertidos” pelos demais membros do grupo, e da ampliação das áreas de influência do cristianismo entre os indígenas, os missionários reconheciam que “os Maxakali cristãos não poderiam pôr o seu passado pagão para trás de uma vez para servir a um Deus que trabalha na história humana e que intervem no aqui e agora” (POPOVICH, F; 1988, p.197).

Mesmo acreditando na genuinidade do “cristianismo Maxakali” e na autenticidade das conversões indígenas, para Frances Popovich (1988, p.205), o cristianismo entre os Maxakali assumiu uma forma sincrética. Para a missionária do SIL era evidente que no processo de aprendizagem de uma nova religião, os padrões tradicionais interfeririam estrutural e semanticamente na compreensão dos novos conhecimentos sobre o sagrado (POPOVICH, F; 1988, p.197). Assim, ela reconhecia que, “no processo de assimilação da fé cristã, os Maxakali aplicaram alguns significados animistas tradicionais” (POPOVICH, F; 1988, p.196).

Os Popovich observaram que em geral, a imagem inicial do Deus cristão como uma divindade distante e indiferente ainda prevalecia entre os Maxakali, e a maioria dos indígenas reconhecia os espíritos da religião tradicional (os “yãmiy”) como os seres mais importantes e poderosos com os quais os Maxakali tinham contato (POPOVICH, F; 1988, p.123/125). Deste modo, as cerimônias tradicionais da religião Maxakali continuaram ocorrendo, e nem mesmo os indivíduos “convertidos” ao cristianismo abandonaram seus deveres rituais tradicionais (POPOVICH, F; 1988, p.192). A religião também continuava mantendo seu caráter estritamente grupal, e mesmo a realização individual dos rituais cristãos era mal vista e acarretava acusações de bruxaria¹⁰⁸ (POPOVICH, F; 1988, p.116).

¹⁰⁸ “JL found his life was radically changed by the 1971 group experience. Enthused about the healing power in Jesus name, he began practicing a private kind of exorcism for healing. It was not long before rumors began to circulate that he was a witch, that he was ‘bad’. Since the accusation of witchcraft is equal to an accusation of murder. He was forced to halt his healing practice. For a time he floundered... Now he is an ‘overseer’ in the Maxakali church, and a man highly respected by his peers. He is careful, however, not to reach too far outside of his own band in exercising his influence” (POPOVICH, F; 1988, p.116). [JL teve sua vida radicalmente mudada pela experiência grupal de 1971. Entusiasmado com o poder curativo do nome de Jesus, ele começou a praticar um tipo particular de exorcismo curativo. Com isto, não demorou a começarem a circular os rumores de que ele era um feiticeiro, que ele era ‘ruim’. Como a acusação de bruxaria é igual a uma acusação de assassinato. Ele foi forçado a deter sua prática curativa. Por um tempo ele teve dificuldades... Agora ele é um ‘inspetor’ na igreja Maxakali, e um homem altamente respeitado por seus pares. Contudo, ele é cuidadoso, para não exercitar sua influência fora de seu próprio grupo familiar].

Ainda em consonância com os antigos padrões religiosos, a estrutura cristã instalada entre os Maxakali corroborava com a proeminência masculina sobre os assuntos religiosos. Apesar de cantarem entusiasticamente os hinos traduzidos, as mulheres permaneciam caladas durante as discussões dos estudos bíblicos. Embora algumas mulheres fossem batizadas, poucas participam ativamente das reuniões cristãs, e na maioria dos casos lhes era permitida apenas uma participação simbólica. E até mesmo a tradicional hierarquização do espaço foi mantida, sendo destinado às mulheres o perímetro exterior dos locais dedicados as reuniões cristãs (POPOVICH, F; 1988, p.197).

Também a organização da “Igreja Maxakali” mantinha padrões equivalentes aos utilizados na organização social Maxakali¹⁰⁹. A cooptação de novos membros majoritariamente era realizada a partir das cadeias de afinidade colaterais, e assim como as aldeias Maxakali, a igreja foi estruturada tendo como base grupos familiares. Alguns patriarcas destacavam-se como líderes cristãos, porém as decisões eram tomadas em consenso com a comunidade cristã, em sua maior parte integrantes do círculo familiar destes patriarcas (POPOVICH, F; 1988, p.203).

Pouco restou do legado dos Popovich em termos de evangelização, e mais uma vez observamos “a inconstância da alma selvagem”: apenas um membro do grupo se identifica e é reconhecido como “crente”; poucos exemplares da Bíblia traduzida são encontrados com os indígenas; os hinos estão preservados na memória de alguns indivíduos e em folhetos, contudo, não são entoados em reuniões públicas; a “Igreja Maxakali” esta completamente desativada, não há cultos ministrados pelos antigos “líderes cristãos” e os rituais e orações criados pelos Popovich não são utilizados.

Não obstante, o malfadado intento de conversão foi durante a presença destes missionários na área que os tradicionais rituais Maxakali se intensificaram. Os Popovich perceberam que o interesse demonstrado, durante suas pesquisas, pelas relações de parentesco, pela cosmovisão e pela dinâmica da sociedade redimensionou o olhar do grupo para si mesmo, ocasionando, conseqüentemente, uma revitalização dos rituais. Na realidade, os Popovich proporcionaram aos Maxakali um exercício de alteridade, o qual lhes ofereceu instrumentos e estratégias de ação que permitiam um diálogo entre suas

¹⁰⁹ Em sua tese de doutorado Frances Popovich (1988) não menciona a existência de uma construção específica que era utilizada e reconhecida como “templo cristão”, ao que tudo indica as reuniões eram realizadas nas casas dos “líderes da igreja Maxakali”.

tradições religiosas e as novas concepções que, a todo o momento, a sociedade envolvente tenta lhes impor.

È evidente que o trabalho de tradução promovido pelos missionários do SIL deu um novo valor ao idioma vernacular daqueles indígenas, novas categorias e ideologias lhes foram apresentadas, e velhos conceitos e personagens ressignificados. Este processo será abordado mais criteriosamente em nosso próximo capítulo, mas agora se faz necessário apresentar a instituição que atualmente trabalha com os Maxakali, a Missão Novas Tribos do Brasil.

2.4 - A Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)

A história oficial de fundação da “New Tribes Mission”, instituição norte-americana da qual a MNTB é descendente direta, nos remete aos fins dos anos trinta, e confunde-se inicialmente com a biografia de seu fundador Paul W. Fleming. Nos Estados Unidos Fleming freqüentou o Instituto Bíblico de Los Angeles e trabalhou num campo de evangelização em Fort Wayne, contudo seu interesse sempre esteve voltado para a realização de um projeto evangelizador mais desafiante, fora de sua terra natal. Deste modo em 1937 ele adere a uma instituição missionária e parte para Ásia com sua esposa; suas expectativas de divulgar o cristianismo em terras estranhas foram pouco satisfeitas nesta ocasião, Fleming esteve mais ligado a trabalhos internos e burocráticos da missão e quando surgiu a oportunidade de trabalhar em campo uma crise de malária o obrigou a voltar para os Estados Unidos. Mas, desta frustrante experiência inicial surge o sentido de uma nova missão (FERNANDES; 1980, p.151/152).

De volta aos Estados Unidos, em plena Segunda Guerra Mundial, Paul Fleming anunciava a existência de uma guerra maior e mais desafiadora, a de levar a “Boa Nova” de Cristo aos povos não-alcançados que habitavam as florestas tropicais. Assim, Fleming lança um desafio a cristandade americana de sua época: “A evangelização do mundo nesta geração!”. E a partir de então passa a percorrer as igrejas e as tendas de evangelização, divulgando este desafio e tentando reunir pessoas dispostas a levar a “Palavra de Deus” aos confins da Terra.

... milhares de povos tribais, representando 1800 grupos lingüísticos, não possuem qualquer porção da Bíblia em sua língua. Suas línguas são desconhecidas. Não têm qualquer contato com o mundo civilizado. Não possuem rádios pois vivem distanciados da civilização, escondidos freqüentemente nas florestas das mais remotas regiões do mundo. (...) Seus costumes são tão diferentes dos costumes dos homens civilizados que, alcançá-los mais parece encontrar homens de outro planeta do que homens de outra raça. (...) Estes povos tribais vivem e morrem não só ignorantes da civilização, como sem nada saber dos perigos que ameaçam suas almas e do Cristo que por eles morreu. Deverão continuar assim ignorados? (Fleming apud FERNANDES; 1980, p.153).

Com o objetivo de superar esta situação Paul Fleming percorre igrejas de inspiração fundamentalista e em 1942 reúne sete lideranças¹¹⁰ que passariam a formar o comitê diretor da então fundada “New Tribes Mission” (NTM), que rapidamente se articula para formação dos candidatos a missionário, captação de recursos e organização dos trâmites práticos e burocráticos para as primeiras viagens.

O treinamento oferecido pela NTM ao pessoal desejoso de evangelizar os índios das selvas sul-americanas rompia com os esquemas usuais. Segundo Fernandes (1980, p.154) “o objetivo do curso não era produzir homens e mulheres de Deus, mas encontrá-los”. A preparação dos missionários foi altamente inspirada na experiência da Segunda Guerra¹¹¹, levando a NTM a optar por uma pedagogia mais dinâmica. Adquiriram um “Boot Camp” (nome emprestado dos campos de treinamento da marinha norte-americana) na Califórnia que reproduzia as condições ecológicas supostamente características da floresta tropical a que os missionários estavam destinados. Ali a vocação da fé seria temperada com ensinamentos práticos sobre como sobreviver em “território inimigo”. A grande atração do treinamento nos Estados Unidos era o curso preparatório para sobrevivência em condições adversas, que englobava atividades tais como acampar na

¹¹⁰ “O número sete foi escolhido em sinal de obediência à doutrina bíblica da missão, conforme a interpretação fundamentalista: vivemos a sétima era da história sagrada, aquela destinada a ver a realização dos tempos com a segunda vinda de Cristo, que será cumprida quando a palavra divina tiver alcançado os últimos confins da terra” (FERNANDES; 1980, p.153).

¹¹¹ “A linguagem militar, construída sobre a exaltação da morte voluntária num campo de batalha de estrutura maniqueísta (‘nós versus o inimigo’) ajusta-se bem à mensagem de Paul Fleming. Absorveu, sem dúvida, elementos do contexto da Guerra Mundial em que se formou, mas sua doutrina não encontra melhor paradigma que o militar. Ainda hoje, as forças armadas norte-americanas fornece-lhes o principal gerador de imagens para a propaganda missionária. Trata-se, contudo, de uma guerra sem armas de fogo, feita por guerreiros que devem imitar o exemplo do fundador, despindo-se de todos os interesses que os prendem à sua terra de origem. Será pois uma força de outro nível, algo assim como um exército de anjos” (FERNANDES; 1980, p.159).

mata, navegar corredeiras, caçar jacarés, entre outras que preparariam os missionários física e psicologicamente para a grande jornada necessária para alcançar as “Novas Tribos” (FERNANDES; 1980, p.137).

No mesmo ano de sua fundação a NTM envia sua primeira equipe para o trabalho de campo. Dezesesseis membros da igreja de um dos sete diretores da NTM alojaram-se em Roboré, na Bolívia, onde moradores locais eventualmente, perseguiram um grupo indígena bravo. E depois de um ano de incertezas e dificuldades organizaram a primeira expedição de contato. Desarmados, cinco missionários entraram na mata dispostos a permanecer anos se preciso fosse. Contudo, todos foram mortos por membros do grupo indígena que desejavam alcançar.

As mortes causaram muita repercussão nos Estados Unidos, foram descritas como um grande massacre, provocando polêmica e mesmo acusações de irresponsabilidade da nova organização missionária. Mas, os fiéis entre os quais a NTM angariava doações e futuros missionários “apaixonaram-se com o martírio deste primeiro contato, redobrando o seu apoio e multiplicando o número de voluntários. O drama mobilizou a jovem comunidade e ainda hoje é relatado vivamente a cada nova geração de candidatos” (FERNANDES; 1980, p.155).

Ainda sob impacto desta primeira experiência, a instituição inicia sua atuação no Brasil em 1946. Nesta fase inicial há um franco predomínio dos missionários norte-americanos na execução e planejamento das ações da instituição no Brasil, mas há também um grande incentivo ao desenvolvimento das “vocações nacionais”. Pensando nisto, e também com o objetivo de adequar-se aos interesses do governo brasileiro, cada vez mais crítico a atuação de instituições estrangeiras em áreas de fronteira ou consideradas estrategicamente importantes à soberania nacional, em 1953 organiza-se, em Goiânia, como pessoa jurídica e com estatutos registrados a “Missão Novas Tribos no Brasil”, que atualmente é designada de “Missão Novas Tribos do Brasil”¹¹².

Gradativamente o número de vocacionados brasileiros aumenta e as bases instaladas no país, “bases nativas” como são denominadas pelos missionários norte-americanos, prosperam e se multiplicam. Desenvolve-se no Brasil uma infraestrutura

¹¹² Em 1963, alteram-se os estatutos da missão que passa a denominar-se “Missão Novas Tribos do Brasil” (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.86).

completa para formação e treinamento dos missionários¹¹³, mas, apesar desta aparente autonomia na preparação dos missionários brasileiros, observa-se que a MNTB permanece ontologicamente atada à sua matriz norte-americana, como veremos a seguir, seus ideais e estratégias de atuação vão ao encontro daqueles difundidos por Paul Fleming.

Não se cobra nenhuma qualificação técnica ou acadêmica¹¹⁴ dos aspirantes a missionário, a única exigência é ter fé¹¹⁵ e predisposição para a guerra espiritual¹¹⁶. A MNTB orgulha-se em manter em seus quadros, preferencialmente, “o homem comum, subalterno na hierarquia social, sem quaisquer talentos notáveis, [que] transfigura-se em veículo de um poder absoluto, descobrindo em si mesmo o segredo da onipotência” (FERNANDES; 1980, p.157). A fé é o veículo principal, mas a transfiguração é catalisada por intermédio do treinamento ministrado nos seminários e institutos bíblicos ou missiológicos. Os seminários têm a função de desenvolver as “vocações” dos missionários, para isto, elaborou-se um processo pedagógico que mescla noções de disciplinas acadêmicas e conhecimentos práticos e técnicos, a uma formação teológica solidamente baseada nos princípios do fundamentalismo evangélico. Nesse período de instrução, o missionário é gradativamente estimulado a se considerar um dos “escolhidos” ou “chamados” por Deus para dedicar sua vida à “conquista de povos distantes para o cristianismo”¹¹⁷.

¹¹³ Este treinamento é realizado com o auxílio do Instituto Bíblico e Missionário Macedônia (Recife – PE), do Instituto Bíblico Peniel (Jacutinga, MG), do Instituto Missionário Sheikinah (Rio Brilhante, MS), do Instituto Lingüístico Ebenezer (Vianópolis, GO). As equipes de campo contam, ainda, com estruturas de apoio em algumas cidades próximas às áreas indígenas, onde as bases são ativadas e desativadas dependendo do ritmo e da necessidade do trabalho em campo; além desses centros, há representantes da missão em alguns estados (ALMEIDA; 2002, p.52).

¹¹⁴ “Os dados são claros: os missionários das Novas Tribos não pertencem ao mundo acadêmico. A maior parte não passou do secundário e há um número significativo que não passou do primário. Não tiveram pois acesso à literatura científica sobre as sociedades tribais, e são portadores dos estereótipos comuns sobre os ‘selvagens’ que acompanham a sociabilização na sociedade envolvente” (FERNANDES; 1980, p.137).

¹¹⁵ Há, contudo, restrições ao ecumenismo, uma das condições para aceitação de missionários na MNTB, além da conclusão satisfatória dos treinamentos, é de não serem membros de igrejas cujas denominações se agregam ao Conselho Mundial de Igrejas ou seus afiliados, já que os membros deste conselho estão abertos ao diálogo inter-religioso e aceitam o ecumenismo (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.88).

¹¹⁶ “O princípio de combate é, em nosso entender, o elemento mais significativo na auto imagem que a NTM propaga sobre si mesma: o seu envolvimento numa guerra contra as forças do diabo. O que não fica claro, de imediato, é a articulação das duas facetas assumidas pelo inimigo, ou as ‘forças do diabo’ que atuam tanto nas trevas do desconhecimento em que estão abandonados os povos pagãos, quanto através de personagens emergentes em contextos sociais e historicamente definidos, sejam eles interesses ecumênicos ou ‘defensores da perpetuação da cultura’ ” (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.91/92).

¹¹⁷ Entre aqueles que foram criados a convicção de terem sido “chamados” para dedicar vários anos à atividade transcultural devem também adequar sua vida conjugal a este projeto. A missão evangélica ocorre como um

No Brasil, as prioridades para o treinamento de novos missionários são coerentes com a “teologia do sofrimento” e a ética do sacrifício a serem exercidas pelo “exército de anjos” idealizados pelos fundadores da “New Tribes Mission”. Os missionários e sua família têm sua “espiritualidade” trabalhada a partir de uma “teologia do sofrimento” que lhes possibilitaria tolerar as dificuldades materiais e culturais no campo da missão. Para o missionário evangélico, o sofrimento torna-se um instrumento para o fortalecimento da fé, trata-se de um exercício que lhe oferece treinamento para suportar a distância dos parentes, da “comunidade dos irmãos” e do local de origem. O trabalho de evangelização transcultural exige, por um lado, o desprendimento e a renúncia de viver próximo aos parentes e amigos, e por outro, a disposição de criar laços religiosos e fraternais com pessoas de hábitos e costumes distintos dos seus. O propósito é acostumar o missionário a conviver com adversidades com a distância da família e a sobreviver em um ambiente, por muitas vezes, hostil e com poucos recursos materiais (ALMEIDA; 2002, p.54\55). O sacrifício pessoal em prol da salvação de outras pessoas representa uma virtude que o vocacionado deve apresentar, e assim sendo, o sofrimento pessoal não simboliza para o missionário um empecilho para propagação da fé cristã.

Além desta preparação “subjéctiva”, o missionário da MNTB recebe uma instrução formal e teórica. Pode-se destacar três momentos no processo de capacitação do missionário das Novas Tribos: o primeiro, com a duração de três anos, privilegia uma formação teológica fundamentalista, mas, além das matérias teológicas são ministradas as disciplinas Antropologia Cultural, Introdução à Antropologia e Língua Estrangeira. Numa segunda etapa, cuja duração média é de um ano, as atenções estarão voltadas para questões práticas do cotidiano do missionário em campo, as disciplinas principais são Comunicação Transcultural, Noções Básicas de Mecânica e Enfermagem (primeiros socorros, noções de diagnóstico clínico, sinais vitais, prevenção em saúde, noções sobre doenças tropicais). Por fim, com duração de um ano, o último módulo visa proporcionar uma preparação “lingüístico cultural”, com as disciplinas Introdução à Pedagogia e Princípios de Didática,

projeto familiar. Assim, o bom andamento do trabalho, segundo esses religiosos, depende de um duplo “chamado”. De acordo com suas declarações, não existe esposa de missionários, mas um casal de missionários. Os centros de formação estimulam esta dupla convicção para garantir a permanência destes profissionais em campo. Deste modo, diversos matrimônios são gerados no circuito constituído pela rede dos centros de formação (ALMEIDA; 2002, p.53\54).

Introdução à Alfabetização Bilíngüe, Produção de Material Bilíngüe, Código Fonético Universal e Transcrição, e Princípios Gerais de Tradução (ALMEIDA; 2002, p.52\53).

Esta formação é importante pois proporciona ao missionário da MNTB elementos não apenas para reconhecer e defender os princípios ontológicos de sua missão, como também meios para organizar suas estratégias de ação em campo. A cosmologia fundamentalista se cristaliza nos agentes missionários e em suas estratégias de evangelização, doando os subsídios que lhes possibilitam conviver, interpretar e modificar crenças e comportamentos indígenas que não sejam compatíveis com os princípios cristãos.

Como exemplo da formação teológica oferecida aos missionários, destacamos a posição doutrinária, presente no site da MNTB¹¹⁸, que representa as “bases de fé” desta instituição:

Cremos:

1. Na inspiração verbal e divina autoridade das Sagradas Escrituras;
2. Em um Deus único e verdadeiro, que subsiste eternamente em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo;
3. No nascimento virginal do Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem pecado. Em Sua morte vicária, Sua ressurreição corporal, Sua presente intercessão e Sua volta, física e pré-milenal;
4. Na queda do homem, resultando em completa e universal separação de Deus e sua necessidade de salvação;
5. Na morte de Cristo: voluntária e substituinte, como sacrifício pelos pecados do mundo inteiro;
6. Na salvação eterna pela Graça, como um dom de Deus, inteiramente independente de obras; que cada pessoa é responsável por si própria quanto a aceitar ou rejeitar a salvação pela fé no Senhor Jesus Cristo, e que a alma uma vez salva, jamais perecerá;
7. No Espírito Santo, que regenera o crente com vida divina pela fé;
8. Na ressurreição corporal dos crentes e dos não crentes. Eterna felicidade com Cristo para os salvos e eterno tormento para os não salvos;
9. Na responsabilidade dos crentes em obedecer a Palavra de Deus e testemunhar a todos acerca da graça salvadora de Cristo. Embora de caráter indenominacional (sic), a Missão não é ecumênica, carismática e nem neoevangélica.

Nesta declaração de fé, observamos algumas influências explícitas da formação teológica fundamentalista: a Bíblia é aceita como o único elemento de mediação entre Deus e o homem e, assim sendo, recebe uma exegese factual e literalista; a crença na queda da humanidade, recompensa pós-morte para os salvos, e mudança de comportamento entre os

¹¹⁸ <http://www.mntb.org.br/posicao.html> (acessado e impresso em 04/01/2000).

convertidos; identificação com o “exclusivismo religioso”, observado na rejeição do ecumenismo e na defesa da mediação exclusiva de Cristo para obtenção da salvação; responsabilidade individual do crente em aceitar a salvação em Cristo e responder seu chamado à “Grande Comissão”¹¹⁹.

A rejeição a pluralidade religiosa, demonstrada no nono item da posição doutrinária da MNTB, esta em consonância com o desinteresse missionário em relação às especificidades culturais dos grupos indígenas a serem alcançados. Durante seu treinamento os missionários não recebem nenhuma informação mais precisa a respeito dos povos que irão contactar. Há um desinteresse, mesmo que pragmático, pelas peculiaridades culturais dos povos atingidos. Pouco se sabe dos índios, e o principal é reconhecer que a situação destes povos representa um estágio reversível de uma vida afligida pelas trevas do desconhecimento de Deus¹²⁰ (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.96).

Isto posto, compreende-se porque a formação teórica dos missionários, envolvendo disciplinas acadêmicas (Antropologia, Lingüística, Pedagogia), é amplamente criticada por estudiosos que analisaram a MNTB (ALMEIDA, 2002; FERNANDES, 1980; GALLOIS et GRUPIONI, 1999). As missões transculturais, modelo seguido pela MNTB, se apropriam da antropologia e da lingüística como técnicas e não ciências. Conceitos e metodologias científicas são reelaborados a partir de um processo que as adeque as referências teológicas da MNTB. Envoltas em uma leitura realizada a partir das concepções do fundamentalismo evangélico estas ciências são utilizadas, por um lado, para legitimar mudanças culturais e, por outro, para viabilizar a propagação do Evangelho (ALMEIDA; 2002, p.61).

Um dos primeiros passos, e que será útil durante todo o desenrolar do trabalho de evangelização missionário é o estudo da língua nativa. A análise e o aprendizado lingüístico são de fundamental importância nos planos de ação da MNTB. Porém, segundo Gallois e Grupioni, os estudos lingüísticos não visam proporcionar ao missionário um maior contato e entendimento da cultura alvo, mas sim possibilitar que a evangelização seja

¹¹⁹ Nome dado ao chamado de Cristo à evangelização do mundo, segundo Marcos, 16:15 “Ide por todo mundo, pregai o evangelho a toda criatura”.

¹²⁰ “As interpretações nativas não são analisadas, apenas rejeitadas em bloco enquanto expressões de Satanás. As práticas simbólicas são quase sempre descritas como partes do ‘sistema opressivo’ que mantém os nativos em um ‘estado de temor espiritual permanente’. Diante disto, a destruição cultural aparece como a única

feita na língua nativa, facilitando a compreensão e aceitação indígena das "Boas Novas", bem como viabilizando o trabalho de tradução do Evangelho para a língua dos grupos indígenas contactados. Gallois e Grupioni salientam que a MNTB encara o estudo das línguas nativas como "chaves para a comunicação"¹²¹, contudo tal estudo deve ser realizado com restrições, pois os povos "morenos" estão, por natureza, na escuridão, não havendo a necessidade de aprofundar os conhecimentos sobre uma cultura dominada por Satanás (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.97/98). Assim, apesar de haver, por parte da MNTB, uma valoração positiva das línguas nativas e uma preocupação até mesmo em preservá-las, há uma definição hermética sobre a linguagem. A língua é vista como um elemento estanque e independente da realidade sócio-cultural do grupo indígena, permitindo o missionário, ao mesmo tempo, preservar a singularidade indígena e difundir a "palavra de Deus"¹²².

As discussões e análises antropológicas nos cursos preparatórios da MNTB também são limitadas, permanecendo funcionalmente ligadas aos objetivos missionários de evangelização. Trata-se de uma fundamentação antropológica "sui generis", que atualiza os princípios básicos da teoria evolucionista do final do século passado, com alguns ingredientes do difusionismo e do funcionalismo¹²³. A cultura é vista como uma técnica,

alternativa para libertá-los de Satanás, justificando-se a necessidade de substituir a 'base de medo' presente nas religiões desses povos, pela segurança do 'amor de Deus' " (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.108).

¹²¹ Através deste aprendizado os missionários estreitam gradativamente as relações com os indígenas, criando um convívio amistoso com a família de seu professor, sendo mais facilmente aceito pelos demais, já que podem conversar na língua do grupo.

¹²² Observa-se que a língua nativa tem uma dupla função para a MNTB: ela é ao mesmo tempo um instrumento de destruição e renovação, ou seja, num primeiro momento, graças ao estudo da língua, o missionário poderá mostrar aos índios que suas tradições são falsas/maléficas e por isto devem ser abandonadas e destruídas, depois, o religioso, por intermédio da Bíblia traduzida, os mostrará as "verdades sagradas" sobre as quais as nações devem se estruturar. A língua nativa representará simultaneamente mudanças e continuidades, pois ajudará na destruição de grande parte da cultura tradicional, e será um dos poucos elementos tradicionais a ser preservado. É por intermédio da Bíblia, traduzida em suas línguas, que os índios se tornam crentes com especificidade, e sua cultura manter-se-á "diferenciada" (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.106).

¹²³ Há também uma homogeneidade de referências: "a biblioteca antropológica dos missionários evangélicos é limitada a algumas obras de cunho teórico, em detrimento de etnografias. A preferência recai sobre expoentes do 'culturalismo' norte-americano, como Herskovitz e Sapir, e a manuais como o 'Guia Prático de Antropologia' do Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda. O autor brasileiro mais citado é Darcy Ribeiro, cuja teoria da 'transfiguração étnica' permite justificar intervenções nas culturas dos povos em fase de 'transfiguração'. Os profissionais da catequese encontram nestas obras roteiros para isolar os 'traços' culturais e avaliar – quase sempre negativamente – suas funções integrativas. O filósofo preferido é Eugéne Nida, que defende o 'universalismo' de princípios cristãos, cujas afirmações os missionários compõe com exemplos do comparativismo de mitologias proposto por Joseph Campbell" (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.105).

cuja definição se atém à composição de elementos e sua transmissão¹²⁴. Pelo viés da teoria da personalidade básica, acoplada a generalizações da teoria das necessidades dos funcionalistas britânicos, os fundamentalistas evangélicos tentam separar o que consideram valores negativos e positivos que existem em todas as culturas. Nesta classificação, os traços positivos representam elementos compatíveis com aqueles idealizados como bons e justos pelos missionários e que portanto podem ser preservados. Já os considerados negativos, ou seja, todos que não se adequam aos valores e práticas da sociedade cristã-ocidental deverão ser transformados ou destruídos. Busca-se assim, justificativas para a formatação da cultura tradicional segundo valores cristãos defendidos pelos agentes missionários¹²⁵. Segundo Gallois e Grupioni (1999, p.107), “a utilização de uma terminologia antropológica serve tão somente para justificar a intervenção etnocêntrica dos missionários: não descrevem, nem analisam, nem interpretam, nem entendem. Apenas julgam”.

Os missionários também buscam argumentos antropológicos para justificarem suas intervenções. Os teóricos da MNTB concordam com as correntes antropológicas que defendem que a cultura é algo “dinâmico”, e baseados neste pressuposto justificam a introdução do “dinamismo em benefício dos índios”. Fragmentos da teoria antropológica são utilizados para justificar uma “renovação cultural”. Intervenções são realizadas baseadas na idéia de que as culturas têm “traços negativos”, que devem ser eliminados ou substituídos, e “traços positivos”, que podem ser mantidos. Os missionários afirmam que a mudança é inerente à cultura, mas que a evangelização pode contribuir para a manutenção da “identidade étnica”. A conversão ao cristianismo, sob ponto de vista dos missionários da MNTB, seria benéfica a grupos indígenas isolados e marginalizados, constantemente ameaçados pela cultura dominante. A fé cristã seria o melhor auxílio para a manutenção da

¹²⁴ “O ensino padrão da antropologia oferecido pela MNTB e outras agências transculturais, encontrado em seus cursos e manuais, entende cultura como articulação de pelo menos cinco dimensões da vida social. A primeira trata do controle da natureza para suprir as necessidades materiais, como a produção de armas, habitação, vestuário e alimentação (caça, pesca, agricultura). Para a segunda, a cultura material seria a manifestação artística e/ou a expressão religiosa de um povo. Para a terceira, esta sociedade produtora existe em razão da organização das relações sociais incorporada na tradição de um grupo, como as de parentesco e políticas. A quarta a maneira de o homem se comportar diante de um código moral definida necessariamente por qualquer sociedade. Por fim, os mitos são a expressão oral de um universo sobrenatural e os rituais a via de acesso à ‘cosmovisão indígena’ ” (ALMEIDA; 2002, p.60\61).

¹²⁵ Neste procedimento, pouco importa a perspectiva antropológica utilizada para a avaliação do caráter negativo de um comportamento ou instituição, porque desintegrador, ou positivo, porque integrador. Os parâmetros utilizados para a avaliação não são referenciados à lógica interna da sociedade observada.

identidade étnica e a espiritualidade evangélica o apoio que os índios necessitam para encarar as dificuldades de relacionamento com a sociedade envolvente. Os missionários buscam também defender o respeito à “autodeterminação” dos povos nativos. O argumento utilizado pela MNTB é que o progresso gerado pela assimilação de técnicas e saberes de sociedade “superiores” é algo almejado pelos indígenas, assim como a salvação proporcionada pela aceitação da Boa Nova de Cristo (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.106).

Se a formação lingüística e antropológica é fragmentada, a preparação dos missionários que atuam na área de educação também é precária. A maioria dos professores missionários que atuam em escolas destinadas aos indígenas, não tem a qualificação necessária. Sua formação geralmente não ultrapassa o primeiro grau com alguma especialização em saúde (geralmente técnica). Assim, majoritariamente, os missionários dentro das aldeias oferecem o ensino até a quarta série do primeiro grau, além de desempenharem o auxílio no atendimento de saúde. Constatando as limitações acima mencionadas, Gallois e Grupioni (1999, p.124) citam as conclusões de um Grupo de Trabalho destinado a avaliar a assistência educacional prestada por missionários a grupos indígenas assistidos pela Funai: “Se a Funai já enfrenta problemas com a qualificação de seu pessoal de área, vemos que não é com o da Meva¹²⁶, Miceb¹²⁷ e MNTB que este problema seria solucionado. Se a Funai já não adota uma política educacional adequada aos povos indígenas, já ficou demonstrado que não é com a prática pedagógica do pessoal das Missões, que também esta questão seria solucionada”.

A vertente educacional adotada pela MNTB se baseia numa educação “bicultural” e articula a assistência educacional ao ensinamento bíblico. Geralmente o programa educacional da MNTB promove a implementação da alfabetização bilíngüe, em português e na língua materna, privilegiado esta última. Segundo Gallois e Grupioni, os programas escolares engendram um processo que promove a literalização de uma língua ágrafa e, por conseguinte, possibilitam o propósito missionário de integrar o índio ao universo cristão por intermédio da Bíblia (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.111).

¹²⁶ Missão Evangélica da Amazônia.

¹²⁷ Missão Cristã Evangélica do Brasil.

Como mencionamos anteriormente, há uma valorização da língua indígena, numa perspectiva que supervaloriza o fator lingüístico em detrimento da sociolingüística e da etnolingüística. Deste modo, a educação indígena é caracterizada como “informal”, pois esta baseada na oralidade; já o novo sistema de transmissão do conhecimento, pautado na escrita, recebe o status de “educação formal”. Através da institucionalização do ensino, com a alfabetização dos indígenas na sua língua e em português, os missionários buscam criar entre os indígenas um crescente interesse e respeito pelo "papel", ou seja, pela palavra e conhecimento escrito em detrimento da tradição oral¹²⁸. O conhecimento transmitido oralmente, por estar aberta à criatividade e ao esquecimento, passa a ser visto como deficitário e não confiável, sujeito a manipulações e fraudes. Já o material escrito ganha status de “documento”, que contém informações que não se perdem nem podem ser alteradas¹²⁹ devido à sua materialidade.

Segundo Gallois e Grupioni (1999, p.112/113) os "missionários professores" ao ressaltarem, através de seus trabalhos nas salas de aula, as inúmeras vantagens da escrita sobre a oralidade, também abrem caminho para o descrédito da religiosidade indígena e enaltecimento da vertente cristã. Os missionários tentam mostrar aos indígenas que suas histórias e religiões tradicionais nada mais são do que invenções, frutos da imaginação de algumas pessoas que a seu bel prazer criavam ou modificavam elementos estruturais da crença destes povos. A Bíblia, ao contrário, por ser escrita é mais confiável, não tendo sido manipulada; sendo, segundo o ponto de vista dos missionários fundamentalistas, totalmente verdadeira, contendo apenas verdades absolutas que foram escritas pelos escolhidos de Deus, que eram orientados e monitorados por Ele.

De certa forma, todo o processo de formação e atuação do missionário da MNTB se assenta no binômio assistencialismo e evangelização. O proselitismo religioso muitas vezes é antecedido pela concessão de bens e serviços almejados pelos indígenas. Além de distribuir e incentivar o uso de roupas e utensílios de "primeira necessidade" (facas,

¹²⁸ Esta estratégia é direcionada principalmente aos jovens pois, segundo os missionários, eles se mostram mais abertos à inovações, e além disso, o domínio da leitura e escrita lhe permite assumir o papel de mediador nas relações com os órgãos governamentais e sociedade envolvente, rivalizando assim com a autoridade tradicional dos mais velhos.

¹²⁹ Uma das características básicas das comunidades de tradição oral é a constante renovação no seu repertório de narrativas. Alguns elementos têm que ser criados ou recriados para substituir outros esquecidos ou atualmente inadequados. A oralidade desta forma permite à cultura indígena uma maior liberdade criadora

enxadas, rádio, etc), os missionários da MNTB são responsáveis pela idealização e execução de ações e projetos na área de saúde, educação e desenvolvimento comunitário. No contexto de insuficiência da assistência leiga oficial, e da violência marcante nas relações que a população envolvente mantém com os índios, os missionários se tornam rapidamente um apoio julgado indispensável pelos povos alcançados. Eles são reconhecidos como “gente de fala boa, homens de bens”¹³⁰, pois, se apresentam como pessoas bem intencionadas, abertas aos pedidos e curiosidades de seus anfitriões. “Neste momento, não são mais apenas bens que são trocados num sentido assimétrico, mas igualmente serviços e conhecimentos: os agentes do contato prestam serviços que a população local desconhece, transmitindo-lhes novas tecnologias, novos remédios, novas linguagens e, em troca, são aceitos dentro de um convívio de respeito” (MORGADO; 1999, p.240).

O assistencialismo é utilizado pela MNTB como uma forma de criar e estreitar os laços de ligação e amizade com os indígenas, facilitando, sobremaneira, o trabalho evangelizador de seus missionários¹³¹. As ações assistencialistas ajudariam ainda a desacreditar as religiões tradicionais, a opinião de Gallois e Grupioni (1999, p.117/118) é que "os empreendimentos sócio-econômicos criam as bases para a secularização da religião tradicional e a aceitação do evangelismo fundamentalista. Assim, a eficiência da tecnologia moderna (especialmente no que diz respeito às técnicas de cura e de transporte) expressa e confirma aos olhos dos índios a inferioridade da cultura tradicional, que os missionários propagam através de sua atividade ou de pregação ou de educação. Todas estas atividades, portanto, se implicam mutuamente". Estes autores também defendem que os grupos indígenas respondem muito mais rapidamente ao impacto do assistencialismo missionário do que à sua mensagem proselitista (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.116).

Todo este trabalho realizado entre os índios também cria elos entre os missionários de campo e os fiéis das igrejas que financiam a missão tornando-os todos

e/ou renovadora; liberdade que é extremamente cerceada quando se passa a escrever tudo, ou melhor, quando se passa a encarar tudo aquilo que foi escrito como uma verdade absoluta que não pode ser alterada.

¹³⁰ Segundo Gallois e Grupioni (1999, p.117), estes são os termos utilizados pelos Zo'e, grupo indígena do norte do Pará, para definirem os missionários da MNTB.

¹³¹ “Por encararem a pobreza material dos grupos como consequência de suas opções religiosas deturpadas e influenciadas por Satanás, os missionários acreditam que a concessão de bens e serviços, antes não disponíveis a estas comunidades, é uma forma de estreitar os laços de ligação e amizade com os indígenas. A

unidos, graças a uma rede de orações e doações, ao mesmo propósito da evangelização dos povos não alcançados. As equipes de campo mandam informes sobre seus trabalhos, contando suas alegrias e vicissitudes, seus progressos e suas dificuldades¹³². Estes relatos são amplamente difundidos entre os fiéis, encorajando-os a participarem da obra evangelizadora, juntando-se a uma verdadeira "rede de orações, doações e trabalhos voluntários" (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.89).

Numa situação de contato, existem “pontos nevrálgicos” que fogem ao controle dos seus agentes. Na maior parte das sociedades indígenas o aumento do fluxo comercial com os agentes assistenciais acelera a transmissão de conhecimentos e valores ocidentais; contudo, nem sempre uma estratégia ou instrumento explicitamente criado pelas agências missionárias para tal fim obtém a mesma eficácia em grupos indígenas diferentes (MORGADO; 1999, p.226). Apesar do treinamento missionário e as estratégias de atuação em campo buscarem assegurar um padrão mínimo no “modo operante” da MNTB, haverá sempre um flexibilização, quase nunca desejada pelos missionários, motivada pelo contexto sócio-cultural dos povos alcançados. Assim sendo, observaremos que no contato inter-religioso com os índios Maxakali, os missionários da MNTB buscam reproduzir as estratégias mais difundidas entre os membros desta instituição¹³³, porém, acabam tendo que adaptar suas ações à realidade local.

2.5 – A MNTB entre os Maxakali

É difícil datar o início da atuação dos missionários da MNTB entre os Maxakali. Por não conseguir a aprovação de seus projetos pela FUNAI, a missão vem atuando de

missão visa, desta forma, capacitar o grupo para integrá-lo às formas sociais e econômicas da sociedade envolvente, livrando-o da carência em que se encontra” (LOURES DE OLIVEIRA; 2002, p.114).

¹³² “Os missionários evangélicos, apesar de sua profusa penetração entre os crentes, pela via de publicações diversificadas, da mídia e da pregação direta nas igrejas, nunca discutem abertamente os fundamentos conceituais de sua missão. Internamente ele apenas reafirmam, sem jamais questiona-la, a verdade das escrituras, repudiando todos os valores que se opõe a esta crença como anticristãs, ou inspirados por Satanás. A retórica interna ao proselitismo evangelizador, na guerra, é a antítese do debate” (GALLOIS et GRUPIONI; 1999, p.104).

¹³³ GALLOIS e GRUPIONI (1999) descreveram e analisaram alguns pontos que norteiam os trabalhos da MNTB entre os indígenas. Entre os tópicos levantados pelos autores destacamos: preferência por grupos isolados; estudo da língua nativa com objetivo de traduzir os Evangelhos e oferecer assistência na área da educação; promoção da “educação formal” como forma de assediar os mais novos e desacreditar os

forma indireta entre os índios Maxakali, a partir de uma base em Batinga, distrito de Itanhém no Estado da Bahia, próxima à reserva indígena. Ao que tudo indica, a presença da Missão Novas Tribos na região remonta à década de oitenta, com o início da atuação do casal de missionários R e K. Atualmente, além do casal R e K, que convive com os Maxakali a mais de vinte anos, a MNTB em Batinga também conta com a colaboração do casal A e Z¹³⁴. R e A também exercem a função de pastores junto à comunidade não índia de Batinga.

Como dissemos anteriormente, o aprendizado e análise da língua nativa é um dos primeiros passos para a ação missionária da MNTB, e busca possibilitar que os índios tenham acesso as “Boas Novas” cristãs em seu próprio idioma. Com este objetivo, o casal membro das Novas Tribos manteve contatos freqüentes com os Popovich. A conhecida aliança entre SIL e MNTB se fez presente na tentativa evangélica de catequizar os Maxakali, e os primeiros contatos dos missionários da MNTB com o idioma do grupo ocorreram com o auxílio dos Popovich (LOURES DE OLIVEIRA; 2002, p.114).

Após o fim dos trabalhos do SIL junto aos Maxakali os membros da MNTB continuaram a aprender o idioma do grupo, os missionários procuram aperfeiçoar seus conhecimentos através de visitas às aldeias, onde os estudos são complementados com o auxílio de aulas particulares ministradas por professores Maxakali. Através deste aprendizado, os missionários estreitam paulatinamente suas relações de amizade com os indígenas, criando um campo de convívio com a família (grupo familiar) de seu professor, sendo ainda mais facilmente aceitos pelos demais, já que podem conversar em Maxakali. Além de facilitar e, até mesmo, estreitar o relacionamento com parte da comunidade, as “aulas particulares” também criam possibilidades para ação proselitista. Os missionários aproveitam estes momentos para falar sobre a vida de Jesus, transmitir alguns preceitos

conhecimentos tradicionais; assistencialismo de bens e serviços para criação de vínculos e aceitação da atividade religiosa; criação de igrejas locais sob liderança de pastores indígenas...

¹³⁴ Optamos por não revelar o nome dos missionários pois em campo eles nos comunicaram que não concordam com a divulgação de seus trabalhos em pesquisas científicas. Em 2006 chegamos a contactar o casal R e K na esperança que eles nos descrevessem sua atuação entre os índios Maxakali, principalmente a metodologia para a criação dos hinos, contudo, ao explicitarmos os objetivos de nossas pesquisas eles educadamente informaram que não poderiam colaborar. Já nossa decisão de identificar nominalmente os missionários do SIL leva em conta que os nomes e a atuação religiosa do casal são amplamente conhecidas, e divulgadas em trabalhos científicos publicados com sua autorização – vale lembrar que na tese de doutorado de Frances Popovich (1988) há uma rica descrição das atividades religiosas realizadas pelo casal entre os Maxakali.

cristãos, e ressaltar os benefícios da conversão. Mas, os momentos derradeiros da visita, apreciados até mesmo pelos indígenas, são aqueles dedicados a música evangélica¹³⁵. O grande interesse e ligação do grupo com a música e a sonoridade, observado no cotidiano Maxakali e em seus rituais religiosos, faz deste um importante veículo para propagação da mensagem cristã entre os índios. Durante visitas às aldeias, hinos evangélicos são traduzidos para o idioma Maxakali, e cantados com entusiasmo acompanhados pelo violão¹³⁶.

Quando a MNTB iniciou seu trabalho missionário entre os índios Maxakali, o projeto de tradução da Bíblia já vinha sendo realizado pelos membros do SIL, que também desenvolviam um programa de educação bicultural. A escrita e a leitura foram apresentadas aos Maxakali pelos Popovich, que codificaram a língua e alfabetizaram alguns membros do grupo, lançando também as bases que permitiram os Maxakali integrarem o “Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais”, iniciado em 1995 pela Secretaria de Educação do Estado, possibilitando a formação de professores indígenas e capacitando indivíduos do grupo a assumirem a responsabilidade pela alfabetização dos jovens e adultos em sua própria língua, e de proporcionar noções básicas de português e matemática.

O início tardio da atuação da MNTB entre os Maxakali impossibilitou esta instituição missionária de controlar dois momentos chaves para o bom andamento de seus trabalhos evangelizadores: a tradução da Bíblia e a implementação do “ensino formal”. O não envolvimento com a tradução dos textos bíblicos, a princípio, não gerou nenhum impedimento aos trabalhos da missão, que ficou responsável por introduzir este material e ensinar sua relevância. Porém, o alheamento da institucionalização do ensino traz conseqüências negativas às pretensões da MNTB; observamos que, sem o recurso da assistência educacional, o acesso missionário, principalmente aos meninos Maxakali, se torna muito limitado e superficial devido à própria organização social e política destes indígenas¹³⁷. Como citamos anteriormente, a sala de aula é um espaço que garante ao

¹³⁵ Posteriormente iremos analisar não só o conteúdo dos hinos evangélicos criados ou traduzidos para o idioma Maxakali, como também apresentaremos uma análise de como este material tem sido apropriado pelo grupo.

¹³⁶ Todos instrumentos musicais despertam grande interesse dos Maxakali; em campo conhecemos um membro do grupo que, incentivado pelos missionários evangélicos, estava aprendendo a tocar teclado e violão, já conseguido inclusive executar nos dois instrumentos as bases de alguns hinos evangélicos.

¹³⁷ A vida de um menino Maxakali pode ser dividida em dois períodos de influências distintas, feminina e masculina, separados pelo ritual de iniciação ao “kuxex” (casa dos espíritos ou casa dos homens). Antes da

“professor missionário” um acesso privilegiado aos mais jovens, facilitando seu trabalho de paulatina dessacralização do conhecimento tradicional e inserção de conceitos e princípios cristãos.

Apesar das dificuldades, os missionários não desistiram do contato com os jovens Maxakali, a estratégia mais amplamente empregada entre esta parcela da comunidade tem sido a distribuição de fitas K-7 com hinos em Maxakali e a apresentação de vídeos documentários sobre a ação da MNTB junto a outros grupos indígenas no Brasil. Ambos artifícios alcançam grande aceitação e repercussão entre os jovens. Os hinos evangélicos, assim como outros estilos musicais da sociedade envolvente, são repetidos inúmeras vezes nos toca-fitas, várias pessoas os memorizaram e costumam cantá-los acompanhando a execução mecânica. Já os filmes, por não estarem inseridos no cotidiano do grupo, atraem a curiosidade de todos, porém, os missionários que atuam entre os Maxakali utilizam as “sessões cinematográficas” como um instrumento de atração dos jovens que, ao mesmo tempo, possa rivalizar com os momentos de transmissão do conhecimento tradicional.

Um episódio de grande tensão na área ocorreu em 2000, quando os missionários decidiram projetar seus filmes no Pradinho durante a realização dos rituais religiosos Maxakali. Neste caso, a projeção de filmes visa prejudicar o aperfeiçoamento espiritual dos jovens, que ocorre a partir da observação e participação nos rituais; e também desestruturar um elemento básico dos ritos Maxakali, a coletividade, já que para os membros do grupo as cerimônias religiosas só têm significado e eficácia enquanto realizações coletivas que contam com a atenção e envolvimento de todos. Alcançado o objetivo de dispersão dos

iniciação, o menino fica sob a responsabilidade de sua mãe, tendo maior convívio com ela e com a "ala feminina" da comunidade. A mãe deverá alimentar, proteger e ensinar as tradições aos filhos pequenos. As mulheres Maxakali são muito reservadas, quase não falam português, assim como as crianças. Elas raramente se comunicam com estranhos, pois esta é uma tarefa delegada aos homens. Assim, o acesso dos missionários às crianças Maxakali, enquanto estas estiverem convivendo fundamentalmente com a "ala feminina" do grupo, é muito reduzido, já que as mulheres do grupo, em sua maioria, não são receptíveis à mediação dos contatos extragrupal. Por volta dos sete ou oito anos os meninos passam pelo "tatakox" (ritual de iniciação) que os permitirá freqüentar a casa dos espíritos. Neste novo período, os meninos passarão a fazer parte do universo masculino e principalmente do mundo religioso por eles controlado. Após a iniciação, os meninos irão conviver mais intensamente com os assuntos da religião; além de aprender os princípios dos rituais e da cosmologia Maxakali, os meninos passarão a entender, temer e defender as tradições do grupo, bem como o caráter secreto de seus rituais. Desde cedo eles aprendem a “guardar segredo da religião”, como dizem os Maxakali, e a entender que o não cumprimento desta regra grupal pode levar a morte e a anomia. Deste modo, observa-se que sem a sala de aula, o acesso dos missionários às "novas gerações" Maxakali é muito difícil, pois em um primeiro momento elas estão sob a tutela de suas mães; e, em seguida, desde de muito cedo (7/8 anos), a criança é inserida no mundo religioso do grupo, aprendendo sua importância e passando a respeitá-lo

jovens, esta ação foi considerada pelos líderes religiosos locais um grande desrespeito, acarretando na destruição dos aparelhos e na expulsão dos missionários da aldeia (MAEA; 2000).

Como estratégia de aproximação, a MNTB utiliza amplamente o assistencialismo em seu convívio com as comunidades indígenas. Por encararem a pobreza material dos grupos como conseqüência de suas opções religiosas deturpadas e influenciadas por Satanás, os missionários acreditam que a concessão de bens e serviços, antes não disponíveis a estas comunidades, é uma forma de estreitar os laços de ligação e amizade com os indígenas. Em estudo sistemático sobre os trabalhos da MNTB, Gallois e Grupioni (1999, p.119) concluíram que o sucesso de suas ações evangelizadoras depende muito mais da eficácia de seus programas assistencialistas do que propriamente do proselitismo religioso.

Entre os Maxakali este mecanismo também foi utilizado, contudo não apresentando o mesmo resultado visível em outras realidades. A lei federal, que proíbe a instalação de órgãos religiosos entre os indígenas brasileiros, prejudicou em muito os planos da MNTB que, como no caso dos Maxakali, viu-se obrigada a restringir seu apoio (espiritual e material) a apenas algumas pessoas, principalmente àquelas que convidam os missionários para visitar as aldeias. A proibição oficial, ao dificultar a atuação religiosa, reduziu o número de missionários atuantes entre os Maxakali, gerando pouca disponibilidade de recursos (material e humano) para satisfazer todo o grupo¹³⁸.

Ao que tudo indica, o assistencialismo realizado pelos pastores de Batinga ligados a MNTB não é, e nunca foi muito abrangente, limitando-se a pequenas trocas com parte do grupo ou ao pagamento em dinheiro a alguns indivíduos com os quais estudam a língua (LOURES DE OLIVEIRA; 2002, p.114). Tal situação gera insatisfação na maior parte da

cada vez mais. Quanto ao contato com as meninas, as dificuldades não diminuem. Estas passam praticamente toda sua vida sobre a influência da "ala feminina" que, como já foi dito, é arredia a estranhos.

¹³⁸ “De fato, a Instrução Normativa que regulamenta a instalação de missionários em áreas indígenas no Brasil têm dificultado os planos da MNTB, que, no caso dos Maxakali, viu-se obrigada a restringir seu apoio (espiritual e material) às poucas oportunidades que lhes restam, quando os indígenas se deslocam até as cidades vizinhas para vender seus produtos nas feiras de finais de semana. A interdição oficial faz os missionários sejam também numericamente reduzidos na região, gerando pouca disponibilidade de recursos (materiais e humanos) para satisfazer todo o grupo. Mas isso não os desestimula de sua missão; pelo contrário, são as dificuldades que lhes oferecem mais força para continuar, pois acreditam serem as provocações intensas que os conduzirão à batalha espiritual mais gloriosa” (LOURES DE OLIVEIRA; 2002, p.114).

sociedade, também esperançosa de conseguir alguns benefícios. Os Maxakali quase sempre advertem seus visitantes: "Quem não ajuda 'tihat'¹³⁹ não pode ficar na área" (MAEA; 2001).

Deste modo, os missionários da MNTB entre os Maxakali são encarados pela grande maioria do grupo como sendo maus visitantes, já que privilegiam apenas alguns indivíduos, ou quando muito, um grupo familiar, em suas relações de troca ou concessão de presentes. Segundo informações recolhidas em campo, os missionários vêm gradualmente abandonando as práticas assistencialistas, já que estas estavam causando efeitos contrários aos esperados; pois graças à impossibilidade de serem adequadamente realizadas, geravam a insatisfação da maioria da população Maxakali, que passava a ver os missionários com desconfiança¹⁴⁰.

Dificultando ainda mais o trabalho da MNTB, a proibição federal da livre atuação associa-se a outros problemas gerados pela situação encontrada pelos missionários entre os Maxakali. Este grupo indígena tem uma longa história de contato com a sociedade envolvente, não correspondendo às expectativas da MNTB de alcançar preferencialmente índios isolados, e inviabilizando a aplicação da "metodologia de contato da Missão Novas Tribos do Brasil" que foi desenvolvida idealmente para grupos que tenham sofrido pouca ou nenhuma influência exógena. Desfavorecendo a MNTB, além do envolvimento com a sociedade envolvente, os Maxakali ainda contam em seu território com a presença de instituições, leigas e religiosas, ligadas ao controle, proteção e assistência a grupos indígenas (FUNAI, FUNASA, Secretaria de Educação, CIMI¹⁴¹).

Vilaça (1999, p.149) destaca que a presença de outros órgãos assistencialistas ou de outros "brancos não crentes" entre os indígenas gera um enorme problema para as

¹³⁹ Índio.

¹⁴⁰ Um capítulo tenso na história da MNTB entre os Maxakali, gerado pela limitada disponibilização de bens e serviços, ocorreu quando um dos missionários teve seu carro depredado na entrada da área ao ter se negado a transportar um índio até sua aldeia (MAEA; 2001).

¹⁴¹ Deve-se observar que os órgãos que concorrem com a MNTB na área indígena Maxakali apresentam origem e atuação diferenciada. A FUNASA é o órgão governamental responsável pela área de saúde entre as comunidades índias, sendo esta instituição controladora do atendimento médico, da distribuição de medicamentos, entre outros. A FUNAI, que também é um órgão subordinado ao governo federal, é a responsável pelo gerenciamento das áreas indígenas, encarregada da distribuição dos benefícios governamentais (cestas básicas, auxílio maternidade, aposentadoria...), do desenvolvimento de projetos de natureza diversa (agrícola, ambiental, de infra-estrutura), e do controle ao acesso às terras indígenas. A Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais é a responsável pela instalação e manutenção das escolas indígenas, e da formação e remuneração dos professores, distribuição de material didático e merenda escolar. Já o CIMI é uma instituição ligada a Igreja Católica que há algum tempo vem auxiliando os índios Maxakali

missões de fé, que gradativamente passam a perder ou diminuir seu campo de atuação. Dispondo de maiores recursos e facilidades para atuarem na reserva Maxakali, estas outras instituições conseguem atender toda, ou quase toda a população, de uma maneira mais homogênea. Dominando a distribuição de cestas básicas, insumos e equipamentos agrícolas (FUNAI), o atendimento médico hospitalar (FUNASA), a assistência educacional (Secretaria de Educação) e ainda incentivando a realização dos rituais (CIMI) com a doação dos produtos necessários (prática condenada pelos evangélicos), tais instituições são bem quistas pelos Maxakali por não serem, aparentemente, preferencialistas em sua atuação.

A presença de diferentes órgãos de auxílio à causa indígena entre os Maxakali não permitiu que a MNTB monopolizasse a assistência ao grupo; deste modo, os índios viram-se cercados por todos os lados de oportunidades, e passaram a interagir com estes grupos a procura de benefícios que lhes possibilitem uma vida melhor. Quando um dos órgãos não supre as necessidades de um grupo familiar ou não age do modo esperado por estes, o grupo pede ajuda a outra instituição. Os indígenas insatisfeitos com a atuação dos grupos assistencialistas migram rotineiramente do campo de influência e assistência de um órgão para o campo de outro. Na busca de benefícios o grupo manterá relações mais estreitas e respeitadas com aqueles que lhes proporcionarem maior quantidade de bens e serviços. Tal atitude se aproxima ao que Paula Morgato (1999, p.225) chamou de "aceitação interessada" ou "passividade controlada", ou seja, os índios permitem a presença dos órgãos assistencialistas, e dos "brancos" de uma maneira geral, e aceitam alguns de seus pedidos (fim das brigas e consumo de bebidas alcoólicas, realização de cultos e orações nas aldeias, etc.) porque serão recompensados materialmente depois.

Isto não significa, contudo, que os Maxakali não têm apressos ou respeito pelos missionários e funcionários do governo. Os Maxakali são sempre amigáveis e respeitosos com seus visitantes e convidados, porém, reiteramos o que foi dito no primeiro capítulo: são as relações de reciprocidade que controlam a dinâmica interna desta sociedade. Assim, para provarem que são amigos e, portanto, dignos do respeito e consideração dos Maxakali, os "ãynhuk" ("brancos") que se estabelecem ou visitam a área devem presentear os índios e manter relações de troca com eles.

Utilizando as estratégias amplamente difundidas pela MNTB, os missionários que atuam entre os índios Maxakali, apesar dos contratempos, procuram estreitar suas relações com o grupo e viabilizar um projeto evangelizador. Com o objetivo de conquistar almas e criar um templo entre os Maxakali os missionários buscam, através de diversos artifícios, desqualificar o universo religioso do grupo e prejudicar sua assimilação e respeito entre as novas gerações. Os “yãmiy” são encarados e retratados como seres maléficos e degenerados, as tradições míticas e religiosas são relegadas ao status de credices e superstições, majoritariamente falsas e influenciadas por forças malignas. Em contrapartida, a pregação missionária busca valorizar as “verdades” cristãs, defendendo a centralidade da Bíblia e exclusividade da graça salvadora de Jesus Cristo; e ressaltar os benefícios, espirituais e materiais, proporcionados pela conversão ao cristianismo. Assim, como veremos no próximo capítulo, hinos cristãos são apresentados como uma alternativa à música tradicional e novos enredos e personagens passam a conviver e a competir com as histórias dos antepassados.

Como destacamos anteriormente, a ação missionária possibilita um processo de “mediação cultural” que estimula a ressignificação da “tradição”, tanto cristã quanto indígena e a adapta ao contexto do contato inter-religioso. No próximo capítulo buscaremos compreender os reflexos deste processo no desenvolvimento da associação do personagem Topa ao Deus cristão; além de destacar os esforços missionários para viabilizar a conexão da divindade cristã à personagem indígena, analisaremos a participação de Topa em narrativas míticas dos índios Maxakali e em hinos evangélicos criados para estes indígenas.

CAPÍTULO 3 – TOPA, UM SER SUPREMO?

Nos capítulos anteriores tentamos demonstrar primeiro, as especificidades culturais da comunidade indígena Maxakali, em especial a centralidade dos “yãmiy” na vida destas pessoas; posteriormente, abordamos o trabalho missionário desenvolvido por duas instituições evangélicas (SIL e MNTB), privilegiando em nossa análise compreender como as missões representam e compreendem as especificidades culturais e religiosas dos índios alcançados, bem como a interação destas instituições com as tradições indígenas a partir de metodologias próprias.

Apresentamos como a relação entre os “yãmiy” e os “tikmũ’ün” é fundamental na sociedade Maxakali, já que é a partir dela que estes indígenas dão significado e explicam seu passado, seu dia-a-dia e seu destino pós-morte. Mesmo após várias décadas de intermitente contato inter-religioso e das tentativas missionárias de catequização, ainda hoje, os “yãmiy” continuam tendo um papel central nas atividades religiosas e no repertório mítico dos índios Maxakali.

Devemos, contudo, reconhecer que a atuação prolongada e ininterrupta de missionários cristãos entre os Maxakali complexifica o panorama apresentado. No capítulo anterior, entre outros temas, tentamos demonstrar que os missionários não apenas proclamam a existência de uma ordem cósmica distinta da conhecida pelos indígenas e um outro modo de significar o mundo, como também apresentam novas tecnologias de cura e de transmissão do conhecimento que acabam relativizando todo o sistema tradicional de conhecimento nativo. Apesar do esforço de algumas instituições missionárias de desqualificar a religiosidade indígena com o intuito de implantar novos costumes, novos enredos (narrados pela Bíblia) e novos personagens (em especial a figura de um Deus único, criador e regente de todas as coisas, e de Jesus Cristo, o caminho exclusivo para salvação), uma vasta bibliografia especializada vem demonstrando que diferentes comunidades indígenas interpretam e significam singularmente, baseando-se num amplo leque de conhecimentos autóctones, as novas realidades e saberes surgidos em decorrência do contato inter-cultural e inter-religioso.

Entre os Maxakali, observamos que as organizações missionárias analisadas (SIL e MNTB) ao desenvolverem suas atividades proselitistas engendraram nesta comunidade indígena um processo que a levou não apenas a conviver e conhecer alguns conceitos e personagens do cristianismo, como também a voltar-se constantemente ao seu próprio repertório mítico e religioso, que é altamente valorizado como uma insígnia da especificidade étnica do grupo.

Acreditamos que a ação missionária possibilita um processo de “mediação” ou “tradução” cultural que estimula a ressignificação da “tradição” (indígena e não-indígena) e a adapta aos novos contextos de intercomunicação cultural e religiosa. As missões operam uma negociação dos fundamentos religiosos, ora os adequando à realidade indígena, ora os reafirmando combativamente às especificidades culturais e religiosas dos índios (ALMEIDA; 2002, p.155\156). Ao instaurar relações entre diferentes códigos culturais, a atividade missionária promove uma “transmissão-transformação” da mensagem religiosa que a todo momento esta sendo reproduzida, absorvida e negociada (ALMEIDA; 2002, p.165).

Em sintonia com esta perspectiva, Paula Montero (2006, p.51) destaca que ao analisarmos as influências mútuas, entre cristãos e indígenas, proporcionadas pela atividade missionária, devemos nos esforçar para compreender como os agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns dos códigos alheios para significar o contato inter-religioso. Tendo em vista esta proposta, objetivamos analisar como um personagem (Topa), recorrente tanto nos mitos Maxakali recolhidos por pesquisadores entre as décadas de 1970 e 1980 quanto em hinos evangélicos traduzidos para o idioma Maxakali, contribuiu para a tentativa missionária de inserção do Deus cristão ao contexto Maxakali.

Robin Wright (1999, p.14/15), em seus estudos sobre as relações de missões religiosas e comunidades indígenas, verificou que os índios em contato com o cristianismo acabam, cedo ou tarde, encontrando mecanismos de moldagem dos ensinamentos missionários às suas necessidades específicas. Acreditamos que a convivência com membros de diferentes instituições religiosas tem fornecido aos Maxakali elementos para uma negociação que ultrapassa a percepção que o outro, neste caso os missionários, formam dos indígenas. Nosso desafio será compreender como Topa foi, e vêm sendo,

apropriado de diferentes maneiras ao longo do contato entre os índios Maxakali e os missionários evangélicos; e também analisar o processo que possibilitou que este personagem gradativamente fosse identificado com o Deus cristão.

Na tentativa de abordar os problemas levantados, iremos descrever como Topa foi retratado em pesquisas anteriores; analisar sua participação nos mitos recolhidos pelos Popovich (década de 1970 e 1980), e compara-los com histórias, recolhidas mais recentemente, em que os yãmiy são os atores principais; e discutir seu papel nos hinos evangélicos “traduzidos” para a língua Maxakali.

Desde de já vale ressaltar que nosso objetivo não é determinar se Topa é ou não uma figura endógena à tradição mítico-cosmológica Maxakali; se é ou não uma entidade “inventada” pelos missionários para facilitar o trabalho de conversão; ou quando inicia-se historicamente o processo de identificação deste personagem com a deidade cristã. Nosso objetivo é compreender como no decorrer do contato inter-religioso este personagem foi, e é, abordado pelos missionários e pelos indígenas. A partir dos mitos Maxakali, recolhidos por nós e por outros pesquisadores, e dos hinos cristãos traduzidos para o idioma Maxakali analisaremos os esforços missionários para identificação de Topa com o Deus cristão; e os dados coletados em campo na convivência diária com os Maxakali nos permitirá apresentar como este personagem é representado por parte do grupo.

3.1 – As referências a Topa na bibliografia sobre os Maxakali.

O personagem Topa é uma figura recorrente tanto nas primeiras publicações acadêmicas sobre a comunidade Maxakali (AMORIM, 1980; MARCATO, 1980; NASCIMENTO, 1984; POPOVICH, F; 1988; POPOVICH, H; 1976, 1983; RUBINGER, 1963, 1980), quanto em estudos mais recentes sobre o grupo (BICALHO, 2004; PARAISO, 1992; PEREIRA, 1992). Nas obras consultadas, não existem descrições detalhadas ou/e análises específicas sobre as características ou atribuições deste personagem, nem de seu papel na vida religiosa da comunidade Maxakali; majoritariamente Topa é descrito como o principal personagem do panteão Maxakali, ou é identificado como um herói cultural do grupo.

Na definição da antropóloga Neli Ferreira do Nascimento (1984, p.107), para os Maxakali, Topa seria o ser supremo, criador de tudo e de todos, e também, o principal responsável pela distinção cultural entre os indígenas e a "sociedade envolvente". Esta autora afirma que os Maxakali se consideram a “alma prima” de Topa (NASCIMENTO; 1984, p.117 – nota 83), e que ele teria vivido com o grupo no início dos tempos, mas, os “ancestrais” aborreceram-no e Topa então foi viver com os "regionais"¹⁴², e para vingar-se dos Maxakali teria dado as melhores coisas, tais como armas de fogo, casas bonitas e muitas terras, para os "civilizados" (NASCIMENTO; 1984, p.107).

Em consonância com as afirmações de Nascimento, Maria Hilda Paraíso (1992, p.70/71) descreve Topa como a figura central do mito de criação Maxakali, e autor da distinção material e cultural entre os “tikmũ’ũn” e os “ãyuhuk”. Contudo, apesar desta aparente relevância para cosmologia Maxakali, as duas autoras reconhecem que não há no calendário ritualístico dos Maxakali nenhuma cerimônia dedicada a Topa¹⁴³, e que ele não estaria integrado ao sistema hierárquico dos “yãmiyxop” (NASCIMENTO; 1984, p.69/70; PARAÍSO; 1992, p.77).

Uma opinião diferente é emitida por Charles Bicalho (2004, p.52), que baseado em dados e análises de Harold Popovich, afirma que Topa é um “yãmiy”¹⁴⁴; este autor também destaca que é comum compara-lo com Tupã, o deus do trovão Tupi (BICALHO; 2004, p.94 – nota 15). Uma descrição pouco usual de Topa também é fornecida por Marcato (1980 p.168/169), segundo esta autora a figura de “Tupá” estaria relacionada ao sol.

Apesar destas pequenas discordâncias estes autores em uníssono proclamam a recorrente associação entre Topa e o Deus cristão. Nascimento afirma que graças ao caráter secreto da religião Maxakali, e à ausência de atuação sistemática de missões no interior da

¹⁴² Termo utilizado na região para designar a população não indígena que morra nas proximidades da reserva Maxakali, sendo também amplamente substituído pelo adjetivo “civilizado”.

¹⁴³ “... Embora Topa seja a figura central do mito de criação dos Maxakali, não há qualquer ritual que lhe seja dedicado” (PARAÍSO; 1992, p.71).

“... Os Maxakali possuem um herói cultural chamado Topa. Há muitas lendas ligadas a ele, mas nenhum ritual específico” (NASCIMENTO; 1984, p.54).

¹⁴⁴ Consideramos impossível afirmar, baseados na bibliografia existente e em trabalhos de campo atuais, se, em períodos pretéritos, Topa estava ou não enquadrado no sistema dos “yãmiyxop”. Porém, acreditamos, e tentaremos demonstrar em nossas análises posteriores, que há algum tempo que este personagem possui atribuições e características diferentes daquelas imputadas aos tradicionais espíritos Maxakali, e assim sendo, ele não é reconhecido como um “yãmiy”.

reserva, os Maxakali conservaram suas crenças e seus rituais, porém isto não impossibilitou “algumas influências do contato na religião”. Ela comenta que os Maxakali associaram características do Deus cristão à figura de Topa, contudo, em sua pesquisa não há relatos de como se deu esta associação e nem quais características participaram deste processo; o que a autora nos informa é que apesar disto ela não encontrou entre os Maxakali nenhum índio convertido ao cristianismo (NASCIMENTO; 1984, p.70).

Também a antropóloga Maria Hilda Paraíso reconhece que o caráter secreto das atividades religiosas Maxakali é importante um importante elemento para a manutenção dos laços de solidariedade e de identidade grupal. A autora destaca ainda, que o “conservadorismo” observado nesta comunidade indígena pode ser explicado pela “ausência de um trabalho missionário da ação do Summer Institute of Linguistic de produzir cartilhas bilíngües e traduzir a Bíblia para o Maxakali”; Paraíso afirma que a atuação dos Popovich não surtiu o efeito desejado, mas reconhece que Topa era associado ao Deus Pai cristão (PARAÍSO; 1992, p.77).

Charles Bicalho (2004, p.94 – nota 15), embora filiado à corrente que considera Topa um *yãmiy*, reconhece que este personagem só passou a ocupar um lugar de destaque no panteão indígena após o contato dos Maxakali com o monoteísmo cristão, através das missões religiosas. Consideramos esta observação importante pois, apesar de pontual e desconectada ao restante da obra do autor citado, há o reconhecimento da relevância do trabalho missionário entre os Maxakali. Observamos ainda, que distanciando-se da visão consensual, Bicalho acena para existência da conexão entre o proselitismo missionário e a (suposta) relevância de Topa para cosmologia Maxakali.

Porém, assim como os demais pesquisadores que não focalizaram em seus estudos a atuação missionária na reserva indígena Maxakali, Bicalho também não discute o papel de Topa no contato inter-religioso entre índios e missionários; e ao identificar Topa como um “*yãmiy*” este autor ignora as atuais apropriações indígenas do personagem, e despreza a centralidade do mesmo para a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali.

Citamos rapidamente os apontamentos de alguns autores para exemplificar as principais informações disponíveis na bibliografia existente sobre Topa. Contudo, deixamos de esclarecer que todos os autores mencionados utilizaram em suas pesquisas

publicações, entrevistas, dados, e versões míticas recolhidos ou/e produzidos pelos missionários do SIL Frances e Harold Popovich. Assim sendo, iremos a seguir descrever como este personagem foi abordado nos trabalhos do casal, preocupando-nos sempre em identificar e compreender como as atividades proselitistas dos missionários influenciaram suas análises sobre o personagem Topa.

Observaremos como um ser que inicialmente apenas é descrito como “diferente” dos “yãmiy”, passa a figurar no discurso missionário como um sinônimo para Deus cristão; assim, consideramos importante expor a análise missionária sobre a apropriação indígena do Deus cristão, e os empecilhos à inserção da deidade cristã ao contexto Maxakali; e, também, destacar como a promoção da divindade cristã ainda objetivava desencadear um processo de desqualificação do tradicional sistema de crenças Maxakali, já que os espíritos que regem o sistema ritualístico e religioso da comunidade (os “yãmiy”) são usados pelos missionários do SIL para representar demônios.

Em suas pesquisas para identificar e analisar os espíritos formadores do universo cosmológico Maxakali, Frances Popovich registra a existência de dois seres transcendentos que, segundo ela, pertenceriam a uma categoria distinta daquela da qual os “yãmiy” faziam parte. Segundo a autora, estes seres são Topa¹⁴⁵ e seu filho Tex Kotok (Criança da Chuva). Diferenciando-se dos “yãmiy”, que representam animais e elementos da natureza, Topa e Tex Kotok são antropomórficos, não interagem com os espíritos cantores e atuam apenas na arena humana (POPOVICH, F; 1988, p.95).

Popovich admite a carência de informações sobre Tex Kotok, e afirma conhecer apenas um mito (anexo 7) sobre este personagem. O mito relata que a criança, filha de Topa, teria caído do céu e sido criada por um casal de indígenas, à medida que o menino crescia desenvolvia poderes de controlar tempestades e raios; os Maxakali tentavam persuadi-lo a voltar para o céu mas ele não queria, até que um dia quando usava seus poderes para colher mel, seus pais (Topa e a esposa) vieram e o levaram para o céu. Segundo Popovich, aparentemente a criança não teve mais contato com os Maxakali depois que retornou ao céu para viver com seus pais. Os índios identificavam Tex Kotok

¹⁴⁵ Vale a pena destacar que a autora ao traduzir o nome do personagem Topa utiliza o termo “deus”: “Transcendent Beings constitute a distinctive category, which includes Topa ‘God’ and Tex Kotok ‘Rain child’, his son...” (POPOVICH, F; 1988, p.95) [Seres transcendentos constituem uma categoria distintiva, que incluem Topa ‘Deus’ e Tex Kotok ‘Criança da chuva’, seu filho...].

como um ser capaz de controlar o raio e o trovão, contudo descreviam-lhe como completamente impotente em outras instâncias (POPOVICH, F; 1988, p.96).

Myriam Álvares também descreve uma história semelhante à transcrita pelos Popovich, porém, a narrativa recolhida por Álvares é intitulada “Mito de Tupã – Trovão” (anexo 22), e o personagem principal da trama recebe o nome de “Ty” (ALVARES; 1992, p.207/208).

Já as informações recolhidas pelos Popovich sobre Topa são mais numerosas; em sua tese de doutorado Frances realiza uma rápida descrição das principais características deste ser, e de sua participação em alguns mitos Maxakali. A autora cita um amplo repertório mítico sobre Topa, o qual abordaremos posteriormente, e, baseada nestas informações, afirma que os Maxakali viviam uma relação profundamente pessoal com Topa, contudo, estes laços são rompidos quando Topa instaura a distinção tecnológica e cultural entre os “tikmũ’ün” e os “äyuhuk”, e beneficia os não-índios (POPOVICH, F; 1988, p.111).

Segundo Frances Popovich (1988, p.178), durante os tempos primordiais, quando Topa ainda morava com os Maxakali, não havia a necessidade da interação entre os seres humanos e os espíritos, os “antepassados” recorriam apenas a Topa e ele os atendia ou amaldiçoava dependendo da ocasião. Frances também descreve Topa como um “criador parcial” e um “ser bom”, que embora não encarnasse com perfeição a transcendente manifestação do sublime, tinha sua majestade comprovada nos momentos em que visitava a Terra (POPOVICH, F; 1988, p.96).

Após abandonar os antepassados dos Maxakali, segundo Popovich, Topa teria ido morar no céu, mas realizava constantes passeios na Terra. Nestas ocasiões sua aparência era semelhante à de um ser humano comum, ele interagia tanto com indígenas e não indígenas, realizava todos os tipos de feitos extraordinários e recompensava as pessoas que cultivavam um comportamento culturalmente nobre e castigava indivíduos injustos (POPOVICH, F; 1988, p.99). Topa também apresentava pouca paciência com pessoas ingênuas e bobas, e não raras vezes ele as enganava e ludibriava, segundo Popovich (1988, p.100), este personagem em algumas ocasiões combinava as características de um malandro com as de uma deidade.

Segundo Frances Popovich, a mitologia Maxakali ensina que a amizade entre Topa e o grupo foi desgastada quando os “antepassados”, frustrados por sua incapacidade de dominar a tecnologia oferecida por Topa, tentaram matá-lo. Após este episódio, Topa abandona os Maxakali e vai viver entre os “ãyhuk”, os quais recompensa com armas de fogo, animais domésticos, carros. Os “favores” de Topa não beneficiam os índios Maxakali, que passam a tratá-lo como uma “deidade alienada” (POPOVICH, F; 1988, p.110/112).

Na opinião de Frances Popovich, ao abandonar os Maxakali Topa também estava renunciando a participar ativamente na vida daquelas pessoas, e por isto os indígenas lhe atribuíam apenas o papel de herói cultural. Os informantes da missionária norte-americana lhe diziam que Topa não causava qualquer dano aos Maxakali, mas também não os ajudava em nada. Ele era indiferente para o bem-estar da comunidade Maxakali. Segundo Popovich, com o avançar do tempo Topa se tornou um “ser ocioso”, e os Maxakali passaram a preocupar-se com outros personagens de seu universo cosmológico, considerados mais fortes e perigosos (POPOVICH, F; 1988, p.112).

Por considerarem Topa indiferente às suas preocupações e necessidades cotidianas, os Maxakali, na opinião de Frances Popovich (1988, p.119), passam a priorizar o contato com as “almas dos mortos (“yãmiy”); a manipulação do mundo dos espíritos torna-se a chave para a sobrevivência e bem-estar da comunidade Maxakali, e os indígenas seguiram suas vidas como se Topa não existisse.

Esta situação é gradativamente alterada com a presença missionária; a atuação dos representantes do SIL é fundamental para o processo que permite a retirada de Topa do ostracismo e culmina, ao nosso ver, com a identificação deste personagem com o Deus cristão.

Segundo Frances Popovich, o processo de tradução da Bíblia para a língua Maxakali deu um novo valor ao idioma vernacular, as categorias e ideologias que ele representava. Este trabalho permitiu que ela e o marido mostrassem aos índios Maxakali que, contradizendo o que o repertório mítico do grupo ensinava, Topa não os tinha abandonado para sempre, e estava oferecendo aos Maxakali uma oportunidade para reconciliação. Com a tradução dos Evangelhos, os Popovich objetivavam demonstrar aos

índios Maxakali que eles eram muito importantes para Deus, e que Topa (Deus) cuidava deles e os queria abençoar¹⁴⁶ (POPOVICH, F; 1988, p.192).

Uma das principais atividades a que se dedicam as missões religiosas é estabelecer claramente as noções cristãs de Deus e diabo e torna-las significativas nas diversas sociedades nas quais o cristianismo queira instalar-se (CAPIBERIBE; 2006, p.331). Os Popovich também almejavam esta meta, contudo, no início, a aceitação da figura de Deus parecia difícil, pois ao falarem dos ensinamentos bíblicos os missionários recebiam sempre a mesma resposta: “Nós temos Topa e os yãmiy, Deus é para os estrangeiros” (POPOVICH, F; 1988, p.160). Esta atitude por parte dos Maxakali evidencia, a princípio, uma dissociação entre as figuras de Topa e do Deus cristão, uma relação que, como será apresentado, se fortalecerá gradativamente à medida que o casal de missionários do SIL, Frances e Harold Popovich, desenvolvia seus trabalhos de sistematização fonética e ortográfica do idioma Maxakali, tradução do Novo Testamento, pesquisas sobre a organização social e lingüística do grupo, que, como abordamos anteriormente, eram realizados em sintonia com os objetivos religiosos da missão.

Frances Popovich deixa explícito que antes de 1971, ano em que alguns índios teriam se “convertido” ao cristianismo, Topa raramente era mencionado pelos Maxakali em conversas sobre os preceitos religiosos do grupo, e apenas a partir daquele momento houve registros de celebrações dedicadas a ele. Segundo Frances, o “confronto de poder” ocorrido em 1971, e descrito no capítulo anterior, trouxe Topa do fundo para o primeiro plano da consciência Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.189).

Diversas narrativas míticas recolhidas pelos Popovich, e amplamente reproduzidas por outros pesquisadores, confirmam que a partir de 1971 Topa passa a ser uma presença constante no discurso Maxakali. Interessante também é observar que, além das prolíferas referências a Topa, encontramos no material produzido pelos missionários do SIL a permanente tentativa de associa-lo ao Deus cristão. Constata-se que, em publicações do casal, em mitos recolhidos por eles e, principalmente, em hinos evangélicos criados na

¹⁴⁶ “... We were also the first to give them the Gospel in their own cultural communication vehicles. The message that Topa (God) cares about them and wants to bless them is an message. It shows them that they are very important to God” (POPOVICH, F; 1988, p.192) [... Nós também fomos os primeiros a lhes dar o Evangelho em seus próprios veículos de comunicação cultural. A mensagem era que Topa (Deus) cuidava deles e queria os abençoar. Isto lhes demonstrava que eles são muito importantes para Deus].

língua Maxakali e na versão do Novo Testamento editada pelo SIL, Topa aparece como sinônimo para Deus cristão.

Porém, mais importante do que constatar esta identificação é observar a análise missionária deste processo e suas incongruências. Pois, como os próprios membros do SIL perceberam, os acontecimentos de 1971 projetaram Topa, e a reboque o Deus cristão, a um novo patamar, contudo, isto não garantia que os índios houvessem incorporado os padrões missionários e testemunhassem o envolvimento daquela deidade com o dia-a-dia das aldeias Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.200).

Ao analisar as características daquilo que denomina de “animismo Maxakali”, Frances Popovich (1988, p.173) destaca que os indígenas demonstram grandes preocupações com fantasmas e espíritos, que estão envolvidos diretamente com assuntos humanos, e relevam a imagem de um deus superior, que entre os Maxakali é descrito como um ser indiferente às preocupações da vida ordinária. Estes são exemplos de alguns conceitos indígenas com os quais os missionários tinham que lidar para implementar o processo de evangelização, e os Popovich reconheciam que, mesmo após a “transação de poder” de 1971, os Maxakali lutavam para reconciliar a visão tradicional a nova realidade surgida a partir daquela experiência (POPOVICH, F; 1988, p.182).

Em consonância com teóricos evangélicos da tradução bíblica, os Popovich acreditavam que os maiores obstáculos para a comunicação da mensagem cristã eram as idéias pré-concebidas que os Maxakali possuíam de Deus. Frances admitia que a tradução somente do Novo Testamento não foi suficiente para alterar a perspectiva Maxakali de um Deus distante e inativo¹⁴⁷. Segundo ela era necessário que os Maxakali reconhecessem Deus como seu redentor, e para tal ela e o marido esforçavam-se para traduzir mais trechos do Antigo Testamento¹⁴⁸, e promover “encontros de boa-nova”, nos quais tentava-se

¹⁴⁷ “The Maxakali seem to have little understanding that God is personally involved with His creatures and that Christ has already triumphed over all the principalities and powers in the universe” (POPOVICH, F; 1988, p.180). [Os Maxakali parecem ter pouca compreensão que Deus é pessoalmente envolvido com Suas criaturas e que Cristo já triunfou sobre todos os principados e poderes do universo].

¹⁴⁸ “The translation of the whole of the New Testament and its subsequent distribution has not been adequate to reveal the whole counsel of God... Old Testament teachings are needed to show how God wants to be worshiped and invoke. They demonstrate graphically that god is vitally concerned with the mundane affairs of human beings” (POPOVICH, F; 1988, p.183). [A tradução de todo o Novo Testamento e sua distribuição subsequente não foi adequada para revelar a deliberação completa de Deus... Os ensinamentos do Antigo Testamento são necessários para demonstrar como Deus quer ser venerado e invocado. As passagens do Antigo Testamento demonstram graficamente que deus está vitalmente preocupado com os negócios mundanos de seres humanos.]

demonstrar o envolvimento de Deus com as preocupações diárias dos indígenas (POPOVICH, F; 1988, p.199).

Outra estratégia desenvolvida pelos Popovich para abolir a imagem de um deus ocioso e pouco preocupado com as necessidades ordinárias dos indígenas era estimular os Maxakali a rogarem pessoal e diretamente a Deus, para alcançar os objetivos pretendidos com a realização de rituais para os “yãmiy” (POPOVICH, F; 1988, p.175). Esta também era uma tentativa de divulgar entre os indígenas as restrições bíblicas, presentes em Deuteronômio 18:10-14, sobre a interação direta com espíritos (POPOVICH, F; 1988, p.180).

Isto, contudo, não foi bem aceito e/ou compreendido por alguns membros do grupo. Frances relata que ao sugerir a um líder familiar que eles rezassem pedindo que as chuvas necessárias para as plantações ocorressem, foi surpreendida com a seguinte resposta: “Nós estamos. Hoje à noite nós estamos cantando ao grupo do gavião”. E ao argumentar que eles deveriam invocar Deus diretamente, e não ao espírito do gavião, para intervir e enviar a chuva almejada, a missionária ouviu o índio dizer que aquilo não era necessário pois “Topa (Deus) já sabe disto” (POPOVICH, F; 1988, p.177).

Ao perceberem que os índios não reconheciam o Deus cristão como uma divindade que se preocupa intimamente com os negócios humanos e interage diretamente com Suas criaturas, os missionários tentaram promover entre os Maxakali a imagem bíblica de Deus como Pai. Na encarnação de Jesus Cristo, o filho de Deus¹⁴⁹, os Popovich buscaram enfatizar uma reconciliação entre o humano e o divino. Cristo representava o grande mediador entre uma deidade ofendida e os seres humanos pecadores. Ele foi descrito pelos missionários como detentor de grandes poderes, que eram utilizados na defesa das causas de seus seguidores – os cristãos (POPOVICH, F; 1988, p.180).

Porém, os ensinamentos missionários, associados a trechos do Novo Testamento que demonstram como um ser humano, Jesus, encarna os poderes divinos de Deus, estimularam os Maxakali a encararem Cristo como um ser extremamente poderoso (POPOVICH, F; 1988, p.200). Isto pode ser exemplificado com uma passagem onde Frances relata que questionou a um de seus informantes, pertencente ao grupo dos índios

¹⁴⁹ Apesar da recorrente identificação de Topa como o Deus cristão, Frances Popovich (1988, p.123) relata que seus informantes não associavam Jesus Cristo à figura mitológica de “Tex Kotok”, o filho de Topa segundo as narrativas recolhidas pelos missionários.

“convertidos”, qual era o ser mais poderoso que ele conhecia. O homem prontamente respondeu que era Cristo, ele era mais poderoso que os “yãmiy”, que Satanás, e até mesmo Deus estava sujeito a ele¹⁵⁰ (POPOVICH, F; 1988, p.123).

Entrevistas com várias pessoas de Água Boa e Pradinho demonstraram a Frances Popovich que, até mesmo entre os “índios convertidos ao cristianismo”, o conceito de Deus não tinha mudado o suficientemente para os permitir acreditar que a deidade cristã se preocupava com o dia-a-dia dos seres humanos¹⁵¹ (POPOVICH, F; 1988, p.183). Todavia, alguns informantes demonstravam que grande parte do grupo esforçava-se para conciliar a figura de Deus (Topa) a costumes amplamente recomendados pelo sistema tradicional Maxakali.

Ao perguntarem aos índios o que eles achavam que “Topa desejava que os Maxakali fizessem”, os missionários surpreenderam-se com a convicção consensual de que Topa exigia fidelidade às tradicionais cerimônias religiosas do grupo. Entre as respostas mais recorrentes Frances Popovich (1988, p.130/131) destacou as seguintes:

- 1- *Ele [Topa] quer que eles [índios Maxakali] celebrem as cerimônias*
- 2- *Ele quer que eles façam um banquete,*
- 3- *Ele quer que eles dançam como os antepassados faziam, e*
- 4- *Ele não quer que eles briguem ou fiquem bravos.*

Mesmo a aceitação do grupo aos indivíduos que se auto-denominavam “crentes” só era possível pois os “cristãos” continuavam participando dos rituais tradicionais (POPOVICH, F; 1988, p.170). Os índios “crentes” eram considerados “boas pessoas” e

¹⁵⁰ “He concluded that Jesus commands everyone else, even Topa ‘God’ and Hãmgâyâgnãg ‘Satan’... I noted that he ranked Jesus as considerably more powerful than Topa (God).” (POPOVICH, F; 1988, p.123). [Ele concluiu que Jesus comanda todo mundo, até mesmo Topa (Deus) e “Hãmgâyâgnãg” (Satanás) ... Notei que ele classificou Jesus como consideravelmente mais poderoso que Topa (Deus)].

¹⁵¹ Trabalhos etnográficos demonstram que outras comunidades indígenas também apresentam dificuldades em “aceitar” o Deus cristão, assim como ele era apresentado pelos missionários. Descritos por Aparecida Vilaça (1999) como “cristãos sem fé” os índios Wari, pertencentes a família linguística txapakura e atualmente habitado o oeste de Rondônia, apesar de acolherem com entusiasmo o ideal cristão de conduta, tiveram maiores dificuldades para aceitarem o Deus cristão tal qual ele era apresentado pelos missionários: “Os Wari foram então apresentados, pela voz dos missionários, a esse Deus que nunca experimentaram e sobre quem jamais haviam falado os seus antepassados. O que fizeram não foi estabelecer com ele uma relação de crença/dúvida, mas digeri-lo, incorpora-lo ao seu universo, despindo-o de seus atributos divinos, humanizando-o e afinizando-o. O Deus cristão tornou-se um personagem mítico Wari. Se os Wari o chamavam de pai em suas orações, o papel que lhe reservaram em sua ‘cosmologia revisitada’ foi o de afim, e mau afim” (VILAÇA; 1999 p.139).

índios “Maxakali genuínos” pois possuíam um comportamento consensualmente reconhecido pelo grupo como bom e justo, o que os diferenciava é que eles “faziam coisas para Topa”¹⁵².

As razões apresentadas aos Popovich do porque os “cristãos Maxakali” poderiam ser considerados “bons” também estavam em perfeita harmonia com o perfil almejado como ideal à todos “tikmũ’ũn”, e são as seguintes (POPOVICH, F; 1988, p.169):

- 1- Eles não são violentos ou briguentos.
- 2- Eles preparam banquetes e convidam outras pessoas.
- 3- Eles compartilham com seus parentes.
- 4- Eles participam dos rituais e banquetes.
- 5- Eles não bebem (“kenmuk”) bebidas alcoólicas.

Os missionários perceberam que para um indivíduo obter o status de um “bom Maxakali” ele, necessariamente, deveria estar envolvido com as atividades conectadas às tradicionais cerimônias religiosas do grupo, independente se esta pessoa era ou não reconhecida como “crente”¹⁵³ (POPOVICH, F; 1988, p.130). Como consequência disto, mesmo os índios “cristãos” continuavam participando dos rituais comunitários (POPOVICH, F; 1988, p.170), pois encaravam o não cumprimento de suas obrigações rituais como uma ameaça à sua identidade étnica (POPOVICH, F; 1988, p.133). Observa-se também uma tentativa, dos “cristãos” Maxakali, de conciliar os ensinamentos missionários à participação nas cerimônias grupais, já que alguns informavam aos Popovich que Topa queria que eles construíssem o “kuxex” e cantassem para os “yãmiy” (POPOVICH, F; 1988, p.130).

¹⁵² “When asked whether the Christians were ‘good’ Maxakali, the answers were uniform: ‘Yes. They do things for Topa (God). They share among themselves; they have feasts to which they invite others, even outsiders. They don’t fight, they don’t quarrel, they don’t drink, and they don’t get angry’.” (POPOVICH, F; 1988, p.169). [“Quando perguntei se os cristãos eram ‘bons’ Maxakali, as respostas foram uniformes: ‘Sim. Eles fazem coisas para Topa (Deus). Eles compartilham entre eles; eles têm banquetes para os quais convidam os outros, até mesmo os estranhos. Eles não lutam, eles não disputam, eles não bebem, e eles não ficam bravos.’”].

¹⁵³ Já entre os índios Wari, Aparecida Vilaça (1999, p.137) nos informa que: “o ideal cristão de conduta, conforme proposto pelos missionários, coincidiu com o ideal Wari de conduta, que tem relação com a supressão da afinidade do seio do grupo. Tudo se passa como se o cristianismo lhes tivesse dado a oportunidade de experimentar, em vida, o que só conseguiam efetivamente depois da morte: viver em um mundo de consangüíneos”.

Mesmo entre os índios que eram apontados pelos missionários como sendo “líderes cristãos” (JL, T, e M), havia o consenso de que Topa instituiu os ciclos ritualísticos dos “yãmiy”, como um instrumento para auxiliar na continuidade e bem estar da sociedade Maxakali. Isto exercia uma enorme influencia nas pessoas “convertidas”, que eram pressionadas a levar a cabo suas obrigações rituais (POPOVICH, F; 1988, p.170). Frances Popovich recebia com supressa estas respostas, pois segundo ela, as narrativas sobre o passado mítico do grupo não mencionavam nenhuma ligação entre Topa e os “yãmiy”, e menos ainda sugeria a realização de rituais dedicados àqueles espíritos¹⁵⁴ (POPOVICH, F; 1988, p.129).

Os Popovich reconheciam que apesar do número crescente de “conversões” entre os Maxakali, da boa aceitação do restante do grupo aos “cristãos tribais”, e do aumento da presença de Topa no discurso indígena, os “yãmiy” continuavam ocupando um papel de destaque nas concepções religiosas dos índios Maxakali¹⁵⁵, e atravancando uma rápida e plena aceitação do cristianismo evangélico. Cientes da importância dos “yãmiy” para a significação indígena da transcendência, os missionários não descartaram a participação destes espíritos no processo de promoção do vocabulário e dos princípios cristãos. Porém, o trabalho missionário de adequação dos “yãmiy” à “semântica cristã” promove uma imagem negativa destes seres.

Ao mesmo tempo em que promoviam a identificação de Topa com o Deus cristão, os missionários do SIL também se esforçavam para associar os “yãmiy” aos demônios que povoam o imaginário evangélico. Houve uma tentativa planejada e intencional de desqualificação dos espíritos Maxakali, com isto os missionários objetivavam por em xeque as estruturas basilares do universo mítico-religioso do grupo, e fomentar a aceitação de um novo modelo baseado no monoteísmo cristão. A estratégia não era negar a realidade ou eficácia dos espíritos do tradicional universo cosmológico Maxakali, o mais importante

¹⁵⁴ “The following responses are particularly interesting when we note that the old time myths about Topa do not mention the Souls-of-the-Dead, nor do they say anything about the rituals connected with them” (POPOVICH, F; 1988, p.129). [A seguinte resposta é particularmente interessante quando observamos que o passado mítico sobre Topa não menciona as almas-dos-mortos, nem nos dizem nada sobre rituais relacionados a elas].

¹⁵⁵ “... on the whole, the Maxakali still give priority to the spirit beings in their traditional world. They cling to their role as power brokers between the visible and invisible worlds” (POPOVICH, F; 1988, p.125). [... em geral, o Maxakali ainda dá prioridade aos seres espirituais do seu mundo tradicional. Eles agarraram-se ao papel (dos “yãmiy”) como poderosos mediadores entre o mundo visível e o invisível].

para os missionários era que as ações e os poderes dos “yãmiy” fossem atribuídos à sua intrínseca relação com os diabos cristãos¹⁵⁶.

Apesar de conhecerem a centralidade dos “yãmiy” em diversos aspectos da vida dos índios Maxakali, e cientes da multiplicidade e ambivalência de funções e características associadas a estes seres, os Popovich esforçavam-se para representa-los apenas como seres maléficis e perigosos¹⁵⁷. Os índios “cristãos” deveriam reconhecer os “yãmiy” como seres decaídos, visceralmente relacionados a Satanás¹⁵⁸. Frances Popovich (1988, p.103, p.121) explica que, como os “yãmiy” estavam relacionados a contextos de doença e morte, ela usava o termo como um sinônimo para demônio, e para representar Satanás ela utilizava outro personagem da cosmologia Maxakali, “hãmgâygnãg” (inmõxã) descrito como a personificação do mal¹⁵⁹.

A estratégia de desvalorização dos “yãmiy” fica mais evidente quando os missionários comparam estes seres com Topa. Em uma palestra na Universidade Federal de Juiz de Fora Harold Popovich (1983, p.41) apresentou os seguintes “contrastes entre Topa e os yãmiyxop”:

TOPÁ: criou quase todas as coisas e é bondoso com a criação; contra o incesto; contra a gula e a avareza; não tem lugar nos rituais; longe dos Maxakali; **equiparado com Jesus Cristo**.

YĂMIYXOP: muitas vezes preocupados em destruir a criação; incentivam o incesto; demonstram gula e avareza; são o centro da atenção nos rituais; perto dos Maxakali; **seu líder é equiparado com Satanás**.
(grifo meu)

¹⁵⁶ Negando a multiplicidade de contextos aos quais os “yãmiy” se relacionavam, os Popovich esforçavam-se para que os Maxakali reconhecessem a proeminente ligação destes espíritos as situações de doença e morte, e que os poderes maléficis destes seres provinham de sua associação com Satanás. Ver também nota 159.

¹⁵⁷ Associar os espíritos que povoam o imaginário indígena as figuras cristãs de “satanás” ou do “diabo” significa negar o caráter ambivalente destes seres, que podem apresentar-se como agressores e de curadores ou protetores, e é parte da estratégia missionária de dessacralização da religiosidade nativa (MORGADO; 1999, p.247 – nota 49).

¹⁵⁸ Segundo Almeida (2002, p.145) associar os espíritos indígenas aos demônios cristãos é uma prática recorrente entre as missões de fé; este autor relata que entre os Waiãpi, comunidade indígena que atualmente habita o centro-oeste do Amapá, o nome que os índios utilizam para denominar seus espíritos foram inseridos na tradução missionária como sinônimos para o diabo e demônios, e também os xamãs emprestavam o nome aos feiticeiros que são necessariamente associados na Bíblia à malignidade (ALMEIDA; 2006, p.289).

¹⁵⁹ “The term ‘demon’ is an attempt to gloss yãmiy in a meaningful way, because it is the category of spirits that can indwell living human beings, causing disease and death. The term ‘Satan’ is a gloss for hãmgâygnãg, the personification of evil” (POPOVICH, F; 1988, p.121). [O termo ‘demônio’ é uma tentativa de interpretar yãmiy de um modo significativo, porque esta é a categoria de espírito que pode prejudicar aos seres humanos, causando doença e morte. O termo ‘Satanás’ é uma interpretação para hãmgâygnãg, a personificação do mal].

Os “yãmiy”, apesar de renegados pelos missionários e inferiorizados nas comparações com Topa, continuam povoando o imaginário mítico e religioso dos Maxakali. A identificação destes seres com os demônios cristãos, almejada pelos missionários, não se concretizou, e os “yãmiy” ainda representam para os índios Maxakali um ideal de sabedoria e beleza a ser perseguido em vida e conquistado após a morte. Como veremos a seguir, os “yãmiy” são os personagens predominantes nas narrativas míticas e nos cantos cerimoniais Maxakali, nestes contextos não encontramos elementos que nos remetem ao trabalho missionário de associa-los a Satanás. Porém, poderemos observar que versões míticas recolhidas pelos Popovich e hinos evangélicos traduzidos para o idioma Maxakali, deixam transparecer alguns resultados da estratégia missionária de associar o Deus cristão à figura de Topa.

No próximo tópico apresentaremos comparações de versões míticas recolhidas pelos Popovich, nas quais Topa figura como personagem principal, com histórias recolhidas por nós e outros pesquisadores a partir de 1990, em que os “yãmiy” são os atores predominantes. Poderemos observar as semelhanças e dissonâncias nos enredos e na caracterização dos personagens, e, em alguns casos, verificar que em versões publicadas pelos missionários ora Topa possui atributos típicos dos “yãmiy”, e ora Topa passa a receber o nome Jesus.

Posteriormente, realizaremos uma breve exposição sobre a tentativa missionária de divulgar o monoteísmo cristão aos índios Maxakali através de hinos religiosos nos quais Topa aparece como um sinônimo para Deus. Buscaremos sobretudo mostrar as diferenças entre os hinos evangélicos e os tradicionais cantos religiosos Maxakali dedicados aos “yãmiy”, bem como a (in)adequação da temática das músicas cristãs ao contexto Maxakali.

3.2 – Personagem ou dublê? Topa e a mitologia Maxakali.

Neste tópico discutiremos alguns elementos do universo mítico Maxakali, dando maior atenção a análise da participação de Topa em alguns mitos recolhidos pelo casal de missionários do SIL, Harold e Frances Popovich. Realizaremos a apresentação e comparação de mitos, recolhidos pelos Popovich e por outros pesquisadores, com o

objetivo de entender como o esforço missionário de identificação do personagem Topa com a figura do Deus cristão se reflete em versões míticas produzidas no período em que se concentraram as atividades proselitistas do SIL, e no qual alguns índios teriam se “convertido” ao cristianismo.

Para basilar teoricamente nossas discussões referentes à dimensão mitológica optamos pelas reflexões do historiador das religiões Mircea Eliade. Contrariando os estudiosos que o precederam, e que consideravam o mito como uma "fábula" ou uma "ficção", Eliade defende que o mito deva ser abordado tal como é compreendido pelas "sociedades arcaicas", ou seja, como uma "história verdadeira" e relevante por seu caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE; 1994, p.7). Assim sendo, ele defende que uma definição menos imperfeita de mito deva ser aquela mais abrangente, e, portanto, propõe que o mito seja encarado como uma história sagrada, ocorrida num tempo primordial, que narra como graças às façanhas dos "Entes Sobrenaturais" uma realidade passou a existir, ou como uma "criação" se deu. Em outras palavras, os mitos contam como, graças às ações primordiais dos "Entes Sobrenaturais", o homem e o mundo se converteram no que são hoje (ELIADE; 1994, p.11).

Eliade ressalta que o caráter sagrado dos mitos os possibilita exercer o papel de arquétipo ou "modelo exemplar" para as atividades humanas. Ao relatar como os "Entes Sobrenaturais" agiram durante os tempos primordiais os mitos mostram aos homens como eles devem se comportar (ELIADE; 1994, p.12). Os mitos constituem, portanto, a súpula de todo conhecimento útil. Uma existência individual se torna, e se conserva, uma existência plenamente humana e significativa somente na medida em que ela se inspira neste reservatório de atos já realizados, e pensamentos já formulados (ELIADE; 1994, p.111/112).

Um estudo positivo dos mitos, segundo nosso autor, deverá basear-se mais na estrutura dos mitos e nas funções que estes exercem na experiência espiritual da humanidade, do que limitar-se em classificações ou na busca de possíveis origens (ELIADE, 1998, p.338/339). Em consonância com esta proposta, destacamos que o nosso interesse não é definir se Topa é ou não uma figura originalmente endógena à tradição mítico-cosmológica Maxakali, o que buscamos é entender o gradativo processo de identificação deste personagem com a deidade cristã e perceber como os mitos refletem

este contexto, gerado pelo contato inter-religioso promovido pela ação missionária entre os Maxakali. Isto posto, iniciemos então nossa explanação sobre o repertório mítico Maxakali.

Entre os Maxakali, os mitos são transmitidos oralmente, geralmente cabe aos homens mais velhos e experientes (avôs, sogros, pais e tios) ensinar os mitos aos membros mais jovens do grupo. O conhecimento é construído e repassado a partir das relações sociais, deste modo, é mais comum os mitos serem repassados de um parente a outro, ou entre membros de uma aldeia. Isto não significa que não se possa ensinar os mitos a membros de outras unidades residenciais, isto apenas é menos comum já que as narrativas ocorrem, geralmente, à noite, ao pé da fogueira ou dentro das casas¹⁶⁰; contudo, há ocasiões em que, reunidas, pessoas de diferentes aldeias contam mitos umas pras outras.

O conteúdo dos mitos Maxakali é essencialmente democrático, não há histórias restritas apenas ao âmbito adulto ou masculino, o que os índios afirmam é que todos membros do grupo têm acesso aos mitos. Isto não significa que todos os índios Maxakali saibam contar os mitos ou sejam bons narradores. Eles próprios admitem que existem pessoas que “sabem mais” ou que “conta melhor” pois tem a “cabeça boa” (capacidade de memorização, improvisação...) e já ouviram muitas histórias.

O caráter democrático da divulgação dos mitos denota sua importância enquanto veículo de transmissão do conhecimento endógeno¹⁶¹, bem como sua utilização como uma forma de entretenimento. Embutidos nas aventuras dos “antepassados” e nas histórias dos “yãmiy” estão valores, princípios e normas basilares para a estruturação do modo Maxakali de entender e vivenciar a realidade. Os mitos contém ainda ensinamentos que auxiliam os indígenas a organizarem suas relações interpessoais (normas de conduta; restrições sexuais e alimentares, etc), suas atividades religiosas (processo de transformação da alma – “koxux” – em “yãmiy”; detalhes sobre a pintura corporal e personalidade de cada grupo de “yãmiy”; preferências alimentares dos espíritos; a quais contextos os diferentes “yãmiy” estão relacionados – caça, chuva, colheita); e até mesmo a explicar algumas características físicas

¹⁶⁰ “Sobre os momentos mais adequados para a narração de histórias entre os Maxakali, Zezinho [índio Maxakali] revela que ainda que não haja restrições ao ato de se contar histórias a qualquer hora do dia, o mais comum é que sejam contadas à noite, ‘porque de dia não pega bem, não tem graça. Mais é à noite, quando está todo mundo deitado’.” (BICALHO; 2004, p.32).

¹⁶¹ “Ainda que os homens nesta comunidade tenham acesso exclusivo a certas informações, enquanto às mulheres seja restrito o conhecimento de alguns ensinamentos tradicionais, as narrativas, por seu caráter democrático, sendo acessíveis a todos os membros da sociedade, sem distinção de sexo, funcionam como importantes veículos de transmissão de conhecimento que são fundamentais para a constituição do modo de ser, de pensar e de agir dos Maxakali” (BICALHO; 2004, p.73).

(por que alguns crianças nascem cegas, porque os Maxakali têm poucos pêlos no corpo e os “não-índios” têm muitos).

Mais do que conter fatos ou meras fantasias, os mitos narram acontecimentos que ajudam os Maxakali a compreender a história de seu próprio povo e a significar diferentes momentos e aspectos de suas vidas¹⁶². Deste modo, os mitos cumprem um importante papel na transmissão e manutenção do conhecimento indígena, ajudando na formação sócio cultural das novas gerações Maxakali¹⁶³.

Para os Maxakali os momentos para se contar e ouvir as “histórias de antigamente” também são períodos lúdicos e de lazer¹⁶⁴. As rodas para se narrar os mitos são marcadas pela alegria, alternando gargalhadas, em passagens engraçadas da história, com momentos de tensão e susto, nos quais os personagens passam por dificuldade ou são perseguidos por “inmõxã”. Assim, entre os Maxakali os mitos podem ser contados tendo o intuito principal de divertir ouvintes e narradores, como demonstram as palavras de Zezinho Maxakali: “É como diz o branco: é passa-tempo. Quando à noite a lua esta muito clara a gente não tem nada pra fazer, vai contar história. Televisão nossa é história” (BICALHO; 2004, p.32).

Os Maxakali tem um grande número de histórias que são narradas em contextos variados. Grande parte destas narrativas abordam temas relacionados ao universo mitológico do grupo e revelam um passado longínquo¹⁶⁵ nos qual os “tikmũ’ũn” e os

¹⁶² “Além dos momentos na esfera doméstica em que pai e mãe, tios, tias, avós e outros parentes, exercem a função de formação do caráter individual e também geral da cultura Maxakali, bem como nos rituais, em que homens e mulheres têm suas atribuições específicas, seja também nos ritos de iniciação, quando meninos são levados à “Casa de Religião” para receber os ensinamentos secretos dos xamãs, o momento de performance de narrativas orais funciona como uma amálgama de todo conhecimento cultural” (BICALHO; 2004, p.75/76).

¹⁶³ Um dos índios Maxakali entrevistado por Charles Bicalho (2004, p.31) comenta o intuito educativo de alguns mitos contados as crianças: “É, pra educar. Pra elas respeitarem o regime, as regras...” (BICALHO; 2004, p.31). Isto leva o pesquisador a concluir que: “As histórias de ‘inmõxã’ portanto servem ao propósito educativo. Narradas às crianças, essas histórias ajudam a formar a imagem de ‘inmõxã’ como fera abominável, para que assim a comunidade não se esqueça qual é o destino reservado àqueles que não respeitam as restrições ou regras (BICALHO; 2004, p.70).

¹⁶⁴ Pierre Clastres mostra que o mito desempenha a função explícita de divertir tanto aqueles que narram quanto os ouvintes, ao mesmo tempo que trata de assuntos considerados graves entre eles. Destaca que quando os índios escutam sua histórias só pensam em rir, porém, o cômico dos mitos nem por isso os priva de seu lado sério. No riso provocado aparece uma clara intenção pedagógica dos mitos: enquanto divertem aqueles que os ouvem, veiculam e transmitem a cultura da tribo (CLASTRES; 1978, p.90 e 105).

¹⁶⁵ “Existem denominações na língua Maxakali para duas classes de narrativas. Para designar as narrativas antigas, que geralmente se relacionam ao universo mitológico da cultura, o termo em Maxakali é ‘homã’, que poderíamos traduzir como ‘antigamente’. Já para as histórias que narram acontecimentos mais recentes, sem necessariamente apresentar aspectos ou mesmo personagens míticos, o termo designativo é ‘honhã nãg’, cuja

“yãmiy” viviam juntos. As histórias também contam a participação destes espíritos na transformação do mundo e de seus habitantes, na manutenção e estruturação dos padrões sociais, além de narrar aventuras em que tanto os “yãmiy” quanto os “antepassados” Maxakali interagem com o perigoso “inmõxã” (que é descrito tanto como um monstro de aparência repugnante, quanto também pode assumir a figura de uma onça).

Os “yãmiy” são os personagens principais dos mitos recolhidos por nós¹⁶⁶ e por outros pesquisadores (ALVARES, 1992; BICALHO, 2004; OLIVEIRA, 1994, 2006) que desenvolveram trabalhos com os Maxakali a partir de 1990, porém, as publicações que utilizam dados disponibilizados pelos missionários do SIL, e que foram coletados entre as décadas de 1960 a 1980, contêm inúmeros exemplares de mitos em que Topa aparece como o personagem principal (AMORIN, 1967; NASCIMENTO, 1984; PARAISO, 1992; PEREIRA, 1992; POPOVICH, F. 1980, 1988; POPOVICH, H. 1976, 1982, 1983; RUBINGER, 1980).

As histórias sobre Topa, presentes tanto, em inglês, na tese de doutorado de Frances quanto suas versões em português apresentadas por Harold em um seminário realizado na UFJF em 1983, foram narradas como resposta ao pedido missionário de que os indígenas explicassem as diferenças entre os Maxakali e as “pessoas da cultura dominante” (POPOVICH, F; 1988, p.209; POPOVICH, H; 1983, p.43). Segundo Harold os temas mais comuns nos mitos sobre Topa são a descrição do passado longínquo quando Topa morava entre os Maxakali e era bondoso com eles; das desavenças que levaram Topa a abandonar os Maxakali e a ir viver entre os não-indígenas; dos benefícios que Topa passou a oferecer os “ãyuhuk”; e de como ele determinou a distinção física e cultural entre os Maxakali e os não-índios (POPOVICH, H; 1983, p.42).

tradução poderia ser ‘agora mesmo’. Creio que poderíamos ter em mente que as histórias do tipo ‘homã’ são de cunho mais mitológico, ao passo do que as do tipo ‘honhã nãg’ como sendo mais próximas do que chamamos de lenda” (BICALHO; 2004, p.30/31).

¹⁶⁶ Vale ressaltar que alguns dos mitos coletados por nós foram narrados porque pedíamos a nossos interlocutores que nos contassem algumas “histórias dos antepassados”. Porém também houve casos em que durante conversas informais – sobre as enchentes em nossas cidades (Anexo 43), sobre o nome de árvores (Anexo 46), e até mesmo sobre minha decisão de casar novamente caso fosse viúvo (Anexo 44) – os Maxakali contavam seus mitos para nos explicar como um antepassado sobreviveu a uma grande inundação, porque determinada árvore tinha aquele nome, e os motivos pelos quais era desaconselhável uma pessoa, cujo companheiro houvesse morrido a pouco tempo, se casa outra vez. Para nós esses são exemplos claros que demonstram a força que os mitos ainda têm no modo Maxakali de estruturar o mundo; entre os índios Maxakali os mitos permanecem “vivos”, tal como é definido por Eliade (1994, p.8/12), pois são doadores de valor e significado à relação e existência humana e continuam mantendo seu papel de arquétipo exemplar às atividades dos indígenas.

A partir dos mitos recolhidos pelo casal Popovich, poderemos observar a multiplicidade de maneiras pelas quais Topa é descrito ou atua nas histórias. Em alguns casos ele aparenta grande ligação com o universo dos “yãmiyxop”, já em outras narrativas Topa e os personagens que interagem com ele nos remetem à divulgação missionária de elementos cristãos.

Algumas destas histórias têm roteiros bastante similares aos dos mitos recolhidos a partir de 1990, diferenciando-se apenas na identificação daqueles que seriam os personagens principais. Enquanto os mitos transcritos pelos Popovich apontam Topa com figura atuante nas histórias, as narrativas recolhidas por outros pesquisadores reservam o mesmo papel aos “yãmiy”. Um exemplo disto é o mito da “Grande Água”, considerado por alguns autores o mito da “criação Maxakali” (BICALHO; 2004, p.41; PARAÍSO; 1992, p.70/71; POPOVICH, F; 1988, p.220), está é a história que apresenta o maior número de versões publicadas, e em campo nos foi contada por diferentes pessoas. Começamos por uma versão apresentadas pelos missionários do SIL:

Um Maxakali capturou uma lontra recém nascida. Ele leva-a para casa para que sua esposa possa amamentá-la. O casal cria a lontra e ela cresce. Um dia o homem vai pescar e leva a lontra junto. O homem não apanha nenhum peixe. Porém a lontra indica outro lugar na água, emite um barulho e então o homem lança o anzol naquele lugar. Ele apanha muitos peixes para comer e voltam para casa. Chegando lá, o genro pede insistentemente para poder levar a lontra para pescar, mas o sogro não deixa, pois tem medo que perca a lontra. Um dia, no entanto, eles não tem nenhuma comida, e o sogro permite que o genro leve a lontra junto com ele. Enquanto esta pescando o genro esconde os peixes numa sacola de forma que quando a lontra esta pronta para comer, ela vê poucos peixes. Consequentemente a lontra foge. O genro volta para casa sem a lontra e agora todos estão tristes. Neste dia há uma grande inundação proveniente do lugar de onde a terra e o céu se encontram. O marido, esposa e genro vão embora. O marido e a esposa vão para o alto de um morro de pedra. A água sobe, cobre a copa das árvores e se aproxima do lugar onde o casal esta no morro. Os dois esquentam pedras bem grande numa fogueira e jogam-nas na água. A água recua. Eles vêem animais se afogando em toda parte e, dali a pouco não enxergam mais nenhum animal. Quando a água recua até o nível normal, o casal volta para casa e encontram-na coberta de areia. Não se sabe mais nada deles.

Enquanto isto, o genro, para escapar da inundação, entra num tronco oco e tapas as extremidades com couro. Depois que o nível da água recua, **Topa desce na forma de uma enorme abelha**, e ouve o homem gritar que esta se sufocando e morrendo de fome. Topa pega um machado e pede para o homem indicar onde estão localizados os seus pés e a cabeça dentro do tronco. Então Topa abre o tronco longe dos lugares indicados. Quando o homem sai, ele esta tremendo de

frio, então Topa faz uma fogueira e dá amendoim para ele. Depois, à noite, eles ouvem, ao longe, o barulho de animais e Topa ensina ao homem como colocar pauzinhos no chão em direção ao barulho, para ele poder, no dia seguinte, achar uma fêmea e casar-se com ela. O homem fracassa duas vezes ao procurar um animal, mas no terceiro dia ele encontra uma corça. Ele tem relações sexuais na fenda da pata dianteira e ela fica grávida na parte superior da perna. Depois de um tempo ela dá a luz a várias crianças. Topá vem e diz: "Dei-lhe a corça para ser sua esposa. Agora vou lhe dar algo que fará você ficar rico". Topa dá ao homem uma espingarda. Mas o homem não consegue descobrir como usa-la. Então Topa leva a espingarda embora e a dá para um homem da cultura dominante. Depois Topa dá um arco e flecha ao Maxakali e, por conseguinte, a todos os Maxakali (POPOVICH, H; 1983, p.47/48).

Esta transcrição une duas versões recorrentes sobre uma grande inundação acontecida nos tempos primordiais. Numa delas explica-se como um casal que se refugio em cima de uma pedra consegue sobreviver, já a outra demonstra como um homem, com a ajuda de seres sobrenaturais, consegue escapar da morte e casar com uma corça, dando origem aos índios dos quais os Maxakali descendem.

A versão acima, e temos outra similar recolhida pelos Popovich e citada por Nascimento, nos chama a atenção principalmente pela maneira como Topa é descrito: "*Topa desce na forma de uma enorme abelha*". A mesma passagem é assim apresentada na obra de Nascimento (1982, p.123/124):

"Topa veio:

-Hooooo

Ele virou abelha".

Nestas versões do mito Topa assume a forma de um animal alado, seres, que como expusemos nos capítulos anteriores, são associados pelos Maxakali aos "yãmiy". Em outra versão publicada n' "Livro que conta histórias de antigamente" (MAXAKALI; 1998, p.104/105) há inclusive uma sobreposição dos personagens, que hora são descritos como "dois espíritos" e depois é chamado de Topa:

Quando fez um mês a água secou. Não tinha ficado nada, acabou tudo. Então vieram dois espíritos. Vieram do céu fazendo "Buuuuu". Vieram dois.

Quando foi chegando pertinho...

– Quem é que esta aí pra vir me tirar? – O Maxakali perguntou.

– Quem vai me tirar daqui? – Tornou.

Era Topa. Topa o ouviu chamando. E falou com o outro:

– Ele esta aqui dentro, dentro do pau.

Então pegaram o machado. O outro voltou e foi buscar o machado...

Nas versões aqui apresentadas fica explícito que neste caso Topa apresenta características que o assemelham muito mais aos tradicionais espíritos da religião Maxakali, do que ao Deus divulgado pelos missionários. Ele não é uma divindade suprema que determina e comanda a inundação que devasta a terra¹⁶⁷; Topa também não recorre a poderes extraordinários para resgatar o homem do tronco e reanima-lo, nem cria milagrosamente uma esposa para o sobrevivente. A enchente é provocada pelo desleixo no relacionamento com a lontra (um “yãmiy”), e Topa recorre ao machado, faz o fogo e principalmente instrui o homem a como conseguir uma esposa. No mito apresentado o comportamento de Topa reproduz as atitudes que os Maxakali vivenciam em seu relacionamento com os “yãmiy”, aos espíritos cabe auxiliar os seres humanos (“tikmũ’ũn”) a aprender a vencer as adversidades e suprir suas necessidades. Já no trecho da última versão citada nos chama a atenção o fato de Topa, que antes de ser nomeado é chamado apenas de “dois espíritos”, vir acompanhado de outro ser (“Vieram dois”), pois é em dupla que os “yãmiy” se apresentam aos “tikmũ’ũn” durante os rituais.

Ao nosso ver, apesar das versões anteriormente apresentadas mostrarem profundas semelhanças entre Topa e os “yãmiy” não é possível afirmar, baseado na bibliografia consultada e nos trabalhos de campo realizados, que Topa esteja enquadrado no sistema dos “yãmiyxop”¹⁶⁸. O que as versões citadas indicam é que em algumas transcrições do mito da “Grande Água” o nome Topa foi usado como um substituto para a palavra “yãmiy” ou para os animais que os representam. Para ilustrar o que estamos dizendo citaremos a seguir uma das inúmeras versões que nos foram contadas sobre o mito da “Grande Água” onde apenas os “yãmiy” (que assumem sua forma animal) e os antepassados aparecem. O Mito a seguir foi contado por um professor indígena de Água

¹⁶⁷ Neste ponto discordamos das reflexões de Paraíso (1992, p.70/71) que afirma que: “O mito da criação Maxakali liga-se à figura de Topa que vivia entre os homens, porém um dia aborreceu-se com eles e retirou-se, mandando-lhes como castigo um grande dilúvio”. Todas as versões publicadas sobre este mito, e também aquelas que ouvimos em campo, destacam que o dilúvio ocorre em decorrência da fuga da lontra que não é adequadamente vigiada ou bem tratada (depende da versão) por um índio.

¹⁶⁸ Ressaltamos mais uma vez que consideramos impossível afirmar se no passado Topa estava ou não inserido nos sistema dos “yãmiyxop”. Porém, acreditamos, e buscamos demonstrar ao longo deste trabalho, que há algum tempo este personagem apresenta características diferentes das que os “yãmiy” possuem, e graças ao trabalho missionário os Maxakali reconhecem o termo Topa como o nome que o Deus cristão recebe na língua Maxakali.

Boa, nós transcrevemos a história suplantando alguns dos erros de português, abreviações e repetições típicas da narrativa oral.

Um antepassado criou um lontra que o ajudava a pescar, o animal ia ao rio e tocava os peixes para o lugar onde o índio pescava, depois de agrupar os peixes a lontra sentava ao lado do homem e no final da pescaria ela podia escolher o peixe de sua preferência, que era sempre o maior.

Um dia um "companheiro" pediu a lontra emprestada para lhe ajudar a pescar, o dono emprestou o animal mas antes advertiu ao amigo que ele deveria dar o maior peixe capturado a ela; ele concordou, contudo, após a pescaria escondeu o maior peixe. A lontra ficou nervosa e fugiu, atravessou o rio. O índio ainda tentou capturá-la mas não conseguiu.

Quando ele voltou a aldeia o dono da lontra perguntou onde estava sua companheira de pescaria, e o índio respondeu que o animal estava no rio. O homem que havia criado a lontra foi ao rio com sua mulher, de quem a lontra gostava mais, tentar recuperar o animal. A mulher tentava pegar a lontra, mas esta esquivava-se conseguindo fugir, agora definitivamente, rio acima. O dono da lontra então falou que "a água viria".

A noite todos dormiram, e o índio que havia criado a lontra permanecia acordado, então a água veio, o rio transbordou, chegando à altura das copas das árvores. O índio que estava acordado ao ver a água se aproximar pegou um couro de veado e entrou em um tronco oco, que a princípio foi vedado com o couro e depois reforçado com a lama.

Todos os índios em terra morreram, apenas aquele que refugiou-se na tora oca sobreviveu. Quando a água abaixou o homem que estava preso dentro do pau escutou um zunido, eram dois besouros (yãmiy), então o índio pediu para quem estivesse lá fora lhe salvar a vida.

Um besouro mandou o outro buscar um machado, perguntaram ao índio onde estava sua cabeça seu e pé, então cortaram o tronco para tirá-lo. O homem estava muito doente e "branco", então os besouros deram-lhe um banho e um deles, após ter sido mandado, buscou fogo e depois mel, batata, amendoim, biju.

Os besouros perguntaram ao índio se ele queria ir "lá para cima" com eles, mas o índio tinha medo de cair e recusou a oferta. Os besouros falaram para o homem procurar uma esposa. E disseram que era só ele escutar o barulho dos bichos a noite fincar um pau nesta direção e ir lá, todos os bichos correriam mas uma fêmea ficaria parada, esperando-o. Os besouros ainda disseram que era para ele se casar com a fêmea que permanecesse imóvel, mas que só continuasse casado com a fêmea que "desce uma cria igual a ele" (índio, um ser humano).

Naquela noite ele fez o que os besouros disseram, e na manhã seguinte ele seguiu o rumo dos gritos e encontrou um bando de queixadas, todos correram apenas uma fêmea permaneceu no local. Ele se casou com a fêmea, ela ficou grávida e teve um filho, só que este era um porco do mato. O índio matou o filhote e abandonou a fêmea. De novo ele escutou os urros dos bichos, foi lá no dia seguinte e havia uma fêmea de macaco lhe esperando, contudo a história se repetiu, ela deu a luz a um macaco.

Um dia caminhado pela mata o índio viu pegadas iguais as humanas, seguiu o rastro e encontrou uma fêmea de veado. O homem perguntou onde estava o marido da corsa e ela respondeu que ele estava na roça, então, o índio foi até lá e matou o veado macho.

Ele voltou e reparou que a fêmea estava grávida mas que o bebe estava alojado na batata da perna, então ele perguntou a corsa onde ela "brincava" (fazia sexo) com seu marido, ela mostrou o pé. O índio foi então procurar um "mikax mayõn¹⁶⁹", ao encontra-lo o índio fez uma vagina na corsa, depois ele empurrou o bebe que estava alojado na batata da perna para a barriga; nasceu um filhote de veado que foi morto. Ele continuou com a corsa, e eles tiveram filhos humanos que casaram-se entre si e "renderam" (multiplicaram-se).

Um dia eles estavam em casa e inmõxã foi a casa para matar todos, contudo o índio conseguiu matá-lo, queimando o corpo fora da aldeia. No outro dia no lugar onde o corpo do inmõxã foi cremado apareceu uma casinha com brancos, dentro já tinha até mulher com criança.

Negando a opinião de Frances Popovich (1988, p.178) de que nos mitos que lidam com o passado distante, não havia nenhuma menção da interação dos "tikmũ'ün" com "yãmiy", os índios Maxakali ouvidos em campo e diferentes versões míticas (recolhidas por nós e também presentes nas obras de outros pesquisadores) demonstram que desde os tempos primordiais os "yãmiy" estão integrados à vida das aldeias Maxakali .

Nota-se que o enredo das duas versões integralmente citadas é bastante similar, as divergências se restringem à identificação dos personagens e ao final da história. Enquanto a versão recolhida pelos Popovich termina com Topa definindo quem ficaria com a espingarda e quem utilizaria o arco-e-flecha, o último mito citado explica como os "brancos" surgiram a partir das cinzas de "inmõxã"¹⁷⁰.

O desfecho da história contada aos missionários apresenta Topa atuando num contexto diferente daquele no qual os "yãmiy" aparecem. Em suas aventuras os espíritos cantores geralmente interagem entre si, com os "antepassados" ou com "inmõxã". Desconhecemos histórias nas quais os "yãmiy" interagem com os "ãyuhuk", já Topa em alguns mitos aparece intermediando as relações entre os Maxakali e os não indígenas, ou abençoando e punindo os "regionais".

Segundo o casal de missionários do SIL as histórias que lhes foram narradas sobre Topa foram contadas para explicar as diferenças entre os Maxakali e as pessoas da sociedade envolvente (POPOVICH, F; 1988, p.209; POPOVICH, H; 1983, p.43). Estes mitos descrevem como Topa atua no estabelecimento da distinção tecnológica e monetária

¹⁶⁹ Mikax = pedra; faca (a faca em tempos remotos era feita de pedra; daí a metonímia. Há um sentido mais geral de lâmina) + mayõn = sol; brilho. Trata-se de uma pedra de cristal usada como faca.

¹⁷⁰ Esta ligação entre os "ãyuhuk" e "inmõxã" descrita no mito, demonstra como estamos longe dos padrões Maxakali de uma existência plenamente humana, já que somos incapazes de controlar o "fluxo do sangue" e o "fluxo da palavra" descritos no primeiro capítulo.

entre os “tikmũ’ũn” e os “ãyuhuk”, beneficiando os não indígenas com muitos bens materiais. O mito coletado pelos Popovich e presente no trabalho de Neli Nascimento (1984, p.124/125) descreve como tudo aconteceu, e no final o narrador revela sua frustração com o ocorrido:

(Topa) veio. Estava chovendo furiosamente:
 – Tonononono no (relâmpago) no céu.
 Topa pisou na terra, se diz.
 Ele deu uma espingarda ao Maxakali. Mas o homem não soube usá-la.
 Depois outra vez:
 – To no no no no no (relâmpago)
 E (Topa) pisou na terra e deu a espingarda a um regional e ele:
 – Toh (atirou)
 A espingarda pertence ao regional.
 (Topa) deu a espingarda ao regional. A espingarda pertence aos regionais. O arco e flecha pertencem aos Maxakali.
 Era um antepassado. Recebeu aquela coisa comprida. (Topa) disse:
 – Atire com a espingarda (“coisa comprida” para o antepassado). Mas não atirou e (Topa) jogou-a ao regional.
 – Atire!
 E o regional pegou a espingarda e:
 – To
 Então os regionais estão muito ricos. Tomara que o antepassado tenha feito certo, os antepassados ficariam ricos. Mas o antepassado ficou bobo, o regional sabido. Os regionais estão ricos. Eles usam jipes e aviões. Os descendentes dos antepassados também não estão ricos. Tomara que (Topa) ordene diferente. Ficariamos ricos.

Mitos em que o destino de uma comunidade é decidido ou modificado graças à má escolha de um antepassado são comuns em outras comunidades indígenas; o que nos chama a atenção nesta história Maxakali é que Topa é quem intermédia o processo final de distribuição dos objetos, e deste modo o narrador acredita que assim como a má escolha do antepassado a vontade de Topa também é determinante para o estado de pobreza em que os Maxakali se encontram, e se ele quisesse tudo seria diferente: *“Tomara que (Topa) ordene diferente. Ficariamos ricos”*. De certo modo, os mitos demonstram que os Maxakali responsabilizam Topa pelas suas dificuldades materiais, e acreditam que ele mantenha laços de amizade mais fortes com os não indígenas, que são os mais beneficiados com os seus atos.

Relembrando o que dissemos no primeiro capítulo, entre os Maxakali as relações sociais são marcadas pelos laços de solidariedade e pela reciprocidade, os parentes (“xape xe’ê”) e amigos (“xape”) compartilham seus bens e alimentos, já entre os estranhos (“puknõg”) o tirar vantagem e a pilhagem predominam. Assim, alguns mitos demonstram que, segundo os padrões Maxakali, Topa não se comporta como um parente ou um amigo dos “tikmũ’ũn”. Os indígenas não são favorecidos em suas relações com Topa, é aos “ãyuhuk” que ele abençoa em vários mitos:

Noutro dia (Topa) foi e encontrou com um (homem) regional com só uma vaca no curral com um bezerro. Ele estava tirando leite. (Topa) perguntou:

– Você tem só uma vaca?

– Sim, uma só. Oxalá que Topa me ajude! Oxalá que eu ganhe muitas vacas! E Topa disse:

– Sim. E (o homem) disse:

– Minha casa é muito ruim. Onde o senhor vai se deitar? Oxalá que Topa me ajude!

Ele matou sua única vaca e tirou a carne dos ossos e juntou as costelas, a cabeça e os ossos dos pés, todos num canto do curral. Chegou em casa e eles comeram a carne e foram dormir. No dia seguinte a casa ficou boa, muito bonita mesmo. E as vacas muitas.

– As vacas do vizinho passaram a divisa. Topa disse:

– Elas são suas. Tome conta delas! A divisa de sua terra fica lá. Você tem 800 alqueires. Sua terra é grande (NASCIMENTO; 1984, p.126/127).

Segundo Nascimento (1984, p.107): “Topa vivia entre os Maxakali, mas os ancestrais aborreceram-no e ele então foi viver com os civilizados. Para *vingar-se*, deu as melhores coisas para os civilizados, como armas-de-fogo, casas bonitas e muitas terras”. Entre os Maxakali a vingança é motivada por acusações de feitiçaria ou por brigas e assassinados, demonstrando haver uma grande animosidade entre as partes envolvidas que geralmente se consideram inimigas. Um outro mito reflete as dificuldades de convivência entre Topa e os “antepassados”, demonstrando que as relações entre Topa e os Maxakali eram marcadas pelas agressões típicas entre os “puknõg” (não parentes, estranhos):

Os antepassados eram pescadores, pescando com anzol e linha quando:

– Moo (caíram peixes, anzóis e linha do céu). Peguem! Peguem!

Eles encheram seus sacos bem cheios assim com peixes piabinhas. Topa tinha jogado os peixes para eles em rolos grandes de linha de pescar com anzóis que caíram nas ondas brancas da água. Do céu caíram dentro da água.

– Tox.

Disse, isto aconteceu com uns 500 grupos de peixe e os rolos de linha. Quando os antepassados estavam procurando as linhas (e peixes):
 – Tep tep tep tep
 (Os anzóis) pegaram dez e levaram embora. Seus amigos disseram:
 – Vamos atrás deles!
 Pegaram suas flechas e saíram pelo caminho.
 Os antepassados pegaram suas flechas para cercar (Topa), mas seus arcos foram:
 – Kux (se quebraram)
 Eles fugiram, se diz, suas pernas foram:
 – Kux
 Suas pernas se quebraram mesmo e eles caíram, se diz. Topa fez os antepassados cair. Suas pernas se quebraram, seus braços, as cordas dos arcos, e os arcos.
 Todos:
 – Kux.
 Outros companheiros chegaram e as coisas deles foram quebradas também, e disseram:
 – Deixem-no!
 Seu quadro hoje mostra as flechas (referência a São Sebastião)
 – Matem-no! Os antepassados gritaram a respeito de Topa.
 Antigamente Topa morava entre os Maxakali e era amigo deles. Mas eles sempre o xingavam e atiravam flechas nele. Com medo Topa foi embora para ficar no céu e nunca voltou (NASCIMENTO; 1984, p.125/126).

Topa quebrou a perna dos “antepassados” e eles tentaram mata-lo, por isto Topa vai embora e passa a morar com os não índios. Em outros mitos, citados por Harold Popovich (1983, p.43/44), o rompimento das relações com os Maxakali é evidente pois Topa interage exclusivamente com não índios. Mas é interessante notar que entre os “ãyuhuk” Topa reproduz os padrões Maxakali de comportamento social, ou seja, trata bem as pessoas que são gentis com ele e puni aquelas que o maltratam:

Topa encontra-se com um homem da cultura dominante que está capinando. Topa pergunta-lhe o que vai plantar. O homem responde: “pedras”. No dia seguinte, uma enorme pedra cobre a terra daquele homem.

Topa encontra outro homem capinando. Topa lhe pergunta o que está plantando e o homem responde: “a floresta”. No dia seguinte, árvores enormes cobrem a terra daquele homem.

Topa encontra ainda outro homem capinando debaixo das árvores de café. Topa pergunta o que ele está capinando. O homem responde, “Estou tirando as ervas daninhas perto das árvores de café”. No dia seguinte, as árvores estão cheias de grãos de café.

Topa encontra outro homem da cultura dominante capinando um pequeno campo de arroz. Topa pergunta o que ele está fazendo. Ele responde, “Estou plantando arroz. Que Topa ajude para que o arroz cresça bem”. Mas tarde o campo pequeno se transforma num campo grande e está cheio de arroz maduro.

Nos mitos em que não há o palimpsesto, ou a sobreposição, do nome de Topa em substituição a atuação dos “yāmiy”, observamos que Topa assume o papel de principal intermediário do contato intercultural. Topa interage principalmente com os não indígenas, e também é ele quem administra o processo que culmina com a distinção material entre os Maxakali e os membros da sociedade envolvente. Os mitos sobre Topa ajudam os Maxakali a explicar não o surgimento dos “āyuhuk” (que como vimos ocorre em decorrência da morte e queima do corpo de “inmōxã”), mas sim a compreender porque existem tantas diferenças materiais entre eles e os “tikmũ’ũn”.

Os mitos refletem o esforço Maxakali de codificar e dar significado a presença da sociedade envolvente numa terra onde nos tempos primordiais viviam apenas os “antepassados” e os “yāmiy”. A atuação de Topa ajuda os índios a entender porque a reserva Maxakali é rodeada de fazendas: *“A divisa de sua terra fica lá. Você tem 800 alqueires. Sua terra é grande”*; e também a explicar porque os “āyuhuk” tem uma vida mais confortável, repleta de bens materiais: *“o antepassado ficou bobo, o regional sabido. Os regionais estão ricos. Eles usam jipes e aviões. Os descendentes dos antepassados também não estão ricos. Tomara que (Topa) ordene diferente. Ficaríamos ricos.”*

Os mitos sobre Topa exemplificam as tentativas Maxakali de representar o contato com a sociedade envolvente e assim sendo apresentam consideráveis diferenças com as histórias sobre os “yāmiy”. Nos mitos sobre os “yāmiy” prevalece a descrição do dia-a-dia das aldeias, das pescarias, caçadas e rituais (anexos 24, 26, 30, 45); já Topa está familiarizado ao cotidiano das fazendas, e suas histórias narram o trato com o gado e os cuidados com a roça (anexos 2, 11, 14). Estes personagens também possuem aparência e atuação diferentes: Topa é um ser antropomorfo e atua principalmente como intermediário em relações humanas; os “yāmiy” assumem diferentes formas animais e suas aventuras descrevem o convívio dos “tikmũ’ũn” com os seres que povoam seu universo religioso.

Os mitos são doadores de valor e significado à existência humana, por isto são fundamentais para a compreensão do modo de ser, de pensar e de agir de diferentes comunidades indígenas. E, como bem alertou Paula Morgado (1999, p.229):

... a mitologia é uma espécie de arquivo móvel, que dialoga continuamente com incertezas e ambivalências presentes em qualquer cultura. O narrador não recorda simplesmente o passado, mas reage também aos acontecimentos que

testemunha, reenquadrando-os, conforme o contexto, na forma tradicional. Ele decodifica o passado, para que seja atualizado no presente, e codifica o presente, reconduzindo-o ao passado cultural.

No caso Maxakali, observamos que alguns mitos que contam com a atuação de Topa desempenham perfeitamente o papel de codificar uma nova realidade – engendrada com o avanço das fazendas sobre o território ocupado tradicionalmente pelas aldeias Maxakali – a partir de padrões compatíveis ao conhecimento indígena. Porém, acreditamos que outros mitos além de apresentarem as formulações Maxakali a respeito do contato intercultural, também refletem em seu conteúdo os efeitos do contato inter-religioso promovido pela atuação das missões evangelizadoras.

Como demonstramos anteriormente, os missionários promoveram um processo planejado e intencional de identificação de Topa com a divindade cristã. Na versão da Bíblia publicada em Maxakali, em diversos hinos evangélicos criados no idioma indígena, e principalmente nos momentos de oração e de conversa entre os índios e missionários ou pastores, Topa é termo utilizado na língua Maxakali para identificar o Deus cristão¹⁷¹. Ao se despedirem de alguma pessoa não índia os Maxakali geralmente falam “Mũ Topa mütix yã mô”, ou seja, “Vai com Deus!”, e fazem questão de ensinar a resposta para a saudação, “Xhip Topa mütix kamah” (Fica com Deus também).

Ao analisarmos o material produzido pelos Popovich observamos que alguns mitos, recolhidos no período em que eles trabalhavam com a divulgação do cristianismo entre os Maxakali, demonstram indícios do empreendimento missionário de inserção do Deus cristão ao contexto Maxakali, já que em algumas narrativas Topa é associado a Deus ou a Jesus. Nestes mitos Topa continua interagindo com os “ãyuhuk”, porém em vários momentos ele é chamado de “Deus” ou “Jesus”, e ainda há versões em que ele vem acompanhado pelo apóstolo Pedro. Vejamos como isto acontece numa versão mais completa de um mito anteriormente citado¹⁷²:

Há muito tempo atrás Topa vivia entre os Maxakali.
E eles eram amigos íntimos.

¹⁷¹ Em nossas conversas com os Maxakali sempre que mencionávamos o personagem Topa os indígenas o associavam ao contexto religioso cristão, e não havia referências de sua integração ao sistema ritual Maxakali.

¹⁷² Destacamos que esta versão mais completa foi originalmente transcrita em inglês pelos Popovich, contudo, usaremos a tradução de Deuscreide Pereira (1992, p.105/121).

Mas os Maxakali xingavam-no.
 E atiravam flechas nele.
 Topa temia as flechas atiradas
 E foi para o céu
 E ele não voltou lá
 Ele veio à terra
 Ele veio à terra
 Ele ia pela estrada com um grande saco cheio de comida
 Ele encontrou um não-Maxakali tirando leite de uma vaca
Topa – quer dizer – Jesus disse:
São Pedro quis se aproximar dele
 Mas Jesus (disse): _ Não! Aquele não-Maxakali é ruim
 Ele não vai lhe dar leite
 Mas vá tentar!”
 Pedro aproximou-se dele.
 Mas (ele disse): _ Não, não tenho leite para você tomar
 Jesus ficou irritado
 E ele praguejou: “Que morram as vacas do malandro
 E (Topa) foi embora
 Encontraram com um homem que tinha uma só vaca e um bezerro no curral.
 Ele estava ordenhando a vaca
 (Topa perguntou): “Você só tem uma vaca?”
 Mas (disse o homem): _ “Entretanto vou abatê-la
 Que Deus me ajude!”
 E Deus¹⁷³ (disse): “Sim”
 (O homem acrescentou): “Minha casa é muito ruim,
 Onde você pode deitar?
 Que Topa lhe ajude
 Então ele abateu a vaca
 E raspou a carne dos ossos
 Raspou os ossos
 E ele jogou as costelas num canto do curral
 Também a cabeça e as patas
 e vieram e comeram a carne
 e dormiram
 no dia seguinte a casa estava muito bonita
 e foram muitas vacas
 Oh, as vacas do vizinho pularam a cerca e entraram na roça.
 Topa (disse), “são suas”
 tome conta delas
 O extremo de suas terras fica lá longe.
 Sua terra é grande
 o não-Maxakali mau tem poucas terras
 Fim.

Além do enredo, que já discutimos anteriormente, o que nos chama atenção na versão citada acima é a inserção de elementos cristãos no mito. Observamos que, ao

¹⁷³ Na versão em inglês Harold Popovich usa o termo Topa neste trecho: “And Topa (said), ‘Yes’.”

descrever a visita de Topa a Terra, a princípio o narrador fica indeciso quanto à identidade do personagem (“Topa – quer dizer – Jesus”), que a partir de então hora é chamado de Topa hora tem o nome de Jesus. Mas no decorrer da história o narrador dá indícios da ontológica ligação do personagem do mito com a divindade cristã, e Topa se apresenta como Deus e abençoa o homem que lhe dá abrigo (“Que Deus me ajude! E Deus (disse): sim”).

Outro ponto que merece menção é a presença de “São Pedro” no mito, pois apesar de não ter uma atuação destacada a presença de Pedro na história deixa transparecer as atividades proselitistas promovidas pelos missionários evangélicos. Observamos que a participação de Pedro nos mitos revela que os Maxakali não formularam uma imagem de um santo que faz milagres e que coincida com a apropriação que o catolicismo popular brasileiro faz deste personagem bíblico. Nos mitos Maxakali Pedro apenas acompanha Topa/Jesus, e sua presença nos remete a figura do apóstolo e servo de Deus, em consonância com os ensinamentos evangélicos.

(Topa e Pedro) indo no caminho sentiram fome e ascenderam um fogo no meio do caminho com lenha embaixo dum caldeirão. Cozinharam arroz, feijão e carne:

– Tuk tuk tuk (cozinhou)

Quando veio um regional.

– Lá vem um regional.

Eles tiraram a lenha e deitaram o caldeirão no chão limpo e:

_ Tuk tuk tuk (cozinhou)

Ô regional veio e disse.

– O compadre vende o caldeirão por quanto, aquele que cozinha com a terra limpa? “Tuk tuk tuk” e está pronto para comer.

_ Sim, posso vender para você. Posso vender para você.

Ele vendeu o caldeirão, e o homem foi embora. O regional foi enganado mesmo quando ele ganhou o caldeirão. Ele sentou-se ao lado do caminho. Ele tentou cozinhar mas:

– Yeg (tudo quieto)

Não foi “Tuk tuk tuk.”

O regional foi onde andaram Topa (Jesus), Pedro, e seus companheiros. Com a espingarda (atirou):

– Tanêg têg têg

(Topa) viu (as balas) vindo e:

– Pêg (balas passaram) Jesus disse:

– O que é isto? Por que a maldade?

Topa empurrou a espingarda e ela caiu.

– Deite-se de peito!

Ele se deitou.

– Levante-se!

Ele se sentou e:

- Tonok nok (virou) mula.
- Amarre-o com cipó!
- Diz-se, ele conduziu a para longe. Encontrou com um trabalhador regional carregando mandioca e bananas.
- Pegue esta mula para carregar mandioca, feijão, bananas e várias coisas. Aqui está uma lata com notas de 500, 200, 100, 50 cruzeiros (NASCIMENTO; 1984, p.127/128).

Nestas historias temos exemplos de como gradativamente o trabalho missionário de associação do Deus cristão ao termo indígena Topa foi surtindo efeito, sendo incorporado no discurso Maxakali e utilizado até mesmo nas narrativas orais.

Os Popovich admitem que antes de 1971, ano em que de acordo com os missionários do SIL alguns índios teriam se “convertido” ao cristianismo, Topa raramente era discutido entre os Maxakali. Vale a pena destacar que é justamente após estes acontecimentos que as narrativas sobre Topa proliferam¹⁷⁴. Foi o episódio da “conversão” de alguns membros do grupo que, segundo Frances Popovich (1988, p.191/192), “trouxe Topa do fundo para o primeiro plano da consciência Maxakali”.

As referências a Topa são mais numerosas exatamente no período em as relações entre missionários e alguns membros do grupo estreitam-se graças ao envolvimento dos indígenas no processo de divulgação do cristianismo entre os Maxakali. Observa-se que esta maior relevância que o personagem passa a assumir no discurso indígena acontece em sintonia com sua associação à divindade cristã: ao conversarem com os missionários e ao discutirem algo relacionado ao cristianismo, Topa é o nome que os indígenas dão ao Deus dos cristãos.

Os missionários do SIL revelam que uma das preocupações de seus trabalhos entre os Maxakali era mostrar aos índios que Topa (Deus¹⁷⁵) se preocupava com eles, e diferente do que os mitos diziam Ele não havia abandonado o grupo para sempre¹⁷⁶

¹⁷⁴ A publicação de mitos que contam com a participação de Topa ocorrem a partir de 1976 (POPOVICH, H; 1976), e as versões presentes na tese de doutorado de Frances foram narradas em 1977 (POPOVICH, F; 1988, p.209).

¹⁷⁵ “...The message that Topa (God) cares about them and wants to bless them is an message. It shows them that they are very important to God” (POPOVICH, F; 1988, p.192) [...A mensagem era que Topa (Deus) cuidava deles e queria os abençoar. Isto lhes demonstrava que eles são muito importantes para Deus].

¹⁷⁶ “The Translation process gave fresh value to the vernacular language, its categories, and the ideologies it represents. It showed them that Topa had not forsaken them forever, as their myths implied. It prove that Topa was offering reconciliation to the estranged Maxakali” (POPOVICH, F; 1988, p.192) [O processo de tradução deu um novo valor ao idioma vernacular, as categorias e ideologias que ele representa. Mostrou para eles que

(POPOVICH, F; 1988, p.191/192). Podemos notar que, entre os mitos em que Topa é mencionado, algumas versões demonstram a associação do nome Topa às figuras de Deus e Jesus, e exemplificam como personagens cristãos passam a ser nominalmente citados nos mitos Maxakali. Contudo, as histórias não demonstram a reconciliação pregada pelos missionários. Nos mitos em que Topa também é chamado de Jesus, não há participação dos Maxakali ou dos “antepassados”, a divindade interage com os “regionais”, e é a eles que as bênçãos e punições são dirigidas.

Se ao conversarem com os missionários os Maxakali testemunhavam o envolvimento de Topa, e, por conseguinte, do Deus cristão, em suas vidas, os mitos nos revelam uma realidade oposta. Nas narrativas em que “Jesus” ou “Deus” aparecem como sinônimos para Topa, apenas os não-Maxakali são beneficiados com suas ações. Ao que tudo indica, os Maxakali adotaram a proposta missionária de associar Topa ao Deus cristão, contudo, isto não significou o reconhecimento da relevância de Jesus, Deus ou Topa para o bem-estar do grupo¹⁷⁷.

Todavia, a de se reconhecer a importância estratégica que Topa e Jesus têm na manutenção das relações harmônicas entre indígenas e cristãos. Os Maxakali mostram-se dispostos a ouvir as orações dos evangélicos que visitam as aldeias; alguns índios reconhecem a força e o valor das orações e da divindade cristã; e como dissemos, eles sempre se despendem dos não-índios com a expressão “Vai com Deus!”, que é pronunciada tanto em português quanto na língua indígena. Assim, Topa como sinônimo para Deus cristão é amplamente utilizado no diálogo com os cristãos, e apesar de representar um elemento exógeno à cultura Maxakali durante o contato inter-religioso ele é utilizado para trazer o “diferente” para o contexto indígena, ou seja, falando sobre Topa, ou melhor, sobre

Topa não os tinha abandonado para sempre, como os seus mitos implicavam. Isto prova que Topa estava oferecendo reconciliação aos Maxakali].

¹⁷⁷ Aparecida Vilaça (1999, p.139) explica como entre os Wari (grupo indígena falante de uma língua da família linguística txapakura, habitam o oeste de Rondônia) o processo de inserção do Deus cristão à cosmologia local se deu a partir de padrões próprios e opostos aos ensinamentos missionários: “Os Wari foram então apresentados, pela voz dos missionários, a esse Deus que nunca experimentaram e sobre quem jamais haviam falado os seus antepassados. O que fizeram não foi estabelecer com ele uma relação de crença/dúvida, mas digeri-lo, incorpora-lo ao seu universo, despindo-o de seus atributos divinos, humanizando-o e afinizando-o. O Deus cristão tornou-se um personagem mítico Wari. Se os Wari o chamavam de pai em suas orações, o papel que lhe reservaram em sua “cosmologia revisitada” foi o de afim, e mau afim”.

Deus, os índios também conseguem inserir os cristãos em suas redes de solidariedade grupal.

Receber a visita de missionários, falar de Topa e cantar hinos para Jesus permitem aos índios Maxakali conhecer pessoas com as quais mantém laços de amizade e realizam trocas de conhecimentos e de objetos. Como destacamos anteriormente os missionários, concomitante ao trabalho evangelizador, sempre tentaram oferecer aos indígenas bens e serviços. Assim, falar de Topa com os cristãos acena para os Maxakali com a possibilidade de conseguir algum favor ou objeto¹⁷⁸. Com isto não estamos afirmando que os índios Maxakali fingem aceitar o cristianismo com o objetivo de enganar os missionários e conseguir algum benefício, o que percebemos é que como em todas as relações intra e extra grupais há uma tentativa de enquadrar o contato ao sistema de trocas que rege as relações sociais do grupo¹⁷⁹.

Figura cativa nas conversas entre cristãos e indígenas, e também amplamente citado quando discutíamos com os Maxakali a atuação missionária na reserva, Topa, durante nossos trabalhos de campo, dificilmente era enquadrado pelos indígenas em nossas discussões sobre as concepções religiosas do grupo. Ao pedirmos que nossos interlocutores contassem alguma “história dos antepassados” ou quando eles voluntariamente nos contavam um mito para explicar alguma coisa, os “yãmiy” eram sempre os personagens principais dos mitos. Apenas quando insistimos com um de nossos colaboradores para que ele lembrasse alguma história sobre Topa foi que conseguimos ouvir uma versão sobre a distribuição da espingarda e do arco-e-flecha, e nessa ocasião nosso narrador demonstra a associação de Topa a Jesus:

O antepassado foi caçar e viu “inmõxã”, mas ele sabia que para matar “inmõxã” tinha que furar no umbigo. O antepassado foi olhar as armadilhas de caça, ai ele

¹⁷⁸ Ao trabalhar com os índios Wayana e Aparai na região do Paru, norte do Brasil próximo à fronteira com as Guianas, Paula Morgado (1999, p.225) percebeu que nas relações com missionários e representantes das agências assistencialistas do governo os indígenas mantinham uma postura que a autora chamou de “aceitação interessada” ou uma “passividade controlada”. Segundo Morgado (1999, p.225): “esta postura era facilmente perceptível nos discursos e atitudes dos moradores de Apalaí, que vivem de forma intensa a influência das agências assistenciais. ‘Se a Funai for embora, vamos todos espalhar(...)’ ‘Se não tiver mais farmácia em Apalaí, é capaz que a gente volte a plantar mais remédio (...)’ ‘Não entendo muito desse negócio de fazer culto. Se os missionários forem embora acho que acaba, né?’ ”

¹⁷⁹ Uma situação similar também pode ser observada no convívio dos Maxakali com os pesquisadores que trabalham com o grupo. São comuns os pedidos de mantimento para a realização dos rituais, de brinquedos para as crianças, de trocas de artesanato por bens industrializados...

viu o “inmōxã” e o matou. O antepassado queimou o corpo de “inmōxã” do outro lado do rio, longe da aldeia. No outro dia eles olharam o lugar onde queimou tinha uma casa de “āyuhuk”, “branco”, era casa de “āyuhuk”, com criança. Aí começaram a ficar “ngây”, bravo...

Só que o tempo estava fechado, armando uma tempestade. Mas não era chuva não, é que Topa á vir pra mostrar “tikmũ’ũn” e “āyuhuk”. Estava todo mundo ali, “āyuhuk” estava ali na hora, aí relampejou e **Jesus, Topa, desceu**. Topa desceu com aro-e-flecha e espingarda, e falou com o índio:

– “Toma, atira aí. Atira”. Mas o índio não soube atirar com a espingarda.

Então Topa pegou a espingarda e deu para o “āyuhuk” e disse:

– “Atira”. E ele disparou a espingarda. Então Topa falou com o “āyuhuk”:

– “Toma que isso aqui é seu”.

Topa deu a espingarda para o branco e entregou um arco-e-flecha para o índio. O índio lançou uma flecha com o arco e Topa lhe disse:

– “Toma esse aqui é seu”.

Daí que “tikmũ’ũn” ficou sabendo que existe Topa. Na nossa religião, na nossa cultura existe, mas só que antepassado não sabia que ele vinha, que ele estava no meio de tudo.

Esta versão, correlaciona o surgimento dos “brancos” com o primeiro contato entre os Maxakali e Topa, é a partir desse momento que eles passam a conhece-lo (“*Daí que “tikmũ’ũn” ficou sabendo que existe Topa*”), e é graças a sua ação que há a distinção tecnológica entre os Maxakali e os “āyuhuk”. Observa-se ainda que o narrador além de correlacionar o nome de Jesus ao personagem Topa (“... *aí relampejou e Jesus, Topa, desceu*”) também ressalta que hoje os índios conhecem seus poderes, principalmente a onipresença tão divulgada pelos missionários (“*Na nossa religião, na nossa cultura existe, mas só que antepassado não sabia que ele vinha, que ele estava no meio de tudo*”).

Os trabalhos de campo demonstraram que Topa é freqüentemente usado em situações relacionadas ao contato inter-religioso, não sendo contudo citado nas explicações espontâneas dos indígenas sobre seu universo mítico e religioso. Graças ao direcionamento metodológico que adotamos em nossos trabalhos de campo, que privilegiava a narrativa espontânea de mitos que os indígenas considerassem relevantes para seu modo de vida (Mitos “vivos”), quase não encontramos narrativas sobre Topa¹⁸⁰. Essa limitação deste trabalho, acena para as possibilidades de uma futura pesquisa, na qual se busque verificar a

¹⁸⁰ Além da versão citada acima, em campo só ouvimos mais uma história sobre Topa (anexo 41). A história foi contada pelo mesmo narrador do outro mito sobre Topa em julho de 2001, quando fui a campo como estagiário de um projeto coordenado pela professora Ana Paula de Paula Loures de Oliveira. Na ocasião o narrador falou que o nome do personagem principal do mito era “Putuxop”, porque ele cantava a música do papagaio, mas que tinham pessoas que falavam que era Topa.

existência ou não de um repertório mítico “vivo” sobre Topa, e a recorrência da associação do personagem com enredos e figuras cristãs.

As narrativas Maxakali que transparecem a identificação de Topa com Jesus ou Deus demonstram o pouco envolvimento de personagem com aldeias Maxakali, sua participação na vida destes indígenas continua tendo pouca importância para o bem estar do grupo. Observamos que ao enquadrarem Jesus ao seu repertório mítico os indígenas o fazem para representar o cotidiano das fazendas da região, e são os não indígenas os principais beneficiários do relacionamento com o personagem cristão. Nos hinos traduzidos e criados no idioma Maxakali os missionários tentam forjar a imagem do Deus cristão como uma divindade forte e criadora, buscando ainda ressaltar o envolvimento deste Deus com os índios Maxakali. Contudo, como destacaremos no próximo tópico, nem sempre a temática dos hinos enquadra-se aos padrões culturalmente aceitos pelos Maxakali.

3.3 – Os hinos para Topa e os cantos dos “yãmiy”

Os Maxakali são pessoas que demonstram grande apresso pela música; instrumentos musicais, aparelhos de som e os rádios exercem verdadeiro fascínio sobre os membros do grupo. Antigos “radinhos de pilha” e potentes “mini-systems” fazem parte do cotidiano das aldeias, e permanecem ligados ininterruptamente até as baterias se exaurirem, quando isto ocorre é comum que moradores, principalmente os jovens das aldeias próximas aos postos da Funai, levem seus aparelhos para serem ligados nas tomadas da sede da Funai. Assim como nas cidades circunvizinhas à reserva indígena, os cantores sertanejos e os grupos de forró são os preferidos dos índios Maxakali, é comum crianças que não são fluentes no português cantarem canções inteiras de artistas famosos, e os ídolos sertanejos também servem de inspiração para a nomação dos recém-nascidos¹⁸¹. Fitas cassete e cds destes gêneros musicais são amplamente difundidos e apreciados por todos, e ultimamente os dvds com apresentações musicais vem ganhando espaço no interior da reserva e atraindo a atenção até das pessoas mais velhas.

¹⁸¹ Em uma das aldeias de Água Boa um avô ativo nos apresentou seu neto Bruno, e afirmou com orgulho ter escolhido o nome da criança, e que tinha a esperança de ter mais um neto homem que se chamaria Marrone, e assim estaria completa a homenagem a sua dupla favorita.

É inegável o interesse destes indígenas pelos gêneros musicais populares em todo Brasil, porém os índios Maxakali são conhecidos como “povo do canto” devido ao papel fundamental que a música dos “yãmiy” possuem para os membros do grupo. Como abordamos no primeiro capítulo, todo o sistema ritual e religioso dos índios Maxakali está baseado em cantos dedicados aos espíritos relacionados a elementos da natureza e à alma dos mortos. Os cantos rituais (“yãmiy xop xohi”) além de representarem elos entre o mundo visível e o invisível, garantem aos “tikmũ’ũn” o conhecimento e a certeza da possibilidade de superação das limitações humanas. Os “yãmiy” são cantos, e transformar-se em canto é o destino pós-morte desejado pelos Maxakali.

O grande interesse pela sonoridade em geral, e a ontológica ligação da musicalidade com a maneira Maxakali de significar suas relações com o mundo e com o além, desde cedo foi identificada pelos missionários, que encontraram aí um dos instrumentos mais eficazes para promoção de seus interesses proselitistas. Hinos evangélicos foram traduzidos para a língua Maxakali e ensinados pelos missionários aos índios, e estão presentes na memória de muitos indivíduos e em corinhos e folhetos distribuídos entre o grupo. Enquanto o trabalho de tradução da Bíblia foi interrompido com a saída do SIL, a produção de versões de cânticos evangélicos na língua indígena nunca cessou, já que continuou sendo realizada pelos missionários da MNTB, e mesmo membros de igrejas locais que eventualmente visitam as aldeias ou trabalham na reserva estimulam os indígenas a envolverem-se com o processo de tradução e criação de hinos cristãos.

Sem dúvidas os hinários produzidos no idioma Maxakali têm maior aceitação e atingem um número maior de indivíduos do que a tradução da Bíblia, já que além de conterem um elemento tradicionalmente apreciado pelo grupo (sonoridade, música) não exigem a alfabetização como pré-requisito de acesso. Os hinos foram e são divulgados em hinários impressos entre os índios alfabetizados, porém, eles são ensinados oralmente pelos missionários às pessoas que acompanham as rodas de violão promovidas pelos evangélicos, e posteriormente, os próprios índios que memorizam as letras e melodias divulgam os hinos entre os demais membros da comunidade. Em Água Boa (local onde se concentraram nossos trabalhos de campo) é comum encontrarmos pessoas que conhecem de cor antigos hinos traduzidos pelos missionários do SIL, novas versões produzidas pelos membros da

MNTB e até índios alfabetizados que, a pedido de evangélicos das igrejas locais, estão vertendo para a língua Maxakali outros cânticos evangélicos.

Estes hinos são pródigos em referências ao Deus cristão, porém, nas versões em língua indígena Topa é o nome utilizado para representar a deidade cristã. A música foi, e continua sendo, um veículo importante de associação da figura do Deus cristão com o personagem Topa, e um dos principais meios para tentativa missionária de inserir o monoteísmo cristão ao contexto Maxakali. Porém, como já repetimos diversas vezes, as comunidades indígenas sempre adequam os ensinamentos missionários aos seus próprios modelos de significação e representação da realidade. Assim sendo, em nossas análises sobre os hinos evangélicos optamos por privilegiar traduções livres destas músicas feitas pelos próprios indígenas, isto nos permitirá demonstrar como alguns membros do grupo compreendem ou não as mensagens das letras, e também comparar os enredos dos hinos evangélicos com os dos cantos rituais Maxakali com o objetivo de compreender se estas novas músicas se ajustam ao contexto religioso do grupo.

Contudo, antes de iniciarmos nossas análises gostaríamos de apresentar a descrição que os missionários do SIL fazem sobre suas atividades de criação e divulgação de hinos cristãos no idioma Maxakali, e principalmente de seus esforços para que os próprios indígenas inserissem mensagens cristãs ao padrão musical tradicionalmente aceito e utilizado pela comunidade.

A primeira referência, às tentativas de utilização da música como veículo de promoção do cristianismo entre os Maxakali, nos é trazida por Frances Popovich (1988). Segundo ela, um pesquisador cristão chamado Alarico Torres passou vários meses entre os Maxakali em 1958 e trabalhou na tradução do hino “Jesus me ama” para língua indígena. Frances afirma que quando ela e o marido iniciaram seus trabalhos entre o grupo (1959) algumas pessoas ainda se lembraram da letra do hino, e apesar de Alairco Torres não ter transmitido qualquer mensagem verbal do Evangelho, devido às dificuldades com o idioma, suas atitudes e o hino promoveram uma conotação positiva ao nome de Jesus, o que facilitou a inserção dos missionários na área (POPOVICH; 1988, p.159).

Porém quem de fato inicia o processo de disseminação da sonoridade e das letras evangélicas entre os Maxakali foram os Popovich. Os missionários sabiam que a música era um dos elementos basilares para as concepções religiosas dos índios Maxakali, contudo as

canções tradicionais destes indígenas celebravam espíritos (os “yãmiy”) o que é inconcebível aos padrões evangélicos. O objetivo dos missionários do SIL era valer-se do apressado Maxakali pela música para divulgar entre os indígenas hinos de elogio a Deus que gradativamente substituiriam os cantos dos “yãmiy”. Os Popovich buscavam estimular os próprios Maxakali a adaptar mensagens e temáticas cristãs em canções conhecidas ou originalmente criadas pelos indígenas, a ajudar na propagação dos hinos e a encorajar sua memorização, pois as expectativas missionárias eram que estes cânticos viessem a servir como uma expressão ritual de adoração (POPOVICH; 1988, p.189).

Os Popovich almejavam que os “cristãos Maxakali” compusessem hinos adequados ao sistema musical tradicionalmente utilizado pelo grupo, contudo, os pedidos iniciais não surtiram efeito. Assim sendo, o casal norte-americano tratou de traduzir e divulgar entre os indígenas coros amplamente executados pelos evangélicos brasileiros, a idéia era apresentar aos Maxakali hinos de elogio e louvor a Deus. Segundo Frances Popovich, os hinos traduzidos por ela e seu marido foram aceitos entusiasticamente, e rapidamente se tornaram populares entre os Maxakali, o que estimulou vários índios a pedir por mais traduções e alguns a compor hinos originais seguindo os padrões do sistema da música Ocidental (POPOVICH; 1988, p.187).

Apesar da grande aceitação, os Maxakali não reconheciam os hinos evangélicos como uma expressão ritual de fé¹⁸². A expectativa dos missionários era que os indígenas reconhecessem nas músicas dedicadas a divindade cristã tanto, ou mais, poder e significado religioso do que nos cantos dedicados aos “yãmiy”. Para tanto os membros do SIL encorajavam os índios Maxakali a louvarem e a rogarem diretamente a Deus através do sistema musical próprio do grupo. Contudo, as propostas apresentadas pelos missionários não eram compreendidas pelos indígenas: “Você quer dizer cante os rituais para Ele [Deus]?”. Este era o questionamento que os Maxakali faziam recorrentemente aos Popovich, que ao perceberem que as concepções ritualísticas Maxakali ainda estavam fortemente atadas às músicas dos “yãmiy”, buscaram continuar a promover o envolvimento

¹⁸² Já entre os índios Tiryó (pertencentes à família lingüística karib estão distribuídos em aldeias entre a fronteira do norte do Brasil - Pará - e o Suriname), segundo Pereira (1999, p.438) “os cantos tradicionais, no Suriname, perderam terreno para cantos com ritmos e temas novos, os quais, são muito apreciados pelos índios, que os cantam com entusiasmo, sempre que acham ocasião”.

dos indígenas com o trabalho de tradução de alguns hinos e adaptação de outros a uma melodia similar á do tradicional sistema musical Maxakali (POPOVICH; 1988, p.187/188).

Os pedidos missionários de adequação dos cantos cristãos ao sistema musical próprio dos indígenas, apesar de recorrente desde o início dos trabalhos de tradução dos hinos, só foram atendidos em 1987. Já havia alguns anos que os próprios “cristãos Maxakali” compunham hinos originais, porém, eles ainda não utilizavam seu próprio sistema musical. T, apontado por Frances como um dos líderes entre os índios “convertidos”, foi o primeiro a abandonar os padrões ocidentais na composição de novos hinos, passando a usar a música Maxakali para criar cânticos de louvor a Deus. Como os próprios missionários observaram esta atitude repercutiu entre os demais membros do grupo, principalmente entre os indígenas que não estavam envolvidos com o cristianismo. Frances Popovich (1988, p.188) transcreve o questionamento de uma mulher que desaprovava a produção de hinos cristãos no sistema musical Maxakali:

– *Por que você está usando nossa música para cantar palavras estranhas?*

A resposta de T para esta questão era, segundo Frances, muito simples:

– *Porque nós precisamos de canções para Topa. Os estrangeiros têm canções para Ele, mas nós Maxakali não temos nenhuma* (POPOVICH; 1988, p.188).

Nossa autora afirma que as composições foram multiplicando-se e conseguindo grande aceitação entre os “cristãos”, contribuindo também para o desenvolvimento de expressões rituais de fé entre os “convertidos” (POPOVICH; 1988, p.189). Infelizmente a tese de Frances Popovich não contém nenhuma transcrição dos hinos cristãos criados em consonância com o tradicional padrão musical Maxakali. Em nossos trabalhos de campo também não conversamos com nenhuma pessoa que se lembrasse destas músicas, os hinos que nossos interlocutores conheciam e recordavam são aqueles criados a partir de hinos evangélicos nacionais.

Os hinos evangélicos traduzidos para o idioma Maxakali representam uma parte significativa do trabalho proselitista realizado pelos Popovich e, ao nosso ver, para grande parte da comunidade Maxakali esta é a lembrança mais viva que se tem do trabalho dos missionários. Tivemos acesso à aproximadamente vinte e seis hinos traduzidos pelos Popovich, presentes na segunda edição da publicação intitulada “Yeyox Kutex’ax: corinhos na língua Maxakali” (Cantos para Jesus), editada em 1984 pela Livraria Cristã Unida.

Encontramos apenas três pessoas que possuíam versões escritas dos hinos, contudo quase a totalidade de pessoas com as quais conversávamos sobre o assunto lembravam de pelo menos um hino traduzido pelos Popovich¹⁸³. A tradução e a criação de cânticos cristãos também é um elemento que representa a ligação – e até certo ponto a continuidade – entre as antigas atividades evangelizadoras realizadas pelo SIL e as atuais tentativas da MNTB e de membros das igrejas locais de promoverem o cristianismo entre os índios Maxakali. Os missionários da MNTB produziram e divulgaram um folheto intitulado “ Kutex’ax Topa pu’ ” (Cantos para Deus), contendo treze hinos que apesar de menos conhecidos do que aqueles confeccionados pelos Popovich, também geram grande interesse dos indígenas¹⁸⁴. E até mesmo traduções feitas pelos próprios indígenas continuam sendo estimuladas e requisitadas por membros das igrejas locais e por funcionários da FUNAI que são evangélicos¹⁸⁵, assim também encontramos três traduções de cânticos de hinários e uma versão original criada por dois membros de uma aldeia de Água Boa.

Durante nossas visitas à reserva Maxakali dois professores e um agente de saneamento da comunidade de Água Boa fizeram, a nosso pedido, a livre tradução para o português dos hinos divulgados no idioma Maxakali¹⁸⁶. Dos vinte e seis hinos transcritos no idioma Maxakali pelos Popovich aos quais tivemos acesso nossos colaboradores traduziram treze; e das treze músicas atribuídas aos missionários da MNTB, sete foram analisadas. Além disso, como mencionamos anteriormente, recolhemos uma versão inédita e três traduções do português para o Maxakali feitas pelos próprios indígenas.

¹⁸³ Como entre os Maxakali a religião é um assunto majoritariamente masculino a maior parte de meus interlocutores era composta por homens, contudo quando discutíamos a atuação missionária na reserva as mulheres quase sempre estavam presentes relembrando aos homens fatos ou detalhes que eles esqueciam. Porém o que mais me chamava a atenção era que apesar de as mulheres não conversarem diretamente comigo quando eu perguntava aos homens sobre os hinos ou lhes mostrava os cantos publicados que eu tinha em mãos as mulheres eram as primeiras a começar a cantarola-los baixinho, e sem olhar os folhetos corrigiam os deslizos que os homens cometiam na letra ou na melodia.

¹⁸⁴ Além do folheto tive acesso a uma fita cassete na qual o missionário da MNTB canta as músicas por ele traduzidas com o acompanhamento de um violão, a pessoa que nos mostrou este material afirmou que já tinha re-gravado a fita a pedido de outros índios; este meio de divulgação mostra-se mais efetivo e abrangente já que atinge uma parcela maior da comunidade (a não alfabetizada), e por utilizar um meio culturalmente atrativo tem grande aceitação e é facilmente memorizado e transmitido oralmente.

¹⁸⁵ Em nossa última viagem a campo um professor de Água Boa nos cedeu a versão de três cantos de hinários da igreja Maranata (Coletânea de hinos edição 1997, e Coletânea de crianças e adolescentes, março de 2006) que ele estava traduzindo para o idioma Maxakali a pedido de um funcionário da FUNAI.

¹⁸⁶ Como destacamos anteriormente, optamos por privilegiar as traduções livres feitas pelos próprios indígenas, pois acreditamos que este é o melhor meio para apresentarmos como alguns membros do grupo entendem as mensagens contidas nas letras dos hinos, e também compreender se, e como, estas novas músicas se ajustam ao contexto religioso do grupo.

Devido às limitações de espaço, e também com o intuito de não sobrecarregar o corpo do texto com transcrições, selecionamos alguns hinos que exemplificam perfeitamente a temática recorrente nos cânticos evangélicos¹⁸⁷, e transparecem sua parca ligação ao tradicional contexto cultural e religioso Maxakali. Desde já ressaltamos que em todos os hinos analisados pelos indígenas eles traduziram Topa como um sinônimo para o Deus cristão. Antes porém de analisarmos os hinos evangélicos gostaríamos de fazer uma rápida apresentação dos cânticos rituais Maxakali, com o objetivo de percebermos a especificidade das músicas consideradas sagradas por esta comunidade indígena.

Como apresentamos no primeiro capítulo, o universo religioso Maxakali é povoado pelos “yãmiy”, espíritos cantores relacionados a elementos da natureza e à transformação da alma dos mortos Maxakali. Todo o ciclo ritual Maxakali é dedicado a estes espíritos, durante este período os “yãmiy” co-habitam as aldeias dos seres humanos. Os “yãmiy” são os personagens principais dos mitos Maxakali, que em sintonia com os padrões culturalmente almejados narram as aventuras e proezas destes seres; já os cantos rituais representam o veículo e a forma pela qual os “yãmiy” interagem com os Maxakali durante as cerimônias religiosas do grupo.

Cada “yãmiy” representa um canto específico, e cada ciclo ritual (cura, iniciação, gavião...) possui seus próprios cantos. Porém, geralmente, os cantos rituais Maxakali descrevem os “yãmiy” ou seus atos. Segundo Myriam Álvares, durante o ritual de cura, no qual se canta e se oferece comida para o “yãmiy”, a fim de convencê-lo a ir embora e deixar o “koxuk” (alma) do doente, canta-se o que se deseja que aconteça com o doente, os passos da cura. Segundo a autora: “Na tradução que obtive deste canto, o ‘yãmiy’ é identificado com o próprio doente. O canto diz que o ‘yãmiy’ está deitado depois ele levanta-se. O ‘yãmiy’ sai para passear. O ‘yãmiy’ recebe comida. O ‘yãmiy’ está feliz. Então o doente sara” (ALVARES; 1992, p.143/144, nota 7).

Também o canto sobre o martin-pescador pequeno (“Mãn xexex nãg”) descreve as ações do “yãmiy”, que assume a figura da ave (MAXAKALI; 2004, p.8/17):

¹⁸⁷ Destacamos que os hinos que não forem citados neste capítulo estarão disponíveis nos anexos deste trabalho.

Mãn xexex nãg ðh mĩm tappo tu xip	O Martin-pescador pequeno está na árvore seca
Nũĩxokã xip	Ele desce no rio
Mõ kuk yokku kox	Ele entra na água
Mãn yok xi nũy mõh	Ele sai com um peixe
Mãm yok mãy hã xip	Ele está parado comendo um peixe
Kuk puma ‘ãmep	Ele corta o caminho entre dois morros
Nũy kuk pumõ	Ele vai rio abaixo
Nũy kuk mãg pamõ	Ele vai rio acima
Peko xomã mõ	Ele voa entre o céu e a terra
Kuk xeka tu nũ ãxox	Ele desce no rio grande

Já o canto da coruja de orelha e o canto da borboleta descrevem as semelhanças entre os “yãmiy” e estes animais:

Ãg nõy mũ ãte ãyog putux kup xip punuk na yõĩy xip ãh kax nia na yõ ãy xip.

Meus irmãos, eu fico parado como uma coruja de orelhas! (MAXAKALI; 2004, p.34).

Ãg nõy mũ ’ãteãyõg kaneh pat nũn putuk nãyõĩy nũn.

Meus irmãos, eu vim voando como uma borboleta! (MAXAKALI; 2004, p.25).

Os cânticos rituais Maxakali não ressaltam ou valorizam o poder e a supremacia de um determinado ser; não descrevem como determinada entidade cria ou comanda outro ser ou um elemento da natureza; e nem narram grandes feitos humanos. Observamos que a força e a beleza dos cânticos rituais Maxakali inspiram-se na harmonia e na simplicidade da natureza ou/e na esperança de que algo desejado aconteça. Os “yãmiy” são representados principalmente como seres alados, e os cânticos descrevem cenas corriqueiras de sua busca pelo alimento, de seus hábitos e características, e de uma maneira poética exemplificam a riqueza e a especificidade do conhecimento indígena, pautado na observação e experimentação da realidade circundante.

Já os hinos criados pelos evangélicos apresentam aos Maxakali uma nova gama de circunstâncias e enredos. Os “yãmiy”, e de certo modo a natureza, deixam de representar o ideal de sabedoria e harmonia a serem imitados; o arquétipo a ser seguido, segundo as canções evangélicas, deve estar em harmonia com os padrões divulgados pelo cristianismo e inspirar-se unicamente nas virtudes e na sabedoria de Jesus Cristo.

Como podemos observar no hino “Yeyox te ‘õg kūyānām putuk” (Jesus é a sua luz), elaborado pelos membros do SIL, a partir das músicas evangélicas os missionários ensinam aos indígenas que Jesus representa um exemplo de bondade a ser seguido; que os cristãos são pessoas alegres e bondosas; e que aqueles indivíduos que se afastam de Jesus vivem na escuridão e fazem coisas ruins.

Yeyox te ‘õg kūyānām putuk

Hõmã’ mõg, Yeyox mõg,
 Pa ‘õm xip tik pa hok,
 Tik pa hok hãpkoxtap mõkuma’,
 Pa Yeyox te’ pa mĩy.
 Tik te hãmpenãhã’.
 Kuxa hittup te Yeyox putup pax.
 Yeyox te:
 - Yã ‘ãte ‘õg kūyānām putuk
 Yã ‘ãxop pu hãpxop tupmãhã’.
 Yeyox te:
 - Yã ‘ãte ‘õg kūyānām putuk
 Kuxa hittup te Yeyox putup pax.
 Hõmãg mõg, tuk pa hok.
 ‘Ãte pa hok putuk,
 Tuk kuxa kopa’ xip hãpkoxtap.
 ‘Ãte hãpkummuk mĩy.
 Tu topa yũmmũg’ ah
 Pa hõnhã Yeyox te ‘ũktupmãhã.

Jesus é a sua luz

Antigamente Jesus foi
 Tinha uma pessoa cega
 Esta pessoa só via a escuridão
 Mas Jesus fez ele enxergar
 Aí ele enxergou
 Aí o coração dele ficou bom/alegre e ele ficou gostando de Jesus
 Jesus Falou:

- Eu sou a sua luz
 - Eu ilumino todas as coisas para você
 Jesus falou:
 - Eu sou igual a sua luz
 Ai o coração dele ficou gostando de Jesus
 Antes eu parecia um cego
 E meu coração estava na escuridão
 Eu fiz muitas coisas ruins
 E não lembrava de Jesus
 Mas agora Jesus me iluminou

Os cânticos cristãos também apresentam aos Maxakali reflexões que não eram contempladas pelo conhecimento dos “antepassados”. Enquanto os mitos e os cantos tradicionais destes indígenas narram as aventuras que os “yãmiy” tiveram tanto neste mundo quanto “na outra terra” (“hãmnõgnõy”: “hãm” – terra; “nõy” – outra; “nõg” – diferente; outra terra diferente), sem se preocupar em explicar como estes locais surgiram, os hinos evangélicos, relativizando a especificidade do conhecimento indígena, e negando sua coerência e validade, afirmam que todas as coisas foram criadas e estão submetidos a uma força maior, um Deus poderoso que os hinos cristãos buscam exaltar.

O sexto hino do panfleto da MNTB é rico em exemplos de como os missionários tentam demonstrar aos indígenas que várias coisas que eles consideram fundamentais para sua sobrevivência (a água, as matas, os animais, os pássaros, os peixes) foram criadas por aquele Deus adorado pelos cristãos:

Topa te mĩy kuyãnãm, Topa te' mĩy hãm xexka,
 Topa te' xat yĩy ta' pip koxuk xohix pexkox kopak,
 Ũka' ok Topah
 Topa te' mĩy kõnã' ãg, Topa te' mĩy mĩmãti, Topa te' xat yĩy ta'
 pip hãpxop xohix hãm xexka tu', 'Ũka' ok yã Topah.
 [Refrão] Topa max, Topa ka'ok, Topa te' xat yĩy ta' pip ũxohix xop.
 [Refrão] Topa xexka, Topa hãmyok, Topa te' xat yĩy ta' pip hãpxop maih
 Topa te' mĩy xokxop, Topa te' mĩy mãm xohix,
 Topa te' xat yĩy ta' pip putuxnãg pexkox tu', 'Ũka' ok yã Topah

Topa te' mĩy tik xop, Topa te' mĩy 'ũn xop, Topa te' xat yĩy ta' pip
 'ũxohix xop hãm xexka tu', Ũka' ok yã Topah.

Deus fez a luz, Deus fez a terra grande

Deus envia o espírito para/do[?] Céu

Deus é forte

Deus criou a água, Deus criou a floresta, Deus manda/cria¹⁸⁸ o homem e todas as coisas pra terra, Deus é forte.

[Refrão] Deus é bom, Deus é forte. Deus manda/cria em todas as coisas

[Refrão] Deus é grande, Deus é inteligente. Deus criou todas as coisas bonitas

Deus fez os animais, Deus fez todos os peixes

Deus criou todos os passarinhos do céu, Deus é forte

Deus fez os homens, Deus fez as mulheres, É Deus quem manda/cria tudo que esta na terra, Deus é forte

Um elemento recorrente em diversos hinos, e que pode ser observado tanto na música anteriormente citada quanto no hino “Topah” traduzido pelos membros SIL, é a constante preocupação missionária em popularizar entre os indígenas a imagem da divindade cristã como um Deus forte e grandioso, capaz de controlar tudo. Observamos que enquanto os cânticos rituais dos índios Maxakali demonstram que as habilidades e a beleza dos “yãmiy” estão em sua capacidade de assemelhar-se com os elementos da natureza, os hinos evangélicos exaltam um ser com poderes inimagináveis para os padrões indígenas, um Deus capaz de controlar e criar o céu e a terra.

Topah

Deus

'Ãka 'ok Topah, 'ãka 'ok Topah.

Deus é forte, Deus é forte

'Ãyĩy' ax hã pexkox mĩy xix hãhãm.

Com a Sua palavra Você fez o céu e a terra

'Ãka 'ok Topah, 'ãka 'ok Topah,

Deus é forte, Deus é forte

¹⁸⁸ É interessante observar a dificuldade que nosso tradutor indígena apresentou em alguns momentos da tradução, pois ele não compreendia uma diferença significativa entre os verbos criar e mandar. Vale a pena ressaltar que a maior parte dos mitos Maxakali não estão preocupados em explicar a criação ou a gênese de alguma coisa, eles estão mais preocupados com a transformação ou/e com o domínio destes elementos, objetos, seres... As dúvidas de nosso interlocutor se tornam ainda mais compreensíveis se pensarmos que em diferentes comunidades indígenas criar algo implica, principalmente, em “domesticar” ou controlar aquilo que estava subjugado apenas pelas forças da natureza.

‘Āka ‘ok Topa xexka nãm.	Você é forte Deus, Você é grande
‘Āmax Topah, ‘āmax Topah,	Deus é bom, Deus é bom
Yeyox Topak-tok, ‘ũgmũn pu ‘āxok.	Jesus filho de Deus, você vai morrer por todos
‘Āmax Topah, ‘āmax Topah,	Deus é bom, Deus é bom
‘Āmax Topa xexka nãm.	Deus é bom, Deus é grande.

Apesar da “demonização” dos espíritos indígenas ser uma constante no discurso missionário, nenhuma das canções analisadas contém palavras ofensivas ou pejorativas sobre os “yãmĩy”¹⁸⁹. Observa-se, contudo, que os hinos evangélicos tentam promover a dessacralização dos tradicionais preceitos religiosos dos índios Maxakali. Enquanto o senso comum entre os Maxakali é de que os “yãmĩy” são os seres mais poderosos de seu universo cosmológico (como as próprias análises de Frances Popovich, citadas anteriormente, revelaram), alguns hinos divulgam a submissão dos espíritos cantores ao Deus cristão.

Isto pode ser observado na quinta canção do panfleto criado pelos missionários da MNTB:

Topa te hãpxop xohix xat pexkox xexka xat,
 Tu’ xat ũxohix.
 Pa Topa te’ xat putup ‘ākuxa kopa kamah.
 Topa te yãmĩy xop xat, yãmĩy kummuk xat, tu’ xat ũxohix
 Pa Topa te xat putup ‘ākuxa kopa kamah.

Deus manda em todas as coisas do mundo, e manda em todas coisas do céu,
 E manda em tudo.
 Deus quer também mandar em seu coração.
 Deus manda nos yãmĩy xop, e manda também nos yãmĩy kummuk [ruins]
 Mas ele quer também mandar em seu coração

As canções evangélicas divulgadas entre os índios Maxakali demonstram a preocupação missionária de ensinar aos indígenas o contato com o sagrado deveria ocorrer

¹⁸⁹ Já entre os índios Baniwa (povo de língua Aruak que vive estado do Amazonas, na fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela) a atuação missionária é, segundo Robin Wright (1999, p.201), marcado pelo abuso verbal e escrito. Uma tática freqüente na guerra declarada dos evangélicos contra o xamanismo entre os Baniwa é o uso de canções de repúdio aos pajés:

“*Brasil é contra álcool / Tabaco é um pecado, / O pajé é mentiroso / O pajé é do diabo*”. (WRIGHT; 1999, p.201).

apenas e diretamente através da divindade cristã, e não mais pelos antigos rituais aos “yãmiy”. Em um hino produzido pelos membros da MNTB, os missionários tentam mostrar aos Maxakali que todas as suas orações e preces (que entre estes índios tradicionalmente são feitas através dos cantos rituais dedicados aos “yãmiy”) devem ser dirigidas exclusivamente ao Deus cristão, Ele é o pai forte e onipresente a quem todos os cantos devem ser dedicados:

Ûxip Topah, ùxip Topah, ùxip Topa pexkok xexka tu’.

Ûxip Topah, ùxip Topah, ùxip Topa nũte.

Ãte ãxak Topa xexka’, Topa ka’ok, Topa max.

Ãte ãxak Topa yũmũg Tak.

Ãte Topa pu kutex pax.

Deus esta no céu

Deus esta aqui

Eu quero Deus grande, Deus forte, Deus Bom

Quero você meu pai

Eu só canto para Deus

Além das divergências já citadas entre os hinos evangélicos e os cantos rituais Maxakali, observamos que as letras de algumas músicas cristãs estão em profunda dissonância com concepções basilares para a maneira Maxakali de significar seu mundo. Como apresentamos em capítulos anteriores, para os Maxakali o sangue é um tema tabu, cercado por uma série de restrições e cuidados. Para os Maxakali o controle indevido do “fluxo do sangue” gera tanto o perigo da degeneração do corpo quanto à da alma (“koxux” não se transformaria em “yãmiy” mas sim em “inmõxã”) por isto os indígenas temem a perda do próprio sangue e o contato indevido com o sangue alheio. Porém, a revelia das restrições Maxakali sobre o sangue, o hino “Yeyox hep ‘ãta” (O sangue De Jesus é vermelho), criado pelos missionários do SIL, descreve o sangue como um veículo para salvação.

Yeyox hep ‘ãta

Yeyox hep ‘ãta kuxa tek pix,

Yeyox hep ‘ãta kuxa tek pix,
 Hamũn, hamũn,
 Yeyox hep ‘ãta te’ hittupmãnhã.

O sangue de Jesus é vermelho

O sangue de Jesus vermelho limpou meu coração
 O sangue de Jesus vermelho limpou meu coração
 É Ele, É Ele
 O sangue vermelho de Jesus que me salvou.

Por fim, gostaríamos de apresentar o canto com temática cristã criado por dois homens de Água Boa, esta música nos foi apresentada durante uma visita de membros de igrejas evangélicas da cidade de Santa Helena à aldeia Maxakali na qual estávamos hospedados em uma de nossas viagens a campo¹⁹⁰.

Mã Topa mũtix yã mô	Vai com Deus
Xihip Topa mũtix kamah	Fica com deus também
Hãntup xohi hã xip	Fica todo dia
Ôân xohi hã xip	Fica todo ano
Nũkopa hãhãm	Em todo lugar da terra
Topa mũtix	Com Deus
Yã Ka’ok xê’enãg Topa	Porque Deus é muito forte

¹⁹⁰ Nesta ocasião tive a oportunidade de acompanhar o culto que os três visitantes realizaram na escola da aldeia. A reunião atraiu principalmente a atenção de alguns homens e mulheres jovens, os homens permaneciam no interior da cabana que funciona como sala de aula, ficavam próximos dos evangélicos e se arriscavam em cantar algumas músicas, porém o que lhes mais atraía a atenção eram os violões; as mulheres observavam tudo da porta ou das frestas da construção, algumas murmuravam alguns cantos enquanto outras riam; já as crianças perambulavam pelo local, entrando e saindo constantemente da cabana. Neste culto os evangélicos que visitaram a aldeia realizaram algumas orações, e contavam aos indígenas como Deus se preocupava com eles e não os queria ver envolvidos com brigas e cachaça, mas a maior parte da visita foi marcada pela execução de muitos hinos em português e alguns em Maxakali (os dois homens da aldeia que me ajudaram na tradução de alguns cantos fizeram questão que eu cantasse alguns hinos em Maxakali para surpresa dos visitantes e alegria das mulheres da aldeia que riam de minha desafinação e falta de ritmo). No final do encontro os visitantes distribuíram alguns presentes entre as mulheres e crianças (balas, batons, linhas, etc).

Ao nosso ver este hino produzido pelos próprios Maxakali é um exemplo importante de como estes indígenas reagindo ao contato inter-religioso promovido por missionários e pastores das cidades vizinhas à reserva Maxakali. O primeiro fato que nos chama atenção é que mesmo conscientes dos objetivos de nossa pesquisa em abordar hinos evangélicos na língua Maxakali, e apesar de nosso trabalho com a tradução de alguns hinos, os autores da música supracitada só nos apresentaram a música no momento em que visitas das igrejas evangélicas locais visitaram a aldeia. Além da desconfiança típica entre os Maxakali, acreditamos que o próprio conteúdo da música tenha influenciado a decisão dos autores. Como se observa este é um canto de despedida, que só foi entoado no final do culto realizado na aldeia. Com isto não estamos afirmando que os autores atribuam algum significado religioso à música ou que sua execução marque o fim de um encontro sagrado, apenas acenamos para a possibilidade de que o hino tenha sido criado para marcar, e até certo ponto alegrar, a despedida nas constantes visitas dos evangélicos às aldeias. Vale destacar que a primeira estrofe do hino (“Mã Topa mütix yã mô” - Vai com Deus) é a frase que os Maxakali sempre usam para se despedir dos não índio, contudo, nunca observamos este cumprimento sendo utilizado entre os próprios membros do grupo.

Outro ponto que nos chama atenção na letra é sua última estrofe (“Yã Ka’ok xê’enãg Topa” - Porque Deus é muito forte) o que demonstra a eficácia da propaganda missionária sobre os poderes do Deus cristão. Também em conversas informais com diversos indígenas, sempre que mencionávamos a figura de Jesus Cristo ou de Deus era comum ouvi-los dizer: “Deus é muito forte, né!”, ou, “Jesus Cristo é quem manda!”. Ao que nos parecesse esta atitude representa uma reprodução do discurso missionário, contudo, não implica a aceitação Maxakali da supremacia da divindade cristã. Os Maxakali continuam realizando seus rituais para os “yãmiy”, nestes momentos somente os cantos tradicionais são permitidos; os índios também não se consideram “crentes”, ou têm qualquer festa para Deus na qual os hinos evangélicos representem algo sagrado. O que o contato inter-religioso promoveu nesta comunidade foi a elaboração de um discurso indígena, sobre personagens cristãos, que se aproxima bastante dos ensinamentos missionários e que estrategicamente contribui para o desenvolvimento e manutenção das boas relações entre os indígenas e os cristãos.

Por último, gostaríamos de destacar que a música com temática cristã composta pelos índios Maxakali, quando comparada à transcrição do canto ritual de cura feita por Myriam Álvares (1992, p.143/144, nota 7) revelam algumas semelhanças sutis. Em ambos os casos se canta aquilo que é desejado, o que se quer que aconteça. A tentativa de aproximar a temática cristã à contextos e formas culturalmente aceitas entre os Maxakali é uma constante entre os índios que se aventuram a criar hinos cristãos? Seria este um elo que ligaria os ensinamentos cristãos às especificidades Maxakali? Aproximações deste tipo futuramente possibilitariam que os índios desenvolvam rituais nos quais Topa (Deus) atue diretamente?

Infelizmente as limitações atuais de nosso conhecimento não nos permitem responder a estas indagações, contudo elas são importantes pois acenam para os desafios e possibilidades que se apresentam para o desenvolvimento de futuras pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhando o processo histórico de colonização do Vale do Mucuri surgem as primeiras informações sobre os índios que conhecemos pela denominação Maxakali. As fontes historiográficas demonstram que a ocupação dos territórios indígenas conjugava a atuação militar do Estado com as atividades evangelizadoras da Igreja Católica. Com o objetivo de “pacificar” os índios aldeamentos, quartéis e presídios indígenas espalharam-se por toda Minas Gerais, na tentativa de ensinar aos “selvagens” as noções ocidentais de família, propriedade, trabalho e religião.

É neste contexto que se dão os primeiros contatos dos Maxakali com a sociedade colonizadora e com os preceitos religiosos por ela defendidos. Os relatos históricos informam os diversos aldeamentos pelos quais os índios Maxakali passaram, e os esforços dos padres para a promoção da fé cristã e a realização de batismos (MARCATO; 1980, p.130/133). Apesar de escassas, as informações sobre este período também revelam as “estratégias Maxakali” que norteavam o contato: a mobilidade era constante; a permanência nos aldeamentos era pouca; e aproximação aos núcleos de povoamento cristão era marcada pelos interesses de defesa e busca de benefícios por parte dos indígenas – como bem exemplifica o comentário de Saint-Hilaire citado no primeiro capítulo.

As discussões sobre a colonização do Vale do Mucuri e a implementação dos aldeamentos indígenas, são fundamentais para a compreensão da trajetória histórica da comunidade Maxakali e seu contato com a sociedade envolvente, contudo, as informações não nos permitem dizer muito sobre as tentativas iniciais de evangelização destes indígenas, suas conseqüências entre o grupo ou as formulações Maxakali sobre este processo.

Por vários anos um grupo de índios Maxakali, do qual a comunidade atual descende, evitou o contato permanente com a sociedade envolvente, retirando-se para as matas ciliares do córrego Umburana, onde permaneceram “isolados” até o início do século XIX. É neste período que ocorre o gradual avanço das fazendas sobre as tradicionais áreas

de caça e coleta do grupo, e o século passado é marcado pela luta Maxakali de reconquista de seu território.

É neste contexto, marcado por disputas pela posse da terra, que os missionários do SIL iniciam suas atividades entre os índios Maxakali. Contrapondo-se às atitudes locais, os missionários estabelecem com os indígenas relações marcadas pela valorização de suas especificidades étnicas (principalmente a língua) e respeito a sua dignidade humana. Concomitante as atividades proselitistas os missionários prestavam atendimento básico de saúde, e alfabetizavam os índios em seu próprio idioma. Num período caracterizado pela violência nas relações entre os Maxakali e os não indígenas, os Popovich propõe um contato fraterno aos membros do grupo, é há de se reconhecer e valorizar a importância desta atitude para o aumento da auto-estima Maxakali.

Contudo, não podemos esquecer a filiação religiosa dos Popovich, nem a motivação central para sua convivência com os índios Maxakali. Enquanto missionários do SIL o casal buscava meios de viabilizar a tradução do cânone cristão para o idioma Maxakali, e ajudar os indígenas a obter um entendimento “mais adequado” das Sagradas Escrituras (POPOVICH, F; 1988, p.201), ou seja, uma formação teológica em consonância com os princípios do “fundamentalismo evangélico”.

Durante décadas Harold e Frances Popovich estiveram ligados a causa Maxakali, dos esforços destes missionários do SIL derivam a sistematização ortográfica do idioma Maxakali, diversas publicações sobre a língua Maxakali com reconhecido valor acadêmico (algo raro, e restrito a alguns membros do SIL), a formulação das bases para um projeto educacional entre os Maxakali, o primeiro estudo sobre as relações de parentesco neste grupo indígena, a transcrição de vários mitos.

A fecunda produção acadêmica do casal Popovich é inegável e reconhecida por todos os pesquisadores que trabalham junto aos índios Maxakali, contudo, as atividades evangelizadoras destes missionários do SIL geraram pouco interesse em análises anteriores¹⁹¹. Os Popovich foram os responsáveis pela tradução do Novo Testamento para o idioma Maxakali; pela criação e tradução de diversos hinos evangélicos para o idioma desta

¹⁹¹ A exceção é o trabalho de LOURES DE OLIVEIRA (2002). Outro fato que merece destaque é que as primeiras descrições e análises das atividades proselitistas do SIL e seus resultados entre os índios Maxakali foram realizadas na tese de doutorado de Frances Popovich (1988).

comunidade indígena; pela divulgação dos preceitos evangélicos entre o grupo; pela promoção de rituais cristãos.

Foi durante o período de atuação do SIL entre os Maxakali, e graças ao trabalho evangelizador de seus missionários, que parte do grupo se “converteu” cristianismo¹⁹². Os Popovich, com o auxílio dos “cristãos Maxakali”, criaram rituais e hinos evangélicos que popularizaram o vocabulário e os personagens cristãos entre os Maxakali.

Além de realizarem um amplo trabalho de promoção dos ensinamentos evangélicos entre os Maxakali, os Popovich criaram as condições necessárias para o trabalho evangelístico dos missionários da MNTB, reproduzindo em território mineiro a recorrente parceria entre SIL (tradução da Bíblia) e a MNTB (evangelização).

Ao iniciarem seus trabalhos, aproximadamente no início da década de 1980, os missionários da MNTB encontraram os sólidos alicerces deixados pela atuação dos Popovich entre os Maxakali. A partir das bases de trabalhos anteriores os membros da MNTB desenvolvem seu projeto evangelizador com o intuito de levar os índios Maxakali a reconhecer as “verdades” cristãs contidas na Bíblia e aceitar a exclusividade da graça salvífica de Jesus Cristo.

Apesar de encontrarem restrições dos órgãos governamentais à sua atuação, contexto bem diferente do encontrado pelo SIL que atua na área a partir de convênios com universidades e governo, os missionários da MNTB mantêm contatos recorrentes com os Maxakali¹⁹³, seja em vistas às aldeias ou durante a ida dos indígenas no povoamento de Batinga. Nestas ocasiões os missionários aproveitam para ressaltar entre os indígenas as vantagens da adesão aos padrões do comportamento evangélico (não beber, não fumar, não brigar, valorização do trabalho e da estabilidade familiar); ensinar hinos na língua Maxakali; contar histórias bíblicas e explicar seu significado.

O trabalho destas duas instituições missionárias (SIL e MNTB) foi fundamental tanto para a divulgação de temáticas e personagens cristãos entre os Maxakali, quanto para

¹⁹² Entre os trinta e seis grupos indígenas em que o SIL trabalhava nas décadas de 1970 e 1980, os Maxakali destacavam-se como a comunidade indígena com o maior número de cristãos, possuindo sessenta “convertidos” (BARROS; 1993, p.375).

¹⁹³ Assim como os Popovich, os missionários da MNTB estabelecem com os Maxakali uma relação que valoriza a dignidade humana dos indígenas, e rompe com a preconceituosa imagem que os indígenas recebem na região como sendo pessoas preguiçosas, bêbadas e ladras. Porém, os membros das duas instituições se aproximam do pejorativo senso comum ao não reconhecerem a dignidade e a validade dos tradicionais preceitos religiosos dos índios Maxakali.

a formulação da imagem que os índios têm sobre os “kenen”, os evangélicos (pessoas que não fumam nem bebem, e que vão as aldeias, ensinam músicas, falam de Deus, levam presentes e ajudam os índios). Assim, acreditamos que as atividades desenvolvidas pelos membros destas duas instituições missionárias colaboraram para o processo de associação do Deus cristão ao personagem Topa.

Como ponderamos anteriormente, nosso objetivo não é determinar o início deste processo de associação ou identificar seus mentores, o que buscamos é compreender como este processo ocorre. Os dados e informações levantados para execução deste trabalho não nos permitem afirmar quando tem início o processo de associação de Topa ao Deus cristão, o que percebemos é que as atividades missionárias contribuíram para fortalecimento desta situação.

Nas traduções do Novo Testamento e de hinos evangélicos Topa é utilizados pelos missionários do SIL e da MNTB como um sinônimo na língua Maxakali para o Deus cristão. Em sua tese de doutorado Frances Popovich faz uma descrição do personagem Topa e analisa sua participação no universo cosmológico Maxakali, classificando-o com um “ser ocioso” (POPOVICH, F; 1988, p.112). Neste mesmo trabalho nossa autora comenta como a tradução do Novo Testamento dá um novo valor ao idioma Maxakali, e as categorias e ideologias que ele representava, permitindo que ela e o marido mostrassem aos indígenas que Topa (aí utilizado como sinônimo de Deus cristão) não os havia abandonado para sempre, como os mitos diziam, e queria se reconciliar com os Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.192).

Frances ainda descreve como o “confronto de poder” ocorrido em 1971 fez com que alguns indígenas se “convertessem” ao cristianismo, o que segundo ela permitiu que Topa, e a reboque o Deus cristão, saísse do fundo para o primeiro plano da consciência Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.189). A missionária também relata os esforços do casal para que os indígenas abandonassem a imagem do “ser ocioso” e percebessem o Deus cristão, que assume definitivamente no idioma Maxakali o nome Topa, como uma divindade altamente envolvida com o cotidiano das aldeias Maxakali (POPOVICH, F; 1988, p.200). Porém, é com surpresa que ela constata como os indígenas re-elaboravam os ensinamentos missionários, harmonizando-os com os preceitos religiosos do grupo. Assim, ao invés de abandonar os rituais dedicados aos “yāmiy”, como desejavam os missionários,

os Maxakali afirmavam com convicção que Topa queria que eles celebrassem as tradicionais cerimônias religiosas do grupo (POPOVICH, F; 1988, p.130/131).

Assim, se a princípio os missionários utilizam um personagem indígena na tentativa de inserir entre os Maxakali uma imagem do Deus cristão que estivesse em harmonia com os preceitos do “fundamentalismo evangélico”; o que observamos, é que os indígenas assumem a associação entre os personagens (Topa = Deus cristão), contudo, reconduzem os ensinamentos missionários ao contexto sócio-religioso do grupo. Ao assumir o nome do personagem Maxakali a divindade cristã não suprimiu sua personalidade, ou seja, ao reconhecerem Topa como o Deus divulgado pelos missionários os Maxakali não o dissociaram da antiga reputação do “ser ocioso”. Não é Topa que passa a encarnar as virtudes e a perfeição da divindade cristã, mas sim o Deus cristão que assume os erros e as fragilidades características do personagem Topa. Como os missionários constataram, os Maxakali tinham dificuldades em reconhecer o envolvimento do Deus cristão com suas vidas; Ele também não encabeçava a lista dos seres mais poderosos do universo religioso Maxakali; e ainda por cima, os índios “convertidos” afirmavam que Ele queria que os rituais para os “yãmiy” fossem realizados.

Os mitos analisados nos ajudam a perceber como Topa estava distante dos Maxakali, e como Jesus ou Deus irão assumir a mesma postura nos mitos em que são citados. Antes de prosseguirmos com esta análise vale ressaltar o quão multifacetada é a imagem de Topa presente nos mitos recolhidos pelos missionários do SIL. Como demonstramos no capítulo anterior, ora ele é contextualizado junto aos “espíritos” da religião Maxakali, ora ele aparece como o ser responsável pela distinção cultural entre os Maxakali e os “ãyuhuk”, e por fim seu nome é corriqueiramente associado a Jesus Cristo. Como destacamos anteriormente, nossa discussão não tem o intuito de estabelecer se Topa é uma figura endógena ao sistema mítico-religioso Maxakali ou se este personagem é inserido por pressões externas durante o contato inter-religioso; porém temos a obrigação de comentar a freqüente caracterização presente em trabalhos anteriores que apresentam Topa como um ser supremo e figura central do “mito de criação” Maxakali.

Alguns autores apesar de admitirem que Topa não estava integrado ao sistema hierárquico dos “yãmiyxop” afirmavam, baseados em narrativas recolhidas pelos missionários do SIL, que Topa é a figura central de vários mitos Maxakali. Porém, nas

versões recolhidas a partir de 1990 Topa desaparece, e as narrativas são pródigas em relatos sobre as aventuras dos “yāmiy”. Comparando as diferentes versões das mesmas histórias observa-se que em alguns mitos recolhidos pelos Popovich o nome Topa é usado para camuflar a atuação dos “yāmiy”, o mito da “Grande Água”, analisado no terceiro capítulo, é um bom exemplo desta situação. Acreditamos que a inserção Topa em narrativas ligadas ao contexto dos “yāmiyxop” refletem as pressões missionárias para adequação do Deus cristão (que recebe o nome Topa) ao discurso e ao cotidiano Maxakali; destacamos que nos mitos recolhidos pelos Popovich e publicados posteriormente, os narradores, em sua grande maioria, faziam parte do grupo dos “convertidos”, e o que podemos observar é que durante o diálogo com os missionários Topa é citado recorrentemente como personagem atuante dos mitos. Em contraposição a esta atitude, o que observamos durante nossos trabalhos de campo é que nos mitos rotineiramente contados nas aldeias Maxakali, ou seja, nos “mitos vivos”, predominam a atuação e interação dos “antepassados” com os “yāmiy”. Assim, constatamos que enquanto em algumas versões recolhidas pelos missionários do SIL ocorre a substituição dos “yāmiy” pelo personagem Topa, nos mitos coletados e publicados a partir de 1990 os “yāmiy” são os atores centrais.

Não podemos deixar de reconhecer que entre os mitos coletados pelos missionários do SIL existem versões em que Topa não é apenas o nome que substitui a atuação dos “yāmiy”, há casos em que ele realmente é o centro das narrativas. Estes mitos demonstram as diferenças entre Topa e os “yāmiy”, e também revelam o papel que é dedicado a este personagem na mitologia Maxakali. Topa interage principalmente com os “āyuhuk”, suas histórias descrevem o cotidiano das propriedades rurais, e sua relação com os “antepassados” não traz benefícios ao grupo, e sim aos não índios, e é marcada por agressões. Os mitos sobre Topa exemplificam as tentativas Maxakali de representar o contato com a sociedade envolvente, e também ajudam estes indígenas a entenderem como graças às atitudes deste ser surgiram tantas desigualdades materiais entre os “tikmũ’ũn” e os “āyuhuk”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Apesar de reconhecermos o papel de Topa na distinção social entre os Maxakali e os não índio, não concordamos com a opinião de outros autores que atribuem a este personagem a diferenciação física entre os dois grupos o a vinculação dos “yāmiy” aos Maxakali e de “inmõxã” aos brancos. Acreditamos que as explicações para esta situação estão relatadas no mito da “Grande Água”, que como defendemos não conta com a participação de Topa. os Maxakali têm poucos pelos pois o “antepassado” se casou com a corça; já os “āyuhuk” tem todo o corpo coberto de cabelos assim como “inmõxã” pois derivam das cinzas deste monstro,

Estas também são as características que prevaleceram após a associação do Deus cristão ao personagem Topa. A troca de nomes não atingiu as expectativas missionárias de facilitar a promoção da divindade cristã entre os índios Maxakali, em certo ponto isto só reforçou a idéia de que o ser de quem os missionários falavam era definitivamente “o Deus dos brancos”. Ao adotarem o termo Topa como um sinônimo em sua língua para o Deus cristão, os Maxakali também lhe imputaram as características daquele personagem, ou seja, a divindade cristã é destituída de sua onipresença e de sua indistinta benevolência paterna com todas as suas criaturas. A imagem que os Maxakali forjaram do Deus pregado pelos missionários é a de um ser distante e pouco preocupado com o dia-a-dia das aldeias, enfim, uma entidade integrada ao mundo dos “ãyuhuk” os principais beneficiados por sua generosidade.

Assim, se em conversas com os evangélicos os Maxakali admitem a ligação entre Topa e o Deus cristão, chegando até mesmo a assumir os modelos missionários de caracterização da divindade cristã, as construções míticas do grupo nos descrevem uma outra realidade. Nas versões em que os narradores explicitam verbalmente a identificação de Topa com Jesus ou com o Deus cristão, a descrição que temos desses seres não nos remetem aos ensinamentos missionários. As histórias não demonstram a reconciliação da divindade com os índios, tal como pregada pelos missionários. Nos mitos em que Topa também é chamado de Jesus, a participação dos Maxakali ou dos “antepassados” é limitada, a divindade interage principalmente com os “regionais”; observamos que ao enquadrarem Jesus ao seu repertório mítico os indígenas o fazem para representar o cotidiano das fazendas da região, e são os não indígenas os principais beneficiários do relacionamento com o personagem cristão. Assim, a participação do Deus cristão na vida destes indígenas continua tendo pouca importância para o bem estar do grupo Maxakali.

Na tentativa de reverter esta situação, os missionários também desenvolveram estratégias que permitissem que a divulgação dos preceitos cristãos ocorresse a partir de um veículo tradicionalmente apreciado pelos índios Maxakali, ou seja, a música. Tanto os membros do SIL quanto os representantes da MNTB constataram o grande fascínio que a

esta foi a explicação que nos foi dado pelo professor Maxakali que narrou o mito, e acreditamos que é esta justificativa que permanece “viva” (doadora de significado à existência) entre a comunidade Maxakali.

música e a sonoridade em geral exercem sobre os índios Maxakali, e usaram este elemento na tentativa de facilitar a evangelização do grupo.

Diversos hinos evangélicos foram criados e traduzidos pelos missionários do SIL e da MNTB, e segundo afirma Frances Popovich alguns indígenas chegaram até mesmo a enquadrar as mensagens cristãs ao sistema musical tradicionalmente utilizado nos cânticos cerimoniais do grupo (POPOVICH; 1988, p.188). Os hinos evangélicos em português e na língua Maxakali têm grande aceitação entre o grupo, muitos indígenas memorizaram vários hinos, e têm prazer em cantá-los acompanhados pelo violão durante as visitas de missionários ou pastores nas aldeias.

A partir dos cânticos cristãos, traduzidos e criados no idioma Maxakali, os missionários tentam forjar a imagem do Deus cristão como uma divindade forte e criadora, buscando ainda ressaltar o envolvimento deste Deus com os índios Maxakali. Contudo, pudemos observar que, nem sempre, a temática dos hinos se enquadra aos padrões culturalmente aceitos pelos Maxakali.

Observamos que enquanto os cânticos rituais dos índios Maxakali demonstram que uma das virtudes dos “yãmiy” é sua capacidade de assemelhar-se com os elementos da natureza, os hinos evangélicos exaltam um ser com poderes inimagináveis para os padrões indígenas, um Deus capaz de controlar e criar o céu e a terra. Desprezando as restrições Maxakali sobre o sangue, alguns hinos falam deste tema delicado sem contudo enquadrar-se nos padrões Maxakali de “controle do fluxo do sangue”.

Assim, apesar de altamente populares entre os índios Maxakali os hinos evangélicos não possuem nenhum significado religioso para o grupo. Durante os ciclos cerimoniais Maxakali apenas os cantos dos “yãmiy” são entoados no “kuxex”, espaço da aldeia dedicado à interação com o sagrado; já os hinos evangélicos estão envolvidos aos momentos de lazer, principalmente nos encontros com os evangélicos, e são executados em casa ou na escola.

As análises e opiniões expressas no decorrer deste trabalho, como não poderia deixar de ser, estão abertas a contestações; o tema pode ser abordado a partir de outros vieses analíticos e interpretativos; a convivência com outros membros do grupo ampliariam ou modificariam o direcionamento de algumas discussões.... O que percebemos é que assim como os mitos dos índios Maxakali a produção do conhecimento sobre o grupo esta “viva”

e aberta a revisões e acréscimos, carecendo contudo de meios mais eficazes de divulgação de seus resultados entre os indígenas e sobretudo entre os moradores da cidades próximas à reserva Maxakali, o que contribuiria para uma melhor compreensão do valor e significado das especificidades sócio-culturais e religiosas dos índios Maxakali.

Chegamos ao final desta pesquisa com algumas respostas para nossas inquietações iniciais, pudemos analisar o trabalho missionário entre os Maxakali e perceber como estes indígenas interagem com pessoas e novas concepções religiosas sem negar o valor do “diferente”, mas buscado entende-lo e enquadra-lo aos padrões culturais do grupo; percebemos as influências do contato inter-religioso refletidas nas construções míticas do grupo; e em campo fomos apresentados a riqueza e complexidade de um universo mítico que ampliaram a imagem que tínhamos a partir da bibliografia sobre os Maxakali.

Contudo, o término deste trabalho não sub-entende o fim das nossas dúvidas e do nosso interesse sobre a convivência e a interação dos Maxakali com sociedade cristã que os envolve. Os hinos evangélicos na língua Maxakali precisam ser melhor estudados, principalmente a partir das contribuições que a étnomusicologia podem nos oferecer; as formulações míticas Maxakali estão “vivas” e assim é necessário perceber como elas interagem com outros fatores do contato inter-religiosos e descobrir a recorrência de outras histórias sobre Topa.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. São Paulo: USP, 2002. (Tese de Doutorado em Antropologia Social).
- _____. Traduções do fundamentalismo evangélico In: WRIGHT, Robin M. (org). *Transformado os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, vol. 2, 2004, p.33-54.
- _____. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas In: MONTERO, Paula (org), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p.277-304.
- ALVARES, Myriam Martins. A educação indígena na escola e a domesticação indígena da escola. *Boletim do MPEG: Série Antropologia*, Belém: MPEG, v. 15, n. 2, p. 223-51, dez. 1999.
- _____. (org.) *Campanha internacional pela regularização do território Maxakali*. Belo Horizonte : Cimi-LE ; Cedefes, 1995.
- _____. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).
- ALVES, Márcia Angelina. *Permanência das manifestações da identidade étnica na cultura material o povo Maxakali*. Governador Valadares: FUNAI, 1992. (Relatório Antropológico)
- ALVES, Vânia de Fátima Noronha. *O corpo lúdico Maxakali: desvelando os segredos de um "programa de índio"*. Belo Horizonte : UFMG, 1999. (Dissertação de Mestrado).
- _____. Viagem ao universo Maxakali In: *Paidéia* (Revista do curso de pedagogia da FCH/FUMEC), Ano I, nº1, 2002. p.107/127.
- AMORIN, Maria Sttela. A situação dos Maxakali. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol.IV nº 1, p. 3-25. 1967.
- _____. Os Maxakali e os Brancos In: RUBINGER, Marcos Magalhães et all. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, p. 98 – 117.

- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BARROS, Maria Candida Drumond Mendes. *Linguística missionária: Summer Institute of Linguistics*. Campinas: UNICAMP, 1993. (Tese de Doutorado em Linguística).
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1978.
- 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, 1961.
- BEOZZO, José Oscar. Visão indígena da conquista e da evangelização. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 79-104
- BICALHO, Charles Antônio de Paula. *Narrativas orais Maxakali – uma proposta de transcrição e análise*. Novo México: Universidade do Novo México, 2004. (Tese de pós-doutorado).
- CALMOM, Ana Maria Zinsly. *O diálogo inter-religioso: uma abordagem sobre o conceito e suas condições de possibilidade*. Juiz de Fora: UFJF, 1998. (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião)
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem, mito e religião*. Porto: RÉ-S-Editora, [19--].
- CAPIBERIBE, Artionka. Os Palikur e o cristianismo: a construção de uma religiosidade. In: WRIGHT, Robin M. (org). *Transformado os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, vol. 2, 2004, p.55-100.
- _____. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversão Palikur In: MONTERO, Paula (org), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p.305-342.
- CARDOSO OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP / PARALELO 15, 2000.
- _____. Totemismo Tukúna? In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 52-64 .
- CIMI, *Relatório do Diagnóstico Rápido Participativa: povo Maxakali, sua cultura, suas perspectivas*. [S.l. : s.n.], 1999.

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisa de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e Literatura no séc. XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- D' ANGELIS, Wilmar. O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita: um caso de missão “por tradução” In: WRIGHT, Robin M. (org). *Transformado os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, vol. 2, 2004, p.199-218.
- DA MATTA, Roberto. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77- 106.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FERNANDES, Rubem Cesar. Um Exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos. In: *Religião e Sociedade*, nº 6, novembro de 1980. p. 129\165.
- FUNAI. *A ação missionária nas áreas indígenas brasileiras: 1º. relatório parcial*. Brasília, 1986. (datilografado, 22 págs.)
- GALLOIS, Dominique Tilkin. GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. O índio na Missão Novas Tribos In: WRIGHT, Robin M. (org), *Transformando os deuses: o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.77-130.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação In: MONTERO, Paula (org), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p.67-110.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC. 1989.
- GLASSER, Arthur F. A tarefa missionária: uma introdução In: WINTER, Ralph D. HAWTHORNE, Stven C. (org) *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1987, p.119-123.
- IGREJA MARANATA. *Coletânea de hinos*. [S.l.: s.n], 1997.
- IGREJA MARANATA. *Coletânea de crianças e adolescentes*. [S.l.: s.n] março de 2006.

- KNITTER, Paul. *Diálogo inter-religioso e ação missionária: preparai os caminhos*. São Paulo: CNBB / COMINA, 1994.
- LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.40. n.1, 1997. (Disponível em : <<http://www.scielo.com.br>>. Acessado em 23 de mar. 2004)
- _____. O sol e a lua na mitologia xinguana. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 107- 134.
- LEENHARDT, Maurice. O Mito. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, p. 88-98, Mar.1987.
- LEITE, Yonne, O Summer Institute of Linguistics: estratégias e ação no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 60-64, junho de 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 13-51.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. O diálogo inter-religioso de identidade e o problema da conversão religiosa indígena no Brasil: O caso Maxakali. In: *IX Semana de Filosofia*, Anais, Juiz de Fora: UFJF, 2000. p. 111-118.
- _____. O sentido das missões religiosas junto ao grupo indígena Maxakali no nordeste de Minas Gerais. *Numem*, Juiz de Fora, v. 5, n. 2, p. 105-128. 2002.
- MAEA (MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA AMERICANA DA UFJF). *Relatório dos trabalhos de campo na área indígena Maxakali em 2000*. Juiz de Fora, 2000.
- _____. *Relatório dos trabalhos de campo na área indígena Maxakali em 2001*. Juiz de Fora, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. O papel do mito na vida In: _____, *Malinowski*, São Paulo: Ática, 1986.
- MARCATO, Sônia de Almeida. O indigenismo oficial e os Maxakali – séculos XIX e XX. In: RUBINGER, Marcos Magalhães et all. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

- MAXAKALI, Professores. *O livro que conta histórias de antigamente*. Belo Horizonte: MEC/SEE-MG, 1998.
- MAXAKALI, Gilmar. *Livro de cantos rituais Maxakali*. Governador Valadares: FUNAI SEE-MG, 2004.
- MELATTI, Julio Cezar. O mito e o xamã. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 65-76.
- MÉTRAUX, Alfred; NIMUENDAJÚ, Curt. The Mashakali, Patashó, and Malali linguistic families. In: STEWARD, Julian H.(ed.) *Handbook of South American indians*. v. 1. New York: Cooper Square Publishers, 1963. p. 541-6.
- MNTB, “Alcançar novas tribos até que todas as tribos tenham sido alcançadas.” In: <http://www.mntb.org.br> (acessado em 04/01/2000).
- _____. *Posição bíblica* In: <http://www.mntb.org.br/posica.html> (acessado em 04/01/2000).
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Relatório relativo à reunificação da área indígena Maxakali no estado de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1992.
- MONTERO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.
- _____. (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- MORGADO, Paula. O sentido das missões entre os Wayana e Apari do Paru In: WRIGTH, Robin M. (org) *Transformando os deuses: o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.217-254.
- NASCIMENTO, Neli Ferreira. *A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro*. São Paulo: USP, 1984. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social)
- NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Maxakali In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 6, n. 1, p. 53-61, 1958 [Publicado também in: _____ *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 209-218].
- NOVAIS, Silvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. A épicã salvação e as artimanhas da resistência – as missões salesianas e os Bororo de Mato Grosso In: WRIGTH, Robin M. *Transformando os deuses: o*

- múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.343-362.
- OLIVEIRA, Luciane Monteiro. *A produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali: Um estudo etnoarqueológico*. São Paulo: USP, 1999. (Dissertação de Mestrado em Arqueologia).
- _____. *Razão e afetividade: a iconografia Maxakali marcando a vida e colorindo os cantos*. São Paulo: USP, 2006. (Tese de Doutorado em Educação).
- OLIVEIRA, Cláudia Ribeiro de (ed.), *Maxakali: resistência de um povo*. Belo Horizonte: Cimi, 1994.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni : povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão In: *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: USP-MAE, nº 4, p. 173-87, 1994.
- _____. *Relatório Antropológico sobre os Maxakali*. Salvador: FUNAI, 1992.
- PENA, João Luiz. *Os Maxakali e a domesticação do Kaxmuk: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. (Monografia Bacharelado em Ciências Sociais)
- PEREIRA, Deuscreide G. *Alguns aspectos gramaticais da língua Maxakali*. Belo Horizonte: UFMG, 1991. (Dissertação de Mestrado em Lingüística)
- PEREIRA, Maria Denise Fajardo. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiryó In: WRIGTH, Robin M. *Transformando os deuses: o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.425-446.
- POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões In: MONTERO, Paula (org), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p.111-142.
- POPOVICH, Frances Blok. A organização social Maxakali In: *Seminário de Cultura Indígena*, 2, 1983, Juiz de Fora. (mimeo.).
- _____. *Social Power through Ritual Power in Maxakali Society*. Fuller Theological Seminary, School of World Mission. 1988. (Tese de doutorado em Philosophy in intercultural studies).

- _____. *The Social Organization of the Maxakali*. University of Texas at Arlington, 1980. (Dissertação de Mestrado em Sociologia)
- POPOVICH, Harold. *Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras* (II. Questionário), Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1986.
- _____. Large Gramatical units and space-time setting in Maxakali language. In: *Atas do Simpósio sobre a Biótica Amazônica*, vol. 2, 1967:195-199.
- _____. *Maxakali, Myths on Cultural Distinctions and Maxakali Sense of Inferiority to the National Brazilian Culture*. [S. l. : s. n.], 1976. (mimeo). [Summer Institute of Linguistics].
- _____. O Herói cultural dos Maxakali: Topa e sua influência nas relações entre os Maxakali e a cultura dominante In: POPOVICH, Harold, POPOVICH, Frances B. *Esquemas de palestras II Seminário de Cultura Indígena*, Juiz de Fora, 1983, p.41-48 (mimeografado).
- _____. The Sun and the Moon, a Maxakali Text. In: SIL. *Estudos sobre Línguas e Culturas Indígenas*. [S. l. : s. n.], 1971. (Edição Especial Summer Institute of Linguistics).
- _____. (org.) *Patap urú*. Brasília : SIL, 1992. (Cartilha Maxakalí, 1).
- _____. (org.) *Kokex*. Brasília : SIL, 1992. (Cartilha Maxakalí, 2).
- _____. (org.) *Mõgmõka*. Brasília : SIL, 1992. (Cartilha Maxakalí, 3).
- _____. (org.) *Yãyã*. Brasília : SIL, 1992. (Cartilha Maxakalí, 4).
- POPOVICH, Frances; POPOVICH, Harold. Maxakali literacy, economic development, and health... In: www.sil.org/lingualinks/library/literacy/krz215/drz2234/krz579/drz1376.htm (acessado em 25 - 01 - 2000). p.1 – 9.
- _____. *Esquemas de palestras II Seminário de Cultura Indígena*. Juiz de Fora, 1983, p.41-48 (mimeografado).
- _____. *Yeyox kutex'ax: corinhos na língua Maxakali*. Brasília: Livraria Cristã Unida, 1984.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai In: WRIGTH, Robin M. *Transformando os deuses: o múltiplos sentidos da*

- conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.255-284.
- QUEIRUGA, André Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- R [missionário da MNTB], *Kutex 'ax Topa pu'*. Batinga, 19??[impressão caseira].
- RIBEIRO, Enor. *O indigenismo brasileiro: participação das missões na história* [S.l.] Instituto Betel Brasileiro, 1991 (Monografia de Bacharelado em Teologia)
- RICARDO, Carlos Alberto. Os índios e o futuro da sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In. BEOZZO, José Oscar (org). *Trabalho: crise e alternativas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- RUBINGER, Marcos Magalhães;. AMORIM, Maria Stella; MARCATO, Sônia de Almeida. *Índios Maxakali: Resistência ou Morte*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.
- RUBINGER, Marcos Magalhães. *Projeto de Pesquisa Maxakali – Grupo indígena do nordeste de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa da UFMG. 1963.
- _____ O desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XIV, 1963, p.233-261.
- SÁEZ, Oscar Calávia. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.45, n.1, 2002. (Disponível em : <<http://www.scielo.com.br>>. Acessado em 23 de mar. 2004)
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SEEGER, Anthony. Deve o Summer operar no Brasil? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 65, junho de 1981.
- SIL, *A SIL no Brasil*. In: <http://www.sil.org/americas/brasil/PortSILB.htm> (acessado em 21/12/1999).
- _____ *Línguas ameaçadas no Brasil* In: <http://www.sil.org/americas/brasil/INDGLANG/PORTDGLG.HTM> (acessado em 21/12/1999).

- SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. *Entre o discurso e a prática: o Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião).
- STOTT, John R. W. A Bíblia na evangelização do mundo In: WINTER, Ralph D. HAWTHORNE, Stven C. (org) *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1987, p.1-9.
- _____. O Deus vivo é um Deus missionário In: WINTER, Ralph D. HAWTHORNE, Stven C. (org) *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1987, p.10-20.
- SUESS, Paulo. Pedras no caminho: Perspectivas de diálogo inter-religioso desde cenários de conflito. *Vida y Pensamiento*. Costa Rica Vol. 22, nº 2, p. 93-109 – 2º. Sem. 2002. (Disponível em <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 18 mar. 2003).
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. C. Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio. *Revista Convergência*. nº 327, ano XXXIV. Nov. 1999. p. 520-529. (Disponível em <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17 mar. 2003.)
- VAN DYKEN, Julia R. *Maxakali – Brazil*. In: www.sil.org/lingualinks/library/literacy/krz215/drz2236/krz607/drz276.htm (acessado em 25 jan. 2000).
- VERKUYL, Johannes. A base bíblica do mandato missionário mundial In: WINTER, Ralph D. HAWTHORNE, Stven C. (org) *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1987, p.40-58.
- VIDAL, Lux Boelitz. Mito, história e cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. (Disponível em : <<http://www.scielo.com.br>>. Acessado em 23 de mar. 2004)

- VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova) In: WRIGTH, Robin M. (org), *Transformando os deuses* : o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.131-154.
- _____ Cristãos sem fé. In: Mana, Rio de Janeiro, vol.2, nº1, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 181-283.
- WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Stven C. (org) *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1987.
- WRIGHT, Robin M. *Transformando os Deuses*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.
- WRIGTH, Robin M., Apresentação In: _____ *Transformando os deuses* : o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.7-18.
- WRIGTH, Robin M., O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa In: _____ *Transformando os deuses* : o múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p.155-216.
- _____ (org). *Transformado os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, vol. 2, 2004.

ANEXOS

Objetivando demonstrar a riqueza do universo mítico Maxakali, bem como disponibilizar outros mitos que exemplificam e corroboram com as questões discutidas neste trabalho (especialmente a predominância dos “yãmiy” nos mitos; a substituição da participação dos “yãmiy” pelo personagem Topa em algumas versões recolhidas pelos Popovich; o contexto ao qual o personagem Topa está relacionado e sua associação aos personagens cristãos...) reunimos diferentes versões de histórias publicadas em vários trabalhos, e também algumas narrativas que recolhemos em campo. As versões publicadas anteriormente foram citadas na íntegra, mantendo o padrão escolhido pelas pessoas que as transcreveram, bem como os títulos dados (quando houverem); também citaremos as notas e comentários que os autores apresentam sobre os mitos. Sempre que possível identificaremos o pesquisador que recolheu o mito, e o indígena que o narrou.

Após citarmos os mitos também disponibilizaremos todos os hinos evangélicos que traduzimos em campo com o auxílio dos índios Maxakali.

Os mitos a seguir foram apresentados por Harold Popovich em um seminário sobre cultura indígena que aconteceu em 1983 na Universidade Federal de Juiz de Fora. Harold intitula esta parte de sua palestra como: “Um resumo sobre os mitos dos Maxakali e o herói cultural deles: Topa e sua influência nas relações entre os Maxakali e a cultura dominante”. Versões em inglês dos mesmos mitos podem ser encontradas na tese de doutorado de Frances Popovich (1988, p.209/225).

Anexo 1) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Topa e os Maxakali são amigos. Porém, os Maxakali não o tratam bem. Portanto, Topa Deixa-os e vai para a cultura dominante. Chegando lá, um senhor se recusa a dar leite para Topa e, então, de amaldiçoa as vacas do homem e elas morrem. No entanto, um outro senhor mata a sua única vaca para dar de comer a Topa. Naquela noite Topa dorme na casa humilde deste homem. Na manhã seguinte, a casa esta toda reformada e linda; lá fora há um enorme rebanho de gado, tudo para o homem. Topa também deu-lhe um enorme pedaço de terra (POPOVICH, H; 1983, p.43).

Anexo 2) Mitos contados por Capa Onça Maxakali, e transcritos por Harold Popovich:

Incidente A: Topa e Pedro estão fazendo comida em panelas numa fogueira junto ao caminho. Vêm um homem da cultura dominante se aproximar e apagam o fogo. O homem vê que o conteúdo das panelas está fervendo sem ter fogo para esquentá-la e paga uma quantia bem grande para obter as “panelas que cozinham sem fogo”. Mais tarde, o homem não consegue cozinhar sem fogo e volta para matar Topa e Pedro. Topa transforma-o numa mula e dá esta para outro homem na cultura dominante para que ele possa usá-la como animal de carga, uma meio pela qual uma pessoa pode ficar rica.

Incidente B: Topa encontra-se com um homem da cultura dominante que está capinando. Topa pergunta-lhe o que vai plantar. O homem responde: “pedras”. No dia seguinte, uma enorme pedra cobre a terra daquele homem.

Incidente C: Topa encontra outro homem capinando. Topa lhe pergunta o que está plantando e o homem responde: “a floresta”. No dia seguinte, árvores enormes cobrem a terra daquele homem.

Incidente D: Topa encontra ainda outro homem capinando debaixo das árvores de café. Topa pergunta o que ele está capinando. O homem responde, “Estou tirando as ervas daninhas perto das árvores de café.” No dia seguinte, as árvores estão cheias de grãos de café.

Incidente E: Topa encontra outro homem da cultura dominante capinando um pequeno campo de arroz. Topa pergunta o que ele está fazendo. Ele responde, “Estou plantando arroz. Que Topa ajude para que o arroz cresça bem.” Mas tarde o campo pequeno se transforma num campo grande e está cheio de arroz maduro.

Incidente F: Topa vê os porcos de um homem da cultura dominante arrancar fora os rabinhos e planta-os na lama. Depois ele chama o dono para “arrancar os porcos presos na lama”. O dono só consegue arrancar os rabinhos. Topa dá a entender que foi o homem, provavelmente, que arrancou os rabinhos fora, e agora ele precisa cavar e tirar os porcos com uma enxada. Quando Topa vai embora, o homem está cavando.

Incidente G: Topa vê um jaguar empurrar um matacão morro acima. Topa manda um carneiro e um coelho para chegarem perto do matacão sorrateiramente e empurrá-lo em direção oposta. Fazem isso e o jaguar não pode prosseguir. Então o jaguar chama para que alguém vá ajudá-lo, o carneiro e o coelho se achegam e empurram junto com a onça. Dali

um tempo a onça para de empurrar. O carneiro e o coelho fogem, e o matacão cai. O jaguar corre atrás do carneiro e do coelho.

Incidente H: O coelho entra num buraco no chão. Então o jaguar pega alguns marimbondos para vigiarem a entrada do buraco. Topa dá instruções ao coelho e este mastiga fumo, convida os marimbondos para se chegarem mais perto “para passarem remédio” nos olhos, cospe o suco do fumo nos alhos deles, e depois foge. O Jaguar persegue os marimbondos.

Incidente I: O jaguar agarra um marimbondo pelo pé e vai mata-lo. O marimbondo convence a jaguar a afoga-lo. O jaguar joga o marimbondo na água, mas o marimbondo sai da água e voa. Topa havia ensinado o marimbondo o que fazer.

Incidente J: O jaguar agarra um marimbondo pela perna. O marimbondo convence o jaguar de que este só esta com um pauzinho na boca. O jaguar solta-o e o marimbondo voa para longe. Topa havia ensinado o marimbondo o que fazer.

Incidente K: O jaguar corre atrás do coelho. O coelho está cansado e convence o jaguar a fazer de conta que ele é um cavalo. O coelho coloca as rédeas no jaguar, põe uma sela, monta e os dois saem para ir numa festa em homenagem a Topa. Na volta, indo para a casa do jaguar, este avisa que vai matar o coelho assim que chegarem. No entanto, Topa dá instruções ao coelho, que anda no jaguar até a beirada da floresta, depois agarra um galho baixinho e foge. O jaguar chega em casa e estranha que o coelho não tira a sela nem as rédeas.

Incidente M: Topa vê alguns macacos comendo milho na plantação de milho de um habitante da cultura dominante. Topa pega um cavalo, coloca-o na plantação e faz parecer que está morto. Os macacos amarram o cavalo e o arrastam para longe da plantação. O cavalo se levanta rapidamente com os dez macacos em cima dele e corre em direção a uma árvore com um galho bem baixinho, que esmaga e mata os macacos (POPOVICH, H; 1983, p.43/44).

Anexo 3) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Incidente A: Morre a mãe de Topa. Topa e Pedro deixam o corpo secar ao sol e depois colocam-no na casa de uma família da cultura dominante, onde não há ninguém. Os moradores da casa voltam. Ficam assustados com o defunto e pensam que é um espírito

“Inmõxã”. Topa retira o espírito “Inmõxã” por uma taxa [pagamento]. Topa repete o truque (POPOVICH, H; 1983, p.45).

Incidente B: Topa desce até a terra dentro de uma tempestade. Ele dá uma espingarda ao Maxakali, mas este não sabe como usa-lo. Mais tarde Topa volta em outra tempestade, tira a espingarda do Maxakali e dá a um homem da cultura dominante, que logo dispara um tiro. Depois Topa volta em outra tempestade e dá um arco e uma flecha ao Maxakali, e este dispara um tiro. Topa estabelece que o arco e a flecha pertencem ao Maxakali, e a espingarda, à cultura dominante. Depois Topa dá os espíritos “Inmõxã” à cultura dominante, e os veados, aos Maxakali. Depois Topa dá à cultura dominante pêlos no corpo, como os dos espíritos “Inmõxã”, e aos Maxakali pele sem pêlo. Depois Topa dá a lontra aos Maxakali para ajuda-los na pesca. Porém o homem encarregado da lontra é desleixado, e a lontra foge (POPOVICH, H; 1983, p.45).

Anexo 4) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Topa joga quinhentas linhas carregadas de peixes e anzóis por cima do morro e caem na água onde os Maxakali estão pescando. Os peixes deslizam da linha e os Maxakali apanham muitos deles. Depois, dois homens tentam agarrar a linha, acabam sendo fígados pelas mãos, pelos pés e pelos lábios e são puxados para cima com a linha e pousam perto de Topa. Mais dez Maxakali tentam fazer a mesma coisa, mas também são fígados e levados embora. Seus amigos ficam furiosos e correm atrás de Topa com arcos e flechas. Quando chegam no outro lado do morro, ouvem Topa cantar. Topa diz para a mãe de Pedro fazer um pedido. Ela pede uma capivara. Topa atira uma flecha por cima de um monte e acerta numa capivara que estava escondido. O mesmo ocorre ao caçar um veado. Os Maxakali fazem uma roda em volta de Topa, mas ele diz algo e arcos, linhas de arcos e pernas se quebram. Hoje se imagina Topa com flechas passando no meio dele onde os Maxakali haviam atirado (referência à desenhos de São Sebastião) (POPOVICH, H; 1983, p.45).

Anexo 5) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Uma menina Maxakali comete incesto com o irmão enquanto ele dorme. Topa tira ela de cima do irmão. Os pais voltam e descobrem o que aconteceu. Os espíritos “Mâpxexka”

abrem caminho pela floresta até a casa desta família e matam a menina através do abuso sexual (POPOVICH, H; 1983, p.45).

Anexo 6) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Um espírito “Ãpihix” faz uma estátua de barro, tem relações sexuais com ela e esta dá a luz a uma menina linda. Naquele tempo não havia mulheres disponíveis para o grupo dos espíritos “Putuxop”, portanto havia uma grande concorrência para conquistar a menina. Um “Xoktahãhãg” se casa com ela, mas enquanto ele contava uma piada, ele queimou a mão do sogro; então “Ãpihix” diz para a filha abandonar “Xoktahãhãg” e casar-se com um espírito “Kokexkata”. Depois de muita interferência por parte de um espírito “Kugmax”, ela se casa com “Kokexkata”. Ele esconde-a numa sacola grande e vai embora. Ele passa por um espírito “Mõkuk” e este não vê o que esta na sacola. “Kokexkata” para e prepara uma fogueira, e tira a esposa da sacola para ter relações com ela. No entanto, dois coelhos vêem o que acontece e começam a falar. “Kokexkata” coloca rapidamente a esposa de volta na sacola e esconde-a no alto de uma árvore. Os espíritos “Putuxop” passam por ali e estão com muita vontade de ter relações com a menina e perguntam: “Onde esta nossa esposa?”. O pica pau conta o segredo. Um espírito “Mimxohnãg” sobe na árvore e joga a menina para baixo. Ela cai num galho baixinho. Depois todos os espíritos agarram-na e abusam dela sexualmente de forma que ela morre. Eles desmembram o corpo e cada um fica com uma parte, exceto o espírito “Mãnmãn” que fica só com a coluna vertebral. Cada um deles guarda a sua parte do corpo em casas na aldeia e vão embora. Mais tarde um espírito “Putuxop” envia um beija-flor para ver como vão as coisas nas casas. O beija-flor volta e conta que a aldeia está cheia de crianças. Cada membro do corpo havia concebido e dado à luz. Agora o grupo de “Putuxop” têm muitas crianças e algumas crescem e se tornam esposas deles. Porém o espírito “Mãnmãn” só tinha a coluna vertebral que não produziu nada a não ser os resultados de uma diarreia (POPOVICH, H; 1983, p.45/46).

Anexo 7) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Há uma tempestade muito forte e caem as árvores e galhos. Depois da tempestade, os Maxakali vão para floresta para colher mel. Encontram o menininho de Topa, “Texkutok”, “filho de chuva” no meio de alguns galhos caídos. Um senhor embrulha a criança na camisa

e leva-a para casa para sua esposa criar. O casal cuida do menino e ele cresce. Quando o menino faz sete anos, o homem dá ao menino um couro de veado para ele brincar. Quando o menino arrasta o couro no chão, surge uma tempestade. O menino cresce cada vez mais e os Maxakali tentam convence-lo a voltar para o céu. Porém, o menino fica. Surge uma tempestade e os Maxakali começam a reforçar suas casas, mas “Texkutok” avisa que não é necessário. A tempestade rodeia a aldeia, mas não atinge-^a Os Maxakali vão com o menino para floresta colher mel. “Texkutok” ajuda-os a puxar os galhos para poderem alcançar as colméias de abelha quando surge uma tempestade e a mãe de “Texkutok” agarra seu filho e leva-o para o céu, ficando ele junto com os pais. A mãe dele fica com raiva dos Maxakali terem prendido seu filho (POPOVICH, H; 1983, p.46).

Anexo 8) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Dois Maxakali estão caçando e pescando quando surge uma tempestade no lugar onde o céu e a terra se encontram. Um homem sobe numa pedra bem alta com sua esposa, enquanto o outro fica embaixo para desmembrar um tapir [anta]. Depois este entra num tronco oco e tapa as extremidades com couro de animais. A água sobe muito e as pessoas e os animais se afogam. Quando a água recua, Topa aparece na forma de uma enorme abelha e ouve o homem gritando de dentro do tronco. Topa traz um machado, amendoim, bananas da terra e uma brasa. Topa diz para o homem indicar onde estão seus pés e a cabeça. Topa abre o tronco longe dos lugares indicados e solta o homem. Topa dá a ele o amendoim e as bananas e esquenta-o numa fogueira. Eles ouvem o barulho de animais na mata e Topa indica ao homem como ele pode achar uma corça para ser sua esposa. O homem encontra a corça, tem relações na fenda do casco da corça, ela concebe na parte superior da perna e dá a luz a uma criança. Depois Topa ensina ao homem onde ele deve ter relações e agora a corça dá a luz mais dez crianças (POPOVICH, H; 1983, p.46/47).

Anexo 9) Mito contado por Capa Onça Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Topa separa os Maxakali das pessoas da cultura dominante. Ele dá os espíritos “inmõxã” à cultura dominante e os veados aos Maxakali. Os Maxakali tem pouco pêlo, ao passo que a cultura dominante possui bastante, tanto quanto os espíritos “Inmõxã”. Topa dá a

espingarda à cultura dominante e o arco e a flecha aos Maxakali. Depois Topa divide a terra entre os dois grupos (POPOVICH, H; 1983, p.47).

Anexo 10) Mito contado por Capa Onça Maxkali, e transcrito por Harold Popovich:

Um velho Maxakali esta sozinho na aldeia enquanto os outros estão fora. Ele está com fome. Então Topa envia alguns espíritos “Kotkuphix” para matar alguns porcos e preparar uma festa para o velho e os outros índios. Os espíritos vão, preparam a festa e dizem ao velho para chamar os outros índios. Enquanto isto, Topa diz para os espíritos tirarem a pele do velho para que ele se torne jovem novamente. Fazem isto. Os índios voltam para a aldeia e participam da festa com os “Kotkuphix”. Durante a festa, duas crianças brigam de leve na casa cerimonial, os “Kotkuphix” matam-nas à paulada, cozinham-nas numa panela e as comem. Os “Kotkuphix” foram maldosos, não como hoje (POPOVICH, H; 1983, p.47).

Anexo 11) Mito contado por Capa Onça Maxkali, e transcrito por Harold Popovich:

Topa encontra os porcos de uma pessoa da cultura dominante, arranca fora os rabinhos e planta-os na lama. Topa chama o dono dos porcos, “Venha, arranque fora teus porcos da lama! Vou a sua casa busca-la.” (referindo-se vagamente a uma enxada para poder desencavar os porcos”. Topa vai até a casa e, encontra a filha linda do homem. Ele diz para ela: “Venha comigo. Vou me casar com você”. A menina responde: “Só se meu pai permitir. Pergunta a ele”. Topa grita para o pai dela, “Posso levá-la (ou ela)?” O pai, pensando que Topa está se referindo à enxada responde, “Sim, pode leva-la (ou ela).” Então Topa vai embora com a menina para se casar com ela. Quando o homem volta, ele pergunta à outra filha, “Onde foi sua irmã?” Ela responde: “Topa levou-a embora para casar-se com ela. Você deu permissão.” O pai responde, “Só dei permissão para ele levar a enxada para desencavar os porcos.” Na verdade Topa não se casa com ela (POPOVICH, H; 1983, p.47).

Anexo 12) Mito contado por Alquerino Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Um Maxakali capturou uma lontra recém-nascida. Ele leva-a para casa para que sua esposa possa amamenta-la. O casal cria a lontra e ela cresce. Um dia o homem vai pescar e leva a lontra junto. O homem não apanha nenhum peixe. Porém a lontra indica outro lugar na água, emite um barulho e então o homem lança o anzol naquele lugar. Ele apanha muitos

peixes para comer e voltam para casa. Chegando lá, o genro pede insistentemente para poder levar a lontra junto para pescar, mas o sogro não deixa, pois tem medo que perca a lontra. Um dia, no entanto, eles não têm nenhuma comida e o sogro permite que o genro leve a lontra junto com ele. Enquanto está pescando, o genro esconde os peixes numa sacola de forma que quando a lontra está pronta para comer, ela vê poucos peixes. Conseqüentemente, a lontra foge. O genro volta para a casa sem a lontra e agora todos estão tristes. Neste dia, há uma grande inundação proveniente do lugar onde o céu e a terra se encontram. O marido, a esposa e o genro vão embora. O marido e a esposa vão para o alto de um morro de pedra. A água sobe, e cobre a copa das árvores e se aproxima do lugar onde o casal está no morro. Os dois esquentam pedras bem grandes numa fogueira e jogam-nas na água. A água recua. Eles vêem animais se afogando em toda parte e, dali a pouco, não enxergam mais nenhum animal. Quando a água recua até o nível normal, o casal volta para casa e encontra-na coberta de areia. Não se sabe mais nada deles.

Enquanto isso, o genro, para escapar da inundação, entra num tronco oco e tapa as extremidades com couro. Depois que o nível da água recua, Topa desce na forma de uma enorme abelha, e ouve o homem gritar que esta se sufocando e morrendo de fome. Topa pega um machado e pede ao homem para indicar onde estão localizados os pés e a cabeça dentro do tronco. Então Topa abre o tronco longe dos lugares indicados. Quando o homem sai, ele está tremendo de frio, então Topa faz uma fogueira e dá amendoim para ele. Depois, à noite, eles ouvem, ao longe, o barulho de animais e Topa ensina ao homem como colocar pauzinhos no chão em direção ao barulho, para ele poder, no dia seguinte, achar uma fêmea e casar-se com ela. O homem fracassa duas vezes ao procurar um animal, mas no terceiro dia ele encontra uma corça. Ele tem relações sexuais na fenda da pata dianteira e ela fica grávida na parte superior da perna. Depois de um tempo, ela dá à luz a várias crianças. Topa vem e diz: “Dei-lhe a corça para ser sua esposa. Agora vou lhe dar algo que fará você ficar rico.” Topa dá ao homem uma espingarda. Mas o homem não consegue descobrir como usa-la. Então Topa leva embora a espingarda e dá para o homem da cultura dominante. Depois Topa dá um arco e flecha ao Maxakali e, por conseguinte, a todos os Maxakali (POPOVICH, H; 1983, p.47/48).

Anexo 13) Mito contado por Alquerino Maxakali, e transcrito por Harold Popovich:

Uma vez os Maxakali moravam na floresta sem ninguém da cultura dominante por perto. Porém, os da cultura dominante começaram a chegar cada vez mais perto até morarem bem perto deles. Depois uma menina da cultura dominante se apaixonou por um rapaz Maxakali. Ele pede permissão aos pais para se casar com ela. Os pais não deixam de jeito nenhum, então, eles não se casam (POPOVICH, H; 1983, p.48).

Anexo 14) Mito narrado por Capa Onça Maxakali, gravado e transcrito, em inglês, por Harold Popovich, com a tradução livre em português de Deuscreide Pereira (1992, p.105/121).

Topa leaves the Maxakali and blesses the regional brazilian culture.

Topa abandona os Maxakali e abençoa os brasileiros

Long ago Topa went about among the Maxakali.

Há muito tempo atrás Topa vivia entre os Maxakali.

He and the Maxakali were friends/relatives.

E eles eram amigos íntimos.

But the Maxakali used to berate him.

Mas os Maxakali xingavam-no.

They would shoot arrows at him.

E atiravam flechas nele.

Topa feared the flying arrows

Topa temia as flechas atiradas

He stayed up (in the sky)

E foi para o céu

And he did not return

E ele não voltou lá

He came to earth

Ele veio à terra

He came to earth

E ele veio à terra

He carried a big sack of food on the trail

Ele ia pela estrada com um grande saco cheio de comida
 But outsider drank cow's milk
 Ele encontrou um não-Maxakali tirando leite de uma vaca
 And Topa (said) or Jesus said:
 Topa – quer dizer – Jesus disse:
 St. Peter wanted to go.
 São Pedro quis se aproximar dele
 But Jesus (said), “that outsider is mean
 Mas Jesus (disse): _ Não! Aquele não-Maxakali é ruim
 And he will not give you the (cow's) milk
 Ele não vai lhe dar leite
 But (you) may try”
 Mas vá tentar!”
 Peter went to him
 Pedro aproximou-se dele.
 But (he said), “No, I've no (cow's) milk for you to take with you”
 Mas (ele disse): _ Não, não tenho leite para você tomar
 Jesus was angry
 Jesus ficou irritado
 And he swore, “May the rascal's cows die on him”
 E ele praguejou: “Que morram as vacas do malandro
 And they went on
 E (Topa) foi embora
 They met a man who had only one cow and calf in the corral.
 Encontraram com um homem que tinha uma só vaca e um bezerro no curral.
 And he was milking the cow
 Ele estava ordenhando a vaca
 (Topa asked), “do you have only one cow?”
 (Topa perguntou): “Você só tem uma vaca?”
 But (the man assured him), “Never mind, we'll kill it
 Mas (disse o homem): _ “Entretanto vou abatê-la

May God help (me).”

Que Deus me ajude!”

And Topa (said), “Yes”

E Deus (disse): “Sim”

(The man added), “My house is vary bad

(O homem acrescentou): “Minha casa é muito ruim,

Where you spend the night?

Onde você pode deitar?

May Topa help you

Que Topa lhe ajude

So he butchered the cow

Então ele abateu a vaca

And scraped the meat of the bones,

E raspou a carne dos ossos

scraped the meat from the bones

Raspou os ossos

He piled up the ribs in a corner of the corral

E ele jogou as costelas num canto do curral

And the head and the leg bones

Também a cabeça e as patas

them they came and ate the meat

e vieram e comeram a carne

and then they slept

e dormiram

but in the morning the house was beautiful

no dia seguinte a casa estava muito bonita

and there were many cows

e foram muitas vacas

Oh, the neighbor’s cattle have jumped the fence and come (onto my land)!

Oh, as vacas do vizinho pularam a cerca e entraram na roça.

Topa (said), “They are yours”

Topa (disse), “são suas”
 take care of them and watch over them
 tome conta delas
 Your land (property) is virtually endless.
 O extremo de suas terras fica lá longe.
 Your land is huge
 Sua terra é grande
 the bad outsider’s land is small
 o não-Maxakali mau tem poucas terras
 The end.
 Fim.

Os mitos transcritos a seguir foram recolhidos e traduzidos por Harold Popovich, e publicados na dissertação de Neli Nascimento com o título: “Topa, herói cultural”. (NASCIMENTO; 1984, p.123).

Anexo 15) Mito narrado por Capa Onça Maxakali a Harold Popovich:

Antigamente Topa morava entre os Maxakali e era amigo deles.

Disse que veio uma lontra e Topa deu aos Maxakali uma lontra grande.

_Quando vocês pescarem vão pegar peixes para comer enquanto (a lontra) toca os peixes na direção de vocês.

Mas foi um homem desleixado que conduziu a lontra, e ela fugiu rio abaixo.

Disse:

_Lontra, venha, venha para comer peixe!

O homem colocou muitos (peixes) no saco, mas o antepassado escondeu-os da lontra. Ela veio e olhou, mas achou poucos peixes mesmo. Ela escapou e foi embora. Em vão o homem a perseguiu. Não a pegou (NASCIMENTO; 1984, p.123).

Anexo 16) Mito narrado por Alquerino Maxakali a Harold Popovich:

A água encheu a floresta e encheu a terra até chegar em cima das montanhas, e parou com os Maxakali submersos.

Acabaram mesmo os Maxakali. Não ficou ninguém. Acabaram mesmo.

Muitos animais morreram.

Diz-se que um (homem) pegou um couro, entrou num tronco oco e se fechou por dentro.

Topa veio:

-Hooooo

Ele virou abelha.

Ele foi e voltou rapidamente trazendo um machado.

_De onde você está falando?

_Daqui.

_Onde estão seus pés?

_Aqui em baixo.

_Ele cortou (o tronco).

E tirou-o.

_Procure uma corça que lhe dará filhos para que vocês possam ser muitos de novo.

Disse:

_Onde podemos ter relações? Onde podemos ter relações?

Ela (a corça) disse:

_Aqui, entre as fendas da minha pata.

Ele teve relações entre as fendas da pata e por isso ela ficou grávida na parte superior da perna. Finalmente ela deu a luz (NASCIMENTO; 1984, p.123/124).

Anexo 17) Mito narrado Capa Onça Maxakali a Harold Popovich:

(Topa) veio. Estava chovendo furiosamente:

_Tonononono no (relâmpago) no céu.

Topa pisou na terra, se diz.

Ele deu uma espingarda ao Maxakali. Mas o homem não soube usá-la.

Depois outra vez:

_ To no no no no no (relâmpago)

E (Topa) pisou na terra e deu a espingarda a um regional e ele:

_Toh (atirou)

A espingarda pertence ao regional.

(Topa) deu a espingarda ao regional. A espingarda pertence aos regionais. O arco e flecha pertencem aos Maxakali.

Era um antepassado. Recebeu aquela coisa comprida. (Topa) disse:

_Atire com a espingarda (“coisa comprida” para o antepassado). Mas não atirou e (Topa) jogou-a ao regional.

_Atire!

E o regional pegou a espingarda e:

_To

Então os regionais estão muito ricos. Tomara que o antepassado tenha feito certo, os antepassados ficariam ricos. Mas o antepassado ficou bobo, o regional sabido. Os regionais estão ricos. Eles usam jipes e aviões. Os descendentes dos antepassados também não estão ricos. Tomara que (Topa) ordene diferente. Ficaríamos ricos (NASCIMENTO; 1984, p.124/125).

Anexo 18) Mito narrado por Capa Onça a Harold Popovich:

Os antepassados eram pescadores, pescando com anzol e linha quando:

_Mooo (caíram peixes, anzóis e linha do céu). Peguem! Peguem!

Eles encheram seus sacos bem cheios assim com peixes piabinhas. Topa tinha jogado os peixes para eles em rolos grandes de linha de pescar com anzóis que caíram nas ondas brancas da água. Do céu caíram dentro da água.

_Tox.

Disse, isto aconteceu com uns 500 grupos de peixe e os rolos de linha.

Quando os antepassados estavam procurando as linhas (e peixes):

_ Tep tep tep tep

(Os anzóis) pegaram dez e levaram embora. Seus amigos disseram:

_Vamos atrás deles!

Pegaram suas flechas e saíram pelo caminho.

Os antepassados pegaram suas flechas para cercar (Topa), mas seus arcos foram:

_Kux (se quebraram)

Eles fugiram, se diz, suas pernas foram:

_Kux

Suas pernas se quebraram mesmo e eles caíram, se diz. Topa fez os antepassados cair. Suas pernas se quebrara, seus braços, as cordas dos arcos, e os arcos. Todos:

_Kux.

Outros companheiros chegaram e as coisas deles foram quebradas também, e disseram:

_Deixem-no!

Seu quadro hoje mostra as flechas (referência a São Sebastião)

_Matem-no! Os antepassados gritaram a respeito de Topa.

Antigamente Topa morava entre os Maxakali e era amigo deles. Mas eles sempre o xingavam e atiravam flechas nele. Com medo Topa foi embora para ficar no céu e nunca voltou (NASCIMENTO; 1984, p.125/126).

Anexo 19) Mito narrado por Capa Onça Maxakali a Harold Popovich.

Noutro dia (Topa) foi e encontrou com um (homem) regional com só uma vaca no curral com um bezerro. Ele estava tirando leite. (Topa) perguntou:

_Você tem só uma vaca?

_Sim, uma só. Oxalá que Topa me ajude! Oxalá que eu ganhe muitas vacas! E Topa disse:

_Sim. E (o homem) disse:

_Minha casa é muito ruim. Onde o senhor vai se deitar? Oxalá que Topa me ajude!

Ele matou sua única vaca e tirou a carne dos ossos e juntou as costelas, a cabeça e os ossos dos pés, todos num canto do curral. Chegou em casa e eles comeram a carne e foram dormir. No dia seguinte a casa ficou boa, muito bonita mesmo. E as vacas muitas.

_As vacas do vizinho passaram a divisa. Topa disse:

_Elas são suas. Tome conta delas! A divisa de sua terra fica lá. Você tem 800 alqueires. Sua terra é grande (NASCIMENTO; 1984, p.126/127).

Anexo 20) Mito narrado por Capa Onça Maxakali a Harold Popovich:

(Topa e Pedro) indo no caminho sentiram fome e ascenderam um fogo no meio do caminho com lenha embaixo dum caldeirão. Cozinharam arroz, feijão e carne:

_Tuk tuk tuk (cozinhou)

Quando veio um regional.

_Lá vem um regional.

Eles tiraram a lenha e deitaram o caldeirão no chão limpo e:

_ Tuk tuk tuk (cozinhou)

O regional veio e disse.

_ O compadre vende o caldeirão por quanto, aquele que cozinha com a terra limpa? “Tuk tuk tuk” e está pronto para comer.

_ Sim, posso vender para você. Posso vender para você.

Ele vendeu o caldeirão, e o homem foi embora. O regional foi enganado mesmo quando ele ganhou o caldeirão. Ele sentou-se ao lado do caminho. Ele tentou cozinhar mas:

_ Yeg (tudo quieto)

Não foi “Tuk tuk tuk.”

O regional foi onde andaram Topa (Jesus), Pedro, e seus companheiros. Com a espingarda (atirou):

_ Tanêg têg têg

(Topa) viu (as balas) vindo e:

_ Pêg (balas passaram) Jesus disse:

_ O que é isto? Por que a maldade?

Topa empurrou a espingarda e ela caiu.

_ Deite-se de peito!

Ele se deitou.

_ Levante-se!

Ele se sentou e:

_ Tonok nok (virou) mula.

_ Amarre-o com cipó!

_ Diz-se, ele conduziu a para longe. Encontrou com um trabalhador regional carregando mandioca e bananas.

_ Pegue esta mula para carregar mandioca, feijão, bananas e várias coisas. Aqui está uma lata com notas de 500, 200, 100, 50 cruzeiros.

Topa separou os Maxakali dos regionais fazendo duas partes. Topa disse:

_ Inmõxa (alma dos mortos dos regionais) pertence aos regionais mas o veado pertence aos Maxakali. Maxakali não tem pelos no corpo mas os regionais tem. É como os Inmõxa. Deixe os regionais tomar conta do Inmõxa.

Topa ordenou a separação dos regionais dos Maxakali.

Como pudemos observar, todos os mitos citados anteriormente foram recolhidos por Harold Popovich, e em quase todos Topa aparece como personagem ativo ou preponderante. Os mitos citados a seguir foram recolhidos em diferentes períodos por vários pesquisadores (há também versões publicadas pelos próprios indígenas), porém, quase todos fazem menção majoritariamente aos “yãmiy” e aos “antepassados”. Iniciaremos citando os mitos recolhidos por Myrian Álvares, não havendo contudo informações sobre os indígenas que narraram as histórias.

Anexo 21) Mito do Sol e da Lua

Sol e Lua são conhecidos pelos Maxakali como um par de irmãos demiurgos, protagonistas em uma série de episódios. Para os Maxakali, seria Lua o irmão mais velho e o seu comportamento não conduziria, necessariamente, ao fracasso as ações do Sol, alterando a Ordem. Mais propriamente, repetiria estas ações com fracasso. Neste caso, Lua não ocuparia a figura tradicional que altera a Ordem mítica perfeita e introduz a morte, a mentira, o erro – o limite – inaugurando a ordem humana imperfeita. Lua aparece como uma figura desastrada que faz errada as mesmas ações de sol e fracassa. Exceção ao clássico, contudo o mais importante, episódio da morte da mãe do par de demiurgos (ALVARES; 1992, p.201).

Anexo 21a) Sol desejava fazer uma roça. Fala então a seu irmão mais velho, Lua , que ele andara até o meio do caminho do céu e sentar-se-á. E quando seu irmão o vir sentado deverá fazer uma grande roça para ele. Sol assim fez e, quando Lua o viu sentado no meio do céu, foi até a mata e derrubou várias árvores grandes, abrindo uma enorme clareira. Somente quando Lua acabou seu trabalho, Sol continuou seu percurso até chegar à terra. Foi até onde Lua havia limpado o terreno e falou: Está bom. Vou plantar muitas coisas. Aqui nascerá qualquer semente: milho, amendoim, mandioca, etc. Sol plantou as sementes. No dia seguinte, tudo havia nascido. Sua roça estava grande e bonita. Lua, vendo a roça de Sol, desejou também uma para si e fez a mesma proposta ao irmão. Quando chegou a noite, Lua andou pelo caminho do céu e sentou-se. Quando chegou ao meio, Sol foi para mata,

mas Lua não esperou que seu irmão terminasse o trabalho e o prosseguiu. Sol apenas derrubou as árvores menores, deixando as grandes no meio do terreno. Na manhã seguinte, quando Lua veio olhar a roça, encontrou-a cheia de árvores e não pode plantar (ALVARES; 1992, p.201/202).

Anexo 21b) Outra versão mais elaborada do mesmo episódio: Um dia Sol foi até sua roça, colheu um cacho de bananas verdes e levou-o para sua casa. Pendurou-o no telhado e esperou até que as bananas amadurecessem. Quando elas ficaram maduras ele as levou até o cominho das formigas cabeçudas – “Munihim” – e colocou-as no meio do caminho. Falou à “Munihim”: Comam todas estas bananas e, quando eu estiver sentado no meio do caminho do céu, vocês vão até a mata e cortem muitas árvores porque eu quero fazer uma grande roça. Naquela época não havia facão nem machado. Portanto era muito difícil derrubar árvores para plantar. “Munihim” assim o fizeram. Comeram toda banana e foram para mata esperar o Sol sentar-se no meio do caminho. Quando o viram sentado no céu, cortaram várias árvores e abriram uma enorme clareira. Quando “Munihim” acabaram, Sol continuou seu percurso até descer a terra e foi olhar o terreno. Há! Está bom! Vou plantar muitas sementes e varas de mandiocas aqui. Ele plantou as sementes e, no dia seguinte, sua roça estava grande e bonita. Seu irmão Lua viu sua roça e também desejou uma para si. Foi procurar Sol e disse: Sol você mamou do meu leite! Ou seja, veio depois de mim, mamou o leite da minha mãe, é meu irmão caçula. (Esta é um expressão usada pelos Maxakali para designarem seus irmãos mais jovens.) Ensina-me como fazer uma roça grande! Sol o ensinou como fazer. Lua foi a sua roça, pegou um cacho de bananas verdes e levou-o até sua casa, pendurou-o no telhado e esperou que as bananas amadurecessem. Quando estavam amarelinhas, Lua as levou até o caminho de “Munihim” e disse-lhes “Munihim” comam todas estas bananas e quando eu estiver sentado no meio do céu vão até a mata e cortem muitas árvores grandes pois eu quero fazer uma roça.”Munihim” novamente assim o fizeram. Comeram todas as bananas e foram para mata esperar Lua sentar-se no céu. Quando Lua sentou-se no alto, na terra “Munihim” começaram a cortar as árvores. Lua, quando viu “Munihim” trabalhando, gritou-lhes: “Munihim” esperem. Não cortem as árvores agora. Quando eu chegar a minha casa, de manhã cedo, vocês trabalham. “Munihim” voltaram para sua casa e não cortaram mais árvores para o Lua. Lua continuou

o seu caminho após falar com “Munihim”e, na manhã seguinte veio ver o seu terreno. Nenhuma árvore havia sido cortada e ele não pode plantar (ALVARES; 1992, p.202/203).

Anexo 21c) Sol desejou descer à terra. Transformou-se em uma pena de gavião e desceu devagar, pousando no chão suavemente. Lua o viu descer e desejou também vir a terra desta forma. Foi procurar o irmão e disse: Sol, você mamou do meu leite. Ensina-me como fazer a descer a terra! Sol o ensinou como fazer. Mas Lua não entendeu direito e transformou-se em uma fruta que caiu rapidamente, espatifando-se no chão. Quando caiu a fruta fez um barulho que atraiu a cutia, que veio correndo comê-la. Mordeu-a e Lua gritou: Ai! Não me come não! Sou eu! (Estes episódios que narram as desventuras de Lua sempre terminam com muitas risadas e zombarias dos fracassos de Lua) (ALVARES; 1992, p.203/204).

Anexo 21d) Sol desejou tomar banho. Foi então a beira do rio. Empurrou com o pé uma tartaruga que ficou rodando num redemoinho formado pelo rio. Sol entrou no rio e banhou-se. Lua, novamente observava o irmão e desejou banhar-se também. Repetiu-lhe o mesmo pedido: Sol você bebeu do meu leite, ensina-me como tomar banho. Sol explicou-lhe como fazer e Lua foi até a beira do rio. Chegando lá empurrou a tartaruga com o pé, como havia ensinado o irmão. Contudo, quando entrou no rio mandou-a para longe, insultando-a. A tartaruga foi nadar bem longe de Lua. Enquanto ele tomava banho a água ficou brava – “yngãñ” – e transformou-se em uma cascata que arrastou Lua correnteza abaixo. Ele tentava sair da água mas ela o jogava novamente para dentro, rodando como acontecera com a tartaruga.

Lua consegue safar-se. Ele tem uma idéia para tomar banho. Transforma-se em uma formiga cabeçuda – “Munihim” – e morde com força um galhinho de árvore que boiava na beira do rio. A água do rio, com raiva, o encobria, mas o galho voltava a boiar novamente. E assim, Lua foi descendo o rio até atingir os igarapés. Lua solta então o galhinho e levanta-se, saindo do rio sem problemas. Esta foi a única vez que Lua saiu-se bem (ALVARES; 1992, p.204/205).

Anexo 21e) Sol e Lua moravam juntos com a mãe. Um dia ela morreu e Sol enterrou o corpo debaixo de uma árvore. Abriu uma cova rasa, cobriu-a apenas com a terra e voltou para casa. Quando chegou em casa, sua mãe saiu de dentro da cova e seguiu o filho. A mãe do par de demiurgos morreu outras vezes, e sempre Sol a ressuscitava da mesma forma – enterrando seu corpo em uma cova rasa. Numa destas mortes Sol deu o corpo para que seu irmão Lua o enterrasse e o recomendou para que o fizesse em uma cova rasa. Lua levou o corpo para o mesmo lugar em que Sol sempre o enterrava. Cavou, contudo, uma cova bem funda, e jogou o corpo e o cobriu com terra socada. Colocou uma pedra por cima e falou para sua mãe: Agora você morreu de verdade. Não volte mais! Lua voltou para casa e encontrou Sol que esperava pela mãe. Sol ficou muito triste quando soube o que fizera seu irmão. Chorou por sua mãe e decidiu vingar sua morte.

Um dia, quando Lua foi a mata olhar as armadilhas que colocara, Sol seguiu-o de longe e ficou a espreita do irmão. Aproveitando quando este abaixou-se para desarmar uma armadilha, Sol transformou-se em um jaguar – “hãngãy”- e pulou nas suas costas, quebrando-lhe o pescoço. Comeu toda sua carne. Sol devorou uma parte do corpo de Lua até encher seu estômago. Foi até o rio e vomitou a carne ingerida, a qual foi levada pelas águas. Voltou ao corpo para comer outras tantas vezes. Quando a carne de Lua acabou, o jaguar triturou os seus ossos, sempre voltando ao rio para vomitar o que tinha devorado. Por fim lambeu todo o sangue que escorrera e molhara as folhas e a terra. Quando não restava mais nada do irmão Sol sentou-se no meio do caminho do céu. Imponente e desafiado, ainda como um jaguar, dizia ao irmão: Agora você acabou. Não volte mais.

Mas um pequeno fio de sangue que ficara escondido sob a folha seca, permitiu a Lua ressuscitar. Lua voltou pelo caminho do céu ao encontro do Sol. De longe Sol viu o irmão chegando e sentiu pena porque ele estava amarelo(?). Decidiu que não iria mata-lo novamente.

Lua aproximou-se de Sol (que já não estava mais como um jaguar) e queixou-se com ele: Um jaguar me matou, comeu todo meu corpo e você não foi me socorrer. Sol respondeu: Eu não vi. Você não gritou. Se o tivesse feito, eu teria escutado e iria socorrer-lo. Lua retrucou: mas o jaguar quebrou meu pescoço. Eu não pude gritar. E assim Lua voltou novamente a morar com Sol (ALVARES; 1992, p.205/206).

Anexo 22) Mito de Tupã – Trovão

Antigamente Tupã vivia na terra. Um dia ele cortou uma grande árvore e deixou o tronco caído ao chão. Ao lado deste deitou o seu filho ainda bebê e afastou-se por algum tempo. A criança quando se viu sozinha, começou a chorar. Neste momento alguns homens passavam ali por perto e encontraram o pequeno chorando. Um deles decidiu levar o bebê para que sua mulher o criasse.

Ty, assim era seu nome, mamou nesta mulher até crescer e saber todas as coisas. Quando já tinha por volta de três anos, Ty pediu a seu “yãyã” – irmão da mãe – para esticar para ele um couro de cutia. Seu “yãyã” assim o fez. Ty amarrou este couro no seu pescoço sobre as costas e correu arrastando-o pelo chão no interior da casa. O barulho produzido pelos couros formou nuvens negras sobre o teto da casa. Ty levantou os braços e relâmpagos saíram deles. Ele correu novamente pela casa arrastando o couro e uma chuva fina caiu no seu interior. Passaram-se os anos e Ty cresceu. Quando tinha por volta de dez anos, ele pediu novamente a seu “yãyã” para esticar para ele um couro. Desta vez Ty pediu um couro de veado. Seu “yãyã” atendeu o pedido e Ty amarrou no seu pescoço o couro de veado e repetiu o que fizera da primeira vez. Percorreu também os pátios externos das casas. Nuvens negras envolveram toda a aldeia. Ele levantou seus braços fazendo-os relampejar e correu novamente pela aldeia. Anos se passaram e Ty tornou-se um rapaz. Voltou a procurar seu “yãyã” e fez o mesmo pedido. Agora o couro seria de um jaguar. Seu “yãyã” lhe entregou o couro pedido e Ty amarrou-o no pescoço como das outras vezes. Correu por toda a aldeia e pelo seu pátio externo – isto é, cruzou a “Casa dos Cantos”. Uma grande tempestade desabou sobre a aldeia e por toda região próxima.

Um dia seu “yãyã” foi a mata para tirar mel e Ty o acompanhou. Quando o tio se preparava para derrubar a árvore (forma tradicional Maxakali de tirar mel), Ty disse que ele próprio cortaria a árvore. Amarrou o couro de jaguar no pescoço e correu pela mata reunindo muitas nuvens negras no céu e, levantando os braços, fez relampejar, iniciando uma violenta tempestade e ventania. De repente, do céu veio um grande estrondo: um raio desceu a terra caindo do lado dos dois homens e, de dentro deste, surgiu a mãe de Ty – a mulher de Tupã, que reencontrara o filho por causa dos relâmpagos e da tempestade. Ela quebrou as árvores para o “yãyã” do rapaz e o levou de volta para o céu (ALVARES; 1992, p.207/208).

Anexo 23) Mito da Estrela Vênus

Há muito tempo atrás, numa noite quando Vênus andava pelo caminho do céu (o mesmo caminho que percorre Sol e Lua), na terra, um jovem guerreiro Maxakali foi ao “kuxex” e deitou com o rosto voltado para o céu. Vênus, cansada de sua longa caminhada, chegou ao meio do céu e sentou-se para descansar. O rapaz olhou para cima e viu Vênus. Viu sua vagina – “ikux” – e disse: ‘Que bonito! É minha esposa –“xetut”!’ Atrás de Vênus vinha a sua irmã que também sentou-se, para descansar ao seu lado. Na terra, um jovem cunhado do rapaz deitou-se do seu lado no “kuxex” e também, voltando o rosto para o céu viu, por sua vez, a “ikux” da irmã de Vênus. Disse: Que bonito! minha “xetut”! E os dois rapazes adormeceram.

As duas irmãs continuaram o caminho do céu até alcançarem a terra. Quando o dia amanheceu, as duas estrelas chegaram ao “kuxex” onde dormiam os jovens que as haviam visto de noite. A primeira estrela foi até o primeiro rapaz, deitou-se ao seu lado e abraçou-o, ainda adormecido. Sua irmã aproximou-se do segundo rapaz que também dormia e deitou-se do seu lado, abraçando-o.

Quando o primeiro rapaz acordou, vendo a estrela ao seu lado, não a reconheceu e disse: ‘Quem é você que esta deitada comigo? Vai embora. Eu não sei quem é você.’ Vênus voltou para o céu, de onde nunca mais retornou. Mas o segundo rapaz, ao acordar e vendo a estrela dormir ao seu lado, abraçou-a e dormiu com ela. Ela tornou-se sua esposa. Desde então, os homens têm esposas (ALVARES; 1992, p.209/210).

Segunda parte ou outro episódio do mito: Vênus ficou morando com o rapaz na terra e eles tiveram um filho. Um dia a estrela pediu seu marido para pegar um coco. Ele partiu para a mata e ela o acompanhou. Caminharam até encontrar um coqueiro, que naquela época era pouco maior que um homem. Enquanto seu marido subia na árvore para colher o coco, a estrela bateu com um pau no troco do coqueiro e este começou a crescer. Seu marido gritou para que ela parasse. Ela não o obedeceu. Disse-lhe que era seu filho e continuou a bater no tronco. O coqueiro continuou a crescer até atingir o céu, perfura-lo e, com mais uma batida no seu tronco, desprende-se do chão e ficou pendurado no céu. O marido da estrela ficou preso no outro lado do céu.

Ainda na terra, a estrela levou o seu filho até a forquilha de uma árvore e disse: ‘Agora você vai ficar sentado aí e virar um cupinzeiro’. E assim foi. Depois a estrela pegou o arco

de seu marido e lançou-o ao chão. O arco transformou-se em uma cobra que correu sinuosa escondendo-se no mato. E, finalmente, a tipóia da criança foi jogada sobre uma moita de capim e transformado-se num passarinho preto que come sementes de capim – a ‘Maria Preta’. Quando a estrela ficou sem mais nada, subiu ao céu para encontrar-se com o marido. E lá ficaram morando por muito tempo.

Um dia o marido da estrela fez muitas flechas e saiu para caçar. No céu havia muitos bichos: quatis, macacos, capivaras, pássaros, etc. Depois de haver caçado bastante, uma de suas flechas caiu no limite do buraco do céu. Ele procurou-a e não a encontrou. Lançou então uma outra flecha que partiu atrás da primeira, caindo também perto do limite do buraco do céu. Quando ele abaixou para pegar as flechas, viu lá embaixo, na terra, seu cunhado que chorava com saudades suas.

Ele voltou a sua casa e disse à sua mulher que estava com saudades do pai (os Maxakali, quando querem dizer que estão com saudades dos seus, dizem sempre que estão com saudades dos pais) e que queria voltar a terra para visitá-lo. Foi até a mata, derrubou uma árvore de embira, tirou toda a casca e deu à sua mulher para que ela tecesse um longo fio – “tehet”. Antes, caçou uma queixada e deu-lhe de presente. A estrela preparou a queixada e a comeu. Só depois foi fazer o fio de “tehet” que o marido pedira. Ela tecia e enrolava o fio em um pauzinho (como fazem habitualmente as Maxakali). Quando o pauzinho já estava da largura de um tronco, ela perguntou ao marido se já era o suficiente. Ele respondeu que não. Que fizesse até acabar toda embira. Ela então teceu até o fim da embira e entregou a seu marido o longo fio tecido. Ele partiu para a mata. Próximo do buraco, amarrou o fio no pé de uma gameleira, jogou-o pelo buraco até que alcançasse a terra. Desceu por ele e foi até a aldeia visitar seus parentes. A noite dormiu no “kuxex” com os “yãmiy” e os homens da aldeia. Convidou a todos – as almas e os homens – para irem ao céu caçar com ele. Contou-lhes dos animais que haviam no céu – naquela época não havia animais na terra. Todos quiseram ir com ele e decidiram partir no dia seguinte. De manhã, antes de partirem, cada mulher entregou ao seu marido um saco de comida para comer no caminho, com a condição de no regresso trazerem carne para elas. Deram a eles batata e mandioca cozidas, enroladas em folhas de bananeira, guardadas dentro da “tehet” (sacolas femininas de carregar alimentos crus ou cozidos). Os homens, contudo, comeram toda a comida dada

pelas suas esposas e deixaram as “tehet” fazias pelo caminho, esquecendo o prometido. Conduzidos pelo marido da estrela subiram pelo fio até alcançarem o céu.

Enquanto isto, as mulheres saíram a mata em expedição de coleta e viram uma “tehet” vazia em cima de uma árvore. Sua dona a reconheceu logo e foi apanha-la. Vendo que estava vazia percebeu o que acontecera. As outras mulheres foram encontrando, uma a uma, suas “tehet” vazias, jogadas pela mata. Furiosas com os homens decidiram-se vingar deles. Correram até onde estava o fio preso no céu e com um facão o cortaram. O fio pulou para cima e voltou ao céu.

Quando os homens quiseram descer pelo fio do céu, chegaram ao final deste e foram caindo, um a um, na terra. O primeiro caiu com o nariz no chão e virou uma queixada. O nariz da queixada é amassado por isto. O segundo bateu com a parte de baixo do nariz e virou um quati, seu nariz é arrebitado por isto. E assim todos foram caindo e transformando-se em animais: cutias, antas, macacos, etc. O marido da estrela ficou no céu com ela e tiveram muitos filhos que são todos, as estrelas que existem no céu (ALVARES; 1992, p.210/212).

Anexo 24) Mito de “Xapak-Xexkani” e “Inmõxã”

“Xapak-Xexkani”, herói mítico que incorpora o panteão de “yãmiy”. “inmõxã”, alma dos inimigos estrangeiros, principalmente dos brancos, ao contrário dos “yãmiy”, não vive em grupos, nem em aldeias. Vagueia solitário pela mata e ocupa as tocas abandonadas de tatu, como as cobras. Assassina e devora todos os homens que encontra sozinhos à noite. Das cinzas de “inmõxã” nasceram os civilizados que depois de mortos, transformam-se novamente em “inmõxã”. Tem o corpo todo coberto de pelos e só sai à noite pois não enxerga com a luz. Tem medo do fogo e da claridade. Seu alimento preferido são os Maxakali. Pode também manifestar-se como animal: veado, cachorro, rato, anta, etc. Mas sua principal forma é como jaguar, “hãngãy”, e é nesta forma que “inmõxã” manifesta sua qualidade essencial, a saber, a de canibal. “Inmõxã” tem o poder de se introduzir nos cadáveres dos Maxakali que ficam expostos, sem a devida proteção dos seus parentes. Depois de enterrados. “Inmõxã” os levanta de dentro da cova e os transforma em um jaguar canibal que irá devorar todos os seus parentes vivos. “inmõxã” jamais se sentira saciado enquanto houverem vivos. Outra característica importante de “inmõxã” é que possui um

couro impenetrável que o torna indestrutível. A única forma de mata-lo e perfura-lo nos seus orifícios, ou seja, a boca, o ânus, os olhos, os ouvidos e o umbigo.

Há muito tempo um homem morreu e foi enterrado dentro de sua casa (forma incorreta de enterro), a aldeia foi abandonada e todos foram morar mais distante. Algum tempo depois seu irmão voltou à aldeia. Quando cruzava o paio viu “inmõxã” dentro da casa do irmão morto. Para sua sorte, “inmõxã” estava sentado de costas para o pátio, catando piolhos de sua longa cabeleira e não o viu quando ele entrou na aldeia. Se o tivesse visto teria matado e devorado no mesmo instante. O homem voltou correndo para sua aldeia e atravessou o grande rio que a separava da antiga aldeia abandonada. Foi até sua casa, pegou seu filho, que tinha por volta de três anos e também o filho de seu cunhado, da mesma idade. Construiu uma espécie de jangada (parecida com as canoas de varas, usadas pelos Maxakali), colocou as duas crianças sobre ela e a jogou no rio que separava as duas aldeias. Os anos se passaram. A jangada jamais encostou novamente à margem. As duas crianças tornaram-se dois jovens. Como nunca mais comeram nem pisaram em terra, transformaram-se em “yãmiy”. O pai de um dos rapazes fez duas lanças e as entregou, uma a cada um dos yãmiy” e os mandou ir à aldeia onde morava “inmõxã”. Quando os “yãmiy” chegaram à aldeia, encontraram-na vazia. “Inmõxã” havia saído para mata. Os dois jovens então subiram num poste bem alto e assoviaram até “inmõxã” escuta-los e voltar para a aldeia. Os “yãmiy”, quando chegam em todos os rituais ou partem, assoviam imitando o som dos pássaros. “Inmõxã” chegou correndo e entrou no “kuxex”, olhou para todos os lados procurando os “yãmiy” mas não os encontrou. Os “yãmiy” então assoviaram novamente. “inmõxã” correu em direção ao som e parou debaixo do poste farejando o ar (“inmõxã” não enxerga de dia) e disse: ‘Há! Esta parecendo cheiro de yãmiy’. Os “yãmiy” assoviaram mais uma vez e “inmõxã” correu até a roça. Cortou um cacho de bananas e o depositou no pé do poste onde estavam os dois “yãmiy”. Os “yãmiy” assoviaram de novo e “inmõxã” correu novamente à roça. Desta vez ele cortou algumas canas e as trouxe nas costas depositando-as junto ao cacho de bananas. E por várias vezes, assim que “inmõxã” chegava com um carregamento e o depositava no poste, os “yãmiy” assoviavam novamente. “Inmõxã” partia para trazer novos produtos: batata, inhame, mandioca, etc. Finalmente “inmõxã” se cansou, deitou-se sobre os produtos trazidos e adormeceu. Os “yãmiy” aproveitando o descuido de “inmõxã”, jogaram suas lanças sobre ele atravessando

o seu umbigo. “Inmõxã” gritou e contorceu de dor. Era tarde demais. Os jovens “yãmiy” conseguiram mata-lo. Os “yãmiy” desceram do poste, fizeram uma grande fogueira e queimaram o corpo de “inmõxã”. Antes, porém, cortaram as duas facas que “inmõxã” te nos seus pulsos, para serem levadas como presentes e prova da sua façanha aos homens da aldeia vizinha. Contudo, o coração de “inmõxã” sobreviveu às cinzas e foi necessário ascender uma segunda fogueira ainda maior, para queimar o coração do monstro. Só então “inmõxã” acabou.

Os “yãmiy” voltaram à aldeia dos vivos e contaram tudo o que aconteceu. Ficaram a partir de então, morando com os parentes. A mãe do primeiro garoto que fora transformado em “yãmiy” quis lavar-lhe o rosto e o corpo para tirar a pintura corporal que o fazia “yãmiy”, mas os outros não deixaram alegando que “inmõxã” poderia aparecer novamente e os dois jovens deveriam permanecer como “yãmiy” para defende-los.

Sempre que saíam para caçar, os homens convidavam os dois jovens “yãmiy”. Caçavam principalmente queixadas e os traziam para a aldeia para que as mulheres os preparassem. Quando acabavam de comer, saíam para novas caçadas e, assim, uma fartura sem limites reinava na aldeia. As caçadas sempre obtiveram muito sucesso graças a ajuda dos dois “yãmiy”. Os homens cercavam o bando de queixadas, correndo e encurralando-os. Assoviavam então para os “yãmiy” que, com grandes cacetes, matavam todos os animais. Caçaram muitas e muitas vezes até que um dia um dos “yãmiy” cortou-se com uma planta que enrolou no seu pescoço e rasgou sua garganta, matando-o. Quando os homens e o outro “yãmiy” voltaram da caçada, procuravam pelo “yãmiy” que faltava. Encontraram seu corpo sem vida caído perto do brejo, com o pescoço cortado. Levaram-no de volta para a aldeia. Seus parentes o choraram muito. Mas ele não foi enterrado. Foi levado para o céu por um outro “yãmiy” que o veio buscar.

A mãe do outro “yãmiy” esquentou água e lavou o corpo e o rosto do filho, tirando dele toda a pintura corporal. Este, então, voltou a ser um rapaz vivo.

Acabara-se assim os “yãmiy” na terra. Agora só há “yãmiy” no céu. Eles não moram mais entre os homens. Somente durante a realização dos “yãmiyxop” – ciclos rituais – os “yãmiy” retornam a terra para visitar os vivos. Contudo, ficam apenas dentro do “kuxex” e qualquer posicionamento diferente dos “yãmiy”, implica em doença e desarmonia para os viventes (ALVARES; 1992, p.213/217).

Anexo 25) Mito sobre a transformação “koxuk-yãmiy”

Este mito foi-me contado como explicação e descrição da transformação que ocorre pós-morte, ou seja, o processo de transformação de “koxuk” em “yãmiy”.

Há muito tempo, um homem foi mordido, na perna, por uma cobra e morreu. Sua mulher, porém, não deixou que o enterrassem. Deitou o corpo na cama do casal e só depois de alguns dias o enterrou no centro da casa, cobrindo a sepultura com cinzas. Na primeira noite após o corpo ter sido enterrado, o “koxuk” de seu marido voltou a casa na forma de um rato. Andou sobre sua sepultura deixando pegadas sobre a cinza que a cobria. Na segunda noite o “koxuk” voltou como um gato e novamente andou sobre a sepultura deixando novas pegadas sobre a cinza. Na terceira noite o “koxuk” voltou. Desta vez, na sua forma “verdadeira”, ou seja, como o marido morto. Porém, sua mulher havia ficado desconfiada com as pegadas que encontrara nas noites anteriores sobre a sepultura do marido e resolveu ficar acordada para descobrir o que estava acontecendo. Quando entrou na casa, o “koxuk” fez um barulho que atraiu a atenção da mulher. Ela correu a procura-lo, com o filho no colo. Ele se escondeu para que ela não o visse. Finalmente o “koxuk” decidiu deixar que sua mulher o visse e saiu do seu esconderijo. No ombro do “koxuk”, havia uma cobra cascavel enrolada. A mulher assustou-se e pediu a seu marido que a deixasse matar a cobra. Ele não consentiu e disse que a cobra era sua amiga e fazia tudo que ele pedisse. Sua mulher pediu para leva-la consigo para o “kãmnõy” – a terra dos “yãmiy”. Ele disse então, que ela não deveria ir, pois todas as coisas ficariam “yñgãñ” – furiosas – com ela. Mas sua mulher tanto insistiu, queixando-se que chorava muito com saudades dele, que o “koxuk” acabou por resolver leva-la consigo para o “kãmnõy”. Partiram naquela mesma noite. O “koxuk” do marido à frente, a mulher com o filho ao colo o seguia. Subiram um morro alto e, do outro lado, já estavam na terra dos “yãmiy”.

Enquanto seguiam o caminho para a aldeia dos “yãmiy”, um pé de mamão viu que a mulher estava viva e ficou com raiva de seu corpo, porque este não era um “koxuk”. O casal subiu por uma encosta, onde no alto ficava o pé de mamão. Assim que o marido acabou de passar, o pé de mamão deixou todos os seu mamões rolaem morro abaixo sobre a mulher. Ela desviou-se dos mamões, deu a volta por trás do pé de mamão, pegou o facão de seu marido e cortou a árvore que lhe agredira. Continuaram a andar e encontraram com um

fogo. Este também ficou com raiva do corpo da mulher porque estava vivo. Deixou o marido passar, mas quando ela tentou atravessá-lo, começou a estalar e a pular para queimá-la. Ela desviou-se e deu a volta por trás do fogo, foi até seu marido e pegou seu facão. Foi a mata e cortou algumas taquaras. Com estas taquaras foi até o rio onde as encheu de água. Depois, voltou onde estava o fogo e apagou-o soprando a água das taquaras. Seu marido protestou: ‘Não faça isto. Como vamos agora ascender os nossos cigarros, todos os dias para cantar?’ Mas a mulher já havia apagado o fogo. Continuaram o caminho até cruzarem um riacho. O riacho ficou “yñgã” porque a mulher não era um “koxuk”. Deixou o marido atravessá-lo mas, quando ela foi passar, o pau roliço que servia de ponte começou a rodar, ameaçando-a cair dentro do rio. A mulher, mais uma vez, deu a volta por outro lugar onde era possível pular o riacho, foi até o marido pegou o seu facão e cortou o pau que servia de ponte, novamente sob os protestos do marido.

Finalmente chegaram a aldeia dos “yãmiy”. Quando entraram na aldeia “yãmyhey” – “yãmiy” mulher – viu a mulher do “koxuk” e também ficou “yñgã” porque ela estava viva e disse que iria mata-la. Levantou os braços atirando raios sobre ela, mas a mulher também levantou seus braços, atirando raios em “yãmyhey”. Contudo, os seus raios eram amarelos (?), não eram de verdade. Por fim, com a intervenção do marido, “yãmyhey” decidiu aceitar a mulher na aldeia. (Não fica claro quem seria esta “yãmyhey”, talvez algum parente do “koxuk” do marido, visto que os “yãmiy” moram em aldeias com os seus parentes). O Marido disse que iria para o “kuxex” e que sua mulher deveria ficar em casa. Ela, contudo, decidiu ir a roça de seu sogro colher mandiocas para preparar alguns ‘beijus’. Traz uma grande quantidade de mandioca que ela raspa e espreme para sair todo o suco (“hep” – sangue – como chamam os Maxakali) e depois assa a farinha obtida, fazendo os ‘beijus’. Leva-os para o marido, que os come todos. A criança pede um pouco a seu pai e ele disse que ele não poderia comer daquela comida senão morreria.

Um dia, o marido resolve voltar à aldeia dos vivos e levar sua mulher com ele. Ele diz a ela para rodear a aldeia por trás e entrar na casa de seus parentes sem falar com ninguém. (Este é o procedimento dos “koxuk” dos parentes mortos quando voltam indevidamente à terra provocando doenças aos seus). O “koxuk” do marido foi direto para o “kuxex” (Este é o procedimento correto dos “yãmiy” quando vêm à terra para cantar para os vivos durante os rituais).

A mulher obedeceu ao seu marido, mas, ao invés de permanecer calada como estes havia recomendado, ela pergunta a sua mãe se o “koxuk” de seu marido voltava à terra e se ele ganhava comida da mãe dele. Sua mãe, no início, reluta a dizer, de cabeça baixa (atitude que expressa desaprovação para os Maxakali, permanece calada. Depois de muita insistência da filha, acaba por confirmar-lhe tudo. No dia seguinte, ainda na terra, vai até a roça colher batatas e, quando se agacha para arrancar uma batata, seu marido transforma-se em uma cobra cascavel e morde sua vagina até que ela morra e vire também um “koxuk” (ALVARES; 1992, p.218/221).

Anexo 26) Mito de “kutkuhi”

Há muito tempo atrás uma aldeia foi abandonada por todos. Restou apenas um homem e sua mulher. Um dia, quando estava na mata, este homem viu um “kutkuhi” se aproximar e perguntou: ‘Você vai me matar? Se você não me matar eu darei comida a você. Vai a minha casa para que eu possa te dar!’ “Kutkuhi” combinou com o homem que iria até a aldeia naquela tarde.

O homem voltou para sua casa e a tardinha foi para o “kuxex”. Acendeu uma grande fogueira e ficou a espera de “kutkuhi”. De repente surgiu “kutkuhi” de dentro do fogo saindo por baixo da terra, fazendo um enorme estrondo e espalhando brasas e chamas. As chamas queimaram a pele do homem que caiu na terra rolando e gritando de dor. Os “kutkuhi” sentaram-se, imponentes como jaguares, dentro do “kuxex” e cantaram. No dia seguinte, antes do sol nascer, os “kutkuhi” gritaram e, novamente cantaram. Depois, espalharam-se e foram à mata caçar com as flechas que haviam trazido consigo. O primeiro “kutkuhi” chegou com um carregamento de dez beija-flores. O segundo trouxe três preás. O Terceiro trouxe um veado. Assim, por todo o dia os “kutkuhi” chegavam com uma caça nos ombros, jogavam-na no meio do “kuxex” e partiam para a mata para caçar novamente. As caças iam sendo amontoadas no “kuxex”. Todas as espécies de animais foram trazidas: macacos, antas, capivaras, pássaros, etc. Assim que as caças eram depositadas no “kuxex”, o homem as levava para casa para que sua mulher as preparasse e as traziam de volta ao “kuxex” para os “kutkuhi” comerem.

De noite, “kutkuhi” perguntou ao homem: ‘Você não tem outros iguais? É sozinho?’ O homem lhe disse que eram muitos mas que todos estavam longe, morando em outra aldeia.

“Kutkuhi” mandou chamar os seus iguais de volta pa aldeia e disse-lhe que caçariam muito e que todos comeriam no “kuxex”.

No dia seguinte, o homem partiu à procura dos seus. Quando os encontrou contou tudo o que ocorrera e convidou-os a voltarem à aldeia, repetindo o que havia prometido “kutkuhi”. Os homens a princípio não quiseram voltar, com medo que “kutkuhi” os matasse. Por fim, desejando comer a carne prometida, decidiram retornar. Contudo, ainda temerosos, esconderam-se todos na casa do primeiro homem.

A noite, um a um, os homens foram ao “kuxex” espiar os “kutkuhi”. Não entravam no “kuxex”. Olhavam, do lado de fora, sem serem observados os “kutkuhi” recostados no chão do “kuxex”. Estavam todos “yñgã”, ferozes.

No dia seguinte, novamente antes do sol nascer, os “kutkuhi” gritaram e cantaram. Depois saíram aos pares – um homem e um “yãmiy” – para caçar.

Um dos “kutkuhi” caçou um macaco guará que ficou com o rabo preso em um dos galhos da árvore. O “yãmiy” mandou que o homem subisse na árvore e jogasse o macaco no chão. Recomendou a ele que não olhasse para o chão quando o animal caísse (o jeito dos “kutkuhi” tratarem os homens é sempre com arrogância e autoridade. Exatamente como os Maxakali tratam os seus inimigos). O homem assim o fez: subiu na árvore e jogou o macaco lá de cima. Contudo, olhou para baixo quando o macaco caiu. Uma flechada atingiu-o entre os olhos e ele caiu da árvore, morto, sobre o guará. O “kutkuhi” amarrou o corpo do homem com uma embira e jogou-o por cima dos ombros (da forma como se carrega caça) e assim fez também com o guará, jogando-o por cima do corpo do homem. Levou as duas caças e jogou-as no chão do “kuxex”. Os parentes do morto quando viram o corpo, pegaram-no para enterra-lo. Contudo, ninguém chorou com medo de também ser morto pelos “kutkuhi”.

Outro dia, uma mulher foi a roça com seu marido pegar algumas mandiocas. Na volta, parou na beira de um rio para lavar as mandiocas enquanto seu marido, de pé, vigiava. Ele viu um “kutkuhi” aproximar-se voltando da sua caçada, com um guará nos ombros. Mandou sua mulher abaixar-se e esconder-se rapidamente. Contudo, “kutkuhi” os viu antes que pudessem se esconder. “Kutkuhi” voltou à mata, cortou um pau e o pendurou em uma árvore com a caça. Voltou ao local onde estava escondido o casal e flechou o homem. Suam mulher quando viu o marido morrer, levantou-se e correu até ele chorando.

“Kutkuhi” flechou-a também. Pegou os dois corpos, amarrou-os com embira e jogou-os sobre os ombros. Voltou a mata, pegou o guará que deixara pendurado na árvore, jogou também sobre os outros dois corpos e os levou para o “kuxex”. Quando chegou jogou as três caças no chão. Novamente seus parentes enterraram os corpos sem os chorar, com medo de serem também mortos pelos “kutkuhi”.

Outro dia, um “kutkuhi” caçava com um homem quando viu um bando de “guarás”. Mandou o homem correr atrás dos macacos afugentando-os em sua direção para que ele os flechasse. Mas como o homem recusasse ir, alegando estar com fome e não ter forças para correr, “kutkuhi” flechou o homem. Amarrou-o e o jogou nas costas para leva-lo de volta para o “kuxex”. Contudo, o irmão do homem assassinado assistiu a tudo. Ficou com muita raiva do “kutkuhi” e à noite, quando todos os “kutkuhi” estavam reunidos no “kuxex”, ele entrou e os viu fazendo uma enorme quantidade de flechas. Ele falou aos “kutkuhi” que quando estes desejassem partir os homens colocariam vários animais amarrados no pátio para que eles os matassem (flechassem). Mas eles não deveriam atirar nos animais e sim nele próprio.

Quando os “kutkuhi” resolveram partir, os homens fizeram o que havia prometido o rapaz. Os “kutkuhi” atiraram suas flechas de dentro do “kuxex” e mataram todos os animais que estavam amarrados no pátio. Então o rapaz pintou-se todo de urucum e subiu no alto de sua casa. Levantou os braços para o alto e mandou que os “kutkuhi” atirassem suas flechas. Todos os “kutkuhi” o flecharam de uma só vez. Uma chuva de flechas voou até o seu corpo e cravou-se no seu peito até que com o peso, ele caísse. Então os “kutkuhi” partiram. Eles são “yñgãñ” (ALVARES; 1992, p.222/225).

O próximo mito foi transcrito por Luciane Oliveira (2006, p.51/54), e narrado por Isabel Maxakali e Noêmia Maxakali.

Anexo 27) A origem da mulher¹

Naquele tempo, só existiam homens não tinham mulheres. Um homem, chamado **Kokex ũtak²** estava na roça trabalhando, quando apareceu uma mulher no barro e começou a gritar:

¹ Mito narrado e cantando por Isabel e Noêmia Maxakali em março de 1999.

- Oh pai! Oh pai!

O homem “assuntou” e perguntou:

- Onde estão me chamando? Quem está me chamando de pai, se eu não tenho filho!

Foi procurar em direção à voz e viu uma mulher bonita, com longos cabelos, adornadas de cordões e pulseira nos pulsos e nas pernas. Curioso o homem perguntou:

- De onde você apareceu?

- Apareci no barro, foi de lá que saí, pois minha mãe é o barro.

O homem pegou a mulher e ia levando consigo quando já no meio do caminho ele explicou:

- Minha filha, você não pode casar com **tiktak** (primo) por que não presta.

Ela então casou com **Kokex ũtak**.

Ao chegar a aldeia, seu barraco que sempre fora construído no meio das outras foi desmanchado e construído na extremidade, bem distante. Os outros começaram a desconfiar dessa mudança.

- O que foi que houve que **Kokex ũtak** que agora só faz barraco na beirada? Ele gostava de ficar no meio!

Havia dois rapazinhos, chamados **Kuniõg**³, sobrinhos de **Kokex ũtak**, que resolveram descobrir o que estava acontecendo:

- Oh **Kuniõg**, nós vamos lá tirar mel para chupar e ficamos para dormir. Mas nós vamos dormir de mentira para ver o que ele está fazendo.

Foram lá, tiraram o mel, chuparam. Mais tarde começaram a dizer que estavam doentes e gemiam:

- Hã, hã, hum....!!!

Os outros se afastavam deles e diziam:

- Vão para lá!

Começaram então a chamar por **Kokex ũtak**, que os atendeu e disse:

- Durmam aqui, meus filhos!

Ficaram então para dormir na casa de **Kokex ũtak**. À noite, se deitaram e fingiram que estavam dormindo, de modo a descobrir alguma coisa.

² Kokex – cão, ātak, pai.

³ Kuniõg – coelho.

Kokex ũtak tinha uma sacola feita de couro de bicho do mato onde ele guarda a mulher. Essa mulher na verdade é um “deus” e não uma mulher "assim", comum!

Todos os dias pela manhã cedo ele guarda a mulher dentro da sacola e carrega consigo durante o dia. À noite ele tira a mulher para dormir com ele.

Vendo que os sobrinhos dormiam (de mentira), o tio se levantou e chamou os dois.

- Oh **Kuniõg**, vocês estão dormindo?

Ele pegou um pedaço de lenha e cutucou os dois no pescoço para verificar se estavam dormindo de fato. Deixou a lenha junto ao pescoço dos dois e se deitou. Depois tirou a mulher da sacola e dormiu com ela.

Os sobrinhos viram o que aconteceu e no dia seguinte contaram para os outros:

- **Yãyã**⁴ (tio) está dormindo com mulher bonita!

Os outros então correram para ver. Todos foram até a casa de **Kokex ũtak**.

- Você está dormindo com mulher!

Kokex ũtak respondeu:

- É mentira! Eu estava dormindo era com um pedaço de lenha!

Os sobrinhos disseram:

- É mentira! Você está dormindo com mulher, com “cabelão”, com cordão, com pulseiras nos braços e nas pernas. É bonita! Mulher bem bonita!

Kokex ũtak pegou sua sacola e jogou a mulher para cima de uma árvore onde ela ficou enganchada entre os galhos. (Acho que era “deus” mesmo porque ela voou e enganchou na árvore). Ficou lá durante um bom tempo. Enquanto isso os outros estavam procurando por ela.

Kokex ũtak então falou:

- Não é mulher não!

Os dois **Kuniõg**:

- É mulher sim, nós vimos! É mulher mesmo!

À noite, na aldeia eles fizeram ritual e começaram a cantar no terreiro. Nisso a mulher começou a cantar também.

Um deles disse:

- Coloca um pau no lugar onde vem esse canto para descobrirmos o que é e quem é.

⁴ Yãyã – pode ser avó ou tio.

No outro dia, de manhã, eles viram que a mulher que estava deitada por entre os galhos, enganchada. Pelejaram para tirar e não conseguiram. Viraram passarinho que fura pau⁵, batendo para tentar tirar e também não conseguiram. Viraram um outro passarinho que voou até lá, tirou a mulher e a jogou para baixo. Todos foram para cima dela tentando pegá-la e acabaram matando-a. Assim, cada um ficou com um pedacinho da mulher, braços, pernas, colares, cordões...

Levaram esse pedacinho e colocaram no canto de sua barraca. Depois desse pedacinho foram saindo as mulheres. Antes só tinha homem e agora começou a sair mulher. As mulheres que apareciam ficavam pertencendo aos donos das casas. Elas ficavam sempre em casa.

Ficou só um cordão que não se transformava em mulher.

As outras mulheres ao saírem para buscar água, passavam pertinho dessa casa e conversavam com o cordão (inicia um canto na língua em Maxakali).

- É bom você aparecer logo! Porque seu marido está sozinho!

Passado um tempo o cordão se transformou em mulher.

Mas o **Kokex ũtak** ficou com raiva e todo dia pela manhã cedo ia para o **Kuxex** e ficava cantando, pulando para cima e cantando. Todos os dias de manhã cedo. Até que **mĩptut nax**⁶ apareceu e conversou com ele. Chegou e abriu um buraco para ele morar. Todos os dias saía, cantava e entrava dentro do buraco.

Os dois sobrinhos ficaram com ele. Todos os outros foram embora e fizeram barraco em outro lugar. Os sobrinhos ficavam e cuidavam do tio.

Um dia chegaram mais duas pessoas e ficaram no **Kuxex**. Com medo, os **Kuniõg** pediram para que não os machucassem, pois estavam ali para cuidarem do tio que estava enfiado dentro do buraco.

Os dois então se ofereceram para ajudar:

- Vamos tirar ele de lá! Nós ajudamos a tirar com um cipó e depois nos correremos senão ele nos mata!

Kuniõg foram buscar o cipó e amarraram o tio. Depois de amarrado todos puxaram, os dois pelas pontas para tirar **Kokex ũtak** do buraco. Logo correram para o mato se escondendo.

⁵ Alusão ao pica-pau.

⁶ *Mĩptut* – casa, *nax* – barro. Casa de barro.

Kokex ũtak, muito bravo perguntou:

- Quem me tirou, quem me tirou?

Os sobrinhos responderam:

- Fomos nós tio!

- Ah, não foram vocês dois não, porque vocês não agüentam!

Kokex ũtak ficou com raiva e saiu andando. Chegou próximo ao rio e viu as meninas se banhando. Mais a frente fez uns embrulhos para avisar os sobrinhos que fora feito por ele, para que não morressem.

As moças estavam se banhando quando ele chegou e foi matando. Nisso ele matou um de seus sobrinhos. Uma das meninas maiores saiu correndo para avisar o pai:

- **Kokex ũtak** está matando as meninas!

O pai então correu com flecha e matou o irmão.

Desde então a religião é feita de pé e são cantados (inicia canto na língua Maxakali).

Abaixo reproduzimos os mitos presentes num livro de histórias Maxakali publicado pela FUNAI.

Anexo 28) Onça e coelho

[Versão oral em português narrada por Zezinho Maxakali e transcrita por Charles Bicalho].

Todos os bichos do mato iam fazer uma festa e convidaram o coelho. O coelho disse:

_ Eu venho montado na onça para vocês verem.

No dia da festa a onça passou pela casa do coelho e chamou:

_ Amigo coelho, vamos para a festa.

O coelho fingiu que estava doente e falou:

_ Eu estou doente, Você deixa eu ir montado em você.

A onça disse:

_ Então venha e monte.

O coelho montou na onça e caiu do outro lado. E disse:

_ Aí, eu não agüento. Não estou bom. Deixa eu colocar a sela em você para eu poder segurar.

E a onça disse:

_ Então coloque.

E o coelho colocou a sela na onça e montou. Caiu do outro lado. E disse:

_ Não estou bom. Deixa eu colocar uma brida em você para eu poder segurar.

A onça disse:

Então coloque.

E o coelho colocou a brida na onça e então montou. Tornou a cair do outro lado. E disse:

_ Não estou bom. Deixa eu colocar uma espora no pé para eu poder segurar.

Então o coelho colocou a espora no pé e montou. Montou de um lado e caiu do outro. E disse:

_ Não estou bom. Deixa eu pegar um chicote para eu segurar.

A onça disse:

Então pegue.

O coelho pegou o chicote e montou. E foi gemendo. Disse:

_ Vamos embora.

E a onça foi levando o coelho até chegar na casa da festa.

Todos os bichos disseram:

_ Olha, o coelho veio montado na onça!

E o coelho disse:

_ Vocês estão vendo? Eu falei que vinha montado na onça.

Desamontou e amarrou a onça no pau e dançou até de manhã.

De manhã, o coelho tornou a montar na onça e voltou para casa. Quando chegou perto da casa, o coelho se dependurou num pau e a onça seguiu sozinha com a sela.

Chegando na casa do coelho, a onça disse:

Coelho, desamonta.

E nada do coelho desamontar.

A onça olhou para um lado e, vendo um macaco, disse:

_ Amigo macaco, venha me soltar.

O Macaco soltou a onça e a onça esta com raiva do coelho até hoje (MAXAKALI; 1998, p.20/21).

Anexo 29) As crianças cegas

[Versão oral em português narrada por Zezinho Maxakali, e transcrita por Charles Bicalho]
Os nossos antepassados Maxakali foram caçar. Todos os homens. E deixaram as crianças com as mães. Mas o tempo passou... As mães acreditavam que os maridos já deviam ter morrido, não iam voltar mais. E resolveram fazer uma troca. Falaram assim:

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

E trocaram.

Mas tinha uma criancinha que não sabia direito como é que fazia.

E com o tempo que passou... os homens voltaram.

Quando chegaram, tinha umas mulheres grávidas e outras já haviam ganhado menino.

_ Que negócio e esse? Nós não estávamos aqui!

_ Assustaram-se os maridos.

Um deles chegou em casa, com a caça... A esposa preparou tudo... Fizeram tudo como a gente faz até hoje. Comeram. E o menino estava chorando.. chorando muito.

E os Pais falaram:

_ O que é que você quer? Meu filho, fala pra mim, o que é que você quer?

O menino colocou o dedo no meio das pernas da mãe dele e falou:

_ Eu quero isso aqui.

O marido então já sentiu uma coisa diferente. Ele não comeu. Foi na casa de religião, reuniu todo mundo e falou:

_ Olha, as coisas pra nós estão todas ao contrário.

Aí um outro falou:

_ Esta tudo ao contrário mesmo, porque eu não estava aqui e a minha esposa esta grávida.

E um outro falou assim:

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

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

E foi olhando, cada um:

_ Este aqui fez. _ la separando.

_ Este aqui fez. _ la separando.

Foi indo até que um olhou assim:

_ Este aqui não fez não.

E esse que não fez nada é que vai procurar um jeito para os irmãos dele.

E foram arrancar os olhos deles dentro da casa de religião. Mas dentro da casa de religião não pode gritar, não pode chorar. Tem que ficar quietinho.

E desse que não fez nada só arrancaram um olho.

Depois esse de um olho só falou para os outros meninos:

_ Vamos pegar nas mãos de uns dos outros e vamos comigo.

E todos pegaram nas mãos uns dos outros.

Chegando na cachoeira do rio, eles cortaram uma árvore bem grande e colocaram-na lá no fundo. Então o menino de um olho só falou:

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

E ele desceu primeiro. Quando chegaram lá no final, encontraram o Rei dos Peixes. E o Rei dos Peixes falou:

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

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

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

E voltaram.

Dizem que até hoje, entre os Maxakali, é difícil você ver, mas nasce criança com um olho. Ou torto, ou meio assim, ou muito branco. Até hoje. A nossa história conta e até hoje a gente vê (MAXAKALI; 1998, p.32/33).

Anexo 30) História dos bichos da água

[Versão oral em português narrada por Zezinho Maxakali e transcrita por Charles Bicalho]

Os antepassados estavam caçando capivara. Um velho foi caçar junto com os seus parentes. Este velho era um feiticeiro e transformou os parentes em capivaras. Depois matou todos eles e levou a carne para dar às mulheres.

Ele então falou para os outros homens da aldeia que tinha muita capivara e chamou-os para caçar. Chegando lá na mata, transformou todos em capivara de novo e fez todos entrarem na água. Matou todos os homens, não ficou nenhum.

As mulheres ficaram sabendo e se reuniram para matá-lo. Elas o chamaram e falaram assim:

_ Vamos com a gente tirar mel de abelha.

Ele subiu na árvore para tirar o mel. Enquanto isso as mulheres pegaram lenha e colocaram no pé da árvore para fazer uma fogueira. Elas acenderam o fogo e fizeram muita fumaça que subia para a árvore. Ele caiu lá de cima dentro da fogueira e morreu queimado.

Só que uma das mulheres era esposa dele. E ficou chorando com saudade do marido (MAXAKALI; 1998, p.41).

Anexo 31) História do sol

[Versão em português narrada por Gilberto Maxakali; transcrição feita por Charles Bicalho].

Há muito tempo o sol morava aqui. Um dia ele saiu para a roça para trabalhar. Ele viu bananas penduradas, cortou um cacho e levou. No caminho ele encontrou uma fila de formigas e deixou bananas pra elas comerem. Ele chamou as formigas de yãmiyxop (espíritos) e falou:

_ Vocês comem as bananas e trabalham pra mim.

As formigas vieram e comeram.

O Sol foi embora para casa. E as formigas começaram a trabalhar cortando pau.

No outro dia o Sol voltou e viu a roça grande que as formigas tinham feito e ficou muito alegre. E voltou para casa.

Chegando em casa, falou para seu irmão, o Lua:

_ Irmão, eu venho, fico até meio-dia.

E o lua pegou o fogo e queimou a roça para o sol. O Lua queimou a roça toda. Não tem nenhum pau, ficou limpinho (MAXAKALI; 1998, p.91).

Anexo 32) História da antepassada que ficou com vergonha

[Versão em português narrada por Gilberto Maxakali; transcrição realizada por Charles Bicalho]

A mãe namorava com o marido da filha.

Certa vez, quando anoiteceu, a mãe da moça chamou o genro para ele tirar uma pulga que estava em sua perna. A pulga entrou pela pele da perna dela e bebeu o sangue lá dentro. A moça mandou o marido tirar a pulga para a mãe. Ele foi e entrou na casa dela. Foi mexer na pulga. Tirou a pulga e jogou no fogo.

Quando anoiteceu de novo a mãe chamou novamente o genro para tirar outra pulga.

A moça ficou sabendo que o marido foi dormir com a sua mãe e ficou brava e envergonhada. E mandou ele ir lá com raiva:

_ Vai lá.

Ele foi. Entrou na casa e falou para a sogra que a moça estava sabendo, que tinha ficado brava e mandado ele lá.

A mãe da moça queria deitar com ele. Ele falou:

_ Vamos queimar semente de fumo para ela achar que nós estamos queimando é a pulga.

Eles estavam na cama e jogaram semente de fumo no fogo para a moça achar que era a pulga.

A moça ouviu os estralos da semente de fumo e descobriu que não era pulga.

E a mãe da moça falou:

_ Êêêêêh, queima a pulga, que é bom. Porque a pulga fica mexendo na minha perna.

De manhã a moça foi a casa da mãe e fez um buraco na parede, por onde olharia no outro dia.

No outro dia a mãe chamou o marido da filha de novo. A moça mandou o marido lá. Ele foi, entrou. Depois então a moça foi atrás dele e tirou a tampa do buraco. E ficou olhando.

Depois voltou para casa. Deitou na cama. O marido chegou e ela o xingou.

Quando amanheceu, o marido da moça foi caçar na mata. A mãe da moça chamava a filha:

_ Vamos atrás dele.

A moça ficou com raiva:

_ Não vou não. Você vai, mas eu não vou não.

A mãe foi, a moça ficou em casa e chamou o seu cunhado (irmão do seu marido) e mandou ele tirar urucum para ela se pintar.

Pintou o corpo com urucum. Pegou o facão, fez uma lança grande, levou-a para o rio e colocou-a na água, fincando no fundo do rio com a ponta para cima.

Então ela correu e se jogou em cima da lança e morreu.

Quando a mãe chegou, estava querendo beber água. Foi lá no rio e viu a moça pintada e morta em cima da lança.

A moça falou com a mãe:

_ Eu fiquei com vergonha.

_ Então, já que você morreu, eu vou ficar no seu lugar. Vou casar com o seu marido, disse a mãe (MAXAKALI; 1998, p.96/97).

Anexo 33) A Grande Água

[Tradução de João Bidé Maxakali]

Antigamente a água acabou com tudo. Na época dos antepassados a água acabou com o mundo e acabou com todos os Maxakali. Ficou um Maxakali vivo que correu. Correu, pegou um couro de veado e se escondeu. Entrou num buraco de pau e fechou a tora. Tampou tudo, Então a água acabou com tudo.

Quando fez um mês a água secou. Não tinha ficado nada, acabou tudo. Então vieram dois espíritos. Vieram do céu fazendo “Buuuuu”. Vieram dois.

Quando foi chegando pertinho...

_ Quem é que esta aí pra vir me tirar? _ O Maxakali perguntou.

_ Quem vai me tirar daqui? _ Tornou.

Era Topa. Topa o ouviu chamando. E falou com o outro:

_ Ele esta aqui dentro, dentro do pau.

Então pegaram o machado. O outro voltou e foi buscar o machado.

_ Onde fica a cabeça?

_ Está aqui.

_ E a perna?

_ Está aqui.

Marcaram na tora para não cortar o Maxakali.

E cortaram. O Maxakali saiu e falou com o espírito:

_ Eu estou com fome.

O espírito falou com o outro:

_ Vai buscar comida.

Ele então trouxe batata assada, amendoim e banana – kumí, kinamatí e tepta. O Maxakali comeu e ficou bom.

Mas o espírito que veio lá do céu queria levá-lo para o céu.

_ Eu não vou não. Estou com medo de cair.

_ Não. Nós vamos te colocar no ombro e levar você.

Quando foi de noite, o espírito falou para ele procurar um bicho fêmea e casar com ele. Qualquer bicho. Quando ele foi deitar para dormir, um bicho gritou no meio do mato. Ele pegou uma vara, fincou no chão e apontou lá para o lugar de onde o grito veio.

Quando foi de manhã, ele foi lá. Era uma macaca. Ele casou com ela. Nasceu um filho e era um macaco mesmo. Ele matou o macaco e foi embora.

Depois ele se casou com uma porca do mato. Ela engravidou. Nasceu um porquinho. Ele matou o porquinho e foi embora.

Noutra noite um bicho gritou de novo. Mas não era bicho, era gente. Ele foi lá. Havia uma casa. Ele entrou e tinha uma mulher de veado. Parecia índio.

Ela falou:

_ Meu marido foi à roça.

E ele falou:

_ Eu vou atrás dele.

Ele foi atrás e matou o veado.

E a mulher estava grávida aqui, na batata da perna. Ele perguntou:

_ Como é que mexe?

E ela:

_ Não, é aqui. Mexeu na perna.

O Maxakali saiu e caçou um cristal. Ela se deitou, ele cortou ela aqui em cima, no meio das pernas e foi empurrando o neném até ele sair. Era um veado. Ele matou porque era do outro.

Mas ele ficou com ela mesmo assim. E se casaram. Ela ficou grávida e pariu. Era um Maxakali de verdade e ele ficou com ela para sempre (MAXAKALI; 1998, p.104/105).

Os dois mitos a seguir foram narrados por Zezinho Maxakali e gravados e transcritos por Charles Bicalho. O pesquisador optou por uma transcrição pormenorizada da narrativa, mantendo as repetições, abreviações e outros elementos característicos da tradição oral Maxakali; respeitando a opção do autor repetimos a transcrição por ele proposta.

Anexo 34) “A grande água”.

1. Tinha um antepassado...
2. Ele criava filhotinho de lontra
3. Né?
4. Chamava “xupapux” (lontra)
5. ‘Ntão, quando ele ia pescar, aí
6. Criou
7. O filhotinho de lontra cresceu
8. Né?
9. Aí ficou igual cachorro
10. Aí o dono ia pescar, ele ia junto
11. Aí o dono ‘tá pescando aqui, ele ia lá, lá em cima do rio
12. Aí ele tocava o peixe pra ele
13. Aí ele ia lá embaixo, pegava o peixe
14. O peixe amontoava tudo ali
15. Né?
16. Onde ele ‘tá pescando
17. Aí ele ia tirando
18. E pegava tudinho os peixe que o filhote de lontra tinha juntado
19. Aí quando ele pegava tudinho
20. Aí ele pegava os maior
21. E colocava de fileira, assim
22. Aí o filhote de lontra ia lá e comia
23. OS MAIOR

24. Né?
25. Aí ele comia um, dois
26. Agora, ele enchia a barriga
27. Aí o dono pegava aqueles outro; levava para ele
28. Comia lá na casa, separado Então rapidinho ele pegava e ia embora
29. Né?
30. Aí no outro dia de novo. Aí foi indo, um dos antepassados
31. falou assim:
32. _ Mas como que 'cê vai lá rapidinho e 'cê pega muito
33. peixe e volta logo...?
34. Aí ele falou assim:
35. _ Não, é porque meu filhote de lontra, ele toca pra
36. mim, aí eu pego.
37. Aí o outro foi assim:
38. _ Então 'cê empresta pra mim, eu ir com ele, ele tocar
39. peixe pra mim. Eu vou pegar.
40. Aí falou assim:
41. _ Não, cuidado. Se 'cê não souber cuidar dele, ele vai
42. embora.
43. Ma' vou explicar pr' 'ocê.
44. 'Cê vai lá. Chega lá no rio, aí 'cê..., ele vai tocar o peixe
45. pr' 'ocê.
46. Aí 'cê pega...
47. Aí 'cê pega...
48. Pega, vai pegar todinho as peixe que ele tocar. Aí 'cê
49. coloca os maior de fileira pra ele. Aí ele vai comer. O que
50. ele comer... O que sobrar, 'cê traz pra ele.
51. _ Tá bom.
52. Aí pegou o filhote de lontra, foi pro rio.
53. Aí chegou lá. Aí o filhote de lontra tocou os peixe...
54. Aí o antepassado

55. Né?
56. Que tomou ele emprestado
57. Foi pegando, pegando, pegando, pegando, pegando...
58. ‘Té pegou todos.
59. Aí pegou todos os peixe
60. Né?
61. Aí colocou. Invés dele colocar os maior pra ele, igual o dono
62. fazia, não. Ele colocou os menor.
63. Aí o filhote de lontra chegou.
64. Aí chamou
65. Né?
66. Igual o dono fazia.
67. Chamava:
68. _ Lontra. “Xupapux”, vem comer peixe pra nós ir embora.
69. Aí o filhote de lontra chegou.
70. Cheirou um por um.
71. Gostou não. ‘Tava pequeno. Não era igual o dono dele. O dono
72. dele colocava pra ele. Ele chegava assim, nem precisava
73. cheirar não. Chegava, olhava assim, aí comia dois lá...
74. E esse pequeno, ele chegou assim, cheirou um por um. E não
75. comeu não.
76. O cara, o antepassado, guardou o grande e colocou o pequeno.
77. E ele não gostou.
78. Aí ele saiu assim
79. Né?
80. beirando o rio, devagarinho.
81. Aí ele ‘tá chamando
82. Né?
83. _ Vem. Comer peixe pra nós ir embora.
84. Que nada! Ele ‘tá assobiando igual...
85. ‘Cê viu? Eu vi lá no jardim zoológico:

86. _ Ch,ch,ch. Ch,ch,ch.
87. ...descendo devagarinho.
88. Aí ele chamou, chamou...
89. Ma' ele não quis vir. Aí ele foi atrás.
90. Pra pegar
91. Né?
92. Aé chegava perto dele assim
93. Aí, quando vai ver, ele...
94. Né?
95. Até ele não conseguir pegar, ele largou.
96. Aí foi embora.
97. Só. Sozinho. O filhote de lontra não acompanhou ele.
98. Aí chegou lá. O dono
99. Né?
100. Viu ele chegando sozinho; aí falou assim:
101. _ Uai. Uai. Uai. 'Tá vindo sozinho lá. Cadê o fiote da
102. lontra?
103. Aí chegou
104. Né?
105. Chegou, foi lá, guardou o peixe. Foi lá na casa do dono do
106. filhote da lontra.
107. Aí falou pra ele assim:
108. _Vai lá pr' 'ocê trazer filhote de lontra seu. Num quis
109. comer o peixe, nem quis vi'mbora também não.
110. Aí o dono dele falou assim:
111. Num falei pr' 'ocê? 'Cê fez coisa errada com ele lá. 'Cê
112. num colocou peixe que eu coloco pra ele comer não. 'Cê
113. colocou peixe pequeno. Por isso que ele não comeu e
114. num quis vi'mbora também não. Foi assim que 'cê fez.
115. Eu ensinei pr' 'ocê.
116. E foi verdade

117. _Aaaaah! Agora ninguém pega mais não.
118. Aí foi ele, o dono, e a mulher dele
119. Né!
120. O “xupapuzinho⁷” era acostumado com ela
121. Né
122. Deitava no colo dele, saia com ele, igual criança
123. _Vão lá. Vão ver.
124. Chegou lá:
125. _”Xupapux”, aqui.
126. Ele vinha assim pertinho
127. Né?
128. Pra pegar. Corria outra vez.
129. _Vam’ ‘mbora. Vam’ ‘mbora.
130. Conversando com ele, né?
131. _Vam’ ‘mbora. Não, depois eu venho pegar você. É
132. porque ele num fez o que ‘cê queria. Num pôs o peixe
133. que ‘cê...
134. Então, fica com raiva não.’Mbora.
135. Ele vinha pertinho...
136. Né?
137. Vinha pertinho. Quando ele ia pegar, ele (estalo de dedo)...
138. Aí, ele:
139. _ Vou pegar.
140. Aí ele foi atrás. Foi atrás. Aí ele caiu den’ d’água.
141. Aí já caiu den’ d’água. Já num ‘tava mais andando no seco.
142. Aí já cai aqui, cai ‘colá. Tal. Aí ele subiu. Ele subiu ri’ acima. Aí
143. foi ‘mbora mesmo.
144. Consegui mais não. Aí voltaram chorando, os dois. O dono e
145. a mulher. Voltou chorando. Chorando. Chorando.

⁷ Neologismo híbrido Português-Maxakali: “xupapux”= lontra + Zinho = diminutivo em Português. É o filhote de lontra ou lontrinha.

146. Chegou, aí xingou o que fez errado.
147. _ ‘Tá vendo? Agora ‘cê se cuida. Nós vam’ morrer todo
148. mundo. Porque ele foi ‘mbora... A água vai vim. Vai
149. ‘cabar com nós. ‘Que ele foi ‘mbora. Ele não foi alegre
150. não. Ele foi com raiva. Foi ‘mbora com raiva. Pó’ ‘sperar
151. a água.
152. Aí o dono, o quê que faz? Ele sabia onde que tinha, onde que
153. tinha pedra mais alto.
154. Aí ele...
155. Ah não. Essa aí é outro...
156. Bom. Aí (Rá, Rá...)
157. Avisou.
158. Aí, eh...h...
159. Ele pegou,,,
160. Ele sabia, ele sabia onde que tinha o oco do pau. Ele pegou
161. couro de ... Eu não sei que couro. Se couro de veado. Um couro
162. lá. Aí ele correu e entrou no oco do pau e colocou o couro...
163. Assim fechando.
164. Aí, quando foi meia-noite ‘tava todo mundo dormindo. Aí o
165. mais velho ouviu a água. Cachoeira. E vem água. Vem a...
166. Mas ninguém num consegui escapar.
167. aí a água veio
168. Tomou conta de tudo. Tudo.
169. E ele que ta no oco de pau. A areia veio e encostou no couro.
170. Sabe com’ é que é?
171. Ele coloca, colocou o couro assim ó, no pau, aqui, assim...
172. Aí a areia veio e cortou tudo, tampou... Igual esses...
173. Aí, eh, a água foi, foi, foi, foi...
174. ‘Cabou tudo: bicho, gente... tudo.
175. Aí, quando a água baixou, que secou tudo...
176. Aí, secou

177. Né?
178. Aí, eehh...
179. Os mais velho fala que é “yãmiy⁸”, né? O besouro. Aquele preto.
180. Chegou.
181. Aí. Eeeh...
182. Ele ‘tava den’ do pau. Aí escutou ele voando... assim. Aí lá de
183. den’ do pau ele falou assim:
184. _ Quem ta fora aí vem me tirá’ ‘qui de dentro.
185. ‘Que pra ele. O besouro ‘tava zoando, mas pra ele lá dentro ‘tava
186. conversando. E lá dentro ele entendeu que tinha gente conversando
187. pu lad’ de fora. Mas, os besouro, era besouro que ‘tava...
188. Aí, era dois. Aí o outro:
189. _ Tem um conversando aí.
190. Aí, eehh, o besouro mandou o outro:
191. _ Vai lá, vem zoando e eu vou ficar aqui pra mim ouvir
192. aonde que...
193. Aí o outro veio zoando... Aí...
194. Tornou falar lá
195. Né?
196. Ele falou:
197. _ Uai, que...
198. Aí mandou o outro:
199. _ Vai lá buscar machado.
200. Aí subiu. Num segundo (tchum) chegou, trouxe o machado
201. Né?
202. Aí perguntou pra ele:
203. _ Aonde que ‘tá sua cabeça? Onde que ‘tá seu pé?
204. Aí ele bateu...
205. _ Aqui minha cabeça ‘qui. O pé é aqui.
206. Aí tirou ele

⁸ Palavra Maxakali que quer dizer “espírito”, “ritual” e “canto”.

207. Né?
208. Aí acendeu o fogo, Emandou o outro:
209. _ Vai lá buscar ‘mendoim, batata cozida... banana.
210. Trouxe tudo, comida pra ele. Aí ‘cendeu o fogo... Tudo buscou
211. lá em cima.
212. Né?
213. Ele ia, besouro ia; com um segundo ele trazia as coisa.
214. Aí ele recuperou
215. Né?
216. Que ‘tava muitos dias ali dentro.
217. Aí ele comeu
218. Né?
219. Comeu, bebeu. Esquentou fogo, aí ficou bom. Aí perguntaram
220. pra ele:
221. _ ‘Cê quer i’ ‘mbora com nós?
222. Falou:
223. _ Não. Num vou não.
224. Num tinha ninguém
225. Né?
226. Aí:
227. _ Não, eu num vou não. Vou ficar aqui.
228. Aí o besouro falou com ele:
229. _ ‘Tão ‘cê vai ficar, sozinho. Mas aí, a hora que todo
230. bicho cantar, à noite, aí ‘cê coloca um apu. Marcando
231. aonde que é. Aí ‘cê vai lá. ‘Cê pega a fêmea. ‘Cê vai
232. produzir, aí ‘cê vai ‘mentando.
233. Aí de noite ele fazia fogo
234. Né?
235. Aí quando bicho gritava, cantava
236. Né?
237. Aí ele marcava e ia lá.

238. Chegava lá, primeiro... um porco
239. Né?
240. Porco do mato.
241. Aí ele pegou a fêmea.
242. Aí ficou junto. Aí nascia... num era gente, era porco. Aí ele
243. largava.
244. E ele foi
245. Né?
246. Foi assim. Todo bicho ia passando... Todo bicho.
247. Aí primeiro ele chegou na casa do veado
248. Né?
249. Aí 'tava lá. A fêmea 'tava lá na casa. E o macho 'tava
250. trabalhando.
251. Só que 'tava grávida, assim na barriga da... a barriga dele 'tava
252. aqui (mostra a panturrilha).
253. Então, os antepassado fala que esse... aqui, ta significando do
254. dele
255. Né?
256. Dela. Que tinha... Então essa carne aqui (mostra a
257. panturrilha) imita
258. Né?
259. Que é. Quando 'tava assim a barriga dela. E a vagina dela aqui
260. (mostra o espaço entre o dedão e o equivalente ao indicador no
261. pé).
262. Rá rá rá. No meio do dedo...
263. Com' é que, com' é que, que anda. Enche de barro, né?
264. Aí ele viu
265. Né?
266. Aí falou assim:
267. _ E o marido?
268. _ 'Tá trabalhando.

269. _ Eu vou lá.
270. Ele ‘tava com o arco
271. Né?
272. Aí ele foi...
273. Ele ‘tá trabalhando assim...
274. Aí ele ficou olhando. Ele ficou esperando. Pra ele ver.
275. Aí na hora que ele terminou, ele jogou a enxada, aí ele veio.
276. Ele escondeu, matou ele e foi ‘mbora.
277. Aí chegou lá, chegou lá, falou pra ela assim:
278. _ Onde que ele mexe com ‘cê?
279. Olhou num tinha, né?
280. _ Onde que ele mexe com ‘cê?
281. Ela falou:
282. _ Aqui.
283. Aí ele pegou...
284. Chama “mikax mayõn⁹”. É uma pedra, né? Um cristal. Corta igual
285. navalha, né? Que os antepassado fazia flecha, né? Botava pena. Com
286. ele.
287. Aí ele pegou...
288. Aí:
289. _ Deita aí.
290. Aí pegou aqui (mostra a panturrilha), a criança que criança
291. que ‘tava aqui. Aí veio tocando ele pra cá. Foi subindo
292. Né?
293. Aí, ‘té colocou aqui.
294. Colocou aqui (mostra a barriga), aí...
295. ‘Tá deitado
296. Né?
297. Aí abriu

⁹ Mikax = pedra; faca (a faca em tempos remotos era feita de pedra; daí a metonímia. Há um sentido mais geral de lâmina) + mayõn = sol; brilho. Trata-se de uma pedra de cristal usada como faca.

298. Fez, cortou
299. Né?
300. Aí...
301. Fez
302. Tirou, botou...
303. Ganhou criança, aí era veado
304. Né?
305. Não era gente.
306. Aí, primeiro ele matou o marido dela
307. Né?
308. Aí ele voltou, chegou, falou pra ela assim:
309. _ Ele num ta lá na roça. Num vi. Num tem ninguém lá
310. não.
311. Mas tinha matado ele. Aí ficou com ela.
312. Aí fez tudo isso. Aí primeiro nasceu era veado, num era
313. Tikmu,un (Humano)
314. Né?
315. Aí ele matoou. Aí ficou com ela.
316. Aí, quando nasceu outro, aí já era. Já era Maxakali.
317. Aí dali foi...
318. Aí quando tinha “uhex” [menina] e “upit” [menino]...
319. Né?
320. Aí ele botou pra casar.
321. Pra aumentar.
322. Que aí primeiro casou irmão com irmão
323. Né?
324. Aí depois
325. Já começou ficar diferente um pouco.
326. Aí foi ficando diferente, aí aumentou.
327. Aí ficou os Maxakali.
328. Ukux (Fim) (BICALHO; 2004, p.76/82).

Anexo 35) Mito “As crianças cegas”.

329. Antigamente os antepassados...
330. Foi caçar com religião.
331. Chama “kotkuphi¹⁰” (“yãmiy” da mandioca).
332. Fala: “xixap”. “Xixap¹¹” (migrar) é como: se mudar
333. Né?
334. Foi pra outro... Foi caçar em outro canto longe.
335. Aí ficaram lá muito, muito tempo
336. Né?
337. Demorou pra voltar.
338. Aí os filho cresceu. Tinha grande já.
339. _ Iih! Não vai voltar mais não.
340. Aí tinha um lá mais grande
341. Né?
342. Mais... que sabia mais.
343. Aí ele falou:
344. _ Não vai voltar mais. Vam’ trocar. Nossas mães. Vam’
345. trocar. ‘Cê casa com a minha mãe e eu caso com a sua
346. mãe. No lugar de nosso pai.
347. Aí trocou. Cada um ficou...
348. Aí tinha um pequeno
349. Né?
350. Não sabia.
351. Trocou.
352. Aí uns ‘gravidou
353. Né?
354. Engravidou.

¹⁰ “Kot” é a forma abreviada de “kohot”, mandioca; “kuphi” designa o talo da mandioca. Os Maxakali tem um “yãmiy” específico para isto.

¹¹ “Xixap” é o verbo Maxakali para mudar-se ou migrar. É um verbo importante pois designa os movimentos migratórios da tribo. Sabe-se que estes índios são tradicionalmente semi-nômades e costumam (ainda hoje, mas em menor dimensão que no passado) se deslocar por grandes distâncias.

355. Aí, passou o tempo.
356. Aí, vieram.
357. Chegou, vez religião. Foi lá pra casa de religião. Os pais dos
358. menino foi lá pra casa dele, deixou as coisa. Foi lá pra casa de
359. religião: “kotkuphi”
360. Né?
361. Deu as caça. Trouxe a carne de caça. Trouxe. Então ele entrega
362. pra cada um. Aí leva pra casa.
363. Aí esse descobriu. Foi lá pra casa dele. Aí chegou lá... E
364. menino dele ‘tá chorando... chorando.
365. _ Quê que é? Assa carne pra ele.
366. Falou pra mãe dele.
367. _ Assa carne pra ele. Pra ele comer.
368. Aí assou carne. Deu pra ele.
369. _ Não. Quero não.
370. _ E o quê que ‘cê quer?
371. Pai dele:
372. Quê que ‘cê quer? Mostra aí pra mim quê que ‘cê
373. quer.
374. E a mãe dele ‘tava sentada.
375. Aí ele apontou no “kox” (vagina” da mãe dele.
376. _ Eu quero aquilo ali.
377. Aí o pai dele falou:
378. _ Ichh! Não ‘tá bom não.
379. Aí foi lá pra cãs de religião. ‘Sobiou, ‘sobiou (fum, fum).
380. Os homens chegaram tudo na casa de religião.
381. Aí ele falou:
382. _ Olha, nossos filhos não ‘tá bom não. Eles fizeram
383. assim ó. Ó aí, ‘tá tudo grande. Fizeram alguma coisa aí.
384. Ma’ nós vam’ juntar tudo. A criançada, aí nós vam’ olhar
385. o pinto deles. Nós vam’ arregaçar, aí, se tiver sinal

386. né?
387. que ele mexeu, aí nós vam' juntando. Nós vam' 'rancar
388. tudo o olho deles. E aquele que não mexeu, aí nós deixa
389. ele quieto.
390. Aí juntou. Foi fazendo assim: o que tinha mexido ficava pra cá.
391. E o que não, ficava...
392. Aí tirou o olho deles todinho
393. Né?
394. E aquele... ficou um que não mexeu
395. Né?
396. 'Ntão 'tava sabendo o que 'tava fazendo.
397. Aí eles 'rancaram o olho deles tudo e deixou lá na casa de
398. religião e foi 'mbora.
399. E ticaram lá... Tem muitos chorando...
400. Aí um pega na mão de um:
401. _ Vam', vam'. Nós vam' lá na cachoeira. Vou pedir o Rei
402. dos Peixes pra colocar o olho n'ocês. Eu levo 'ocês.
403. Aí ele foi na frente. Pegou na mão, na mão, na mão... Fizeram
404. Carreira
405. Né?
406. Chegou lá na cachoeira, ele cortou o pau, jogou lá na cachoeira...
407. Com a ponta.
408. Aí pegaram em fila. Ele desceu primeiro, o outro foi atrás, foi
409. atrás, foi atrás...
410. 'Té chegar lá. No peixe. Grande
411. né?
412. O Chefe dos Peixe.
413. Aí chegou lá ele perguntou:
414. _ Quê que foi?
415. Aí eles contou. O que 'tava bom falou pra ele:
416. _ Ó, fizeram assim com nós. Aí nós 'viemo' aqui pedir

417. pr' 'ocê, pr' 'ocê colocar o olho.
 418. _ Não, 'tá bom. Eu vou colocar o olho n'ocês e eu vou
 419. dar facão. Aí 'cês chegam lá, 'cê mata, cada um mata
 420. seus pais. E agora troca. Igual 'cês fizeram aí. Chega lá,
 421. 'cês mata o pai, aí 'cês ficam no lugar deles. 'Tá bom, eu
 422. vou fazer assim.
 423. Aí colocou o olho.
 424. E aquele pequenozinho
 425. Né?
 426. Iiih! Chorou demais. Colocou um olho e ele chorou demais.
 427. Quando ia colocar o outro ele fazia 'ssim. Aí deixou só um. Ele
 428. ficou só com um olho.
 429. Aí voltaram, mataram os pais. E aí ficou no lugar deles. Ficou
 430. bom.
 431. Por isso, de vez em quando nasce criança com problema, né?
 432. de olho.
 433. Nasce sem
 434. Né?
 435. Por isso (BICALHO; 2004, p.82/84).

Os mitos a seguir foram recolhidos em 2001 pela equipe, da qual fiz parte, do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF (MAEA).

Anexo 36) Mito da Grande Água

[Versão narrada em português por João Bidé Maxakali]

Um antepassado tinha uma lontra que o ajudava a pescar, o animal ia ao rio e tocava os peixes para o local onde estava o índio, ele pescava muito e como pagamento sempre dava o maior peixe a lontra.

Um dia outro homem da aldeia pediu a lontra emprestada, pois ele também queria pescar. Após falar ao companheiro que ele deveria dar o maior peixe a lontra, o dono do animal atendeu o pedido. O homem que pegou a lontra emprestada pegou muitos peixes, contudo,

não cumpriu sua parte no acordo (dar o maior peixe pescado à lontra), causando a fúria do animal que fugiu, não pescando mais com os antepassados e mandando a “Grande Água” como castigo.

Quando a “Grande Água” veio um antepassado entrou em um oco de pau que foi vedado com um couro de veado que ele havia pego, a lama depois reforçou a vedação, não permitindo que o índio saísse. Choveu por muito tempo e ele permaneceu dentro do pau.

Quando a água secou vieram dois espíritos, Topa e outro [não há uma definição clara de quem seja este segundo espírito]; Topa pediu ao espírito que o acompanhava para buscar um machado para cortar o pau e libertar o homem. Assim foi feito e como o índio estava com muito frio uma fogueira foi acesa.

Os espíritos falaram ao sobrevivente que iriam leva-lo para o céu com eles, em suas costas, mas o índio ficou com medo de cair e não aceitou a proposta. Então os espíritos falaram para ele arrumar uma "fêmea de bicho" no mato para se casar.

De noite ele escutou uns barulhos de bichos, marcou a direção com um pau e no dia seguinte foi no rumo marcado. Ele encontrou uma macaca com a qual se casou, contudo, ao ficar grávida a fêmea encontrada dá a luz a um macaquinho, então o índio mata o filhote, abandona a macaca e sai a procura de outra esposa. Ele encontra outra fêmea, uma porca do mato, mas, ocorre o mesmo.

Um dia ele encontrou uma fêmea de veado, e perguntou-a onde estava seu marido, ela respondeu que ele estava na roça, o índio foi até lá matou o veado macho, retornou e casou-se com a fêmea. A corça estava grávida, porém o bebê estava alojado na batata da perna; o homem conseguiu uma lasca de cristal e fez uma vagina em sua nova esposa, depois, com as mãos ele empurrou o bebê para barriga.

A corça primeiro deu a luz ao filho que esperava de seu antigo marido, o bebê (um filhote de veado) foi morto, e o índio continuou morando com a corça. Eles tiveram vários filhos humanos, que se casaram entre si, aumentando o número de pessoas (MAEA; 2001).

Anexo 37) Mito da Grande Água

[Versão narrada em português por Dival Maxakali]

Um antepassado criou uma lontra desde de filhotinho; ela o ajudava a pescar e como recompensa ganhava sempre os dois maiores peixes apanhados. Um dia um índio pediu a lontra emprestada, após recomendar que se desse os maiores peixes à lontra o empréstimo foi realizado.

O homem pegou muitos peixes, mas deu os menores a lontra que ficou nervosa, fugiu e não voltou. O índio voltou para aldeia com os peixes e sem a lontra. À noite, a água veio quebrando tudo. Um índio que viu a água chegando pegou um couro de veado, entrou em um pau oco, tapou-o com couro e permaneceu lá dentro. A água matou todo mundo.

Dois besouros voavam no local e viam os mortos, o índio preso ao escutar o barulho das asas dos besouros gritou por socorro, pedindo para que lhe tirassem do pau. Um dos besouros foi buscar enxada e machado, perguntaram ao índio onde estava seu pé e sua cabeça e cortaram a torra. Ao ser liberto o homem estava muito fraco, quase morto; então os besouros lhe deram banho, acenderam fogo e buscaram amendoim para ele comer.

Os besouros convidaram o índio para ir para o céu com eles, mas o homem não aceitou, então os besouros lhe disseram/mandaram para procurar um bicho para se casar. No outro dia ele encontrou uma macaca com a qual se casou, mas o filho que nasceu desta união era um macaco, então o índio abandonou esta fêmea. Depois o índio se relacionou com uma porca do mato, mas aconteceu a mesma coisa.

Um dia o índio encontrou uma casinha, e lá havia uma fêmea de veado que estava grávida na batata da perna. O homem perguntou onde o marido dela estava, ficou sabendo que o veado estava na roça, o índio foi até o roçado e matou o veado. Ao retornar o índio contou a corsa que seu marido estava morto, mas que ele ficaria com ela. Então o homem perguntou a corça como ela tinha relação sexual com seu antigo marido, ela mostrou o pé, entre os dedos.

O índio empurrou o bebê que estava alojado na perna da corça para a barriga, depois pegou uma lasca de cristal e fez uma vagina na fêmea. Quando aquele neném nasceu era um veado, o índio o matou, pois queria um filho seu. Depois de algum tempo a corça ficou grávida do índio, e deu a luz a uma criança igual ao pai (um ser humano). O primeiro filho do casal foi um menino o segundo uma menina, depois eles se casaram e aumentaram (MAEA; 2001).

Anexo 38) Mito da Grande Água

[Versão narrada em português por Noêmia Maxakali]

Um antepassado tinha uma lontra que o ajudava a pescar, ela ia ao rio e tocava os peixes para onde o índio estava pescando, depois ela ficava sentada ao lado do pescador; em troca da ajuda o índio sempre dava o maior peixe pescado a lontra.

Um dia um primo deste índio pediu-lhe a lontra emprestada, após explicar o trato existente com a lontra (o de dar-lhe o maior peixe), o animal foi emprestado. Houve fartura na pescaria, contudo, o índio que pediu o empréstimo não cumpriu o acordo com a lontra, provocando a fuga desta; ele ainda tentou capturá-la, mas quando encostou na lontra ela virou um toco de pau e disse que a água viria e acabaria com tudo.

Quando a Grande Água veio um índio entrou na tora, que foi vedada com couro de veado e depois reforçado pela lama. O homem ficou preso na madeira até a água abaixar; um dia após a água ter secado- o índio escutou um barulho (zum zum zum), era um besouro, e pediu para quem estivesse lá fora para libertá-lo.

O besouro viu o beija-flor e pediu-o para buscar um machado, o beija-flor obedeceu e eles libertaram o índio aprisionado. O homem estava com frio e acendeu uma fogueira, o beija-flor buscou amendoim para o índio comer.

O besouro e o beija-flor disseram para o índio procurar uma fêmea, algum animal. À noite o homem escutou alguns barulhos dos bichos e marcou a direção dos urros com um pedaço de pau. No outro dia ele seguiu a direção indicada pelo marco e encontrou uma corsa (fêmea de veado).

O índio se casou com a corsa, e ela ficou grávida na batata da perna; o índio empurrou os bebês para barriga e nasceram quatro, dois meninos e duas meninas que posteriormente casaram-se entre si e "renderam" (multiplicaram-se).

Num dia um “bicho” (inmõxã) foi na barraca onde o antepassado morava para matá-lo, contudo o índio escapou e matou seu agressor, depois ele colocou fogo no corpo de “inmõxã”. No outro dia no lugar onde estava o corpo incinerado saiu (nasceu) um homem branco (MAEA; 2001).

Anexo 39) Mito da Grande Água

[Versão narrada em português por Zezinho Maxakali]

Um antepassado criou um lontra que o ajudava a pescar, o animal ia ao rio e tocava os peixes para o lugar onde o índio pescava, depois de agrupar os peixes a lontra sentava ao lado do maxakali e no final da pescaria ela podia escolher o peixe de sua preferência (o maior).

Um dia um "companheiro" pediu a lontra pescadora emprestada, o dono emprestou o animal mas antes advertiu ao amigo que ele deveria dar o maior peixe capturado a ela; ele concordou, contudo, após a pescaria escondeu o maior peixe, a lontra ficou nervosa e fugiu, atravessou o rio, o índio ainda tentou capturá-la mas não conseguiu.

Quando ele voltou a aldeia o dono da lontra perguntou onde estava sua companheira de pescaria, e aquele respondeu que o animal estava no rio. O índio que havia criado a lontra, foi ao rio com sua mulher (de quem a lontra gostava mais) tentar reaver o animal; a mulher tentava pegar a lontra, mas esta esquivava-se conseguindo fugir, agora definitivamente, rio acima. O dono da lontra então falou que "a água viria".

A noite todos dormiram, menos o índio que havia criado a lontra, e a água veio (o rio transbordou) chegando à altura das copas das árvores. O índio que estava acordado ao ver a água se aproximar pegou um couro de veado e entrou em um tronco oco, que a princípio foi vedado com o couro e depois reforçado com a lama.

Todos os índios em terra morreram, apenas aquele que refugiou-se na tora oca sobreviveu; quando a água abaixou o maxakali que estava detido dentro do pau escutou um zunido, eram dois besouros (yãmiy), então o índio pediu para quem estivesse lá fora lhe salvar a vida.

Um besouro mandou o outro buscar um machado, perguntaram ao índio onde estava sua cabeça seu pé e cortaram o tronco para tirá-lo. O homem estava muito doente e "branco", os besouros deram-lhe um banho e um deles (após ter sido mandado) buscou fogo e depois mel, batata, amendoim, biju.

Os besouros perguntaram ao índio se ele queria ir "lá para cima" com eles, mas o índio tinha medo de cair e recusou a oferta. Ao besouros falaram para o maxakali procurar uma fêmea, era só ele escutar o barulho dos bichos a noite fincar um pau nesta direção e ir lá, todos os bichos correriam mas uma fêmea ficaria parada, esperando-o; os besouros ainda

disseram que era para ele se casar com a fêmea que permanecesse imóvel, mas que só continuasse casado com a fêmea que "desce uma cria igual a ele" (índio, gente).

Naquela noite ele fez o que os besouros disseram, e na manhã seguinte ele seguiu o rumo dos gritos e encontrou um bando de queixadas, todos correram apenas uma fêmea permaneceu no local. Ele se casou com a fêmea, ela ficou grávida e teve um filho, só que este era um porco do mato; o índio matou o filhote e abandonou a fêmea. De novo ele escutou os urros dos bichos, foi lá no dia seguinte e havia uma fêmea de macaco lhe esperando, contudo a história se repetiu, ela deu a luz a um macaco e o homem a abandonou.

Um dia caminhado pela mata o índio viu pegadas iguais as humanas as seguiu e encontrou uma fêmea de veado, o índio perguntou onde estava o marido da corsa e ela respondeu que ele estava na roça; então, o homem foi até lá e matou o veado macho.

Ele voltou e reparou que a fêmea estava grávida mas que o bebe estava alojado na batata da perna, então ele perguntou a corsa onde ela "brincava" (fazia sexo) com seu marido, ela mostrou o pé. O homem foi então procurar um cristal, ao encontra-lo o índio fez uma vagina na corsa, depois ele empurrou o bebe que estava alojado na batata da perna para a barriga; nasceu um veado que foi morto. Ele continuou com a corsa, e eles tiveram filhos humanos que casaram-se entre si e "renderam" (multiplicaram-se).

Um dia eles estavam em casa e inmõxã foi a casa para matar todos, contudo o índio conseguiu matá-lo, queimando o corpo fora da aldeia. No outro dia no lugar onde o corpo do inmõxã foi cremado apareceu uma casinha com brancos dentro, já tinha até mulher com criança (MAEA; 2001).

Anexo 40) Mito de Kotkuphi¹²

[Versão narrada em português por Zezinho Maxakali]

Um antepassado morava sozinho, e deixava muitas armadilhas para capturar os animais. Um dia um gavião estava preso em uma de suas armadilhas, aquilo lhe causou espanto, pois como um animal que fica no céu estava preso no chão.

¹² Este mito nos foi contado para explicar porque alguns membros do grupo diziam que o ciclo ritual que estava sendo realizado em uma das aldeias de Água Boa era muito poderoso e potencialmente perigoso.

Quando o índio foi tirar o gavião da armadilha ele sentiu que tinha alguém atrás dele, observando-o. Ele virou e viu o “Kotkuphi”, o espírito falou que não era para ele ter medo, e mandou que o índio concertasse a casa de religião, preparasse a caça e fizesse fogo, que à noite os “Kotkuphi” iriam o visitar.

O índio fez o que o espírito lhe pediu, de noite ele estava na casa de religião perto do fogo, de repente alguns espíritos saíram de dentro da fogueira, e algumas labaredas até queimaram o índio. Eles ficaram cantando na casa da religião a noite toda, de manhã o Maxakali trouxe as caças que sua mulher havia preparado. Eles comeram, e depois, foram caçar. Eles mataram muitos bichos.

Este índio escolheu o espírito que ele viu na mata para ser dele, depois ele foi na aldeia chamar os homens para escolherem espíritos para eles. Havia muitos espíritos e por isso o Maxakali que morava sozinho não estava conseguindo arrumar caça suficiente para todos. Assim cada homem da aldeia próxima escolheu um espírito de Kotkuphi, que passaram a chamar os índios de pai.

No outro dia cedo cada índio foi caçar com seu espírito. Um Kotkuphi viu um macaco e o flechou, porém a caça ficou presa nos galhos de uma árvore. Então o espírito mandou o índio que estava com ele subir na árvore e pegar o macaco, mas o advertiu que ele não deveria olhar para baixo. O índio subiu para pegar o macaco mas olhou para baixo, e então o espírito o matou. Kotkuphi pegou o macaco e o homem morto e foi levando-os para aldeia gritando e chorando. Chegando na aldeia ele jogou as presas na casa da religião, mas ninguém falou nada.

No outro dia um casal estava andando e viu os Kutkuphi tomando banho, o marido mandou a mulher cobrir o rosto, contudo, os espíritos avistaram o casal e os mataram. Pegaram os corpos e colocaram no “Kuxex” (casa de religião).

Os Kotkuphi falaram que iam embora. A noite eles estavam amarrando flechas e o irmão do casal morto entrou na casa de religião e falou que ele iria subir em sua cabana e então era para os espíritos jogarem suas flechas nele, senão o índio os flecharia.

No outro dia o índio subiu em sua casa com seu arco e flecha, mas os espíritos o mataram a flechada. Os Kotkuphi choraram e de noite foram embora. De noite os índios fizeram uma reunião e decidiram chamar os Kotkuphi, porém, agora, eles não viriam apenas para visitá-

los, mas sim para morar entre eles. Os índios decidiram fazer isto na tentativa para amansar os Kotkuphi .

Então eles fizeram um ritual para chamar os espíritos na casa da religião. As mulheres faziam comidas para levar aos espíritos e os homens saíam para caçar, sempre tentando amansá-los. Após algum tempo eles conseguiram, e hoje os Kotkuphi são dóceis (MAEA; 2001).

Anexo 41) Versão narrada em português por Zezinho Maxakali

Segundo Zezinho o nome verdadeiro do personagem do mito seria Putuxop, pois ele cantava a música do papagaio; mas também haviam pessoas que ao contar esta história chamavam o personagem de Topa

A família de Putuxop morava sozinho na mata, um dia seus pais foram pegar mel e inhame, o deixando sozinho com sua irmã. Putuxop estava deitado, dormindo de barriga para cima, e sua irmã estava fazendo artesanato. Ele estava sonhado e teve uma ereção, sua irmã, ao ver aquilo aproximou-se, e sentou em cima do irmão.

Quando acordou e viu o que sua irmã estava fazendo ele ficou com vergonha. E após esquivar-se da irmã deitou-se de barriga para baixo. Quando seus pais voltaram e foram lhe dar água com mel Putuxop, com vergonha, fingiu que dormia.

O pai perguntou a menina o que havia ocorrido e ela falou que não havia acontecido nada. Então ele mandou sua filha buscar água e foi conversar com Putuxop, que contou ao pai a verdade, que sua irmã o havia feito passar vergonha.

Putuxop foi ao rio e afundou, “bem lá embaixo”. Os peixes agruparam-se e queriam mata-lo, contudo, o “Rei dos Peixes” não deixou, e começou a fazer perguntas ao índio:

— “Você morreu? Te mataram? Onça te matou? Cobra ou escorpião te mordeu? Você machucou no pau? Ou alguém te fez passar vergonha?”

Então ele contou ao “Rei dos peixes” que sua irmã o havia feito passar vergonha. Então o “Rei dos peixes” mandou que Putuxop voltasse para casa e pedisse que sua irmã deitasse de “bumbum de fora”. À noite todos os peixes foram a cabana e mantiveram relações sexuais com a menina, só o rei dos peixes, que era muito grande e por isso não passava na porta da cabana, não fez nada com a índia.

Putuxop, que estava agora no topo da cabana observava tudo; quando achou que a irmã já havia sofrido bastante, e “pago” a vergonha que ele havia passado, Putuxop a transformou em uma velha, e os peixes pararam de ir à cabana.

Ele pegou seu arco e subiu em cima da cabana, onde ficou cantando a música do papagaio, daí o nome Puotuxop, sem comer, beber ou dormir. “Ele só cantava”. Um dia sua mãe cozinhou mandioca, e falou que seria bom comer mandioca com carne de preá. Putuxop escutou e pediu a mãe algumas flechas, atirou em direção ao mato e um preá veio morrer perto da cabana. A mulher pegou o animal e o cozinhou.

No outro dia a mãe de Putuxop fez mandioca e queria come-la acompanhada de carne de veado. Ela falou com o filho que lhe pediu mais flechas. Já com as flechas em cima da casa Putuxop atirou na direção da floresta, e um veado veio morrer perto da casa. A mulher então preparou o animal para come-lo.

Um dia a mãe de Putuxop cozinhou banana, e queria comer com peixe, “piabinha”. Ao ouvir a vontade da mãe ele pediu para que ela fizesse muita linha de imbaúba. Ela fez bastante mas ele pediu mais. Quando havia a quantidade desejada de linha Putuxop a soprou e apareceu um anzol. Perto da casa de sua família havia um morro, e atrás deste morro havia um rio. Putuxop jogava a linha que atravessava o morro e caía no rio repleto de peixes que ele capturava.

Próximo deste rio havia uma aldeia. Um índio que estava pescando, e não conseguia pegar sequer um peixe, viu aquela linha e foi chamar outros moradores da aldeia para verem aquela linha e também para corta-la. Quando a linha voltou um dos homens tentou agarrá-la, mas ficou preso e foi levado junto com o peixe.

A aldeia foi atrás de Putuxop, só foi possível encontra-lo porque ele sempre cantava então os índios seguiram o som dos cantos. Mas Putuxop, ao perceber a movimentação estranha perto de sua casa, pediu a sua mãe várias flechas, que foram atiradas na direção dos índios que se aproximavam e eram mortos; os que não eram flechados e tentavam fugir quebravam a perna e morriam. Só um índio escapou e avisou as mulheres que os outros não voltariam porque era Topa (MAEA; 2001).

Anexo 42) Versão narrada em português por Jupi Maxakali

Um casal de antepassados morava isolado na mata com seus filhos. Um dia os pais foram tirar mel deixando seus filhos sozinhos em casa. Um menino estava dormindo e sonhou que “a sua rolinha estava dura” [teve uma ereção], sua irmã ao ver aquilo veio e sentou em cima do menino. Ele acordou e retirou sua irmã, depois ele deitou de barriga para baixo com muita vergonha.

Seus pais voltaram da mata e chamaram o menino, mas ele estava com vergonha. O pai pediu para ele buscar água, e o menino lhe contou o acontecido, porém seu pai não ficou bravo. Assim o menino foi buscar água, só que ele se descuidou e caiu no rio, afundado de cabeça.

No fundo do rio haviam vários peixes grandes que questionavam ao menino:

_ Foi cobra que ti mordeu? Foi escorpião que ti picou? Caiu no pau? Você adoeceu? Você morreu? Ou foi sua irmã que fez você passar vergonha?

O menino contou toda sua história para os peixes, e eles lhe deram um facão e mandaram ele abrir uma picada [caminho] até a cama de sua irmã. De noite todos os peixes iam até a cama da moça para ter relações sexuais com ela. Ao ver aquilo o menino transformou sua irmã numa velha e depois entrou na mata para morar sozinho.

Ele não comia nem bebia nada, apenas cantava. Seus pais ficaram com saudades e tentaram localiza-lo, mas sempre que iam na sua direção o rapaz abandonava sua barraca. Um dia sua mãe o encontrou, o rapaz estava em cima da barraca cantando. A mulher falou que queria comer banana da terra, e seu filho conseguiu as bananas. A mulher queixou-se em comer apenas as bananas e falou que também gostaria de comer carne. O rapaz pediu que sua mãe lhe trouxesse o arco e flechas, e de cima da barraca atirou em direção da floresta. Pouco tempo depois, um veado ferido morreu perto da cabana.

No outro dia a mãe disse que queria comer carne de preá. O rapaz pediu o arco e flecha, atirou na direção do banhado, e depois um preá veio morrer perto da cabana. Num outro dia a mulher cozinhou mandioca e ficou com vontade de come-la com peixe, a o falar com seu filho ele lhe pediu que fizesse linha de imbaúba. A mulher trançou as fibras mas ele pediu mais.

Quando a mulher trançou a quantidade desejada de imbaúba, o rapaz, de cima da barraca, jogou a linha com anzol num rio bem longe, aonde havia uma aldeia. Um caçador desta aldeia viu a linha, e chamou alguns companheiros para ver aquilo. O caçador encostou na

linha e ficou agarrado, ele também se transformou em peixe, sendo fígado e entregue para a mãe do rapaz que cozinhou a mandioca.

Os homens da aldeia do caçador ficaram furiosos, e foram na direção da linha querendo matar a mulher e seu filho. O rapaz que estava em cima da barraca, ao ver aqueles homens se aproximarem pediu o arco e flechas a sua mãe, contudo ele não atirou. Os homens da aldeia ao avistarem o rapaz em cima da barraca jogaram várias flechas, mas não conseguiam acertá-lo; os homens corriam e suas pernas quebravam. Só dois homens escaparam, e voltaram à aldeia para dizer as mulheres que os outros não voltariam pois estavam mortos (MAEA; 2001).

As histórias a seguir me foram contadas durante as viagens realizadas em 2005 e 2006, como as narrativas surgiam espontaneamente durante as conversas as performances não foram gravadas.

Anexo 43) Mito da grande Água

[Narrado em português por Taciara Maxakali¹³]

Antigamente os antepassados dos Maxakali eram muitos, e moravam nas matas. Não havia “brancos”. Uma mulher foi ao rio e viu uma lontra. O animal mergulhava e embaixo d’água encurralava os peixes, e comia muitos.

Um antepassado pegou um filhote de lontra e levou para sua esposa criar. O casal criou o filhote que a todo instante estava com eles. O animalzinho ajudava estes índios a pescar, a lontra mergulhava no rio e tocava os peixes para o local onde o homem estava, e ele pegava muitos peixes. Quando o índio parava de pescar ele colocava todos os peixes capturados enfileirados, a lontra vinha, cheirava todos e comia os maiores.

A lontra só ia pescar com o homem que a criou, porém, um dia outro índio pegou a lontra escondido e foi pescar. Quando terminou a pescaria, o homem escondeu os maiores peixes, a lontra cheirou os peixes pequenos, ficou com raiva e foi para o rio. O índio chamava a lontra de volta mais ela não vinha. A lontra foi embora rio acima.

¹³ Vale a pena destacar que este mito nos foi contado em 2005, quando Luciane Oliveira e eu, conversávamos com os Maxakali sobre as enchentes recorrentes na cidade de São Paulo.

Quando o índio voltou da pescaria ele encontrou o homem que havia criado a lontra e contou que o animalzinho havia fugido. O dono da lontra desconfiou que o homem havia escondido os maiores peixes e por isso o animal foi embora, ele também disse que por causa disto a água iria vir e matar todo mundo.

Ninguém da aldeia acreditou, porém, a noite todos escutaram um barulho que parecia a “correção de formiga” – uma menino até pediu ao pai que acendesse o fogo para espantar as formigas – mas, como o homem que criou a lontra sabia que era a água que estava vindo ele correu, pegou um couro de veado, foi até um pau oco entrou lá dentro e tapou o buraco com o couro. O homem ficou lá dentro enquanto a água matava todo mundo, as pessoas até tentaram salvar as crianças colocando-as no alto das cabanas mas eles não tinham comida e ficaram fracos, e a água subiu e os matou.

Só o homem que escondeu no oco de pau estava vivo quando a água baixou. Porém ele estava muito fraco e “amarelo” e não conseguiu sair. Mas ele escutou o barulho de dois besouros¹⁴ que voavam ali perto, e gritou por socorro. Os besouros ajudaram o homem, um deles foi buscar um machado, e os besouros perguntaram ao índio onde o corpo dele estava. O homem batia na madeira e eles cortaram o tronco. Os besouros tiraram o homem de dentro do pau, lhe deram banho e foram buscar comida para ele – os besouros buscaram banana, amendoim, mel, mas o índio só comeu a banana.

Os besouros convidaram o índio para ir morar com eles, mas ele falou que tinha medo de “ir lá pra cima”. Então os besouros falaram que a noite o homem devia escutar o barulho dos animais, e de manhã procurar uma fêmea para ele namorar. Os besouros o advertiram que ele só deveria ficar casado com a fêmea que tivesse um filho que parecesse com ele, ou seja, um índio.

A primeira fêmea que o índio namorou teve um filhote que não era humano, então o homem teve que procurar outra fêmea. Um dia andando pela mata o índio viu uma cabana, lá dentro estava uma fêmea de veado. O homem foi até lá e perguntou a corsa onde estava o marido dela. A corça respondeu que seu marido estava na roça trabalhando. Então o homem foi até o roçado e matou o veado macho á flechada, depois retornou a casa da corça. O índio disse a corça que o marido dela não estava lá, e assim ele iria se casar com ela.

¹⁴ A narradora, durante este trecho da história, frisou que aqueles besouros na verdade eram “yāmiy”, eram espíritos.

O índio perguntou a corça como ela “brincava” [fazia sexo] com o antigo marido, e em que parte do corpo os bebês ficavam alojados quando ela ficava grávida. A corça explicou que a relação sexual era feita entre os dedos de seu pé, e que os bebês ficavam na batata da perna. Ela ainda disse que estava grávida.

O índio então pegou uma lasca de cristal e fez uma vagina na corça. Depois empurrou o bebê que estava na perna para a barriga. Quando o bebê nasceu, não era filho do índio mas sim do veado, então o homem jogou o filhote fora e engravidou a corça. Quando o filho dos dois nasceu, a criança parecia com o pai, era um índio. Assim, o homem e a corça continuaram casados e tiveram muitos filhos, que casaram entre si, fazendo com que voltasse a existir muitos índios.

Um dia, o homem que se salvou da inundação foi até a floresta e matou um “bicho” [“inmõxã”] e colocou fogo no corpo. No outro dia quando o índio passou neste lugar ele viu uma casa, e no interior da casa havia um casal de “brancos”, que também começaram a ter filhos. O índio então falou com a sua mulher:

_ Eu matei um “bicho” no mato e coloquei fogo, e no lugar apareceu uma casa com “branco” dentro.

Os índios e os brancos foram aumentando. Um dia os filhos dos índios estavam tomando banho no rio, quando apareceram os filhos dos “brancos” que também queriam se banhar. Então eles começaram a discutir. Os filhos dos “brancos” diziam para os indiozinhos:

_ Vocês são filhos de veado!

E as crianças indígenas retrucavam:

_ Vocês são filhos de “bicho”, de “inmõxã”.

Anexo 44) Mito narrado em português por Manuel Kelé Maxakali¹⁵

Um antepassado estava conversando com sua esposa, e lhe alertou se caso ele morresse ela não deveria se casar com outro homem.

_ Se você casar meu espírito vai se transformar numa cobra e eu vou te morder! Disse o homem.

Então a mulher respondeu:

¹⁵ Esta história foi contada quando conversávamos sobre o costume, da sociedade envolvente, das pessoas se casarem novamente após a morte do cônjuge. Segundo Manuel Kelé esta história explica porque não é bom uma mulher Maxakali se casar depois que o marido morre.

_ Se você virar cobra, quando eu ver eu ti mato!

O homem falou de novo:

_ Então eu venho na forma de uma onça e vou ti comer!

Mais uma fez a mulher replicou:

_ Se eu encontrar com uma onça eu a mato.

Por fim o homem retrucou:

_ Então eu venho como um galho de árvore, e quando você for na roça eu caí na sua cabeça e ti mato. Ou eu viro um toco de pau e furo seu pé.

Anexo 45) Mito de “Kūmixõg Kup”

[Versão narrada em português por Manuel Kelé Maxakali]

Antigamente haviam quatro pessoas, dois casais, que abandonaram a aldeia e passaram a morar na floresta.

Todo dia, de manhã cedo as duas mulheres saíam para pescar, e comiam os peixes crus, na beira do rio ou no caminho de volta. Como elas sempre voltavam sem nada da pescaria, seus maridos começaram a desconfiar.

_ “O que essas mulheres estão fazendo no rio, pois elas voltaram e não trouxeram nenhum peixe”. Comentava um homem com o outro.

No outro dia os homens combinaram de um deles ir escondido para o rio ver o que as mulheres estavam fazendo. Enquanto as mulheres pescavam o homem as observava de perto, escondido no mata. Ele viu que as mulheres pescavam e comiam o peixe sem cozinhar, então ele voltou para contar tudo ao outro homem.

_ Nossas mulheres não estão muito boas não; porque elas estão comendo peixe cru. Elas estão virando “bicho” [inmõxã]. Acho melhor a gente subir no coqueiro e se esconder, porque elas vão sentir meu cheiro e descobrir que nós estávamos as observando. Elas vão ficar com raiva e querer nos matar.

Somente um dos homens subiu no coqueiro, enquanto o outro permaneceu próximo as cabanas. As mulheres voltado da pescaria ao perceberem que haviam sido vigiadas, pois elas sentiram o cheiro do homem, e combinaram que matariam os homens. Cada uma mataria o marido da outra.

Quando as mulheres retornaram as suas casa apenas um homem estava lá. Elas correram atrás dele e o mataram. Depois elas cortaram sua cabeça. O outro homem permaneceu calado em cima do coqueiro observando tudo.

De tarde os pernilongos começaram a picar o homem, e ele os espantavam com cuidado para que as mulheres não ouvissem nenhum barulho e descobrissem seu esconderijo. Contudo elas viram sua sombra, primeiro elas correram atrás da sombra mas depois perceberam que o homem estava em cima do coqueiro.

As mulheres mandaram ele descer, e homem respondeu que elas só o pegariam se subissem no coqueiro. Elas então começaram a subir na árvore, contudo, de um modo estranho, de ponta cabeça. As mulheres apoiaram a cabeça no chão, se agarram na árvore e de bumbum para cima e cabeça para baixo começaram a escalada.

O homem esperou que elas chegassem bem perto da copa da árvore, e depois atirou suas flechas. Ele acertou no anus [um dos pontos vulneráveis de inmõxã] das mulheres e as matou.

O homem desceu do coqueiro, certificou-se que as mulheres estavam mortas, entrou na cabana e desmanchou as camas. Depois ele pois fogo nos restos da cãs e no corpo das mulheres. Em seguida ele cavou um buraco redondo para enterrar seu amigo. Ele amarrou os pés e a mãos do corpo do outro homem e o colocou na cova em posição fetal. O índio que havia se escondido também procurou a cabeça de seu companheiro para enterra-la. Mas quando o homem jogou a cabeça dentro do buraco e foi enterra-la, ela saltou para fora da cova. O homem novamente tentou jogar a cabeça dentro da cova, mas como não conseguia enterrou a penas o corpo para ir embora.

Quando o homem estava partindo, a cabeça pulou em sua direção. Ele continuou a ir embora e então ouviu:

_ “Pega eu, pega eu”. A cabeça pedia.

A princípio o homem ainda relutou em tocar na cabeça do companheiro, mas a pegou e foi embora. Caminhando na floresta eles encontraram um bando de macuco, e quando o homem se preparava para atirar suas flechas, a cabeça falou:

_ “Me joga, me joga que eu mato o macuco”.

O homem aceitou a proposta, com a esperança de assim ter um motivo para abandonar a cabeça, contudo, a cabeça acertou o alvo e matou o animal. O homem então recolheu a

cabeça e sua presa. Eles continuaram caminhando até encontrar com um queixada, o homem pensou em matar o porco do mato com sua flecha, mas a cabeça novamente pediu:

_ “Me joga, me joga que eu vou matar esse queixada”.

O homem jogou a cabeça e mais uma vez ela teve êxito na caçada. Rapidamente o homem recolheu a cabeça e o animal abatido e começou a prepara-lo. Tirou o couro, partiu a carne, acendeu o fogo e começou a cozinhar. Depois de assar a carne o homem a guardou em sua bolsa e continuou a andar.

Durante a caminhada o homem avistou um “tatu do rabo mole”, ele correu em direção ao animal que entrou em sua toca. O homem ainda tentou tirar o tatu de seu esconderijo com um pau, mas não conseguiu.

Então o homem jogou a cabeça dentro do buraco para ela capturar o tatu. A cabeça foi escorregando pelo buraco, descendo cada vez mais para o fundo, até chegar na “outra terra” onde os homens estavam reunidos para fazer “religião”, um ritual. O tatu que estava fugindo caiu no meio do grupo de homens, que rapidamente pegaram o animal, o cozinham, cantaram as musicas cerimoniais e depois comeram o tatu.

Após um ritual um homem estava deitado e olhou para o lugar de onde o tatu havia caído, ele observou que tinha mais alguma coisa naquele local. O homem pegou um pedaço de pau para derrubar aquilo que estava pendurado, ao conseguir ele viu que era uma cabeça que estava lá em cima. O homem pegou a cabeça e levou para o local onde os homens da aldeia estavam reunidos.

Os homens estavam comendo e bebendo, e a cabeça lhes pediu carne e água, mas quando ela engolia a carne ou a água tudo caia no chão já que não havia um corpo para onde o alimento ir. Então os homens decidiram fazer um corpo de madeira para cabeça. Um homem fez o tronco, o outro os braços e as mãos e o outro as pernas e os pés.

Quando o corpo estava pronto os homens colocaram a cabeça, e a partir de então ele ficou conhecido “Kūmixōg Kup”, pois tinha o corpo de madeira. Como o corpo era pequeno e “Kūmixōg Kup”ser ficou baixinho, mas ele conseguia andar e fazer tudo.

O tempo foi passando e “Kūmixōg Kup” ficou com saudade do seu outro amigo, que havia sobrevivido ao ataque das mulheres, e parou de comer. Os homens da aldeia lhe perguntavam porque ele não comia e “Kūmixōg Kup” respondia:

_ É porque eu estou com saudade do meu irmão.

Então os homens da aldeia da “outra terra” ensinaram a “Kūmixōg Kup” o longo trajeto para ele voltar para sua casa e ele reencontrou seu irmão.

Anexo 46) Mito narrado em português por João Bidé Maxakali¹⁶

Antigamente os antepassados viravam passarinho. Um antepassado virou papagaio, porém outro índio queria mata-lo e virou gavião. Então o papagaio construiu um abrigo de folhas de palmeira trançadas para se esconder. Mas o gavião, na tentativa de matar o papagaio, ateou fogo no abrigo. O papagaio fugiu, foi até uma árvore chamada “kūmixōg kup” e bateu nela algumas vezes, e assim o fogo apagou e o gavião foi embora.

Anexo 47) Mito de “hãngãy”¹⁷

[Versão em português narrada por Zezinho Maxakali]

Um homem sempre ia para a roça com o seu neto, cortava cana, as rachava e eles bebiam o caldo. Só quando ambos estavam satisfeitos eles retornavam para a aldeia.

Este homem começou a ter “sonho ruim”. Ele estava sempre “sonhando ruim”, por esse motivo as pessoas da aldeia lhe diziam que ele não deveria ir na roça, e ficar quieto em sua casa.

Contudo, o homem não aceitou os conselhos, pegou seu arco e algumas flechas, chamou seu neto, que também pegou um arco pequeno com suas flechinhas, e os dois foram para roça cortar cana.

O homem cortou duas canas, as rachou e bebeu o caldo; depois cortou mais duas canas e partiu de volta para a aldeia. No caminho de volta o homem escutou alguns barulhos, e por isso ele pediu para seu neto ficar mais afastado, e seguiu-lo de longe cautelosamente. O menino obedeceu as recomendações do avô, e eles seguiram a caminhada. Até que num trecho da estrada “hãngãy” apareceu.

“Hãngãy” estava sentado e balançando o rabo de um lado para o outro. O homem parou e gritou para “hãngãy” sair do caminho; mas “hãngãy” permaneceu sentado só balançando o

¹⁶ João me contou esta história quando lhe perguntei o que significava “kūmixōg kup”, ele me afirmou que este era o nome que os antepassados, e os Maxakali de hoje, dão a uma espécie de árvore, e depois narrou uma breve versão mítica em que se mencionava a árvore.

¹⁷ A onça, ou “hãngãy” (“hãñ” – coisa; “ugãñ” – feroz), é o predador canibal por excelência, e por isto esta é a forma animal assumida por “inmōxã”.

rabo. O homem continuou gritando, e andou para frente com o arco na mão, nisso “hãngãy” atacou.

O homem começou a brigar com “hãngãy”, e depois de muito tempo, já ferido o homem conseguiu imobilizar as patas do “bicho”. Ao perceber que “hãngãy” estava preso o menino, que observava tudo de longe, veio correndo com seu pequeno arco e atirou no umbigo¹⁸ de “hãngãy” que morreu.

Anexo 48) Mito narrado em português por Zezinho Maxakali

O antepassado foi caçar e viu “inmõxã”, mas ele sabia que para matar “inmõxã” tinha que furar no umbigo. O antepassado foi olhar as armadilhas de caça, aí ele viu o “inmõxã” e o matou. O antepassado queimou o corpo de “inmõxã” do outro lado do rio, longe da aldeia. No outro dia eles olharam o lugar onde queimou tinha uma casa de “ãyuhuk”, “branco”, era casa de “ãyuhuk”, com criança. Aí começaram a ficar “ngãy”, bravo...

Só que o tempo estava fechado, armando uma tempestade. Mas não era chuva não, é que Topa á vir pra mostrar “tikmũ’ũn” e “ãyuhuk”. Estava todo mundo ali, “ãyuhuk” estava ali na hora, aí relampejou e Jesus, Topa, desceu. Topa desceu com aro-e-flecha e espingarda, e falou com o índio:

– “Toma, atira aí. Atira”. Mas o índio não soube atirar com a espingarda.

Então Topa pegou a espingarda e deu para o “ãyuhuk” e disse:

– “Atira”. E ele disparou a espingarda. Então Topa falou com o “ãyuhuk”:

– “Toma que isso aqui é seu”.

Topa deu a espingarda para o branco e entregou um arco-e-flecha para o índio. O índio lançou uma flecha com o arco e Topa lhe disse:

– “Toma esse aqui é seu”.

Daí que “tikmũ’ũn” ficou sabendo que existe Topa. Na nossa religião, na nossa cultura existe, mas só que antepassado não sabia que ele vinha, que ele estava no meio de tudo.

A seguir anexamos alguns hinos evangélicos na língua Maxakali e a tradução literal feita por membros do grupo; destacamos que as versões na língua Maxakali não

¹⁸ Os Maxakali acreditam que os pontos vulneráveis de “inmõxã” são apenas o umbigo, os olhos, ouvidos, boca e o ânus.

foram revisadas pelos membros do grupo, e as citações aqui apresentadas são a transcrição literal tal como as encontramos no hinário e no material de divulgação elaborado pelos missionários. Primeiro citaremos os cantos criados pelos missionários do SIL, depois as músicas da MNTB e por fim um hino criado pelos próprios indígenas e três versões em Maxakali de um hinário da igreja Maranata.

Anexo 49) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Quem é aquele amigo

Quem é aquele amigo que gosta de todos nós
 Que gosta de todos nós, que gosta de todos nós
 Quem é aquele amigo que gosta de todos nós
 Meu nome é Jesus
 Jesus, Jesus
 Meu nome é Jesus
 Jesus, Jesus
 Meu nome é Jesus

Ûkxape 'ũm

'Ûkxape 'ũm nõm tek mũg putup pax,
 Putup pax, putup pax,
 'Ûkxape 'ũm nõm tek mũg putup pax,
 'Ûxuxet' ax Yeyox.
 Yeyox, Yeyox,
 'Ûxuxet' ax Yeyox;
 Yeyox, Yeyox,
 'Ûxuxet' ax Yeyox;

Anexo 50) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

O sangue de Jesus é vermelho

O sangue de Jesus vermelho limpou meu coração
 O sangue de Jesus vermelho limpou meu coração
 É Ele, É Ele
 O sangue vermelho de Jesus que me salvou

Yeyox hep 'ãta

Yeyox hep 'ãta kuxa tek pix,
 Yeyox hep 'ãta kuxa tek pix,
 Hamũn, hamũn,
 Yeyox hep 'ãta te' hittupmãnhã.

Anexo 51) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Eu queria trazer todos tikmũ'ũn

Eu queria trazer todos tikmũ'ũn
 Para casa boa de Deus/Topa
 E para todos entrarem na casa do Pai
 A casa [de Deus] é a melhor
 Eu queria ir [para casa de deus]
 A casa [de Deus] é a melhor
 Eu queria ir
 A casa de Deus que é a melhor

'Āte tikmũ'ũn nũnnāp-tup

'Āte tikmũ'ũn nũnnāp-tup
 Topa pet Max xē' ēgnāg hah
 Pu tikmũ'ũn mōxakux
 Nōm pet max xe' ēgnāg hah.
 'Ũgmōg putup
 Nōm pet max xe' ēgnāg hah.
 'Ũgmōg putup
 Topa pet max hah.

Anexo 52) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Eu fui com Jesus

Eu queria ir, eu fui com Jesus
 Eu queria ir, eu fui com Jesus
 Eu queria ir, Eu fui com Jesus
 Muitas noites e dias eu fui com Jesus

No caminho do Pai, eu fui com Jesus
 No caminho do Pai, eu fui com Jesus
 No caminho do Pai, eu fui com Jesus
 Muitas noites e dias eu fui com Jesus

Pro céu eu fui com Jesus
 Pro céu eu fui com Jesus
 Pro céu eu fui com Jesus
 Muitas noites e dias eu fui com Jesus

Yeyox pek mōg

'Ũgmōg putup, Yeyox pek mōg,
 'Ũgmōg putup, Yeyox pek mōg,
 'Ũgmōg putup, Yeyox pek mōg,
 'Āmniy xohix hã Yeyox mūtik.

Topap-tat kopah, Yeyox pek mōg,
 Topap-tat kopah, Yeyox pek mōg,
 Topap-tat kopah, Yeyox pek mōg,
 'Āmniy xohix hã Yeyox mūtik.

Pexkox tuk mōg, Yeyox pek mōg,
 Pexkox tuk mōg, Yeyox pek mōg,
 Pexkox tuk mōg, Yeyox pek mōg,
 'Āmniy xohix hã Yeyox mūtik.

Anexo 53) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Olhe para Jesus

Olhe para Jesus, Jesus é bom
 Olhe bem para Jesus para seu coração ficar vivo
 Você queria esquecer as coisas ruins
 Então você olhou para Jesus

Penã Yeyox

Penã Yeyox, ũmax.
 Penã ka'ok, nũy 'ākuxa hi',
 Hãpxop kummuk xate xaxok putp
 'Īhã Yeyox pa penãhã'.

Anexo 54) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

O tikmũ'ũn canta

O tikmũ'ũn canta, o tikmũ'ũn esta alegre
 Deus te deu e você vai ficar alegre/feliz
 Quando acabar tudo na terra o pessoal que Ele mandou vai ficar alegre
 Lá no céu eles vão ficar alegre

'Āktex tikmũ'ũn

'Āktex, tikmũ'ũn, hittup, tikmũ'ũn,
 Topa te xa' hõm hittup' ax;
 'Ūkux putup hãm tu' 'Īhã
 Pexkox kopa 'āhittup pax.

Anexo 55) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus

Deus é forte, Deus é forte
 Com a Sua palavra Você fez o céu e a terra
 Deus é forte, Deus é forte
 Você é forte Deus, Você é grande
 Deus é bom, Deus é bom

Topah

'Āka 'ok Topah, 'āka 'ok Topah.
 'Āyĩy' ax hã pexkox mĩy xix hãhãm.
 'Āka 'ok Topah, 'āka 'ok Topah,
 'Āka 'ok Topa xexka nãm.
 'Āmax Topah, 'āmax Topah,

Jesus filho de Deus, você vai morrer por todos
 Deus é bom, Deus é bom
 Deus é bom, Deus é grande

Yeyox Topak-tok, 'ũgmũn pu 'ãxok.
 'Ãmax Topah, 'ãmax Topah,
 'Ãmax Topa xexka nãm

Anexo 56) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Jesus é bom / Jesus você é bom

Meu coração está quieto/parado na frente de Jesus
 Jesus você é bom
 Meu coração está quieto/parado na frente de Jesus
 Meu coração quer você Jesus Cristo
 Jesus Você é bom
 Meu coração está quieto/parado na frente de Jesus
 Meu coração quer você Jesus

Yeyox 'ãmax

'Ûgkuxa te' yëy Yeyox keppah,
 Yeyox, 'ãmax,
 'Ûgkuxa te' yëy Yeyox keppah,
 'Ûgkuxa te 'ãxak
 Yeyox kunnix, Yeyox 'ãmax.
 'Ûgkuxa te' yëy Yeyox keppah,
 'Ûgkuxa te 'ãxak.

Anexo 57) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Major Maxakali.

Estou Alegre de verdade

Estou alegre de verdade, estou alegre de verdade
 Porque deus gosta de mim
 Estou alegre de verdade, estou alegre de verdade
 Porque Deus gosta de mim

Ûghittup xe''e

'Ûghittup xe' e', 'ũghittip xe' e'
 Yã Topa tek mũn putup pax;
 'Ûghittup xe' e', 'ũghittip xe' e'
 Yã Topa tek mũn putup pax;

Anexo 58) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Meu coração

Meu coração, meu coração
 Dentro do meu coração estou com saudade/triste

Ûgkuxa kopah

'Ûgkuxa kopah, 'ũgkuxa kopah,
 'Ûgkuxa te 'ãte 'ãxak, Yeyox

Porque eu gosto muito de você Jesus	‘Ăte ‘ăp-tup pax,
Eu quero que Jesus venha e fique no meu coração	Puk kuxa mōnăy,
	Mōnăy, nŭy xhip, Yeyox.

Anexo 59) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Falar bem de Deus

Passarinho canta pra falar bem de Deus
 O pessoal que Deus mandou esta alegre, e Deus esta alegre também
 Todas as flores e folhas falam de Deus
 Eu vim e você também veio e nós falamos bem de Deus.

Topa ‘ăktux max

Putuxnăg kutex, nŭy Topa ‘ăktux max,
 Topa mō’ pok xop tŭmnăg hittup xexka kamah,
 Mŭnnut xix mŭxux te Topa ‘ăktux pax,
 Hak-mŭn xix ‘ămŭn te Topa ‘ăktux max.

Anexo 60) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Eu vou falar para Deus e vou deixar/esquecer as coisas ruins

Eu vou falar para Deus e vou deixar/esquecer as coisas ruins
 Dentro do meu coração
 Dentro do meu coração
 Deus deixou a palavra

Ăte Topa hăm ‘ăktux ‘ax xex

‘Ăte Topa hăm’ ăktux’ ax xex,
 Nŭy hăpkummuk mŭy’ ax nŭm.

‘Ûgkuxa Kopah,
 ‘Ûgkuxa Kopah,
 Topa hãm ‘ãktux ‘ax xex.

Anexo 61) Hino produzido pelos missionários do SIL e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Jesus é a sua luz / Jesus é igual a sua luz

Antigamente Jesus foi
 Tinha uma pessoa cega
 Esta pessoa só via a escuridão
 Mas Jesus fez ele enxergar/ver
 Aí ele enxergou/viu
 Aí o coração dele ficou bom/alegre e ele ficou gostando de Jesus

Jesus Falou:

Eu sou a sua luz
 Eu ilumino todas as coisas para você
 Jesus falou:
 Eu sou igual a sua luz
 Ai o coração dele ficou gostando de Jesus

Antes eu parecia um cego
 E meu coração estava na escuridão
 Eu fiz muitas coisas ruins e não lembrava de Jesus
 Mas agora Jesus me iluminou

Yeyox te ‘õg kũyãnãm putuk

Hõmã’ mõg, Yeyox mõg,
 Pa ‘õm xip tik pa hok,
 Tik pa hok hãpkoxtap mõkuma’,

Pa Yeyox te' pa mĩy.

Tik te hãmpenãhã'.

Kuxa hittup te Yeyox putup pax.

Yeyox te:

- Yã 'ãte 'õg kũyãnãm putuk

Yã 'ãxop pu hãpxop tupmãhã'.

Yeyox te:

- Yã 'ãte 'õg kũyãnãm putuk

Kuxa hittup te Yeyox putup pax.

Hõmãg mõg, tuk pa hok.

'Ãte pa hok putuk,

Tuk kuxa kopa' xip hãpkoxtap.

'Ãte hãpkummuk mĩy.

Tu topa yũmmũg' ah

Pa hõnhã Yeyox te 'ũktupmãhã.

A seguir citaremos os hinos criados pelos missionários da MNTB na língua Maxakali, e suas traduções literais em português realizadas por membros do grupo.

Anexo 62) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus esta no céu

Deus esta aqui

Eu quero Deus grande, Deus forte, Deus bom.

Quero você meu pai

Eu só canto para Deus

Ûxip Topah, ùxip Topah, ùxip Topa pexkok xexka tu'.

Ûxip Topah, ùxip Topah, ùxip Topa nũte.
 ãte ãxak Topa xexka', Topa ka'ok, Topa max.
 ãte ãxak Topa yũmũg Tak.
 ãte Topa pu kutex pax.

Anexo 63) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus esta no céu	Pexkox xexka tu' 'ùxip Topah.
E esta no mundo inteiro	Hãhãm xexka tu' 'ùxip Topah.
Deus esta no mar também	Kõnãg xexka tu' 'ùxip Topah.
Ele esta em todos os lugares	Ûpip' ax xohix tu' 'ùxip Topah.

Anexo 64) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Vem, vem, vem, porque todos já chegaram. Vem, vem, vem, todos vamos ouvir Deus.
 È bom que todos ouçam Deus
 É ruim, não é bom fazer coisas ruins
 Venham todos homens e mulheres
 Cantar é bom para Deus
 É bom deixar Deus em nosso coração /É bom deixar nosso coração em Deus

Mã, mã, mã, ùxohix mõxaha. Mã, mã, mã, ùxohix Topa ãpak
 yã max ùxohix Topa yĩpkox
 yã kummuk hãm kummuk mĩy pax
 Mã, mã, mã, ùxohix tikmũ' ùn Mã, mã, mã, ùpit xix ùhex.
 Yã max Topa pu' kutex yã max 'ãkuxa yũm Topa kopah.

Anexo 65) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus manda em todas as coisas do mundo, e manda em todas coisas do céu
 E manda em tudo Deus quer também mandar em seu coração
 Deus manda nos yãmiy xop, e manda também nos yãmiy kummuk (ruins)
 Mas ele quer também mandar em seu coração

Topa te hãpxop xohix xat pexkox xexka xat,
 Tu' xat ãxohix.
 Pa Topa te' xat putup 'ãkuxa kopa kamah.
 Topa te yãmĩy xop xat, yãmĩy kummuk xat, tu' xat ãxohix
 Pa Topa te xat putup 'ãkuxa kopa kamah.

Anexo 66) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Major Maxakali.

Deus fez a luz, Deus fez a terra grande
 Deus envia o espírito para/do[?] Céu
 Deus é forte
 Deus criou a água, Deus criou a floresta, Deus manda/cria o homem e todas as coisas pra terra, Deus é forte.

Deus é bom, Deus é forte. Deus manda/cria em todas as coisas

Deus é grande, Deus é inteligente. Deus criou todas as coisas bonitas

Deus fez os animais, Deus fez todos os peixes
 Deus criou todos os passarinhos do céu, Deus é forte
 Deus fez os homens, Deus fez as mulheres, É Deus quem manda/cria tudo que esta na terra,
 Deus é forte/poderoso

Topa te mĩy kuyãñãm, Topa te' mĩy hãm xexka,
 Topa te' xat yĩy ta' pip koxuk xohix pexkox kopak,
 ãka' ok Topah
 Topa te' mĩy kõnã' ãg, Topa te' mĩy mĩmãti, Topa te' xat yĩy ta'

pip hãpxop xohix hãm xexka tu', 'Ûka' ok yã Topah.

Topa max, Topa ka'ok, Topa te' xat yïy ta' pip ãxohix xop.

Topa xexka, Topa hãmyok, Topa te' xat yïy ta' pip hãpxop maih

Topa te' mïy xokxop, Topa te' mïy mãm xohix,

Topa te' xat yïy ta' pip putuxnãg pexkox tu', 'Ûka' ok yã Topah

Topa te' mïy tik xop, Topa te' mïy 'ũn xop, Topa te' xat yïy ta' pip.

'Ûxohix xop hãm xexka tu', Ûka' ok yã Topah.

Anexo 67) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus esta aqui e Deus esta lá

Deus esta perto de todas as coisas

Deus olha todas as coisas / Deus toma conta de todas as coisas

Deus esta aqui Deus esta lá

Hoje os tikhmũ'ũn estão fazendo coisas erradas/ruins e Deus esta vendo

Ûxip nũte Topah, 'ũxip hato'ah Topa kamah.

Hõnhã 'ũxip Topa hãpxop tu' yïkãnãg.

Topa te penãhã hãpxop xohix.

Ûxip nũte Topah, 'ũxip hato'ah Topa kamah.

Hõnhã tikhmũ'ũn te hãpxop kummuk mïy pax

Topa te' penãhã 'ũxohix xop.

Anexo 68) Hino produzido pelos missionários da MNTB e traduzido para o português por Zezinho Maxakali.

Deus fez/criou os Maxakali/tikhmũ'ũn, vovô Deus é bom.

Deus estava aqui a muito tempo e gosta de todo mundo

Deus dentro do coração de todos tikhmũ'ũn é muito bom para todos

Você tem que colocar somente Deus em seu coração

É bom para os tikmũ'ũn

Topa te' mĩy tikmũ' ũn, Yã max yãyã Topah.

Hõnhã 'ũxip ka' ok Topah, Topa te xohix putup.

Kuxa mãm ka' ok Topa kopah Yã max tikmũ'ũn xohix pu.

Kuxa mãm ka' ok Topap-xet kopah

Yã max pu' tikmũ'ũn.

Por fim, citaremos os hinos criados ou traduzidos para o idioma Maxakali pelos próprios indígenas.

Anexo 69) Hino produzido por João Bidé Maxakali e Major Maxakali.

Mã Topa mũtix yã mô	Vai com Deus
Xihip Topa mũtix kamah	Fica com deus também
Hãntup xohi hã xip	Fica todo dia
Ôãn xohi hã xip	Fica todo ano
Nũkopa hãhãm	Em todo lugar da terra
Topa mũtix	Com Deus
Yã Ka'ok xê'enãg Topa	Porque Deus é muito forte

Os três hinos a seguir foram traduzidos por um índio Maxakali à pedido de membros da Igreja Maranata, sediada na cidade de Águas Formosas.

Anexo 70) Hino presente em publicações da Igreja Maranata (2006) e traduzido para o idioma Maxakali por João Bidé Maxakali

<i>Meu Deus, meu Pai</i>	<i>Ûgtak topa</i>
Meu Deus, meu Pai	Ûgtak topa
A ti clamo, meu senhor	Hã tatu kax
Pelo sangue de Jesus	Yeyox hep

Dá-me paz e comunhão

Ãta hã Pé xohi puk max

Anexo 71) Hino presente em publicações da Igreja Maranata (2006) e traduzido para o idioma Maxakali por João Bidé Maxakali

Tenho uma candeia (Candeia acesa)

Tenho uma candeia

De óleo esta cheia

Ela anuncia que Jesus voltará

Luz brilhante, refulgente é o grito da igreja:

Jesus vai voltar

Acende tua candeia

Não deixes apagar

Iluminando teu rosto

Jesus te verá

Candeia vazia eu não quero, não

Candeia cheia eu quero, sim

Candeia com fogo pronto para subir.

Ûxip kuyãnãm

Ûxip kuyãnãm

Koxtu hep nũ xim

Nãg tu hãm ãg tux

Pa yeyox put punũ

Kuyãnãm yanãm

Ká'ok Topa pet xexka kopa

Pa Yeyox put punũ

Ûyãnãm ôg kuyãnãm

Nũy pena katu xok

Aãpa tuma hok ah

Há yeyox xip hox ah

Kuyanãm kox hok
 A'atep putup ah
 Kuyãnãm nũ xip ãteptup
 Kuyãnãm kox hã kuxap tupe pi mõg

Anexo 72) Hino presente em publicações da Igreja Maranata (1997) e traduzido para o idioma Maxakali por João Bidé Maxakali

Jesus é o amigo melhor

Jesus é o amigo melhor
 Jesus é o amigo melhor
 Jesus é o amigo melhor
 Melhor, Melhor
 Jesus é o amigo melhor

Yeyox yãg xape xexka

Yeyox yãg xape xexka
 Yeyox yãg muyôg
 Hãm kumukyitax
 Yeyox yãg xape
 Xexka xexka xexka
 Yeyox yãg xape xexka

LISTA DOS MITOS ANEXADOS

Mitos recolhidos por Harold Popovich¹

Anexo 1 – [Sem título]	161
Anexo 2 – [Sem título]	162/163
Anexo 3 – [Sem título]	163/164
Anexo 4 – [Sem título]	164
Anexo 5 – [Sem título]	164/165
Anexo 6 – [Sem título]	165
Anexo 7 – [Sem título]	165/166
Anexo 8 – [Sem título]	166
Anexo 9 – [Sem título]	166/167
Anexo 10 – [Sem título]	167
Anexo 11 – [Sem título]	167
Anexo 12 – [Sem título]	167/168
Anexo 13 – [Sem título]	168/169
Anexo 14 – [Sem título]	169/172
Anexo 15 – [Sem título]	172
Anexo 16 – [Sem título]	172/173
Anexo 17 – [Sem título]	173/174
Anexo 18 – [Sem título]	174/175
Anexo 19 – [Sem título]	175
Anexo 20 – [Sem título]	175/176

Mitos recolhidos por Myrian Álvares (1992)

Anexo 21 – Mito do sol e da Lua	177
Anexo 21a – Mito do sol e da Lua	177/178

¹ Os mitos recolhidos por Harold Popovich citados em nosso trabalho podem ser encontrados em POPOVVICH, H. 1983; NASCIMENTO, 1984; PEREIRA, 1992. Quase todas as histórias contam com a participação de Topa e não apresentam título.

Anexo 21b – Mito do sol e da Lua	178/179
Anexo 21c – Mito do sol e da Lua	179
Anexo 21d – Mito do sol e da Lua	179
Anexo 21e – Mito do sol e da Lua	180
Anexo 22 – Mito de Tupã – Trovão	181
Anexo 23 – Mito da estrela Vênus	182/184
Anexo 24 – Mito de “Xapak-Xexkani” e “Inmõxã”	184/186
Anexo 25 – Mito sobre a transformação “koxuk-yãmiy”	187/189
Anexo 26 – Mito de “kutkuhi”	189/191

Mito recolhido por Luciane Oliveira (2006)

Anexo 27 – A origem da mulher	191/195
-------------------------------	---------

Mitos publicados pelos professores Maxakali (1998)

Anexo 28 – Onça e coelho	195/196
Anexo 29 – As crianças cegas	196/198
Anexo 30 – História dos bichos da água	198/199
Anexo 31 – História do sol	199
Anexo 32 – História da antepassada que ficou com vergonha	199/201
Anexo 33 – A grande água	201/202

Mitos recolhidos por Charles Bicalho (2004)

Anexo 34 – A grande água	203/213
Anexo 35 – As crianças cegas	214/217

Mitos recolhidos pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF

Anexo 36 – Mito da grande água	217/218
Anexo 37 – Mito da grande água	218/219
Anexo 38 – Mito da grande água	220
Anexo 39 – Mito da grande água	220/222

Anexo 40 – Mito de Kotkuphi	222/224
Anexo 41 – [Sem título]	224/225
Anexo 42 – [Sem título]	225/227

Mitos recolhidos por Alencar Miranda Amaral

Anexo 43 – Mito da grande água	227/229
Anexo 44 – [Sem título]	229/230
Anexo 45 – Mito de “Kūmixõg Kup”	230/233
Anexo 46 – [Sem título]	233
Anexo 47 – Mito de “hãngãy”	233/234
Anexo 48 – [Sem título]	234

LISTA DOS HINOS TRADUZIDOS

Hinos produzidos pelo SIL

Anexo 49 – “Quem é aquele amigo”	235
Anexo 50 – “O sangue de Jesus é vermelho”	235
Anexo 51 – “Eu queria trazer todos tikmũ’ũn”	235/236
Anexo 52 – “Eu fui com Jesus”	236
Anexo 53 – “Olhe para Jesus”	236/237
Anexo 54 – “O tikmũ’ũn canta”	237
Anexo 55 – “Deus”	237/238
Anexo 56 – “Jesus é bom”	238
Anexo 57 – “Estou alegre de verdade”	238
Anexo 58 – “Meu coração”	238/239
Anexo 59 – “Falar bem de Deus”	239
Anexo 60 – “Eu vou falar para Deus e vou esquecer as coisas ruins”	239/240
Anexo 61 – “Jesus é a sua luz”	240/241

Hinos produzidos pela MNTB

Anexo 62 – [Sem título]	241/242
Anexo 63 – [Sem título]	242
Anexo 64 – [Sem título]	242
Anexo 65 – [Sem título]	242/243
Anexo 66 – [Sem título]	243/244
Anexo 67 – [Sem título]	244
Anexo 68 – [Sem título]	244/245

Hinos criados e traduzidos por homens Maxakali

Anexo 69 – [Sem título]	245
-------------------------	-----

Anexo 70 – “Meu Deus meu pai”	245/246
Anexo 71 – “Tenho uma candeia”	246/247
Anexo 72 – “Jesus é o amigo melhor”	247