

Panela de barro, água de batata, linha de embaúba: práticas xamânicas das mulheres tikmũ'ün-maxakali

CLAUDIA MAGNANI

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
claudia.magnani@ymail.com

ANA MARIA RABELO GOMES

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
anagomes@fae.ufmg.br

SUELI MAXAKALI

Associação Maxakali Aldeia Verde, Valão, Minas Gerais, Brasil
smaxakali@gmail.com

MAISA MAXAKALI

Associação Maxakali Aldeia Verde, Valão, Minas Gerais, Brasil
mmaxakali@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p247-266

resumo Mulheres e homens tikmũ'ün-maxakali vivenciam seu território por meio de encontros, relações e alianças com os múltiplos seres não-humanos que o habitam – os povos-espíritos yãmĩyxop – reproduzindo constantemente seu mundo sociocosmológico por meio de diversas e graduais formas de xamanismo. Neste contexto, a partir de uma etnografia realizada em Aldeia Verde, pretende-se vislumbrar a complexidade da agência das mulheres, ressaltando práticas femininas que reatualizam importantes vínculos com a terra e o território: a produção de panelas de barro, a preparação de alimentos e a tecelagem de linha de embaúba. Geralmente compreendidas como meras atividades ordinárias, estas são, ao contrário, práticas mediante as quais as mulheres intervêm na socialidade do grupo, interagem com os espíritos yãmĩyxop e realizam procedimentos de ordem xamânica. São essas mulheres – fortes, xamãs, artesãs, cantoras e conhecedoras das histórias ancestrais – que, de formas diferentes e complementares aos homens, através da manipulação de substâncias femininas, cuidam de seu mundo.

palavras-chave Mulheres Indígenas; Xamanismo; Etnologia Ameríndia; Vida Cotidiana; Arte Indígena.

Clay pots, potatoes water, cecropia lines: shamanic practices of tikmũ'ũn-maxakali women

abstract Tikmũ'ũn-maxakali women and men experience their territory through encounters, relationships and alliances with the multiple non-human beings that inhabit it: the yãmĩyxop spirits. By doing this, they constantly reproduce their socio-cosmological world through diverse and gradual forms of shamanism. Within this context, based on an ethnography carried out in the village of Aldeia Verde, the intention is to glimpse the complexity of the women's agency, highlighting female practices that revitalize important links with the land and the territory: the production of clay pots, the preparation of food and the weaving of cecropia thread. Generally understood as mere ordinary activities, these are, on the contrary, practices through which women intervene in the sociality of the group, interact with the yãmĩyxop spirits and perform procedures of a shamanic order. These are the women – shamans, strongs, artisans, singers and holders of ancestral stories – who take care of their socio-cosmological world through the manipulation of feminine substances, in a different and complementary way than men.

keywords Indigenous Women; Shamanism; Amerindian Ethnology; Everyday life; Indigenous Art.

Introdução

Os Tikmũ'ũn, comumente conhecidos como Maxakali, vivem, atualmente, em quatro Terras Indígenas situadas no nordeste do Estado de Minas Gerais. Trata-se de umas das menores Terras Indígenas do país, as quais foram, nos últimos dois séculos, completamente devastadas e empobrecidas em sua biodiversidade pelo avanço do “progresso” (TUGNY, 2011a). Contudo, diante dessas mudanças ambientais – que resultaram em um progressivo e voraz desmatamento do bioma originário (constituído pela Mata Atlântica) – as práticas e os saberes nativos de hoje explicitam os modos como esse povo continua reativando, constantemente e cotidianamente, as relações ancestrais com o seu mundo. Em contraste com o conceito de território recortado, cartografado e esvaziado de subjetividades, típico dos nossos mapas geográficos (TUGNY, 2011a), o território dos Tikmũ'ũn continua se reproduzindo a partir de experiências afetivas, relações e alianças com os múltiplos seres não-humanos que, junto com eles, o habitam: os povos-espíritos yãmĩyxop. Assim, seus corpos, seus espíritos e seus lugares se ressignificam a partir do encontro com os povos-espíritos que permanecem em suas aldeias, durante seus ciclos rituais, proporcionando um rico e intenso convívio.

Os encontros com os yãmĩyxop se tornam tangíveis mediante sua presença corpórea, seus cantos, seus movimentos, suas pinturas, as brincadeiras e as danças, que acontecem prevalentemente no *kuxex*, que podemos aproximadamente traduzir como “casa ritual de cantos”, e no pátio da aldeia. Cerca de dez ciclos rituais acontecem ao longo do ano, em correspondência à visita de dez diferentes povos-espíritos-yãmĩyxop à aldeia (os quais, por sua vez, trazem consigo outros sub-grupos de espíritos). São estes: os yãmĩyxop-gavião

(Mõgmõka); os yãmĩyxop-macaco (Po'op); os yãmĩyxop-papagaio (Putuxop); os yãmĩyxop-morcego (Xũnĩm); os yãmĩyxop-lagarta (Tatakox); os yãmĩyxop-anta (Ãmãxux); os yãmĩyxop-mandioca (Koatkuphi); os yãmĩyxop-feminino (Yãmĩyhex); os yãmĩyxop-masculino (Yãmĩyxop); os yãmĩyxop dos parceiros rituais (Kõmãyxop). Cada grupo traz aos humanos seu ciclo de rituais, realizados durante o dia ou à noite, com seu imenso repertório de cantos, nos quais são memorizados e contados, numa língua antiga, conhecimentos e saberes ancestrais. Nesses eventos cerimoniais, seguindo formas e procedimentos diferentes, os Tikmũ'ũn são envolvidos em danças, brincadeiras, cantos, trocas alimentares e festas, atividades todas muito apreciadas por eles. Outros rituais importantes, que não fazem parte desses ciclos, são os rituais de cura, os quais acontecem, por sua vez, na eventualidade de algum adoecimento. Nessa hora, os yãmĩyxop são chamados coletivamente pelos homens, sob a condução dos pajés, para reestabelecer o vínculo saudável entre os dois mundos, dos vivos e dos mortos, e retirar a doença da pessoa afetada. A doença, de fato, é sempre causada por um trânsito incorreto dos espíritos-yãmĩyxop que tentam seduzir as almas dos vivos para levá-las no seu mundo, no “além”, adoecendo seus corpos. Vale ressaltar aqui que esse tipo de relação inapropriada pode se dar, inclusive, pela oferta de comida de um espírito-yãmĩy morto que contata seu parente em sonho.

Existe, portanto, uma grande variedade de rituais que compreende a realização de cerimônias diferenciadas, previsíveis ou inesperadas, mais simples ou mais complexas. Algumas demandam bastante preparação (de ornamentos, comidas e outros objetos) e a realização de diversas atividades (danças, brincadeiras, jogos, cantos, trocas), contando com a participação de toda a aldeia, sobretudo das mulheres; outras são circunscritas ao kuxex e à participação masculina, limitando-se, por exemplo, à realização de cantos. Ainda, há de se notar que a presença dos espíritos-yãmĩyxop é algo mais difuso na vida dos Tikmũ'ũn, pois tais seres estão presentes, possivelmente, em todos os lugares que os Tikmũ'ũn atravessam, e até em seus corpos, sendo os cabelos o lugar onde se refugiam. Em um certo sentido, podemos afirmar que o mundo cotidiano é sempre possivelmente ritual pois esses campos não se definem de forma nítida ou opositiva. Cotidiano e ritual, feminino e masculino se entrelaçam constantemente, às vezes mais discretamente, às vezes menos, mas sempre de maneira fluida, sem constituir campos opostos, fechados, fixos, como as categorias ocidentais tentam defini-los.

Sendo assim, os possíveis encontros com os seres não humanos não se separam nitidamente da rotina cotidiana, mas, pelo contrário, nela se entrelaçam constantemente. É exatamente nessa trama de relações enredadas com o território e suas outras subjetividades, que se dão num plano relacional e afetivo, que homens e mulheres tikmũ'ũn produzem seu mundo sócio-cosmológico atuando diferentes e graduais formas de xamanismo.

A atuação das práticas xamânicas necessárias à manutenção diária das relações cosmológicas com os seres que habitam a floresta e o mundo dos mortos, ocorrem dentro de um regime de xamanismo tikmũ'ũn que se caracteriza por uma natureza difusa e gradual. Isto ocorre no momento que não há, no mundo tikmũ'ũn, xamãs “destacados” dos demais

homens e mulheres. O que, por outro lado, não significa que se trate de uma sociedade sem xamãs. Na verdade, é exatamente o contrário. Estamos diante de uma sociedade de xamãs. Sem possuir pessoas que, treinadas por particulares e longas iniciações, mediante sonhos e uso de substâncias psicoativas, detêm a exclusividade do acesso a outros mundos, humanidades e perspectivas; existem especialistas, traduzidos comumente para o português como “pajés”, que são homens e mulheres mais velhos, reconhecidos e respeitados como maiores conhecedores e possuidores de cantos-yãmĩy, que não se diferenciam dos demais tikmũ’ũn, a não ser pelo maior grau de conhecimento cosmológico e ritual. “É neste sentido também que podemos dizer que todos os homens e mulheres são um pouco xamãs, pois todos possuem cantos-yãmĩy” (ROMERO, 2015, p. 88).

Possuir cantos-yãmĩy é algo fundante do ser, tornar-se ou manter-se, tikmũ’ũn, pois é parte essencial do mais amplo processo de fabricação do corpo-pessoa. Após o nascimento, o koxux (imagem-espírito-palavra) entra na pessoa pela boca. A partir da aquisição do koxux na infância, inicia-se um processo de aquisição/posse de cantos/yãmĩy que dura ao longo de toda a vida. A mãe ou o pai, assim como tios e avós, possuem cantos e podem “passá-los” a seus filhos, sobrinhos, netos, na medida em que estes os aprendem, os respeitam e passam a cuidar deles. Tal aquisição/posse prevê uma agência e o estabelecimento de uma relação com os espíritos-yãmĩy e, por isso, está sujeita ao respeito de determinadas condutas e prescrições. Caso a pessoa não respeite ou não cuide do canto-yãmĩy recebido, este pode ser resgatado pelo antigo dono (um parente humano), que voltará a cuidar dele da forma correta. Neste sentido há, entre os Tikmũ’ũn, “um significativo regime de doação e posse de cantos entre parentes próximos” (TUGNY, 2011b, p. 118) que regula o crescimento correto das pessoas e sua aprendizagem ritual.

Esclarecido brevemente este processo de produção da pessoa entre os tikmũ’ũn, baseado no envolvimento gradual com os espíritos-yãmĩy, é possível, finalmente, entender que, por tratar-se de um conhecimento-prática que depende da relação que cada pessoa é capaz de produzir, alimentar e fortalecer com esses seres, durante sua vida (que não se distingue por sexo, nem por uma passagem iniciática), o xamanismo tikmũ’ũn se caracteriza como uma dimensão difusa e compartilhada, em menor ou maior grau, entre todos, homens e mulheres. Dentro deste contexto, pretende-se vislumbrar, nesse artigo, a complexidade da agência das mulheres, compreendendo de que formas, e mediante quais modalidades, ela se produz e se manifesta.

Panela de barro, água de batata, linha de embaúba: práticas xamânicas das mulheres tikmũ’ũn_maxakali

A etnologia indígena ameríndia tem sido historicamente dominada por certo fascínio do exótico e por grandes temas como a guerra e o ritual. Esse viés tem proporcionado um sistemático desinteresse pela domesticidade e pelo cotidiano (OVERING, 1999), sendo estes domínios identificados – às vezes desqualificados – como dimensões do

familiar, do profano, do ordinário; ou seja, despidos de mais ampla densidade social, simbólica ou cosmológica. Entretanto, essa falha epistemológica revela mais um olhar etnográfico androcêntrico, típico da tradição histórica e cultural ocidental, que uma perspectiva nativa do mundo, construída por suas categorias e elaborações filosóficas.

Entre os *tikmũ'ün*, os cantos e os ritos masculinos, e sua inerente interdição às mulheres, foram muito ressaltados na literatura tradicional, sendo por vezes referidos como algo da ordem do segredo. Há um lugar específico – o *kuxex* – interditado às mulheres, onde objetos e conhecimentos são guardados e transmitidos entre os homens que ali se dirigem várias vezes durante o dia para reunir-se, cantar juntos aos *yãmĩyxop* que estão visitando as aldeias ou discutir questões de diversas ordens. O *Kuxex* se encontra bem no meio da aldeia, de forma que, mesmo para quem não tem acesso a esse espaço, os movimentos que nele se concentram e dele se dispersam, se tornam sempre visíveis. Neste sentido, as práticas rituais masculinas são demarcadas por tempos, espaços, movimentos, imagens, sonoridades e outras fronteiras, que são tornadas deliberadamente explícitas para quem não pode acessá-las. Trata-se de um campo de agência masculina cujos contornos materiais e imateriais são enunciados, sonorizados, mostrados, corporificados. Não por isso, todavia, há de se deduzir, como tem sido demasiado feito, que uma esfera ritual e xamânica feminina não exista (e não atue), reduzindo a presença da mulher às fronteiras de um espaço doméstico e cotidiano, entendido, ou melhor, desentendido (muitas vezes simplificado e de-significado), enquanto esfera privada, íntima, ordinária e restrita às relações familiares – em antítese ao exuberante mundo público, político e, sobretudo, ritual, secreto e cosmológico, dos homens. Se, tradicionalmente, pouco ou nada tem sido tratado, ressaltado, valorizado, de um possível campo de atuação feminina, nos estudos recentes as mulheres começam a ganhar espaço, finalmente, por suas importantes funções sociais e cosmológicas (ROSSE, 2007; CAMPELO, 2009; JAMAL, 2012; ESTRELA, 2015, TUGNY, 2010, 2011b, 2001c).

A experiência – ritual, cosmológica, simbólica – feminina se revela na observação de práticas e discursos atuantes no dia a dia das mulheres *tikmũ'ün*. Esses saberes-fazeres femininos estendem-se gradativamente da esfera íntima do parentesco familiar às relações com os *yãmĩyxop*, e do passado mítico ao presente, provocando pequenos e grandes efeitos em seu mundo sociocosmológico. Para tanto, a partir de uma etnografia realizada em Aldeia Verde, serão analisados alguns conhecimentos e práticas das mulheres que reatualizam importantes vínculos com a terra e o território, implicando atos de natureza xamânica. Trata-se de um repertório de competências femininas baseadas na manipulação de substâncias poderosas (e perigosas) que agem no mundo através de procedimentos xamânicos que envolvem o elemento do fogo/fumaça, e alguma forma de cozimento. São estas: a produção de painéis de barro, a preparação da água de batata (e dos alimentos cotidianos e rituais) e a tecelagem da linha de embaúba.

Comumente compreendidas, por olhares alheios, como meras práticas culinárias e artesanais, privadas de qualquer sentido extra-ordinário, e finalizadas à realização de comidas e artefatos, a produção das painéis de barro, a preparação dos alimentos e o trabalho

com a fibra de embaúba são, na realidade, práticas e saberes femininos mediante os quais as mulheres agem na socialidade do grupo, interagindo com subjetividades não humanas e realizando procedimentos rituais.

Certamente, os produtos destas artes – utensílios ou alimentos – desempenham precisas funções utilitárias e fisiológicas: conter e cozinhar líquidos, alimentos ou remédios (as panelas de barro); nutrir corpos (a água de batata e as comidas em geral); conter objetos, peixes e pessoas (as redes e bolsas). Mas há muito mais além disso. “A fabricação material constitui uma atividade repleta de significados para os povos amazônicos” (GOW, 1999 *apud* VAN VELTHEM, 2009:215) e a produção e o uso destes artefatos provoca uma “imersão do cotidiano na ordem cosmológica” (OVERING, 1999), atravessando muitas fronteiras entre o cotidiano e o ritual, o ordinário e o extraordinário, o passado mítico e o presente, o mundo dos vivos e aquele dos espíritos-*yãmĩxop*. Em outras palavras, se em um plano simbólico os artefatos são intrinsecamente associados aos mitos, que funcionam de subtexto oral em relação às produções materiais (VAN VELTHEM, 2009), na prática, tanto seus processos de fabricação, quanto seus usos cotidianos e rituais, dependem de encontros nos quais se estabelecem relações adequadas com subjetividades não humanas, se respeitam prescrições rituais e se realizam procedimentos perigosos e extraordinários. Assim, as mulheres-xamãs *tikmũ’ün* – mulheres-fortes, mulheres-artesãs, mulheres-cantoras e conhecedoras das histórias ancestrais – de formas diferentes e complementares aos homens, através da manipulação dessas substâncias (fibra, argila, batata), cuidam das relações entre parentes e seres-*yãmĩxop*, curam corpos, mediam conflitos, garantem alianças, cuidam dos vínculos com o território e amansam espíritos ferozes, evitando rupturas no equilíbrio do seu mundo. Cabe ressaltar, ainda, que as três produções observadas se inserem num continuum espaço-temporal, que é ativado pelo poder constante da memória e através das relações cotidianamente alimentadas com o território – de antigamente e de hoje – e as múltiplas subjetividades nele presentes. Neste sentido, essas artes femininas são praticadas de formas diferentes, a partir de combinações originais e dinâmicas caracterizadas tanto por fatores de mudança quanto por aspectos de permanência.

Se a produção da cerâmica não é mais realizada em Aldeia Verde devido à ausência de “argila boa” na região, ela é uma atividade que continua a manter-se viva – e agir – pelos cantos e pela memória das mães e dos espíritos. Por sua vez, a água de batata, devido às novas condições territoriais e às recentes transformações nos hábitos alimentares, foi substituída pelo *kapei* (café), o qual, todavia, continua desenvolvendo suas funções simbólicas e propiciando as trocas entres diversos mundos e subjetividades. Por fim, a tecelagem de malhas com a fibra de embaúba, embora parcialmente substituída pelo uso das mais coloridas linhas de algodão industrializadas, é uma técnica hoje em dia ainda muito praticada pelas mulheres da aldeia que, mediante a produção de suas tramas, atualizam relações afetivas, terapêuticas e cosmológicas, possibilitando encontros xamânicos.

Da produção da cerâmica

Hoje em dia, nas aldeias tikmũ'ũn, não é comum produzir ou utilizar painelas de barro. Isso é significativo porque, ao mesmo tempo, a presença do barro perpassa muitos dos momentos, conversas, cantos, que as mulheres compartilham. Trata-se de uma prática da memória mantida diariamente pelas mulheres que é parte de um esforço para não esquecer (TUGNY, R., 2011b) a qual reativa relações com o território e suas subjetividades. Os cantos femininos, neste sentido, são memórias vivas que atravessam constantemente o presente da aldeia. Não por acaso, uma afirmação que é comum ouvir de quem entra em contato com os Tikmũ'ũn é que eles “cantam o tempo todo”. De fato, as mulheres, assim como os homens, não contam sem cantar. Desde as narrações mitológicas até os relatos mais informais e as conversas do dia a dia se qualificam como registros narrativos múltiplos: falas que se tornam cantos e retornam a ser falas exprimindo vozes que se movem fluidamente entre diferentes registros vocais. É por essa memória reativada pelo canto, pelas falas, pelas histórias narradas repetidamente, que a presença-ausência da panela (e da mulher) de barro se torna visível, audível e agente na vida dos Tikmũ'ũn.

Assim começa uma das versões da história sobre a primeira mulher que surgiu do barro, contada por uma das pajés de Aldeia Verde, Noemia Maxakali:

Antes não tinha mulheres. Mõnãiyxop (um ancestral) viu um barro mexendo enquanto ia trabalhar. Uma mulher estava saindo daquele barro. E que mulher bonita! Ela o chamou: Atak! (Meu pai!). Ele então virou e a viu... Ela era bonita. Tinha um cordão no braço e um no pé. Ela foi se juntar com um ancestral, mas se injuriou, e foi se juntar com outro, e com outro, até que finalmente casou com Kokexkata...

Não surpreende, portanto, que ao perguntar-lhes sobre como se fabricavam as painelas, as respostas das mulheres expandem-se para dimensões amplas e complexas envolvidas na arte da cerâmica, que extrapolam os assuntos tipicamente técnicos do processo produtivo. “O barro é vivo, é vagina, é mulher. Porque a mulher saiu do barro. Eu nasci com mãe barro, mãe PutõyHex.” Assim, contando a história de como a primeira mulher nasceu do barro, uma anciã pode começar a explicar como ela (e antes dela sua mãe) fazia as painelas. Para falar sobre o processo de produção da cerâmica se faz necessário evocar o mito, cantar, contar, ativar relações cosmológicas. Cantos, segredos e cuidados apareceram como parte de um processo relacional, afetivo, xamânico, que é inseparável de suas técnicas manufactureiras. Assim Dona Delcida, outra importante mulher pajé de Aldeia Verde, explica como sua mãe fazia as painelas. Essa memória começa com a relação da mulher com a argila, que é agência, matéria viva, parente:

O barro não pode ser visto. Quando a mulher vai pegar o barro ninguém pode ver, tem que ser feito escondido. E tem que conversar com ele, falar

para ele tudo e só depois pode começar a cavar. Não é só chegar lá e pegar, não é assim. Pois o barro é nosso parente. Eu andava com minha mãe e ouvia a fala dela. Quando a mãe começa a te levar consigo é para você aprender também. Quando chegava lá ela ficava em cima do barro, começava a falar, e falava muito. ‘Eu quero te tirar, vim te buscar, vou te levar, vou chegar lá e vou fazer você, vou fazer panela com você. Porque estou sem panela: como é que eu vou fazer comida? O que vou comer? Vim te buscar para te levar, para te fazer panela, para fazer comida com você. As outras parentes também não têm panelas. Por isso que eu vim te buscar. Para dar para panelas para as outras mães fazerem comida. Se alguém não tiver, eu darei. Porque não é só para mim’. Minha mãe falava isso tudo para o barro e então pedia: ‘só tem uma coisa, se eu fazer você, e queimar você, não estoura! Se você estourar eu vou ficar com vergonha. Quero que você fique bem bonita, que me obedeça. Que queime bem. Eu não quero que estore. Se acontecer, o pessoal não vai confiar mais em mim, não vai acreditar mais em mim. Mas eu não vou mostrar você para ninguém. Vou te fazer escondida dentro da casa, você vai ter um lugar separado. Eu estarei sozinha, ninguém vai te ver. As meninas mais novas também não vão te ver’. Porque o barro não gosta das meninas mais novas, só das velhas. ‘As mulheres grávidas também não vão te ver. Vou fazer uma casa só pra mexer com você, só eu que vou ficar lá dentro e vou fechar, vai ficar fechada, e os parentes não vão ver.’ Depois carregávamos um saco de barro cada uma e trazíamos direto para a casa, para fazer panelas para as parentes. Meu pai tinha feito uma casa fechada, onde só ela ia e se fechava lá dentro para mexer com o barro.

A fase da extração da argila é o momento mais importante da arte olaria. O encontro com o barro, enquanto sujeito, é um processo relacional que envolve múltiplas agências e humanidades, e que é primeiramente marcado por uma relação de afeto e de parentesco. Pois a argila é matéria viva e parente (mãe), e a eficácia das técnicas de extração e modelagem depende da relação de cuidado que a “mulher-filha” cria e mantém com ela. Se a argila “não gostar” do modo como é tratada, vai produzir estragos: as peças estouram na queima e não alimentarão os parentes.

A relação de afeto com a mãe-barro é, de certo modo, uma relação “carinhosa e ciumenta” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 41). Primeiramente, “a olaria se relaciona ao ciúme porque a extração da argila, modelagem, secagem, queima e pintura dos vasos, exigem grande dedicação e o sigilo das mulheres, o que inclui resguardo com restrições alimentares e abstinência sexual” (Belaunde, 2017, p. 187). Delcida Maxakali nos diz claramente, neste sentido, que a mulher tikmũ’ün tem que permanecer um tempo com a argila, antes de extraí-la do local. Não pode só chegar e pegar. A visita deve demorar o tempo suficiente para que

todas as cautelas e os cuidados do encontro sejam respeitados, para que a argila-mãe não fique chateada e com ciúme. Há de se cultivar uma relação de carinho e afeto que implica tempos, movimentos e modos apropriados. Assim, para não deixar a mãe com ciúme, a artesã deve manter sua relação sigilosa, cuidando de que ninguém, indevidamente, olhe. Como conta Delcida Maxakali, sua mãe prometia ao barro que não seria visto por ninguém (sobretudo mulheres jovens, grávidas, menstruadas e homens), e que ficaria escondido durante todo o processo produtivo.

O ciúme, a partir da comparação entre diversos mitos ameríndios da América do Sul apresentada por Lévi-Strauss, é entendido como um sentimento “de carinho”, na medida em que expressa o desejo de “manter ou criar um estado de conjunção quando existe um estado ou surge uma ameaça de disjunção” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 216). No caso tikmũ’ũn, trata-se de cuidar de uma aliança, de uma relação de parentesco, de um vínculo com o território. Como nos lembra Luisa Elvira Belaunde, referindo-se ao povo indígena Awajún, a arte da olaria, cuja técnica foi herdada por Nugkui (uma entidade feminina “dona da terra”), “não se limita aos materiais e as técnicas de manufatura, mas se estende às relações sociais que se tecem com a terra, os parentes e os outros seres da floresta e do cosmos” (BELAUNDE, 2017, p. 187).

De forma semelhante, para as mulheres tikmũ’ũn a retirada (e a manipulação) do barro é uma experiência intersubjetiva, uma aliança que toda vez há de ser reafirmada. Longe de ser um processo meramente técnico de fabricação de um objeto, a produção de uma panela, desde a retirada da argila até a fabricação do pote, depende da capacidade feminina de cultivar uma relação de afeto com a mãe-barro, implicando saberes e práticas cosmológicas executadas da forma correta.

Não surpreende, então, que, quando lhe perguntaram sobre uma queima malsucedida do vasilhame, uma das ceramistas Maxakali explicou que tal problema foi devido “a alguma prescrição que a ceramista não cumpriu durante o processo”, e não por fatores técnicos como, por exemplo, resistência e porosidade. Para que as panelas deem certo, a mulher deve respeitar o barro e suas prescrições, protegendo-o dos olhares indevidos e tomando todos os cuidados necessários. E, também, deve comprometer-se a produzir panelas não somente para ela, mas para compartilhá-las com as outras parentes para que possam produzir muita comida; para que façam muita água de batata para alimentar seus parentes e os espíritos-yãmĩyxop. Uma vez que são respeitadas essas relações de confiança e de partilha entre parentes, se o barro gostar da mulher, o processo vai ter bons resultados e, finalmente, serão produzidas belas panelas que alimentarão os parentes humanos e não-humanos.

Da água de batata

Dentro do conjunto de ações destinadas à preparação dos alimentos, a participação da mulher é marcada, desde os primeiros registros históricos, por sua dedicação ao cultivo

das batatas-doces, de forma complementar a outras produções agrícolas femininas e masculinas. Seu produto “por excelência”, preparado pelas mães, é a komeyhep, a “água de batata”; um sumo ligeiramente fermentado que, antigamente, era muito consumido no café da manhã e durante o dia, sendo sempre oferecido às visitas da casa. Hoje, essa bebida foi estrategicamente substituída pelo café, que assumiu suas funções simbólicas e sócio cosmológicas. Todavia, embora não mais cultivada no território da aldeia, a batata-doce é um alimento muito apreciado, cuja presença é central nos cantos e nas narrativas míticas, assim como no discurso sobre a alimentação do grupo e de seus espíritos-*yãmĩxop* aliados. Com efeito, de forma análoga à relação das mulheres com o barro, a relação com o plantio/colheita/preparação da batata-doce, não se limita a um plano produtivo de subsistência, mas se inscreve num campo amplo de relações, marcando a experiência feminina, e sua atuação no mundo, em múltiplos sentidos. De fato, a comida é preparada e compartilhada o tempo inteiro entre parentes e com os espíritos, numa dimensão de comensalidade que produz vínculos e cria relações de parentesco (TUGNY, 2011b). O aspecto consubstancial esperado do processo alimentar – seja água de batata ou café – extrapola o âmbito familiar transformando-se em um domínio culinário que adquire relevância ritual por ser o alimento dos espíritos (VAN VELTHEM, 2009).

Assim, no meio de uma refeição cotidiana, um homem pode se dirigir à casa de mulheres parentes, em busca de comida para alimentar os espíritos-*yãmĩxop* que estão cantando com ele e outros homens dentro da casa ritual. Uma mulher da casa o receberá e, prontamente, com toda a naturalidade de um gesto cotidiano, dividirá a comida que tiver disponível, e a mandará para os espíritos. Porque komeyhep – ou, hoje em dia, o café – é substância que nutre os parentes, mas é também comida dos *yãmĩxop*. Os planos se misturam ou, por melhor dizer, não se separam, sendo o tempo cotidiano em nenhum momento desvinculado da dimensão ritual. Da mesma forma, não há relações humanas separadas de seus vínculos com as subjetividades não humanas.

Esses vínculos se selam também e, prevalentemente, por meio da comensalidade proporcionada pelas mulheres *tikmũ’ün* com os parentes e os *yãmĩxop*. Sendo elas relacionadas com os espíritos-*yãmĩxop* em termos de “mães” ou “esposas”, trocam com eles alimentos por elas produzidos (comidas) por carne crua e cantos. Tais trocas, longe de serem simples atos cerimoniais ou relações alimentares, nutrem e fortalecem os laços de cuidado e de parentesco entre os *Tikmũ’ün* e os *yãmĩxop*.

Estes atos, todavia, não são privados de riscos. Os alimentos não são, entre os *Tikmũ’ün*, substâncias inertes, inócuas, desprovidas de agência. Certos alimentos podem provocar transformações corporais, de forma que quem os come pode tornar-se outro: o espírito-mulher *Yãmĩyhex* se encanta comendo sucuri; no mito do espírito-gavião *Mõgmõka*, o antepassado se transforma em espírito-pássaro comendo tatu que se alimentou de frutos da gameleira (“vou comer sozinho e sozinho vou me espiritizar”); os espíritos-papagaio *Putuxop* tornam-se cada vez “mais espíritos” na medida que comem novos inimigos; a mulher *Mâtãnãg* fica encantada comendo a carne pútrida do marido e se torna

definitivamente espírito-yãmīy comendo a cobra. Comer significa, portanto, deslocar a própria posição para assimilar outra perspectiva (TUGNY, 2011b, p. 73) ou, ainda, alterar-se e tornar-se outro.

Assim, dada essa agência, dependendo da situação, os alimentos podem ser perigosos ou benéficos, adoecer ou curar, criar relações ou provocar conflitos. As comidas preparadas, oferecidas e consumidas de forma adequada fazem bem, curam, nutrem, produzem laços de parentesco, enquanto uma comensalidade errada ameaça o socius e rompe tais vínculos. Em última instância, comportamentos alimentares incautos podem levar a consequências indesejadas e extremamente perigosas, como à transformação do corpo/pessoa em ãmõxa, o feroz espírito canibal. Para evitar tal desfecho, certos cuidados e interdições alimentares devem ser respeitados. Adotar as condutas certas garante que a pessoa permaneça saudável e alegre e, sobretudo, que não perca sua condição máxima de socialidade, ou seja, sua qualidade humana. Além do cuidado com o que se come durante momentos liminares da vida, sujeitos a interdições alimentares (como o resguardo do sangue), mantém-se um estado de alerta constante sobre o processo de transformação dos alimentos crus e, em particular, da carne. Isso porque “como toda ou quase toda caça comestível pode agir como sujeito, é preciso produzi-la enquanto comida antes do consumo” (FAUSTO, 2002, p. 17). Sendo a carne vermelha crua uma comida do feroz espírito canibal Inmoxã, ela contém sempre, para quem a come, um potencial perigo de transformação de sua condição humana em animal, de forma que seu cozimento é um ato sociocosmológico fundamental para manter a condição de socialidade entre os humanos. E essa tarefa – o cozimento da carne crua – compete especificamente às mulheres. São elas que transformam a carne caçada pelos homens e pelos espíritos em alimentos cozidos; que tornam as comidas “bravas” em comidas “mansas”, comestíveis, domesticando e neutralizando seus potenciais riscos.

O processo de cozimento realizado pelas mulheres é, então, uma operação complexa e delicada que lida com forças potencialmente negativas contidas nos alimentos, para que passem a ser benéficos e, portanto, consumíveis pelos parentes. De modo similar, foram as mulheres que, através da partilha de seus alimentos cozidos, amansaram espíritos ferozes que no passado ameaçavam as aldeias quando iam visitá-las. Assim como, em tempos imemoriais, as mulheres domesticaram a espécie brava e venenosa da mandioca – mediante um processo milenar de seleção genética que tornou um alimento venenoso em alimento comestível e central na comensalidade indígena ameríndia – da mesma forma, elas foram capazes, mediante seus processos culinários, de amansar e tornar inócuo Koatkuphi, o perigoso espírito da mandioca que visita o mundo dos Tikmũ’ün.

Sua participação nos rituais de cura, através da preparação e oferta de comidas, contribui para propiciar os vínculos sóciocosmológicos necessários para reprimar a saúde da pessoa. Mais uma vez, se estabelece uma relação intersubjetiva, pois a doença é, de fato, trazida por um “outro”, ou seja, causada por um trânsito indevido de yãmīyxop (ÁLVARES, 1992) que se aproximam aos parentes vivos em sonho e tentam capturar sua koxuk (alma-espírito-imagem). Como explica Álvares (ibidem, p. 82) “estar doente é ter seu koxuk

deslocado do corpo”, tornando necessária uma ação ritual de cura que reúna o espírito (koxux) e o corpo, ao mesmo tempo que restaure o equilíbrio do movimento entre a terra e o além (ibidem), desvinculando a alma do vivo de uma relação inapropriada e perigosa. Tal processo terapêutico implica na oferta de cantos masculinos e comidas femininas aos espíritos mortos, para convencê-los de ir embora, deixando o parente viver. Assim, se os homens são responsáveis para satisfazer a fome deste yãmīyxop mediante os cantos, as mulheres o fazem pela comida. Lembramos, ainda, que os rituais de cura são sempre concluídos pela participação do yãmīy feminino (yãmīyhex) afirmando, assim, a centralidade da agência feminina nessas práticas.

Com efeito, trocando com os espíritos-yãmīyxop comidas por cantos, alimentos cozidos por carne crua, as mães cumprem operações fundamentais na manutenção de certo equilíbrio sócio cosmológico. Operar transformações em substâncias potencialmente perigosas é, portanto, parte de uma capacidade xamânica feminina de mediação que lida com forças externas de modo a domesticá-las, torná-las mansas, neutras, saudáveis e terapêuticas.

Da tecelagem da fibra de embaúba

A embaúba – Tuthi – é uma fibra vegetal extraída da casca do tronco da homônima planta que, desde tempos míticos, as mulheres tikmũ’ün enrolam delicadamente em suas coxas, transformando-a em linhas, redes e outras malhas tecidas a mão, a partir de duas técnicas de enlace sem nós. Cordas de arcos ou de bodoques, bolsas para carregar pilotas de barro (usadas para caçar com bodoques) ou pequenas presas, redes de dormir, redes de pesca feminina, tipoiás, roupas e máscaras rituais, assim como colares e ornamentos, são os produtos dessa arte da tecelagem. Apesar da falta de embaúbas nos territórios maxakali, o fácil acesso a linhas de algodão ou de nylon garantiu uma continuidade na produção de redes e bolsas (além de outros artesanatos menores). Contudo, mesmo tendo introduzido novos materiais industrializados, interessantes em suas qualidades estéticas e funcionais (pensamos, por exemplo, à variedade de cores disponíveis em algodão e à resistência do fio de nylon), a linha de embaúba é, sem dúvida, a fibra mais apreciada pelas mulheres tikmũ’ün, sobretudo as mais velhas, que são mestras na arte da tecelagem. Neste sentido, as qualidades cromáticas, morfológicas e olfativas da fibra natural são decantadas continuamente, e sua procura se distingue por uma “busca” à embaúba mais bonita (a qual se caracteriza pela fibra mais branca, mais fina e mais comprida). Por isso, ainda que não tenha exemplares da planta dentro do território, quando possível são organizadas expedições em regiões vizinhas à procura da árvore. Um canto ritual evoca belamente o momento em que a mulher encontra uma planta de embaúba linda, que a atrai e a emociona. Ao vê-la, se estabelece uma primeira interação. Trata-se de uma relação inter-subjetiva, sendo a planta um outro sujeito com o qual a mulher-mãe interage.

De baixo da embaúba estava a mãe olhando para a embaúba lá em cima	Ïy patu xip mō yā mākāmāg nā xip Ïy patu xip nūy ïy yāy kunā nā xip
...	
Do outro lado está bonita (se exibindo)	Hām xata nōy maiy xip
Mas não dá para tirar (porque o terreno está ruim, com muita espinha)	Nūy xa pu yān xa tu anā ïy xip

Apesar de não depender de interdições ou procedimentos secretos, as operações de extração da fibra natural demandam uma “boa” relação com a fibra, com sua agência enquanto ser, espírito e sujeito, envolvendo a qualidade sensível e afetiva do encontro com a planta. De fato, as primeiras operações de retirada da casca vegetal implicam num encontro; a partir da interação visual com a planta, produz-se uma história e tece-se uma relação. Maiza explica que na hora de tirar embaúba, a mulher deve conversar com ela, assim como se faz com o barro. Embora não se produza uma condição de intimidade (as operações podem ser feitas à vista das outras parentes e dos homens), as mulheres devem investir tempo e adotar cuidados, para que o processo seja bem-sucedido, comprometendo-se a aproveitar da fibra para produzir linhas, redes e bolsas, para pescar e carregar pilotas. Novamente, a manipulação com a planta vegetal, assim como acontece com o barro, depende de um acordo mútuo de cuidados. Os produtos da transformação feminina – as linhas, redes e bolsas – servirão para garantir o sistema alimentar, e as relações de aliança e parentesco que a comida sustenta. Como acontece com a argila, além das técnicas corporais e dos procedimentos manufatureiros que as mulheres dominam habilmente, o sucesso da finalização dos artefatos depende também da relação afetiva que a mulher é capaz de criar com as substâncias que manipula. Se elas gostarem dela, vão deixar-se manipular, mas se não gostarem, o processo não dará certo, podendo produzir efeitos negativos.

Ainda, há de se ressaltar os vínculos cosmológicos fundamentais nos quais a embaúba está imersa. A *tuthi*, “mãe-fibra”, ou ‘linha encantada’ é o nome da embaúba com a qual as mulheres ancestrais teceram objetos mágicos, capazes de grandes efeitos” (TUGNY, 2011c, p.86). Um mito conta que foi por meio de uma linha de embaúba, tecida por uma mulher, que os homens, presos no céu puderam retornar à terra. Criando uma passagem entre o mundo dos vivos e dos mortos, regulando o trânsito entre a terra e o cosmos. E foi por mão de outra mulher que, outra hora, esta mesma linha foi cortada, deixando os homens dependurados nela, sem poder voltar a sua aldeia. A agência das mulheres, voltada a garantir a socialidade *tikmũ’ün* – exercida através da *tuthi* – é também revelada em outro mito no qual uma linha de embaúba trançada por uma mulher é usada para deter espíritos ferozes que ameaçam a aldeia dos *tikmũ’ün*: a história conta de uma mulher que vinga a morte do marido, capturando o temido ser canibal *Ïnmōxa* com sua rede de embaúba. Outro mito ainda conta como, comendo uma linha de embaúba feita pela mãe, uma mulher ancestral se transformou em *sucuri*, e se vingou do marido que descuidava dela. Esta história, que exprime a relação mítica entre a mulher e a cobra ancestral, evidencia o papel da linha de embaúba como matéria intermediária que possibilita tal transformação.

“Você não viu quando está fazendo a linha de embaúba que o finalzinho dela vai afinando, igual cobra? Tuthi é igual cobra, é por isso.” Assim Maiza explica a correlação cosmológica entre a cobra e a linha de embaúba, revelando uma interessante simultaneidade intrínseca às ações executadas no próprio ato de trançar: enquanto se faz a linha, se atua, também, a metamorfose da fibra em cobra. Este processo múltiplo implicado na tecelagem produz, desse modo, uma simultaneidade potencial da agência do artefato e de seus efeitos no mundo cotidiano e ritual. A mulher que trança a linha de embaúba – a partir de seu domínio corporal das técnicas de manufatura (processamento da fibra, torcedura da linha, técnicas de tecelagem), das qualidades estéticas que imprime na peça (formato, regularidade do ponto, tonalidades e grossura da malha), e das relações sócio cosmológicas adequadas que estabelece com a planta – opera, ao mesmo tempo, a metamorfose da fibra em sucuri, tornando-a, por sua vez, agente aliada, capaz de operar transformações tanto na realidade social quanto no mundo cosmológico, tanto no passado mítico, quanto no presente.

Ainda, as poderosas malhas são usadas para tornar fortes os corpos das crianças e curar os parentes doentes. Através da saliva, empregada no processo de torcida da linha, e das técnicas corporais usadas na tecelagem, as mulheres-mães-artesãs passam seus espíritos fortes (koxuk) para a malha e lhe passam, assim, seu poder agentivo e terapêutico. Desse modo a malha carrega e transmite sua história afetiva e relacional com o território, assim como o espírito de sua mãe-criadora.

Quando você vai fiando a embaúba e você vai molhando a linha com a saliva, você está passando seu espírito para ela. Quando uma pessoa está doente a mulher vai esquentar sua tuthi [bolsa de embaúba] e o seu yāmīy [espírito] que está lá dentro, forte, passa para a pessoa doente, porque o yāmīy dela está fraco, doente. A mulher passa seu yāmīy na pessoa e ele cura. Mas não é toda mulher que faz isso. Só mulher que respeita yāmīyxop [os rituais], que dá comida para yāmīyxop [os espíritos], que sabe muito canto, entende? Como Dona Delcida. Só ela que faz. Daldina fazia também. Só ãn ka’ok, só mulheres fortes. Mas é só a mulher que sabe usar para poder curar. A mulher esquenta, passa no rosto e espanta coisa ruim que está no corpo da pessoa.

O poder de cura das malhas é ativado mediante um ato xamânico: a peça é passada por cima de um fogo ou, melhor, de uma fumaça, por mulheres fortes, mulheres xamãs, que conhecem os cantos e os yāmīyxop, em maior grau que as outras. De certo modo, como as panelas e os alimentos crus, a fibra deve passar por um processo de cozimento, uma transformação que ative sua agência. No momento em que a bolsa é passada em cima de um fogo – e da fumaça – para esquentar, sua agência (koxux) é ativada. O uso do fumo é central nas demais práticas terapêuticas, não podendo faltar nos rituais de cura, durante os quais os pajés o sopram em cima da pessoa doente, em suas operações voltadas a expulsar os espíritos causadores do mal. Nesse caso, não podemos evitar de associar essa prática feminina à transformação mitológica das mulheres em yāmīyhex (espíritos femininos) a qual, iniciada pela ingestão da sucuri, se completa quando seus corpos passam em cima da fumaça.

Finalmente, a malha de embaúba colocada no rosto da pessoa doente, vai poder surtir os efeitos desejados por suas donas-mães, mandando embora o mal. Pois a doença – como uma anciã me disse – “é viva, igual gente”. Trata-se de se envolver em outra relação perigosa, mediada pela linha da embaúba que, por sua vez, transmite o espírito-agência das mães que a entrelaçam. Assim, toda malha de embaúba carrega, em sua fibra, o espírito (koxuk) de sua artesã-mãe; a mulher que manipula-produz-transforma a fibra pelas mãos, pelo fumo e pela saliva.

Reconhecendo o grande poder terapêutico das tramas femininas, os espíritos, cuja palavra-canto é recebida pelos homens, falam-cantam para as mães, pedindo-lhes para fazerem colares de embaúba que contenham certas formigas de cura, e colocá-los nas crianças, para que seus corpos fiquem fortes e não adoeçam.

Faz uma bolsinha para colocar na criança	Xaxenãg pu ÿy panimãnãg ÿy panimãnãg
E ela vai banhar com ela, e vai dormir com ela.	Xaxenãg pu ÿy panimãnãg ÿy panimãnãg

Cabe ressaltar aqui, que o papel feminino não é valorizado e invocado na manutenção do bem-estar social do grupo conforme suas capacidades fisiológicas e maternais, como se tratasse de um papel feminino “natural” de cura, mas sim por suas habilidades culturais e xamânicas, que se manifestam através da produção de artefatos e transformações poderosas.

Conclusão

A retirada da argila demanda uma conversa com o barro baseada num voto de confiança, além de procedimentos cautelosos e rituais para garantir o sucesso da produção de painéis destinadas a conter alimentos dos parentes e dos espíritos. A água de batata é promessa para o barro deixar-se moldar em panela. Amansa e nutre os espíritos, regula seu trânsito entre os mundos, além de alimentar os parentes. A embaúba deve “gostar de você” para que você consiga retirar sua casca. Sua linha une e separa cosmos, detém espíritos ferozes, transforma a mulher em sucuri. Sua trama é poderosa e pode curar, através do espírito de sua dona-artesã.

Trata-se de trânsitos, encontros e negociações que envolvem processos xamânicos mediante os quais as substâncias são processadas, ou melhor, cozidas. A panela é queimada; a batata é cozida e fervida; a embaúba se torna poderosa (agente) quando passa pela fumaça de um fogo. Parafraseando McCallum (1999), as mulheres são responsáveis, em sentido amplo, por “transformar matéria crua (carne, peixe, vegetais) em cozida e comestível”, mas também argila e fibra em matéria inócua, agente e aliada, mediante o manejo do fogo.

Torna-se evidente, portanto, que a arte de produzir painéis de barro, a comensalidade diária ou a tecelagem da fibra de embaúba, fazem parte de uma agência feminina que transcende suas funções meramente utilitárias, fisiológicas ou familiares. Queimando o barro, alimentando parentes, tecendo a fibra, as mulheres garantem a socialidade entre humanos e, ao mesmo tempo, as relações com os espíritos-*yãmīyxop*. Em outras palavras, atuando um repertório adequado de comportamentos – gestos precisos, fórmulas verbais, técnicas manufatureiras, respeito das interdições, cuidados e relações afetivas – as mulheres operam processos necessários a tornar substâncias vivas e perigosas em matérias poderosas, comestíveis e favoráveis à manutenção da saúde e do bem-estar de todo o grupo social e de seu mundo sócio-cosmológico. Assim, mais discretamente e imperceptivelmente de que os homens, as mulheres participam na mediação entre o mundo dos vivos e aquele dos mortos, interrompendo relações ruins e reafirmando alianças com as subjetividades não humanas que visitam, ameaçam ou compartilham, a vida na aldeia.

Embora podendo ser tomados por liminares, periféricos, domésticos, os atos “cotidianos” das mulheres *tikmũ’ün* se revelam divergentes, mas não opostos, nem menos importantes, aos atos masculinos, sendo igualmente fundamentais para a manutenção dos mundos ordinário e extraordinário, não sendo estes, por sua vez, disjuntos. Por meio da descrição dessas práticas, algumas dicotomias, comuns na tradição acadêmica ocidental – tais como: cotidiano versus ritual, homens versus mulheres e privado versus político – deixam de fazer sentido, cedendo o lugar para relações de contiguidade e complementariedade, mais apropriadas para traduzir as dimensões fluidas, compartilhadas e ambivalentes da experiência nativa.

Já remarcamos que o xamanismo entre os *Tikmũ’ün* não é prerrogativa de especialistas iniciados, mas sim uma qualidade difusa entre todos os homens e mulheres que os diferencia só por grau de conhecimento: pessoas reconhecidas como mais experientes e conhecedoras dos cantos-rituais-*yãmīyxop* (que hoje, em português, são traduzidas como *pajés*) orientam e dirigem as experiências de xamanismo, sem deter o acesso exclusivo a elas. Entretanto, a experiência xamânica *tikmũ’ün* prevê uma divergência entre os papéis femininos e masculinos. As mulheres-*pajé*, embora adquiram esse reconhecimento pela mesma qualidade dos homens (seu maior conhecimento-posse dos cantos-rituais-*yãmīyxop*), operam de forma diferente, sendo seu papel, suas funções e poderes não equivalentes aos dos homens, mas sim diferentes e complementares.

Se os homens atuam seus processos transformativos, xamânicos e cosmológicos pelos cantos (cantando para chamar os espíritos, para curar, para expulsar os espíritos ruins), as mulheres o fazem mediante processos de cozimento. Uma relação semântica e linguística entre cozinhar (*kutet*) e cantar (*kutex*) é belamente evidenciada por Tugny (2011b, p. 41). A partir da leitura de alguns mitos, a autora observa como os cantos são trocados por comida, sendo ambos pertencentes ao domínio da cultura enquanto matérias-imateriais inacabadas e em constante devir (*ibidem*). Cantar é comer-cozinhar o inimigo assimilando sua subjetividade num processo de substancialização que permite a pessoa produzir-se,

tornando-se cada vez “mais densa” (ibidem). Seguindo essa sugestão, podemos formular que, se é pelo canto/conhecimento trazido pelos yãmīyxop, e mediado pelos homens que os Tikmũ’ũn aprendem, conhecem e alimentam seus corpos (produzindo constantemente seu estado de humanidade), é pela transformação operada pelo fogo feminino, que esse “ato canibal” (a assimilação do outro sujeito/canto) se torna possível. Esta diferença, todavia, não deve conduzir a uma nova oposição. O fumo, entre os homens, embora usado de forma diferente, é um elemento igualmente fundamental na interação com os yãmīyxop. Por sua vez, com outras modalidades, as mulheres também interagem com os yãmīyxop mediante o canto. Trata-se menos de uma dicotomia e mais de diferentes intensidades e gradualidades agentivas, que vão de acordo com o gênero. Assim, a capacidade de transformar substâncias cruas em cozidas, cantos em alimentos, corpos em outros corpos e de mediar posições e mundos ontologicamente diversos, sobretudo mediante o fogo, é uma específica agência feminina que permite às mulheres atuar formas de xamanismo, diversas, mas complementares, àquelas masculinas. Tal complementariedade se demonstra dos dois lados, pois se nenhum dos processos femininos é possível sem a ajuda dos homens e da agência masculina (Mccallum, 1999), vale também o contrário. A participação “periférica” dos homens nos assuntos das mulheres é necessária e coadjuvante para que as ações femininas surtam os efeitos esperados; vice-versa, os atos femininos se demonstram também fundamentais para garantir o sucesso das relações xamânicas masculinas. Em outras palavras, o mundo nativo se funda em uma relação mútua de partilha e cooperação entre as diferentes e complementares habilidades de gênero.

Delcida conta que foi o pai dela que construiu a casa para a mãe, para que ela pudesse se dedicar à manipulação do barro num lugar discreto e apto a tal delicada operação. Os maridos acompanham suas mulheres para abrir-lhes o caminho e cortar os troncos de embaúba, cujos produtos (linhas, redes e bolsas) são desejados pelos homens, sendo necessários para realizar suas operações de caça e conter os ferozes yãmīy. Quando os homens trazem a caça às suas aldeias são as mulheres que preparam as refeições para alimentá-los. Se a agência feminina se torna fundamental para consumir a carne (produto masculino), a contribuição dos homens é fundamental para garantir uma refeição completa (Mccallum, 1999). Quando os homens cantam para chamar os yãmīyxop às aldeias, é preciso oferecer-lhes comida para que eles fiquem, garantindo constantemente seu vínculo de aliança. Se os homens interagem diretamente com os espíritos pelos cantos, pinturas, caças, as mulheres o fazem pela comida, pela embaúba, pelo urucum, pelo barro, pelo fogo.

As relações entre homens e mulheres tikmũ’ũn nos desafiam no sentido de requalificar uma relação entre os gêneros em termos de distintividade. Em lugar de opor um termo ao outro (o que geralmente implica numa assimetria em que um termo prevalece sobre o outro) há que se pensar em polos divergentes e auto-implicantes que, todavia, jamais alcançam uma estabilidade, ou uma qualquer simetria. Em outras palavras, as diferenças de gênero não produzem e/ou não pressupõem uma totalidade ou um equilíbrio, embora sejam complementares e necessárias à reprodução uma da outra. Nessa lógica, o feminino e o

masculino se produzem enquanto diferentes modalidades de ser e agir, que não necessariamente devem se tornar (ou aspirar a ser) partes de um todo, equivalentes e/ou simétricas, por não serem opostas e hierárquicas. Sendo assim, sua natureza inextricavelmente distintiva e complementar deixa de lado tanto a ideia de oposição quanto o conceito de equilíbrio. Mais simplesmente, a relação entre homens e mulheres tikmũ'ũn reflete menos um sistema fechado, binário, simétrico ou opositivo, e mais uma distintividade que, de alguma forma, se mantém instável, aberta, fluida e, definitivamente, complementar.

Referências Bibliográficas

- BELAUNDE, Luisa Elvira. (2017). “Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia”. R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v.9, n.2, p. 185-200.
- CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. (2018). *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ'ũn*. 457f. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
- CICCARONE, Celeste. (2004). “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá”. Revista de Índias, v. 44, n.230, p. 81-96.
- COLPRON, Anne-Marie. (2005). “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo”. Mana, v.11, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, p.95-128.
- ESTRELA, Ana Carolina. (2015). *Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali*. 240f. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,
- JAMAL, Ricardo Júnior. (2012). *Sensibilidade e Agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmũ,ũn-maxakali*. 141f. Dissertação de Mestrado em Música. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música.
- LASMAR, Cristiane. (1996). *Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80*. 148f. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1985). *A Oleira ciumenta*. São Paulo: Editora brasiliense.
- MAGNANI, Claudia. (2018). *Ũn Ka'ok - Mulheres Fortes: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – maxakali*. 368f. Tese de Doutorado em Educação. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
- MCCALLUM, Cecilia. (1999). “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. Revista de Estudos Feministas., v.7, n.1-2, Florianópolis: UFSC, p.157-175.
- _____. (1998). “Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária”. Revista brasileira de Ciências Sociais, v.13, n.38, São Paulo: ANPOCS.

- OLIVEIRA, Luciane Monteiro. (1999). *A produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali*: Um estudo etnoarqueológico. 205f. Dissertação de Mestrado em Arqueologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Museu de Arqueologia e Etnologia.
- OVERING, Joanna. (1999). “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, v.5, n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 81-107.
- _____. (1986). “Men control women? The cath22 in the analysis of gender”. *International Journal of Moral and Social Studies*, v.1, n.2, [s/l]: p. 135-156.
- ROSSE, Eduardo, Pires. (2007). *Explosão de xünim*. 160f. Dissertação de Mestrado em Etnomusicologia. Saint-Denis: Université Paris 8– Vincennes /Departamento de Música.
- STRATHERN, Marilyn, O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013 [1988].
- TUGNY Rosângela de. (2011a). “Trem do progresso”. *Piseagrama*, n.02. Belo Horizonte: [s/e]. p. 7-9
- _____. (2011b). *Escuta e Poder na Estética Tikmũ’ün_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- _____. (2011c). *Cantobrilho Tikmũ’ün no limite do país fértil*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. (2009). “Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana”. *Mana*, v.15, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, p. 213-236.
- VILAÇA, Aparecida. (2000). “O que significa tornar-se outro. Xamanismo e Contato Interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.15, n.44, São Paulo: ANPOCS, p. 56-72.
- _____. (1992). *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: ANPOCS & Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

sobre as autoras

Claudia Magnani

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Antropologia e Licenciada em Antropologia, ambas pela Universidade de Bologna, Itália.

Ana Maria Rabelo Gomes

Professora titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Graduada em Pedagogia, com doutorado em Educação pela Universidade de Bologna e estágio pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em

Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional).

Sueli Maxacali

Presidente da Associação Maxacali da Aldeia Verde, Valão, Minas Gerais.

Maisa Maxacali

Indígena Maxacali da Aldeia Verde, Valão, Minas Gerais

Recebido em 17/04/2020
Aceito para publicação em 12/06/2020