

Os Tikmũ'ũn e as cidades: esboço etnográfico de um caso de racismo¹

Rodrigo Barbosa Ribeiro (Unifesp/SP)

Palavras-chave: Colonialismo, Racismo, Povo Maxakali

O racismo em questão

O repúdio das formas de vida sociocultural diversas das suas próprias ocorre sistematicamente ao longo do tempo e do espaço. Essa atitude, mesmo quando não desencadeia uma perseguição clara às formas de existência tidas como “diferentes”, é uma das bases do racismo². De fato, tudo se passa como se o repúdio à diferença fosse a resposta primeira quando do encontro de povos e coletividades distintos. O campo disciplinar antropológico cunhou o termo “etnocentrismo” para dar conta dessa atitude, que emerge espontaneamente diante da diferença. Claude Lévi-Strauss, por exemplo, postulou a existência de “fundamentos psicológicos sólidos” (LÉVI-STRAUSS, 1976: p. 333) na base do repúdio às formas culturais diversas da própria.

Por outro lado, uma reflexão calcada nos princípios da relatividade cultural parece tomar essa atitude persecutória como sendo uma resposta impensada a essa situação. Sendo assim, o repúdio de outrem tenderia a perder força, ou mesmo se dissipar por completo, à medida em que as informações sobre o valor positivo da diversidade cultural se tornassem de domínio público³. Tendo em vista essa ideia, diversas iniciativas foram e são adotadas visando combater esse tipo de ideário persecutório, a despeito dos efeitos tímidos no que se refere a melhoria da vida dos grupos que são alvo de atitudes racistas. Tendo isso em vista, nunca é demais retomar a discussão dos alicerces do racismo, visando identificar alguns de seus elementos basilares e de como se poderia atacar seus fundamentos.

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² Para fins da presente discussão, tomo a expressão racismo num sentido mais amplo, relacionando-o a toda forma de perseguição a outrem, mesmo quando os fundamentos do ato persecutório não se baseiem exclusivamente na noção de raça.

³ Tome-se o exemplo de Ruth Benedict, para quem “um conhecimento mesmo escasso de outras convenções e de como elas podem ser diferentes das nossas, contribuiria muito para promover uma ordem social racional.” (BENEDICT, s/d: p. 21)

Em minha opinião, foi Cornélius Castoriadis quem melhor esboçou a explicação dos motivos da universalidade e da força do racismo. Em uma conferência proferida em 17 de março de 1987, Castoriadis tece suas “reflexões sobre o racismo” tomando-o como uma atitude possível de ser adotada em face da diversidade cultural. Para ele é necessário reconhecer essa “característica empiricamente quase universal das sociedades humanas. Trata-se, em primeiro lugar, a aparente incapacidade de se constituir como si mesmo, sem excluir o outro; *em seguida*, da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo, chegando finalmente, a odiá-lo.” (CASTORIADIS, 1992: p. 32)

Castoriadis lembra que, ao menos em termos hipotéticos, existem três atitudes em face da diversidade sociocultural: podemos considerar as culturas estrangeiras como sendo inferiores à nossa própria (o fundamento da atitude racista), como sendo superiores à nossa, ou como sendo equivalentes (o fundamento do universalismo de tipo humanista). Como adverte Castoriadis, haveria um sentido lógico para a prevalência da primeira atitude, pois

a consideração das instituições “estrangeiras” como sendo superiores *pela instituição* de uma sociedade (não por tal ou tal indivíduo) não tem razão de ser: essa instituição deveria ceder o lugar a outra. Se a lei francesa ordenar expressamente aos tribunais: “Em todos os casos, aplique-se a lei alemã”, ela se suprime, como lei francesa. [...] O encontro, por conseguinte, deixa apenas duas possibilidades: os outros são inferiores, os outros são iguais a nós. A experiência prova, como se diz, que a primeira via é quase sempre seguida; a segunda quase nunca. Há aí uma aparente “razão”. Dizer que os outros são “iguais a nós” não poderia significar iguais na indiferenciação: pois isso implicaria, por exemplo, que é igual que eu coma ou que não coma carne de porco, que eu corte ou não as mãos dos ladrões, etc. Tudo se tornaria então indiferente, e seria desinvestido. Isso deveria significar que os outros são simplesmente *outros*. Em outras palavras, que não só as línguas, os folclores, ou as maneiras à mesa, mas também as instituições tomadas globalmente, como todo ou em detalhe são *incomparáveis*. [...] Essa “incomparabilidade” viria a ser, para os sujeitos da cultura considerada, tolerar nos outros o que para esses sujeitos é abominação. [...] Os outros são simplesmente outros, é uma criação histórica que vai na contracorrente das tendências “espontâneas” da instituição da sociedade. Os outros quase sempre foram instituídos como inferiores. (CASTORIADIS, 1992: p. 33).

Assim, para Castoriadis a recusa da alteridade seria uma forma “espontânea” de racionalização, feita de modo a preservar as próprias escolhas socioculturais. Tendo isso em vista, não espanta a repulsa que o Ocidente manifestou em face aos povos ameríndios, e isso desde o seu desembarque no continente americano. Como nos lembra Tzvetan

Todorov a propósito das primeiras impressões suscitadas pelos povos ameríndios no imaginário europeu:

o que mais chama atenção aqui é o fato de Colombo só encontrar, para caracterizar os índios, adjetivos do tipo bom/mau, que na verdade não dizem nada: além de dependerem do ponto de vista de cada um, são qualidades que correspondem a extremos e não a características estáveis, porque relacionadas à apreciação pragmática de uma situação, e não ao desejo de conhecer. (TODOROV, 2003: p.51-2)

Esse não será um ponto tratado aqui, mas cabe mencionar que a atitude de Colombo não é a exceção e pode ser estendida, em maior ou menor grau, à grande maioria dos registros deixados sobre o encontro do Ocidente com os povos ameríndios. Entretanto, mais do que uma valoração negativa sobre outrem, esse imaginário permitiu a construção de um sistema de relações. O efeito global do processo é conhecido: a conquista Ocidental é um fato, atestado pela criação das sociedades atuais no continente americano, mediante a destruição física e cultural de povos inteiros.

No entanto, há alguns aspectos desse processo que merecem um pouco mais de atenção. Há que se mencionar, por exemplo, a relativa invisibilidade da violência perpetrada contra os povos autóctones da América ao longo do tempo. Não deixa de ser curioso que a denúncia dos massacres contra os povos ameríndios tenha obtido maior visibilidade somente após outra atrocidade: o genocídio contra o povo judeu, perpetrado pelo Estado nazista durante a segunda guerra mundial⁴. Em outras palavras, o quadro teórico criado para lidar com um caso particular de atrocidade serviu de guia para lidar com um vasto campo de violências cometidas contra os povos ameríndios ao longo de séculos, em circunstâncias e modalidades bastante díspares entre si.

Por conseguinte, tratar do genocídio contra os povos indígenas exige uma série de ajustes e precisões. Somente em algumas circunstâncias se pode falar da tentativa deliberada de extermínio de um povo, mediante a ação rotineira de órgãos burocráticos de um Estado nacional, resultando na criação de uma tecnologia da morte brutal e impessoal para este fim. Em suma, apenas em alguns casos vemos a banalidade do mal evocada por Hannah Arendt para descrever o genocídio judeu. Mas não resta dúvida que

⁴ Como mostram Samuel Totten and Robert K. Hitchcock na introdução do livro *Genocide of indigenous people: A critical biographical review*: “foi somente na última parte do século XX que o genocídio dos povos indígenas se tornou o foco principal dos ativistas dos direitos humanos, das organizações não governamentais, organizações de desenvolvimento e das finanças internacionais como as Nações Unidas e o Banco Mundial, bem como organizações indígenas e outras com base na comunidade. Uma razão chave para esta atenção foi o advento do movimento pelos direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial e a aprovação da Declaração Universal dos direitos Humanos e a convenção das Nações Unidas na Prevenção e Punição ao crime de Genocídio em 1948.” (TOTTEN; HITCHCOCK, 2011: p. 2, tradução do autor)

ocorreram várias modalidades de massacres e violências “autorizadas”, se é que se pode dizer, pelo racismo dirigido contra os povos ameríndios. Como apreender a este processo?

Em primeiro lugar, penso que o conceito de genocídio é perfeitamente adequado para descrever a tônica geral das violências cometidas contra os povos autóctones da América. Se não houve uma política de extermínio burocraticamente aplicada pelos Estados Nacionais, tampouco deixou de haver outras medidas administrativas compatíveis, como as “guerras justas” decretadas contra grupos “hostis”. Além disso, é preciso lembrar que a ordem burocrático-racional sequer existia nos primeiros anos da conquista colonial da América e os diversos Estados Nacionais lançaram mão dos expedientes existentes para criar um sistema de relações genocida contra as populações ameríndias. Nesse particular Bartolomeu de Las Casas descreve casos especialmente chocantes de violência contra os ameríndios, como se vê em suas palavras:

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e çoando, e quando estavam na água gritavam: move-te, corpo de tal?! Outros, mais furiosos, passavam mães e filhos a fio de espada. [...] Eu vi as cousas acima referidas e um número infinito de outras; e pois que os que podiam fugir ocultavam-se nas montanhas a fim de escapar a esses homens desumanos, despojados de qualquer piedade. (LAS CASAS, 2008: p. 31, 32)

Por certo, tais práticas somente recebiam o caráter de empreendimento oficial em situações específicas. Mas penso que esta é uma das peculiaridades do genocídio colonial americano, pois mesmo quando o Estado não implementava abertamente as violências contra os povos autóctones, ele chancelava tais atos. Nem sempre o racismo é evocado explicitamente como fundamento destas ações, mas tais casos não estão ausentes. Tome-se o caso do relatório feito por Roger Casement sob a ordem do governo britânico. Este inquérito buscou averiguar a responsabilidade de uma empresa britânica nos massacres havidos na extração da borracha, matéria prima fundamental para a indústria automobilística nascente, na passagem do século XIX para o XX no altiplano andino. Neste relato existem inúmeras descrições de ações que repugnavam o público britânico e,

no entanto, essas atitudes eram praticadas muito antes da incursão de Casement e por certo tais práticas não desapareceram após a divulgação do relatório. Michel Taussig diz que essas práticas construíram um espaço da morte em terras americanas. Segundo ele:

a irreal atmosfera de banalidade evocada nos relatórios – o ordinário do extraordinário – torna as atrocidades menos assustadoras que sinistras, como se observássemos um mundo que se afundou na água. [...] diante das cicatrizes, Casement descobriu que “a grande maioria”, talvez até 90% do grande número de índios que viu, tinha sido açoitada [...]. Alguns dos índios afetados eram meninos de 10 a 12 anos de idade, e eram constantes as mortes devidas aos açoites, quando eram chicoteados ou, mais frequentemente, decorridos alguns dias, quando as feridas se tornavam infestadas por vermes. Os índios eram chicoteados quando traziam borracha em quantidade insuficiente e, com a mais extrema banalidade, quando ousavam fugir. Os açoites suplementavam outras torturas, tais como o quase afogamento e a sufocação, destinados, conforme Casement assinala, a criar um espaço de morte. (TAUSSIG, 1993: p. 55-6)

Entretanto, não é preciso evocar dados tão remotos e distantes do caso brasileiro. A recuperação recente do Relatório Figueiredo, um inquérito conduzido pelo procurador Jader de Figueiredo Correia sobre os crimes e irregularidades cometidas pelo SPI nas décadas de 1940, 1950 e 1960, mostram uma situação de violência sistemática contra os povos ameríndios. As informações arroladas nas mais de 7000 páginas do documento foram largamente utilizadas para elaborar o trecho da Comissão da Verdade atinente à questão indígena. Lá se descortina um quadro sombrio sobre a relação entre os representantes do poder público e os povos indígenas. Ao fazer um balanço das investigações nas inspetorias do Serviço de Proteção aos Índios, o relatório mostra que:

Os espancamentos, independentemente de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então filho espancar mãe, irmão bater em irmã e, assim por diante. O “tronco” era, todavia, o mais encontrado de todos os castigos, imperando na 7ª Inspetoria. Consistia na trituração do tornozelo em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. [...] Sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações índio-SPI. Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. [...] A crueldade para com o indígena só era suplantada pela ganância. No primeiro caso nem todos incorreram em delitos de maus tratos aos índios, mas raros escaparam dos crimes de desvio, e apropriação ou de dilapidação do patrimônio indígena. (FIGUEIREDO, 1967: p. 3, 4)

Tendo em vista o acima exposto, é preciso reconhecer que o racismo contra os povos ameríndios resultou em formas graves e sistemáticas de violência por parte dos agentes coloniais. Tal quadro não esteve ligado somente a alguns episódios isolados quando da guerra de conquista e perpetrados por grupos particularmente sanguinários num período remoto da história, como os longínquos séculos XV e XVI. De fato, as ações genocidas atravessam o tempo e espaço, estando presentes ainda hoje no cotidiano das populações autóctones do continente americano.

Todavia, meu intento, ao traçar esse quadro generalista, não é esboçar um modelo de validade geral para as violências racistas associadas à ação colonial contra os indígenas brasileiros. Ao contrário, pretendo somente indicar a existência de um campo de relações que dotam de inteligibilidade o caso dos Maxakali, que será objeto de minha reflexão. Em outras palavras, irei focalizar outras modalidades de ação violenta de cunho racista, por certo algo mais “sutis” que os massacres genocidas evocados de passagem acima – se é que há alguma sutileza nas formas de violação da dignidade humana.

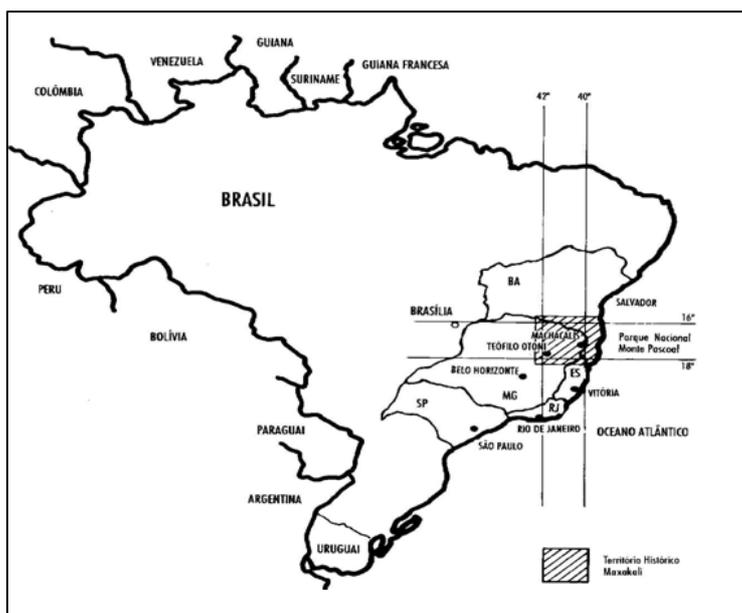
Neste texto identificarei algumas modalidades de violência praticadas por impulsos racistas contra o povo Maxakali. Em especial, enfocarei os casos de suas perambulações pelas cidades situadas no entorno da gleba de Pradinho, situada na T.I. Maxakali. Isto posto, explico as hipóteses do presente trabalho: 1) Considero a atual condição geral de existência do povo Maxakali uma decorrência de sua situação colonial; 2) Essa situação, ligada à subalternidade política e econômica que os povo Maxakali vivencia cotidianamente, implica na adoção de estratégias de subsistência largamente atreladas à circulação monetária e ao acesso às mercadorias provenientes do colonizador; 3) Nessa situação eles são submetidos a outras formas de espoliação material e de violências físicas e verbais no espaço urbano situado nos arredores de seu território; 4) Tal condição é “legitimada” aos olhos dos agentes coloniais pelas imagens racistas existentes contra os Maxakali; 5) Tais imagens justificam, além disso, uma série de ações com efeitos deletérios indiretos junto a este povo.

Se minha demonstração dos pontos acima for bem-sucedida, terei contribuído para aclarar alguns elementos do modo de atuação genocida dirigido aos povos ameríndios. Não resta dúvida que as concepções racistas ocupam um papel importante neste campo de relações. O que resta construir é o campo de relações mais abrangente ligado ao seu funcionamento cotidiano.

Situação colonial e as imagens associadas ao povo Tikmũ'ũn

O etnônimo Maxakali é aplicado a um povo falante de uma língua Macro-Jê, cuja autodesignação Tikmũ'ũn. Quando estive em campo eles sempre preferiam a segunda designação e é em respeito à essa vontade que a adotarei no restante deste texto. Os Tikmũ'ũn contam atualmente com 1833 pessoas, segundo os dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de 2013. Desse contingente populacional, 57,34% têm até 15 anos de idade, segundo o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) da SESAI, algo que demonstra um acentuado crescimento demográfico nos últimos anos (Tabela 1). Este povo ocupa um total de 6433,91 hectares de território, distribuído entre a terra indígena (T.I.) Maxakali, situada nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, e entre as Reservas Indígenas de Aldeia Verde e Cachoeirinha, situadas respectivamente na cidade de Ladainha e de Topázio. A T.I. Maxakali conta com a gleba de Água Boa, com 2805 hectares e 699 pessoas, além do Pradinho, com 2500 hectares e 750 pessoas; já a R.I. de Aldeia Verde tem 522,72 hectares e 309 pessoas, enquanto a de Cachoeirinha dispõe de 606,19 hectares onde vivem 65 pessoas. Existe ainda um Maxakali vivendo em Córrego do Pezinho, no município de Campanário. Todas as porções de terra se encontram no nordeste do Estado de Minas Gerais, próximo à fronteira com a Bahia, como se vê na figura 1.

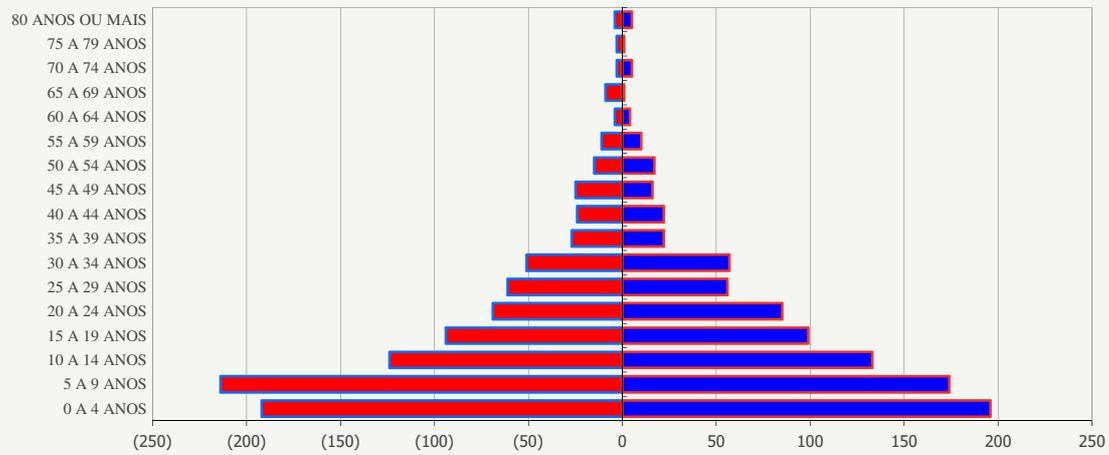
Figura 1:
Território histórico o povo maxakali



Fonte: <http://abaaua.blogspot.com.br/> 1

Tabela 1:
Pirâmide Populacional do Povo Maxakali

Fonte: SIASI 2013



No que se refere às condições ambientais, a maior parte de seu território teve a cobertura florestal devastada, e isso ainda no início do século XX, como testemunha Ccirt Nimuendaju, que esteve com os Maxakali em 1939 e redigiu um relatório sobre a situação deste povo para o SPI. Em suas palavras: “hoje [1939], porém, já dois terços desse paraíso dos índios lavradores e caçadores, que estava coberto de mata ininterrupta, estão transformados em vastas pastagens de capim-colônia, na sua maior parte sem uma única rez, pelos intrusos” (NIMUENDAJU, 1982: p. 213)

No relato de Nimuendaju é possível identificar os temas que irão se repetir continuamente ao longo dos anos de submissão colonial dos Tikmũ’ũn. Nimuendaju constata a incompreensão de como os Tikmũ’ũn perderam a posse de seu território, por ação de um “amansador de índios” de nome Joaquim Fagundes o qual vendeu as terras deste povo para colonizadores a título de pagamento por seus serviços de “amansamento” deste povo, “aliás já mais do que mansos quando em 1816 a 1818 foram visitados por Saint-Hilaire, Pohle Neuwied.” (NIMUENDAJU, 192: p. 213). Lá estão os conflitos com os colonizadores – descritos pelo autor como “intrusos” – pela posse da terra. Àquela altura, os Tikmũ’ũn tentavam espantar os “portugueses ruins” que vinham se assentar em seu território, com um ritual de intimidação que somente levava a um aumento da tensão:

Resulta desta prática que a situação cada vez mais se agrava, mesmo porque os Machacari (sic.) começam a ver nessas expedições de pilhagem não só uma represália justa, como também um meio fácil de obter mantimentos. É de admirar que nenhuma dessas cenas ainda degenerasse em derramamento de sangue. (NIMUENDAJU, 1982: p. 214)

Vê-se, igualmente, a frequência aos centros urbanos – no caso, para o povoado de Umburanas, atualmente um distrito rural da cidade de Bertópolis –, bem como o uso de bebidas alcoólicas e as violências contra os Tikmũ'ũn, em especial contra as mulheres. Nas palavras do autor teuto-brasileiro:

Havia entre os vizinhos dos índios certos que de vez emquando iam fazer uma visita à aldeia levando *uma lata de querosene de cahçaça*, com a qual embriagavam homens e mulheres para fazer destas últimas o que bem entendiam. Aconteceu também que, algum tempo antes de minha chegada, veio a Umburanas um Machacari (sic.) com sua mulher. Embriagaram o índio e jogaram-no na rua e trancaram a índia num quarto, onde foi violada sucessivamente por três indivíduos. (NIMUEANDAJU, 1982, p: 215)

Mas antes de adentrar nos pormenores ligados a esses temas, convêm delinear o conjunto de situações-problema normalmente mencionados quando se faz referência aos os Tikmũ'ũn. Não disponho de um levantamento sistemático de todos os acontecimentos e imagens que este povo suscitou desde a sua submissão colonial definitiva, havida no início do século passado. No entanto, eu construí um quadro com algumas situações vivenciadas por este povo desde o ano de 1980. Para tanto eu consultei as publicações intituladas *Aconteceu Especial*, originariamente publicada pelo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e que consistiam em compilações anuais das principais matérias veiculadas pela imprensa escrita tendo por objeto os povos indígenas, intercalada com textos de análise conjuntural. Na década de 1990 esta publicação teve seu formato alterado, se transformando no boletim *Povos Indígenas no Brasil*, abarcando um período de cinco anos e tendo seu encargo editorial passado ao ISA (Instituto Socioambiental). Por fim, consultei também os relatórios sobre as violências contra os povos indígenas no Brasil, editado anualmente pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) abarcando os eventos ocorridos entre os anos de 2008 a 2014.

Por certo, o conjunto das informações recolhidas apresenta um material lacunar. Como os jornais impressos se situam a muitos quilômetros de distância do território Tikmũ'ũn, as notas correspondem a uma ínfima parte das situações enfrentadas por eles em meio à sua condição de povo colonizado. Além disso, mesmo as notas enviadas pelos missionários do CIMI – isto é, por pessoas cuja atuação junto a este povo se dá de maneira e direta e continuada –, resultam de uma seleção dos acontecimentos epistolares, isto é, os relatórios sobre a violência contra os povos indígenas irão mencionar apenas uma parcela de eventos marcantes, deixando uma série de situações de fora. Com isso, o conjunto de agenciamentos cotidianos que dá forma às relações coloniais somente poderá

ser intuído dos dados arrolados a seguir. Todavia, esse material conserva seu interesse por indicar um caminho para identificar os eventos, os temas e as imagens associadas ao povo Tikmũ'ũn.

Ao consultar as publicações mencionadas acima eu construí um quadro, sumariado na tabela 2, no qual constam as principais situações retratadas junto a este povo. Vale notar que uma mesma matéria pode fazer referência a mais de um campo presente na tabela – por exemplo, ao denunciar a situação de penúria dos Tikmũ'ũn e indicar a tomada de providência de órgãos indigenistas para tentar dirimir o problema. Além disso, não excluo a possibilidade de que algumas das classificações efetuadas por mim possam ter um caráter subjetivo, e, por conseguinte, poderiam ser arroladas em outra classe caso fossem analisadas por outro pesquisador. Todavia, reitero que a tabela pode funcionar como um guia acerca dos eventos e do imaginário presentes na situação colonial experimentada pelos Tikmũ'ũn.

Um olhar geral sobre os dados chama a atenção para a distribuição desigual dos eventos, tanto ao longo das três grandes classes quanto ao longo do tempo. Assim, cabe destacar a inexistência de eventos nas fontes consultadas nos anos de 1992, de 2000 a 2003 e de 2007, mesmo sendo improvável que não tenha havido sequer uma ocorrência digna de ser reportada em matéria jornalística sobre os Tikmũ'ũn nestes anos.

Além disso, quando se observa os problemas relacionados à interação entre os Tikmũ'ũn e os colonizadores, pode-se perceber um maior número de episódios entre os anos de 1980 e 2000, justamente o período de disputa sobre o território que dividia as glebas de Água Boa e do Pradinho. A diminuição desses eventos coincide com a reunificação das glebas da T.I. Maxakali, ocorrida de fato somente no ano 2000. Após esta data ainda ocorrem alguns episódios conflituosos, em especial por conta da tentativa de retomada de uma porção de terra que havia ficado fora da demarcação, feita por um grupo de Tikmũ'ũn entre os anos de 2004 e 2005. No entanto, depois de 2007 há somente duas ocorrências relativas um único evento citado no relatório do CIMI, qual seja: o assassinato de um indígena enquanto este tentava defender sua mulher da violência sexual de um colonizador.

As dificuldades ligadas à interação com o Estado são mais numerosas e constantes e numerosas. Em especial, cabe destacar as solicitações de ação por parte dos órgãos com atribuições constitucionais junto aos povos indígenas, com 26 menções. Já os problemas ligados à saúde e às condições sanitárias são os mais mencionados, com vários episódios de epidemias e a divulgação de 178 pessoas adoecendo e 39 vindo a óbito.

**Tabela 2:
Referências aos Tikmũ'ũn nas compilações de notícias**

	PROBLEMAS RELATIVOS À INTERAÇÃO COM OS COLONIZADORES								PROBLEMAS RELATIVOS À INTERAÇÃO COM O ESTADO						PROBL. DE CONVIVÊNCIA			
	Busca por reparação territorial - Tikmũ'ũn	Danos a animais e propriedade de colonizadores/Estado	Conflitos pela terra com fazendeiros	Atentado e ameaças a indigenista	Cercamento aos Tikmũ'ũn.	Nº de mortos por colonizadores	Agressões dos colonizadores aos Tikmũ'ũn	Agressões dos Tikmũ'ũn a colonizadores	Programas de apoio econômico e/ou sanitário aos Tikmũ'ũn	Dificuldades econômicas - Tikmũ'ũn	Providências de autoridades aos Tikmũ'ũn	Providências de autoridades aos colonizadores	Epidemias e problemas sanitários ⁵	Ineficiência da ação indigenista (saúde, FUNAI, meio-ambiente)	Nº de mortos pela ineficiência da ação indigenista	Abuso/venda ilegal de álcool	Nº de feridos em conflitos entre os Tikmũ'ũn	Nº de mortos pela ação de outros Tikmũ'ũn
1980		2			1						1	1			2			
1981		2					2	1	1		1				1			
1982		1		1	3	1		1		1	3						1	
1983	1			2		1	1	1		1								
1984	1				1		2		2	1								
1985	2	3		1	3		1	2	3	2	2				3	5	3	
1986																		
1987	4			1		1	1		1	3				18	1			
1988		1				1							1			4	1	
1989	3				2			2		3	1				1			
Subtotal	11	9	0	5	10	4	6	2	7	7	11	8	1	1	18	8	9	5
1990		1			2					1	1		2					
1991				1	1					1								
1992																		
1993	1	1	1					1				(31)		4				
1994	1		1				1					1						
1995	1						1		1	1								
1996	3					1	1			1					1			
1997	1		1							1			1					
1998	2		2						1	2		1		12	1			
1999	3		3					1		2	1							
Subtotal	12	2	8	1	3	1	3	0	2	2	9	2	33	3	16	2	0	0
2000-3																		
2004		1						1									6	
2005	2		1					2	1	3					1	1	3	
2006			1		1							(80)	1				5	
2007																		
2008									1			5 (1)	3		3		2	
2009									1	1			1	1	1			
Subtotal	2	1	2	0	1	0	0	1	2	3	4	0	86	5	1	5	1	16
2010												2 (66)	2	4	1		1	
2011															2	4	1	
2012										1			1					
2013															1	1		
2014						1	1		1	1		1	1					
Subtotal	0	0	0	0	0	1	1	0	2	1	2	0	69	5	4	4	5	2
TOTAL	25	12	10	6	14	6	10	3	11	13	26	10	187	13	39	19	15	23

⁵ Entre parênteses o número de pessoas doentes, quando tal informação foi disponibilizada.

Quanto às dificuldades de convivência entre os Tikmũ'ũn, os episódios divulgados são igualmente constantes ao longo de todo período. Vale destacar a redução dos casos ao longo dos anos de 1990, um período marcado pelo forte antagonismo frente aos colonizadores, algo que explica a redução dos episódios, ou ao menos da visibilidade concedida a esses casos neste contexto. Merece destaque também o número de feridos em conflitos internos (15 pessoas) e de mortos nestes episódios, num total de 23 pessoas. Do total de ocorrências, 16 dessas mortes ocorreram entre os anos de 2004 a 2008, um período em que houve um grande conflito interno por conta da tentativa de retomada de terra. Como a maior parte dos Tikmũ'ũn se voltou contra o grupo que fez a retomada, houve um sangrento ciclo de vinganças entre eles, levando à expulsão de mais de 200 pessoas da T.I. Maxakali e o reassentamento desse contingente populacional em duas Reservas Indígenas nos anos seguintes (Cf. RIBEIRO, 2011).

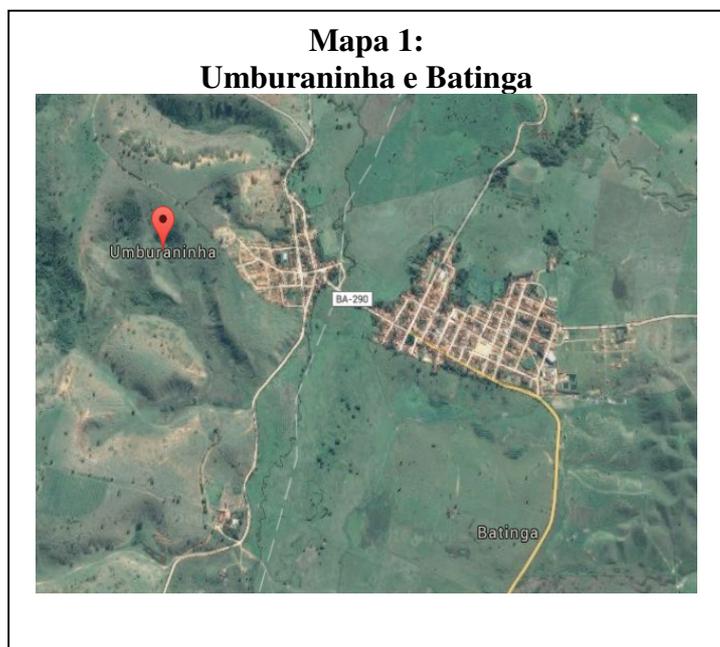
Século XXI: acesso às mercadorias e outras formas de racismo

Dessa visão panorâmica deste quadro se depreende que não houve um projeto de extermínio orquestrado por instâncias estatais, como ocorreu entre os judeus durante o regime fascista. No entanto, não é difícil constatar uma constante de violências, cujos agentes são os colonizadores que vivem nos arredores dos Tikmũ'ũn, mas também a própria condição de vida à qual este povo foi legado por parte da ação estatal. O território dos Tikmũ'ũn dispõe de dimensões reduzidas e conta com condições ambientais e sanitárias precárias. Com isso, as mortes ligadas à fome, à desidratação e às moléstias infecciosas são a principal pressão contra a qual este povo tem de lutar cotidianamente. Por conseguinte, não é difícil considerar a situação colonial como uma ação genocida, pois as condições de existência existentes ocasionam violências, mortes e todo tipo de dificuldade para a reprodução do povo Tikmũ'ũn.

A despeito desse quadro geral, existem outros elementos a serem considerados. Como os dados demográficos da tabela 1 mostram, a maioria da população Tikmũ'ũn tem até 15 anos. Para ser exato, são 1033 pessoas, num total de 1833. Tal fato indica que o século XXI trouxe algumas novidades que têm permitido um crescimento populacional significativo. De início, cabe destacar o fim das escaramuças constantes com os colonizadores que vivem literalmente entre os Tikmũ'ũn, algo que dotou terra para que as atividades agrícolas ocorressem e permitiu a composição de laços mais estáveis entre as famílias.

Mas isso por si só não explica como essas novas bocas puderam ser alimentadas, uma vez que a T.I. Maxakali continua tomada pelo capim colônia e este povo não se converteu em um grupo de pastores. Penso que são as políticas de redistribuição de renda, as quais tiveram um grande impulso na vida do século, o acesso às aposentadorias rurais e às pensões mantidas pelo INSS, bem como os diversos assalariamentos que propiciaram a essa mudança. Todos esses direitos permitiram o acesso ao dinheiro e com ele os Tikmũ'ũn puderam comprar mercadorias no comércio das cidades próximas à T.I. e, por extensão, puderam alimentar as crianças que vêm ao mundo.

Todavia, como todo processo social, este também tem uma mão dupla: ele expõe os Tikmũ'ũn a outro tipo de violência: ao racismo dirigido pelos habitantes dos distritos urbanos próximos à sua T.I.. Se os anos de 1980 marcam uma série de tentativas de cercar a livre circulação dos Tikmũ'ũn, com 10 episódios registrados no levantamento feito por mim, os anos 2000 marcam um período de grande afluxo das pessoas às cidades. Os Tikmũ'ũn sempre compareceram às feiras nas cidades, as quais ocorrem nos finais de semana: sábado os moradores do Pradinho acorrem para em Batinga⁶ (Cf. Mapa 1), enquanto no domingo os moradores de Água Boa acorrem à sede do município de Santa Helen de Minas. Nessas incursões eles tentam vender seus artesanatos e seus produtos



agrícolas no intuito de comprar algum bem material, em especial comida.

No entanto os anos 2000 possibilitam o acesso regular e continuado ao dinheiro em um contexto regional que permite o acesso às mercadorias. O montante manuseado por cada um não é elevado, chegando a cerca de R\$ 2000,00 para o ocupante

do cargo de vereador, o maior salário mensal recebido por um Tikmũ'ũn.

Aliás, as mobilizações dos indígenas para a eleição de um candidato visando se fazer representar na câmara de vereadores, bem como a liturgia associada ao cargo no

⁶ Distrito da cidade baiana de Itanhém situado na margem esquerda do rio Umburanas, bem em frente a Umburaninha, o distrito da cidade mineira de Bertópolis

distrito urbano mereceria uma atenção à parte. Houve casos de conflitos internos entre os Tikmũ'ũn na disputa para a indicação de quem seria o candidato único da comunidade. Por conseguinte, a disputa girava em torno de qual grupo de pessoas teria acesso à representação pública que o cargo oferece, bem como ao mais alto salário que algum indígena recebe. Cada gleba está sob a jurisdição de uma prefeitura local, algo que possibilita a existência de um vereador em cada gleba e em cada município. Fica, no entanto, o registro dessa dinâmica associada à interação dos Tikmũ'ũn com o Estado. Existe todo um campo de relações cidadinas a ser explorado neste fenômeno, mas neste texto somente mencionarei esse campo sem me deter nele por não dispor de dados suficientes.

Como ocorre em vários contextos sociais, o salário é nominal a uma pessoa, mas a esfera de circulação dos bens adquiridos por ele não. Sempre há um grupo de parentes que recebe a uma parcela destes recursos e este circuito não se restringe à família elementar. Considerando as relações a partir de um ego masculino, um homem destinará seu salário para sua *xextet* (mulher/esposa) e seu/s *kitok* (filho/s). Mas obrigações recíprocas podem abarcar o *ãtak* (o genitor e seu/s irmão/s), sua *mãy* (a mãe, sua/s irmã/s) seus *taknõy* (irmão de um homem, filho do irmão do pai de um homem, filho da irmã da mãe de um homem), ou mesmo seus parentes afins – seu *yãyã* (termo aplicado ao avô consanguíneo e ao sogro), sua *xukux* (termo aplicado à avó consanguínea e à sogra) , ou mesmo seu *tiktak* (cunhado e primo consanguíneo) – terão acesso aos recursos.

Com frequência os assalariados, normalmente subsumidos na categoria dos aposentados – o grupo os mais velhos e, não por coincidência, os mais próximos dos assuntos da *kuxex* (casa de religião, dos espíritos) – são instigados a contribuir para a realização dos *yãmĩyxop*, os rituais realizados quando os espíritos-cantores dos Tikmũ'ũn vem à *kuxex*. Um rateio pode ser feito entre eles visando adquirir um porco ou uma vaca, arroz e outros gênero necessários ao ritual (corante, tecidos, etc.). Ou então alguém pode vir a adquirir os bens sozinho, por conta de uma necessidade prática⁷. Com isso boa parte da vida cerimonial Tikmũ'ũn é subsidiada por intermédio das mercadorias adquiridas com o salário.

⁷ Os *yãmĩyxop* são evocados para lidar com questões bem pragmáticas, como favorecer o crescimento da lavoura – e neste caso, se realiza o ritual corresponde aos espíritos associados à plantação correspondente – por exemplo, Putuxop (espíritos do papagaio) estão associados ao milho e, por conseguinte, ao calendário agrícola que lhe é correspondente.

Há várias pessoas que recebem salários: os aposentados e pensionistas do INSS, os agentes indígenas de saúde, os agentes indígenas de saneamento, os professores vinculados à rede estadual de educação, aqueles e aquelas que recebem auxílio maternidade ou são beneficiados pelo Bolsa-Família, além dos dois vereadores. Nunca consegui checar qual o montante de dinheiro que circula por intermédio desses vários “salários”, mas o efeito dele é visível: boa parte dos membros desta sociedade se valem da agricultura como uma atividade complementar em relação aos assalariamentos.

Vale mencionar que não são somente víveres alimentícios que são adquiridos, pois eles compram também vasilhas, utensílios domésticos, roupas e tecidos para a confecção dos vestidos das mulheres. Com a eletrificação de suas moradias, eles têm adquirido alguns aparelhos eletrodomésticos, como aparelhos de som e televisores. Muitas casas dispõem de fogão a gás. Em suma, é todo um comércio de bens que tem recebido aportes regulares nos distritos urbanos circunvizinhos à T.I. Maxakali.

Com isso a ida às cidades deixou de ser um avento isolado e ligado à feira. Embora seja nos finais de semana que o afluxo de pessoas seja bem mais significativo, os Tikmũ’ũn vão com frequência aos centros urbanos. Eles podem tanto ir a pé, como pagar um frete particular, ou se valer de caronas nos veículos que prestam serviços na T.I. Maxakali, em especial as picapes da saúde, os quais percorrem os trajetos ligando a T.I. às cidades da região. Nos centros urbanos os Tikmũ’ũn não são desconhecidos dos moradores. Há os estabelecimentos comerciais preferenciais, normalmente por conta do tratamento nesses lugares ser mais “brando”. No entanto, perdi as contas de pessoas que dirigiam comentários pejorativos contra os indígenas em minha presença. Ouvi pessoas dizerem que os Tikmũ’ũn enfeiam a cidade, que eles são sujos e o momento de fim da feira é ocasião de um mutirão para que todos os indígenas sejam recolhidos de volta para a T.I.. Algumas vezes testemunhei pessoas os desabonando em tom jocoso: “e aí caboclo preguiçoso”, “fulano é bebedor de cachaça”, etc. O resultado é que nessas incursões raramente há algo mais do que transações comerciais e é justamente aí que as atitudes discriminatórias se tornam mais evidentes.

Via de regra os indígenas são proibidos de entrar nos estabelecimentos, tendo de dizer um funcionário qual o item deseja comprar e o este o apanha para o Tikmũ’ũn. Os proprietários alegam que se deixassem os indígenas entrar na loja eles praticariam furtos ou “fariam bagunça” em seu interior. Certa vez em conversa com Guigui Maxakali, o cacique de Aldeia Nova, ele disse-me que os Tikmũ’ũn tinham mãos, que não eram como

os cachorros os quais apanhavam as coisas com a boca e precisam de alguém para levar as coisas até eles. Obviamente nenhum Tikmũ'ũn ignora o tom vexatório desta situação.

Mas além disso os comerciantes costumam praticar duas tabelas de preço: uma para pagamento à vista e outra para quando se registra a compra para pagamento mensal. Nesta última situação os preços eram majorados e todos os Tikmũ'ũn compram segundo esta modalidade – a rigor, boa parte dos moradores da zona rural se valem do mesmo expediente. Todavia os Tikmũ'ũn costumam deixar seus cartões e sua senha do banco/benefício para que o dono do estabelecimento saque o dinheiro, abata as dívidas e dê o troco para o dono do cartão bancário, quando este é o caso. Os Tikmũ'ũn justificam essa conduta pela ausência de um posto bancário autorizado para realizar os pagamentos em Batinga. Além disso, dizem ser mais “prático” comprar em um só lugar. Tendo isso em vista, dizer que a única relação social aberta pelas cidades é a transação comercial é um tipo de engodo, pois se trata de outro tipo de exploração. O efeito imediato disso não tem levado às dificuldades econômicas crônicas, mas uma redução no aporte de recursos poderá levar ao surgimento de novos conflitos, agora entre os Tikmũ'ũn e os agentes coloniais urbanos, pois todos recebem seus salários já praticamente comprometidos com as dívidas nos estabelecimentos comerciais da região.

Por último, cabe mencionar como as cidades propiciam o acesso a uma classe de bens cujo acesso é legalmente proibido aos povos ameríndios brasileiros: as bebidas alcoólicas. A lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, popularmente conhecida como o Estatuto do Índio, dedica seu capítulo II do Título VI para tratar dos “crimes contra os índios”. Na alínea III do artigo 58º pode-se ler que é crime: “propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados. Pena - detenção de seis meses a dois anos.” (Lei 6001, 10/12/1973). Como esta legislação foi implementada durante o regime de exceção no Brasil, a ideia de “índios não integrados à comunhão nacional” se aplica a todos aqueles que mantêm sua autonomia frente ao colonizador, com língua e costumes próprios. Não discutirei aqui a inadequação desta classificação dos povos indígenas, nem tampouco o caráter autoritário desta legislação.

Para os fins deste texto, basta indicar que os Tikmũ'ũn não poderiam comprar bebidas alcoólicas, mas não é o que acontece. A proibição da venda de bebidas alcoólicas, normalmente a cachaça, alimenta sistematicamente um mercado negro, com preços majorados e uma falta de visibilidade das situações nas quais se efetua o uso de bebidas alcoólicas. O padrão de consumo quase sempre marcado pela marginalidade: compra e

consumo às escondidas, com grandes quantidades de cachaça sendo vertidos rapidamente. Com isso os bebedores não buscam construir um padrão de uso que compatibilize a utilização das bebidas alcoólicas com outras atividades. Quando se vai a uma festa é certo que pode haver quem exagere na quantidade de bebidas alcoólicas ingerida, mas se espera algum tipo de decoro por parte da pessoa alcoolizada, alguma modalidade de reconhecimento do espaço público. Os Tikmũ'ũn alcoolizados parecem buscar justamente o avesso disso, levando a experimentação alcoólica ao limite. Os moradores da cidade desferem olhares indignados quando se deparam com eles. Proferem palavrões, os ignoram e narravam eventos desagradáveis: brigas públicas, com feridos estirados ao chão, casais que fazem sexo em praça pública, pessoas que despencam no chão e fazem as necessidades fisiológicas enquanto estão desmaiados.

Eu mesmo já acompanhei várias vezes essas performances, verdadeiros rituais onde o indizível das relações cotidianas ganha visibilidade. Tudo se passa como se este momento evidenciasse o tom geral desse desencontro ocorrido aos olhos de todos: ao se embebedarem os Tikmũ'ũn parecem querer mostrar como é sua “acolhida” nas cidades, como eles somente recebem por legado o ódio e o desprezo franco por parte dos colonizadores, em suma eles se situam num lugar não relacional. As relações comerciais são mais polidas do que a colhida a um bêbado descomedido, não resta dúvida. Mas ambas as interações são marcadas por uma profunda desigualdade de posição entre os agentes. Os Tikmũ'ũn sempre são postos num lugar onde paira a desconfiança, o desprezo. Ao menos para o caso da experiência urbana dos Tikmũ'ũn, o cliente nunca tem a razão e deve se contar em ser tolerado como um incômodo incontornável.

Essa situação de violência e desprezo não se faz notar por todos e não espanta que as denúncias contra o uso de bebidas alcoólicas seja um dos temas mais recorrentes no levantamento feito por mim (19 citações). Nas audiências públicas esse tema também se faz presente, como aconteceu no ano de 2004, sendo que a repressão ao tráfico ilegal de bebidas alcoólicas foi apontado pela maioria absoluta dos presentes como o único caminho para solucionar os “problemas de convivência” vivenciados junto aos Tikmũ'ũn. Deste modo, as primeiras palavras do promotor público presente àquela reunião ressaltam:

a importância da ação do direito penal e da necessidade de atuação do mesmo, comprometendo-se a atuar não no sentido de apenas identificar mas de intensificar medidas contra os comerciantes que ilegalmente fornecem bebidas para os indígenas. Reforçou a necessidade da ação conjunta da Polícia Militar e a Polícia Civil. (ATA, 2004: p. 3)

O juiz da comarca foi mais longe e:

Destacou a inoperância do poder judiciário na questão até o presente momento e definiu que *agora é momento de repressão* e classificou este ato [a venda de bebidas alcoólicas para os Tikmũ'ũn] de crime hediondo. Relatou da sua ida à Santa Helena de Minas e descreveu suas ações naquele município, onde como juiz deixou claro para as autoridades locais a necessidade de suas atuações na questão do alcoolismo, porém, até hoje denúncias não chegaram para o Juiz. Deixou como sugestão que a FUNAI ou outra instituição buscasse na educação o conhecimento necessário para que os Maxakali através do conhecimento apreendido pudessem então aplicá-lo no seu dia-a-dia. (Idem, ibidem: p. 3, grifo meu)

Por sua vez, o prefeito do município de Santa Helena de Minas:

Ressaltou que o problema de Santa Helena de Minas não é o índio e sim o branco que fornece a bebida alcoólica ao índio. Salientou da necessidade da punição dos munícipes que vendem bebidas alcoólicas aos Maxakali. O prefeito acredita que esta medida terá um efeito preventivo para que a comunidade não continue o comércio ilegal de bebidas. (Idem, ibidem: p. 4)

Já o chefe do Posto Indígena (PI) de Água Boa, encaminhou uma proposta de incremento dos órgãos que atuam na repressão, através da “criação de uma guarda municipal para que o comércio de bebida alcoólica seja reprimido” (Idem, ibidem: p. 11). Alguns detalhes do problema ganharam destaque com o acúmulo das colocações. Segundo o representante da Polícia Militar: “o maior fluxo de indígenas nos finais de semana para as feiras dos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis” (Idem, ibidem: p. 13), fato este que propicia o acesso às bebidas alcoólicas. Sua análise foi acompanhada pelo procurador da República, o qual: “salientou que o consumo de bebida alcoólica está geralmente relacionado com os dias de feira nos municípios, solicitou à FUNAI e a PM e Prefeituras que empenhassem na fiscalização e no suporte para o retorno dos indígenas para as reservas.” (Idem, ibidem: 12)

Mas nem todos se limitaram a “culpar a cachaça” pela situação. Os representantes do CIMI – Conselho Indigenista Missionário – presentes à reunião se mostraram um pouco mais reticentes nesse ponto. Deste modo, Nilson “solicitou cautela na questão alcoolismo e que o processo histórico desse povo deva ser levado em consideração. Solicitou que não pensássemos para os Maxakali, e sim com os Maxakali.” (Idem, ibidem: p. 8). Já o outro representante presente foi mais além, dizendo que:

todas as audiências públicas que se fala dos Maxakali tratam sobre alcoolismo e roubo de gado/questão territorial. Analisa esta questão como um choque cultural entre as duas sociedades. Relatou da

necessidade de moralizar a venda de bebida alcoólica para os Maxakali. Ressaltou da questão territorial que deve ser analisada com muito critério. (Idem, ibidem: p. 9)

Por parte das lideranças políticas dos Tikmũ'ũn presentes à reunião, houve um reforço à preocupação atual, ainda que com algumas diferenças nada desprezíveis. A vereadora Maria Diva Maxakali, por exemplo:

ressaltou do seu direito de falar por ser um dos Maxakali que vêm sofrendo o impacto do alcoolismo dentro da Reserva Maxakali. Descreveu o sistema atual como muito diferente de antigamente. Ressaltou a necessidade do trabalho em conjunto das instituições que trabalham com a causa indígena (FUNAI, FUNASA, CIMI). Descreveu o sofrimento do seu povo quanto à questão Maxakali/álcool, o impacto na fome, na saúde das crianças, na cultura, no serviço das equipes. *Solicitou a necessidade de uma lei que resolva o problema alcoolismo, relatou da ineficiência da educação por causa do alcoolismo.* (Idem, ibidem: p. 5, grifo meu)

Por sua vez, Marcelo Maxakali apresentou um dado que explica a ganância e a busca de lucro fácil, mencionada pelo representante da saúde, pois “relatou do problema do alcoolismo e do preço que o índio paga por um litro de pinga (R\$10,00) e às vezes até mais caro, o branco vende a cachaça e ainda, depois de bêbado, se der, ele pega o dinheiro do índio e dá chute.” (Idem, ibidem: p. 10). Ismail Maxakali reforçou a posição acima, relatando que “alguns comerciantes após vender a cachaça para os índios eles também roubam o dinheiro dos índios. Relatou das péssimas condições da estrada do Pradinho.” (Idem, ibidem: p. 11). Guigui Maxakali fez coro às declarações precedentes, afirmando que:

o não índio além de vender a pinga cara para o índio, ele também tira dinheiro do índio que está bêbado, costumam até roubar o sapato do índio. Relatou ainda que tem buscado ajuda com CIMI, PF [Polícia Federal], FUNAI para resolver o problema da bebida em Santa Helena de Minas, mas que nada tem sido feito. Ressaltou que os fazendeiros estão ocupando suas terras e que os fazendeiros devem desocupar suas terras e voltar para onde veio. (Idem, ibidem: p. 10).

E Sueli Maxakali:

ressaltou da questão da bebida e que a polícia não deve agredir fisicamente os Maxakali e que as lideranças não concordam com agressão aos seus parentes. Ressaltou a necessidade de maior envolvimento da FUNAI na questão agrícola e da necessidade de um novo estudo na questão territorial. (Idem, ibidem: p. 8)

Os relatos dos Tikmũ'ũn presentes à reunião apontam a existência de um problema-álcool, mas que se relaciona não somente à falta de repressão à venda das

bebidas alcoólicas, mas principalmente à existência de um cotidiano de exploração econômica, de agressões constantes e de desrespeito ao seu território – perpetrados inclusive por parte dos agentes estatais (sendo que a polícia foi o único agente citado nominalmente). Deste modo, tudo indica que existe um problema relacionado ao estado de embriaguês, aos conflitos cotidianos suscitados pelo uso de bebidas alcoólicas. No entanto, pelas falas das lideranças presentes naquele encontro, este estado de coisas não é causado exclusivamente pela ingestão de bebidas alcoólicas, mas se relaciona igualmente aos **preconceitos** e **agressões** vivenciados pelos Tikmũ'ũn. Para se dimensionar este problema, é preciso vincula-lo ao racismo dirigido aos Tikmũ'ũn por parte da população não indígena que vive no entorno da TI e mesmo nas cidades circunvizinhas à TI. E para quem não acredita nessas palavras, sugiro que veja o ódio despertado nos habitantes das cidades do entorno à T. I. quando se depara com um “caboclo bêbado e sujo” prostrado na rua...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATA da audiência pública sobre o povo Maxakali.** Tema: Maxakali – Autossustentação e convivência. (2004). Promovida pelo Ministério Público Federal de MG. Local: Centro de Cultura Prof. Maurício Marcondes Coelho, Águas Formosas-MG, 26 de março de 2004. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/noticias-mpf-antes-2007/201010061637230300-leia-a-ata-da-audiencia-publica-sobre-o-povo-indigena-maxacali-realizada-no-dia-26.03.04> (consultado no dia 08 de agosto de 2008 às 8h07)
- BENEDICT, Ruth (s/d). **Padrões de cultura.** Trad. Alberto Candéias. Lisboa: Livros do Brasil.
- CASTORIADIS, Cornelius. (2002) [1995]. Reflexões sobre o racismo. In: **As encruzilhadas do labirinto: o mundo fragmentado – vol. III.** Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Paz e Terra, 2002, pp. 27-41.
- LAS CASA, Bartolomeu (2008). **O paraíso destruído.** A sangrenta história da conquista da América Espanhola. 2ª ed. Trad. Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976). **Antropologia estrutural II.** Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- NIMUENDAJU, Curt (1982). Índios Machacari. In: **Textos indigenistas.** São Paulo: Loyola.

PEREIRA DE TUGNY, Rosângela. (2011) **Escuta e poder na estética Tikmu'ün**. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

_____. (maio de 2008). Um fio para o ãnmõxã: em torno da estética Maxakali. **Nada**. Nº 11, p. 52-71.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa (2008). **Guerra e paz entre os Maxakali**: devir histórico e violência como substrato da pertença. Tese (doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo.

_____. (2012). *Nexos sociais e violência: o caso do conflito de 2004-2005 entre os Maxakali*. **Quaderni di THULE**. Rivista italiana di studi americanistici, vol XI. Perrugia: CSACA Onlus, pp. 697-712.

TAUSSIG, Michel (1993). **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TODOROV, Tzvetan. (2003). **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.

TOTTEN, Samuel; HITCHCOCK, Robert K. (2011). **Genocide of Indigenous Peoples Genocide**. A Critical Bibliographic Review – Volume 8. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers.