

‘Ūgmũ Yōg Hām xi Kakxop: Crianças Tikmũ’ũn e a Retomada do Território¹

Barbara V. Rocha da Silva (UFMG/MG)

Jupira Maxakali (SESAI/MG)

Sueli Maxakali (UFMG/MG)

Resumo

Uma das lideranças da aldeia é comunicada de uma ameaça de morte: um fazendeiro vizinho à Terra Indígena diz que mataria as crianças que invadissem seu terreno para caçar capivaras e dá um tiro à distância, para aterrorizar os Tikmũ’ũn (autodenominação dos Maxakali) que ali vivem. Autoridades devidamente acionadas, resta a incerteza sobre a possibilidade real de prevenção da violência anunciada com destemida hostilidade por homens brancos no interior de Minas Gerais. A luta pela terra sempre envolveu e impactou todas as pessoas que vivem em aldeias indígenas no Brasil, mas esses conflitos raramente são considerados em relação à uma categoria singular: as crianças indígenas. Direitos dos povos indígenas e direitos das crianças em intersecção, ao se contrastarem com as atuais condições de vida das crianças tikmũ’ũn, revelam as falhas de políticas públicas dos três poderes, bem como de problemas no convívio com a comunidade não-indígena do entorno. Questões ainda mais agravadas nos casos de retomadas recentes, que geram dinâmicas desiguais de disputa pela terra. Investigamos como o fortalecimento de valores colonialistas proposto veladamente por diversas instituições que assediam frequentemente suas aldeias está entre as causas das repetidas agressões contra os Tikmũ’ũn (*Nũhũ Yāg Mũ Yōg Hām: essa terra é nossa*, 2020). Mobilizando teorias da virada ontológica (STENGERS, 2017; VIVEIROS DE CASTRO, 2018), contra coloniais e antirracistas (CÉSAIRE, 1977; KILOMBA, 2019; SANTOS, 2015) e dialogando com pensadores indígenas (MAXAKALI, J., 2022; MAXAKALI, S., MARQUEZ, 2021; CRUZ, 2017; CORREA, 2018; XAKRIABÁ, 2021; SMITH, 1999), procuramos atualizar a crítica à branquitude – presente há tempos nos discursos da intelectualidade negra do país (BENTO, 2002) – abordando a “etnofobia” brasileira por seus povos originários. Direcionamos nossas reflexões para os desafios enfrentados pelos Tikmũ’ũn, nesse contexto, para manter a qualidade da criação das crianças dentro de seus modos de vida

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

próprios. Também tratamos da retomada do território das crianças, de suas práticas comunitárias intergeracionais e das fundamentais relações com os não-humanos sempre presentes nas aldeias: os *yãmĩxop*. Para tanto, nossa proposta é elaborar um texto em colaboração e diálogo com a comunidade, que ofereça perspectivas de várias gerações. Acreditamos que essa discussão contribui tanto para a literatura da Antropologia da Criança quanto do Direito, pois, como aponta Oliveira (2012), as crianças indígenas são antes indígenas que crianças e, como tais, não se podem perder de vista seus direitos diferenciados.

Palavras-chave

Crianças indígenas, território, Tikmũ'ũn/Maxakali

Introdução

É abril. A aldeia recebe um ônibus de crianças não-indígenas, vários profissionais liberais, outros tantos políticos, pessoas de casas de caridade, pesquisadoras, alguns funcionários da escola, da FUNAI, da SESAI e um grupo de indígenas vem de um município próximo para pernoitar ali. Celebra-se o dia dos povos indígenas e o aniversário de 524 anos da invasão e início da colonização europeia de suas terras. Os Tikmũ'ũn², habilidosos anfitriões, performam cantos-*yãmĩxop* e dançam no pátio central, ornamentados dos pés à cabeça com pinturas corporais elaboradas em tons de preto, vermelho e branco, mulheres e meninas portando seus típicos vestidos artesanais - cosidos especialmente para a data, com grafismos tradicionais pintados à mão sobre o tecido vermelho. Mais tarde, começa um torneio de futebol entre a aldeia sede e a visitante. Crianças correm para todos os lados, brincando. Nas barracas se oferecem artesanatos para exposição e comércio e na escola servem almoço e janta para os visitantes. Em meio a fotos, resolução de imprevistos do evento, coordenação das inúmeras atividades e discursos de autoridades, algumas lágrimas escapam da liderança indígena. Ainda secando o rosto, suspira para as

² Segundo Ana Estrela da Costa (2022) *Tikmũ'ũn* seria uma contração de *yũmug tihik xi ùhun*, em maxakali, que se traduz por: “nós homens e mulheres”. Não há consenso entre pesquisadores da linguística com relação à utilização de Tikmũ'ũn como etnônimo, pois os diversos contextos de interação interétnica em que aparece oferecem múltiplas traduções. Ainda assim, é preciso considerar que a designação *Maxakali* foi a eles atribuída como um instrumento etnocida da violência colonizadora (NIMUENDAJU, 1958), fato reconhecido por lideranças que preterem o termo em favor de *Tikmũ'ũn* (MAXAKALI; MARQUEZ, 2021, p. 65). Portanto, utilizaremos este tanto como nome próprio do povo quanto como adjetivo (tikmũ'ũn com a inicial minúscula). A palavra *maxakali*, doravante, fará referência apenas à língua falada por esse povo.

pesquisadoras hospedadas em sua casa: a situação de seu povo é revoltante e sua vida de lutas ininterruptas, cada vez mais cansativa.

Os problemas de povos indígenas como os Tikmũ'ũn podem ser generalizados em nível nacional no que se refere ao contato com a sociedade não-indígena no entorno de seus territórios. São interações marcadas por racismo, que, geralmente, resultam em violência contra os indígenas. Definindo o racismo como uma combinação de concentração de poder e preconceito, Grada Kilomba (2019, p. 76) identifica-o como marca da *supremacia branca*. Segundo Cida Bento (2002), desde a década de 90 tem sido discutido, no Brasil, o lugar de privilégio e poder da *branquitude*, termo polissêmico que engloba conceitos como identidade racial, opressão, dominação, ponto de vista branco e práticas culturais tácitas (idem, p. 162-164). A branquitude funcionaria apagando a racialização das pessoas brancas e relegando aos outros a raça e o racismo (ibid., 165). No caso dos povos indígenas, o racismo a eles dirigido carrega tons “etnofóbicos” ao destacar os marcadores culturais desses povos ora como itens folclorizados de museu, ora como sinais de civilizações atrasadas. Estas práticas, fundamentais para o projeto expansionista dos países colonizadores³ e imperialistas (KILOMBA, 2019, p. 71), foram incorporadas pelo universo acadêmico, e até hoje estão imiscuídas no *C maiúsculo da Ciência*, também entendida como a “ideia de uma racionalidade científica hegemônica [...] produto de um processo de colonização” (STENGERS, 2017, p. 4). O fato de que toda prática científica toma lugar em um contexto histórico, é agenciada por forças políticas dominantes e, geralmente, se presta a finalidades pré-determinadas pela agenda institucional fica mascarado pelo verniz de objetividade e neutralidade do discurso científicista dominante no meio acadêmico. Mas a academia nunca foi ou é “um lugar neutro. Ele é um espaço *branco* [...] onde acadêmicas/os *brancas/os* tem desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como *a/o Outras/o*”, destaca Kilomba (2019, p. 50, grifos originais), tratando da deslegitimação e marginalização do conhecimento negro. Ela chama atenção, ainda, para o fato de que essa mesma academia racista, não por acaso, desenvolve pouca pesquisa sobre o racismo como problema teórico relevante:

³ Há diversos termos em uso sob o signo da crítica ao colonialismo e ao imperialismo, entre eles, os mais aceitos pela academia são *pós-colonial*, *decolonial*, *descolonial*, *anti-colonial*. O intelectual quilombola Nêgo Bispo cunhou o termo *contra colonial*, que se refere a “processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (SANTOS, 2015, p. 20). Segundo ele, para combater a colonização em sua “invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra”, a contra colonização abarcaria “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (ibid., 47, 48).

Por muitos anos, o racismo nem foi visto nem refletido como um problema teórico e prático significativo nos discursos acadêmicos, resultando em um déficit teórico muito sério (WEISS, 1998). Por um lado, esse déficit enfatiza a pouca importância que tem sido dada ao fenômeno do racismo. E, por outro lado, revela o desrespeito em relação àqueles que experienciam o racismo. (KILOMBA, 2019, p. 71)

Na Antropologia, no entanto, os tensionamentos entre a produção de conhecimento da branquitude através de práticas extrativistas em comunidades não-brancas e as demandas dessas comunidades sobre seu direito à autoria da própria narrativa, levou a disciplina a criticar-se enquanto reprodutora do racismo estrutural (ALMEIDA, 2019). Através de um sobrevoo sobre a história da autoridade etnográfica na disciplina desde a legitimação do pesquisador de campo com Malinowski até os dilemas contemporâneos da Antropologia, Clifford (1998) tenta encontrar uma saída para a etnografia “agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro” (idem, p. 18-19). Com relação à autoria ele pergunta “Como, exatamente, um encontro intercultural loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um ‘outro mundo’ mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual?”. A resposta dada por pesquisadores indígenas contemporâneos é que não se pode circunscrever qualquer mundo a uma versão autoral não-indígena desse encontro (SMITH, 1999). No entanto, “baseando-se em breves encontros com alguns indígenas, intelectuais não-indígenas [frequentemente] posicionam-se como especialistas que tudo sabem sobre os povos que estudam” (SMITH, 1999, p. 1).

O prof. dr. Felipe Cruz, antropólogo do povo Tuxá (BA), também alerta que pesquisadores não-indígenas tendem a produzir “discursos padronizadores sobre um suposto ‘pensamento indígena’ comum a todos” (CRUZ, 2017, p. 105). Parece não ser óbvio ainda que “etnografias podem ficar datadas, a própria escrita parece congelar as descrições no tempo. [...] Não há porque achar que os membros de um mesmo povo pensem de modo igual sobre tudo a todo instante” (ibid., p. 104). Também argumentando que a pesquisa nada tem de inocente, estando, na verdade, inserida em contextos de disputa política e social, a intelectual Maori (e de outras ascendências indígenas) Linda Tuhiwai Smith (1999) aponta problemas da prática de pesquisa com povos indígenas devido à suas origens imperialistas:

A pesquisa é uma das formas pela qual seu código imperialista e colonialista subliminar é tanto regulado quanto realizado. É regulado pelas regras formais de disciplinas acadêmicas individuais e paradigmas científicos, e pelas instituições que o apoiam (incluindo o estado). É realizado pela miríade de representações e construções ideológicas do outro em trabalhos acadêmicos e “populares”, e os princípios que auxiliam na seleção e recontextualização dessas construções em locais como a mídia, histórias oficiais e currículos escolares. (SMITH, 1999, p. 8, tradução minha)

Segundo ela a assimetria de poder na relação entre pesquisadores e pesquisados se revela na inutilidade da pesquisa para os povos estudados simultânea à sua imprescindibilidade para as profissões dos acadêmicos. A pesquisa, muitas vezes, informava aos povos “coisas que já sabiam, sugeria outras que não funcionariam e propiciavam carreiras para pessoas que já estavam empregadas” (SMITH, 1999, p. 3). Por isso, as comunidades indígenas passaram a avaliar a pertinência das propostas de pesquisa a elas apresentadas, bem como a questionar “práticas e atitudes racistas, presunções etnocêntricas e pesquisas extrativistas” (ibid., p. 10) exigindo que suas perspectivas próprias enquanto indígenas fossem levadas em conta na pesquisa. Obviamente, a academia não é totalmente receptiva a essas críticas (ibid., p. 17) e parte de sua resistência a mudanças vem do apego aos privilégios coloniais ainda vigentes, como afirma Felipe Cruz: “reconhecer o Outro envolve aceitá-lo em sua especificidade e, de forma inercial, faz ressurgir um velho medo, o medo de que a sua chegada e o seu reconhecimento signifiquem, eventualmente, perder o privilégio de falar sobre o Outro” (CRUZ, 2017, p. 106-107). Ele afirma que a presença de indígenas pesquisadores na academia tem transformado a área da antropologia por lhes devolver o poder de produção de discurso sobre seus próprios povos: “[...] hoje nós, que fomos outrora somente objetos de pesquisas, estamos também lendo o que tem sido produzido sobre nós, estamos interessados em acompanhar esse processo e queremos falar sobre nós mesmos, inclusive de dentro da antropologia” (CRUZ, 2017, p. 100).

A presença da coautoria indígena nas etnografias sobre seus povos na realidade sempre existiu, apenas não foi reconhecida, como afirma Clifford (1998) “[...] qualquer exposição etnográfica contínua inclui rotineiramente em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por uma variedade de ‘autores indígenas’”; e ele termina questionando: “Como essas presenças autorais devem ser manifestas?” (idem, p. 49). O próprio autor defende um caminho em direção à pesquisa colaborativa e envereda em teorias da linguagem para buscar soluções para a questão de como falar do *outro*. De fato, é animador ver exemplos de trabalhos colaborativos como *A queda do céu* (2015),

no qual a figura de Davi Kopenawa domina a narração do início ao fim e nos conduz a um encontro com seu povo através de sua biografia.

Neste trabalho, estamos unindo o pensamento de uma doutoranda não-indígena, parda, mulher cis e duas mulheres tikmũ'ũn, sendo uma delas já doutora, pesquisadora, artista e professora, além de liderança em sua aldeia e a outra pouco familiarizada com a escrita em português e a prática de leitura acadêmica. Essa tarefa não é pouco complexa e exige escolhas metodológicas coerentes com o atual momento da pesquisa de doutorado que oportunizou a produção desse texto, pois, ainda que a interlocução entre as três já exista há alguns anos, essa é a inauguração das colaborações autorais entre elas. Por isso, as contribuições das coautoras estão transcritas e traduzidas pela autora em linguagem formal e embutidas na acuidade dos dados etnográficos apresentados, bem como no posicionamento crítico adotado com relação à problemática das relações interétnicas dos não-indígenas com os Tikmũ'ũn.

Traços e trajetórias tikmũ'ũn

As poucas terras demarcadas para os Tikmũ'ũn em quatro municípios⁴ do Vale do Mucuri, em Minas Gerais, não são representativas do território historicamente ocupado por seus ancestrais, que compreende o norte do estado mineiro, parte sul do estado da Bahia e norte do Espírito Santo (RUBINGER *et al.*, 1980). Por outro lado, ainda que insuficientes, a demarcação de territórios dos Tikmũ'ũn tem aumentado nas últimas décadas, bem como a taxa de natalidade, refletindo as conquistas da luta fundiária organizada, estratégica e persistente desse povo. O fato de serem o único grupo indígena em Minas Gerais que ainda fala plenamente a própria língua, o maxakali (CAMPOS, 2023), é outro indicador do grande poder tikmũ'ũn de resistência ao apagamento (MAXAKALI *et al.*, 2017). Todavia, o traço mais nítido do sucesso tikmũ'ũn em dar continuidade aos seus modos de vida próprios, apesar das intrusões não-indígenas, é a patente presença dos encantados⁵ *yãmĩyxop* em seu cotidiano.

De difícil definição, os *yãmĩyxop* estão documentados como aqueles que curam, protegem, alegram, fortalecem, abrilhantam e constituem os Tikmũ'ũn, manifestando-se

⁴ São elas: Terra Indígena Maxakali (Aldeia do Pradinho e Aldeia Água Boa), nos municípios de Bertópolis e Santa Helena de Minas; Reserva Indígena Aldeia Verde, em Ladainha; e em Teófilo Otoni se encontram a Reserva Indígena Cachoeirinha e uma terra cedida pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU) para a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) denominada Aldeia Escola Floresta.

⁵ *Encantados* refere-se a presenças não-humanas que, no entanto, podem se materializar de formas diversas, inclusive antropomorfas e que produzem efeitos diversos em suas interações com os habitantes das aldeias tikmũ'ũn.

como cantos, sonhos, imagens, companhias etc. (ROSSE, 2018; TUGNY, 2011). Em suas manifestações sonoras, por vezes, os *yãmĩyxop* mobilizam grandes banquetes, danças, brincadeiras, cantos e onamentações específicas para a realização do que é, geralmente, chamado de *ritual*. São grandes encontros, que exigem dos anfitriões *tikmũ'ũn* determinadas posturas por parte dos homens, das mulheres e das crianças para a recepção desses bem-vindos visitantes com quem as interações variam, dependendo de cada grupo *yãmĩyxop* que chega à aldeia. “Os cantos *yãmĩyxop* são produção de memória, mas também de perspectivas, e assim produzem viagens, transformações e experimentações, subjetivações e multiplicidades. (En)cantando juntos, os *Tikmũ'ũn* e os *yãmĩyxop* mantém os mundos povoados e com os devidos trânsitos entre eles” (ESTRELA DA COSTA, 2022, p. 16). O xamanismo produzido em relação com os *yãmĩyxop* é tido como modo de ser *tikmũ'ũn*, modo esse sempre inacabado pois “os *Tikmũ'ũn* estão continuamente empenhados em ‘tornar-se *tikmũ'ũn*’ - através justamente da partilha de cantos, comida, residência, casamentos e dos *Yãmĩyxop*” (ROMERO, 2015, p. 114-117, grifos originais). Assim como os Yanomami renegam o conceito “meio ambiente”, preferindo trabalhar significados em torno dos temas “natureza” e “ecologia” (ALBERT, 1995) para traduzir e produzir discursos na arena política de enfrentamento à degradação ambiental, os *Tikmũ'ũn* buscam se aproximar de noções emprestadas das narrativas ambientalistas e educacionais para explicar aos não-indígenas a importância do território para eles. Utilizam os termos *mĩmãti* para se referir a florestas, matas, bosques etc. e variações de *hãhãm*, traduzida por “terra”, para se referir a terreno (*hãm ax*), floresta (*hãmhipak*), roça (*hãmxa*), entre outros. Mas essas traduções para o português tendem a reduzir a biodiversidade da região do Vale do Mucuri a plantas, animais e formações geológicas, quando, na verdade, o *cosmos tikmũ'ũn* se compõe de muito mais. Entre morcegos, cachoeiras, helicópteros e andorinhas, as presenças dos *yãmĩyxop* produzem efeitos vitais nas práticas comunitárias dos *Tikmũ'ũn*, tidas por eles como centrais em seus processos de reprodução histórica e sustentação da vida (ÁLVARES, 1992; ALVES, 2003; ALVARENGA, 2007; LAS CASAS, 2007; FURTADO, 2017; ROCHA DA SILVA, 2019; ESTRELA DA COSTA, 2022). A destruição da mata atlântica local afeta diretamente a relação dos *Tikmũ'ũn* com os *yãmĩyxop* que ali vivem. Há necessidade de convívio das gerações mais novas com presenças diversas do território que não são transponíveis para o ambiente escolar, conforme a epistemologia *tikmũ'ũn*, isso é uma das grandes motivações para suas contínuas retomadas.

Nossa terra é muito pequena, e nós saímos da aldeia onde morávamos para procurar um novo território onde tem um rio, para podermos criar nossa escola. Nela, vamos ensinar nossos mais jovens a serem mais fortes, fazendo e praticando nossos cantos e rituais. [...] Por isso que pensamos em ter esse território, porque sabemos também que não praticamos vários rituais porque não temos um rio. E não dá pra fazer ritual na torneira! É importante saber que algumas coisas pertencem à água, e hoje a escola ainda não ensina coisas que são da água, nem os mitos, nem os cantos. (MAXAKALI, S., MARQUEZ, 2021, p. 69-70).

Os direitos territoriais reclamados pelos Tikmũ'ũn subetendem o direito das crianças de viverem como seus ancestrais, convivendo cotidianamente com os *yãmĩxop* para aprenderem e virem a ser pessoas tikmũ'ũn. Neste sentido, observa-se que nas aldeias indígenas do Brasil, é apontado o quão importante são as atividades rotineiras das crianças para suas aprendizagens (XAKRIABÁ, 2021; CORREA, 2018; GOMES, 2015). Há mais de trinta anos, Myriam Álvares (1992) relatava como as relações entre as crianças tikmũ'ũn e os *yãmĩxop* implicavam práticas diárias de cuidado mútuo e trocas de conhecimento fundamentais para o desenvolvimento saudável de seus corpos. Muitas de suas observações são corroboradas por trabalhos mais recentes, como o de Cláudia Magnani (2018), que trata de dimensões potentes da vida das mulheres tikmũ'ũn e por isso não pode se furtar a tratar das crianças, que são aquelas a quem se dedicam a maior parte dos cuidados femininos.

Infância, crianças ou *kakxop*?

A luta pela terra sempre envolveu e impactou todas as pessoas que vivem em aldeias indígenas no Brasil, como demonstram inúmeros trabalhos etnológicos, mas esses conflitos raramente são considerados em relação à uma categoria singular: as crianças indígenas. Na verdade, as crianças geralmente não figuram como protagonistas de análises das realidades indígenas no país e são até mesmo invisibilizadas enquanto interlocutoras de pesquisa em etnografias sobre temas que não sejam as próprias crianças (COHN, 2019). Há algumas décadas essa atitude acadêmica é criticada (TOREN, 1999), mas não tem surtido o efeito desejado de respeito à presença e ao conhecimento das crianças enquanto membras de um povo, tão aptas quanto outros, a colaborarem com uma investigação sobre seus modos de vida próprios.

A concepção levada a campo sobre *crianças e infância* é, muitas vezes, a causa de tal atitude adultocentrada. Segundo Beltrão e Oliveira (2011) o “construto social” da infância engendra uma identidade para o período inicial da vida humana que se relaciona com outras gerações a partir de referenciais socialmente construídos e que, portanto, são

contextuais. Dentro da episteme ocidental essa representação infantil se direcionou para o grupo etário em que estão as crianças e foi universalizada como uma cidadania diferenciada pela linguagem dos direitos humanos (ibid., p. 152-153). Esta cidadania universalmente diferenciada, entretanto, reflete apenas as perspectivas derivadas dos processos históricos da consolidação da Modernidade e difusão do modo de vida capitalista a partir do colonialismo e imperialismo europeus (HEYWOOD, 2004; BELTRÃO, OLIVEIRA, 2011). Consequentemente, o instrumental legal de proteção dos direitos das crianças, como a Convenção sobre os Direitos da Criança⁶ (CDC) e o Estatuto da Criança e do Adolescente⁷ (ECA), se vê baseado na “lógica da Psicologia do Desenvolvimento, desconsiderando outras lógicas culturais de desenvolvimento humano, como dos povos indígenas” (ibid. p. 158). Isso resulta, entre outras coisas, em uma representação da criança enquanto ser dependente, vulnerável e susceptível a “lesões biopsicossociais graves relacionadas à própria trajetória de desenvolvimento humano” (ibid., p. 155), donde emergem modelos de infância eurocentrados, homogêneos e hegemônicos, com viés nitidamente racista, que naturalizaram, no campo jurídico, a hierarquização de valores socialmente impostos.

Ao não reconhecer, explicitamente, a diversidade cultural dos indígenas/crianças o ECA incorpora, ainda que disfarçadamente, aspectos da ideologia colonial ainda não superado de todo no Brasil, definindo perspectiva notadamente assimilacionista de pretender que as diferenças culturais sejam homogeneizadas ou sobrepostas ante o imperativo discurso da universalidade jurídica do ser criança, na tentativa de padronizar aspectos morais e legais que sirvam como medidas de orientação para o tratamento do conjunto de crianças existentes no Brasil. (BELTRÃO, OLIVEIRA, 2011, p. 158)

É na tentativa de desvincular esse modelo de infância das crianças indígenas que a área da Antropologia da Criança prefere, à *infância* indígena, referir-se a *crianças* indígenas (COHN, 2005, p. 21-22), ou até mesmo *indígenas crianças* (OLIVEIRA, 2012),

⁶ Tratado internacional de direitos humanos de 20/11/1989, adotado pela Organização das Nações Unidas (ONU) que enuncia direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais das crianças. Seus 54 artigos se dividem em quatro grupos de direitos: direitos à sobrevivência; direitos relativos ao desenvolvimento; direitos relativos à proteção; e direitos de participação. Cf.: <https://www.unicef.pt/actualidade/publicacoes/0-a-convencao-sobre-os-direitos-da-crianca/> (acesso em 26/06/2024).

⁷ ” O Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei Federal nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que regulamenta o artigo 227 da Constituição Federal, define as crianças e os adolescentes como sujeitos de direitos, em condição peculiar de desenvolvimento, que demandam proteção integral e prioritária por parte da família, sociedade e do Estado. Como consequência da doutrina de proteção integral à criança e ao adolescente, o ECA prevê a integração operacional dos órgãos e instituições públicas e entidades da sociedade civil, visando à proteção, à responsabilização por ação ou omissão de violação dos direitos, à aplicação dos instrumentos postulados pelo sistema e à interação entre os atores desse sistema”. Cf.: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/crianca-e-adolescente/publicacoes/o-estatuto-da-crianca-e-do-adolescente> (acesso em 26/06/2024).

explicitando, assim, qual é o referencial delimitador da categoria. Ou seja, ao tratar das crianças de um povo indígena, é partindo da cosmovisão daquele povo que se delineiam os limites entre os grupos geracionais. A criança tikmũ'ũn é aquela que está crescendo, aprendendo, brincando, alegre e percorrendo o território da aldeia e dos povos-*yãmĩy*, mantendo viva a fundamental relação de trocas infinitas entre pessoas tikmũ'ũn e *yãmĩyxop*, que sustenta o modo de ser desse povo (ROCHA DA SILVA, 2019). O termo *kakxop* é traduzido por *crianças*. No entanto, também é empregado para se referir a “alunos”, ainda que sejam adultos, o que é revelador de uma aderência semântica entre *crianças*, *aprendizagem* e *crescimento* (ROCHA DA SILVA, 2019, p. 45). Seguindo o conselho de Viveiros de Castro (2018, p. 252), evita-se perder de vista a diferença entre os conceitos levados a campo e aqueles que a descrição etnográfica produz. Afinal, a intenção não é a impossível tarefa de traduzir com exatidão os significados atribuídos pelos Tikmũ'ũn ao que se entende por “criança”. Trata-se de construir discursos sobre as crianças que as situem historicamente na socialidade das aldeias e elucidem os efeitos de sua participação na vida comunitária enquanto categoria diferenciada de outros grupos etários.

A partir da interpretação de algumas narrativas míticas, Rosângela de Tugny (2014, p. 161-162) descreve relações de adoção e filiação em diversas práticas de cuidado entre os Tikmũ'ũn e os *yãmĩyxop*, comparando estes a crianças. Quando visitam as aldeias em grupos antropomórficos, eles são tratados por todos como crianças que ainda não conhecem seus cantos muito bem e por isso precisam aprendê-los com os homens, os quais oferecem suas vozes para que os *yãmĩyxop* cantem para as mulheres da aldeia, que os recebem, alimentam e ouvem. As *kakxop* estão aí em todos os eventos, cantando entre homens e *yãmĩyxop* no pátio da aldeia, entregando alimentos que as mães preparam para esses seres mais-que-humanos e incorporando capacidades xamânicas em suas interações com eles, que também cuidam delas em diferentes processos de fabricação corporal ao longo de seu crescimento (ROCHA DA SILVA, 2019). Entre povos indígenas não é incomum encontrar uma preocupação especial com a conformação do corpo da criança e também não é raro contarem com agências não humanas entre as práticas de cuidado necessárias para assegurar a saúde delas. Em sua investigação sobre processos de formação da pessoa entre o povo amazônico Warekena, Elizabeth Rahman (2015) cunha o termo “pessoa alquímica”, para explicar os processos materiais e sutis envolvidos na fabricação do buscado *corpo firme* através da agência de elementos não-humanos, como a água, mas também de práticas de cuidado divesas, como os abundantes banhos

de rio nos bebês recém-nascidos.

Há humanidades *outras*⁸ (como os *yãmĩyxop*, mas não só) que frequentam e fabricam (JAMAL, 2012; ROCHA DA SILVA, 2019) as crianças tikmũ'ũn, especialmente a partir dos seis ou sete anos de idade, quando elas passam a ser “donas de *yãmĩy*” (ÁLVARES, 2012). A própria concepção, bem como a constituição da criança tikmũ'ũn, parece estar relacionada a seu contínuo processo de aprendizagem, que se dá brincando, imitando, repetindo, ensaiando, arriscando e incorporando agências através dos cantos-*yãmĩyxop* (ÁLVARES, 1992, 2004; ALVES, 2003; LAS CASAS, 2007; MAGNANI, 2018; ROCHA DA SILVA, 2019). O cuidado com os cantos é atribuição de todas as pessoas tikmũ'ũn ao longo da vida inteira, mas é com as crianças que se inicia e aí é acompanhado com mais atenção pelas gerações mais velhas e pelos próprios *yãmĩyxop*⁹. Dessa forma, as humanidades *outras* dos *yãmĩyxop* são experimentadas pelas crianças não apenas em seus cuidados com os cantos-*yãmĩyxop*, como também nessa prática de ecoar os encontros com eles através das repetições, que podem ser entendidas também como *variações* nas quais elas experimentam em seus corpos as potências-*yãmĩy* que, ao serem acionadas, vão paulatinamente desenvolvendo suas capacidades xamânicas (ROCHA DA SILVA, 2019, p. 74). Segundo Lagrou (2002, p. 36) “para ser capaz de lidar com a alteridade deve-se aprender a tornar-se outro ou imitar o ser outro no sentido de captar seu ponto de vista no mundo e, assim, ganhar poder sobre a situação interativa”. Trazendo essas ideias para o contexto tikmũ'ũn, podemos tomar a relação com os *yãmĩyxop* na formação da pessoa (incluindo a aprendizagem) não como um meio para a finalidade de ser uma pessoa completa, ou mesmo um *yãmĩy* (ÁLVARES, 2004), pelo contrário. O devir tikmũ'ũn é interminável, pois a totalização não faz parte dos hábitos considerados saudáveis por esse povo. Assim, ninguém jamais poderia aprender todos os cantos-*yãmĩyxop* e, se pudesse, se arriscaria a consequências funestas, como se transformar em seres monstruosos (TUGNY, 2011). Ao tratar do tema clássico de formação da pessoa (SEEGER *et. al.*, 1979), incluído na temática de crescimento da criança indígena, torna-se imprescindível considerar as diferenças entre os conceitos de *pessoa* das comunidades indígenas e das não-indígenas. Para povos indígenas, no geral, o *corpo/pessoa* não está dado, precisa ser

⁸ Consideram-se premissas perspectivistas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) atribuídas às ontologias indígenas para dar destaque ao fato de que a agência humana não é a única presente nas práticas de cuidado e no convívio com as crianças tikmũ'ũn.

⁹ No filme *Kaxxop pit Hãmkoxuk Xop* - Iniciação dos filhos espíritos da terra (2015), de Isael Maxakali, é demonstrado como se dá esse processo na Aldeia Verde (Ladainha/MG).

construído a partir de práticas comunitárias específicas que geram a pertença àquele grupo. Tal processo de construção corporal é também a criação de uma pessoa e seu valor enquanto membra de um povo e envolve aquisição de habilidades, produção de conhecimentos, alterações físicas, iniciação, resistência e relação com presenças não-humanas componentes do *cosmos* de cada povo.

Os referenciais jurídicos que baseiam as leis de proteção à criança no Brasil, estão ancorados em noções de Direitos Humanos que primam pela preservação do que é definido como “dignidade humana” a partir da perspectiva hegemônica de *humanidade* disseminada globalmente. No caso de povos indígenas, fica evidente o quão artificial e ineficaz é a imposição moral subliminar dessas noções, pois é a preocupação com a conformação da pessoa que vai possibilitar “apreender (ainda que não se possa compreender) a pluralidade representacional do valor moral da dignidade, presente às sociedades humanas, instrumentalizada nas definições dos direitos (ou sistemas jurídicos)” (BELTRÃO, OLIVEIRA, 2011, p. 164).

[...] o tema da dignidade da pessoa humana desloca-se da problematização do valor dignidade para o valor pessoa, enquanto ser forjado socialmente. Pessoa pensada em conjunto com a noção de corpo, de modo a indicar que dependendo da forma como cada povo indígena constrói e intervém sociocologicamente “na pessoa e no corpo” há diferentes concepções de infância, de dignidade e, portanto, de direitos (ibid., p. 161)

Portanto, as escolas, centros de saúde, campanhas educativas, eventos, equipamentos de lazer e tudo aquilo que se presta ao atendimento das crianças indígenas deveria ser pensado a partir da visão de *corpo/pessoa/criança* de cada povo, e não apenas inferir que serve a eles tudo o que é presumidamente “infantil”. Os povos originários são frequentemente alvos de *infantilização* por parte de pessoas não-indígenas, que adotam com aqueles arbitrárias posturas ora condescendentes, ora autoritárias. A etimologia do termo infância remonta a “aquele que não fala”, por extensão, infantilizar evoca denotações negativas, de ceticismo nas capacidades plenas da pessoa, o que, como já visto, concorda com a visão de infância universalizada nas cartas internacionais de proteção dos direitos das crianças. Assim, a infantilização das pessoas indígenas por parte de pessoas não-indígenas, rotula, a uma só vez, crianças e indígenas com o estigma da incapacidade. Felipe Tuxá discute o paternalismo com relação aos povos indígenas denunciando: “Embora a tutela não esteja legalmente mais em vigor, ela continua a informar as atitudes das pessoas que continuam a ver os indígenas como inaptos de responderem plenamente por si mesmos” (CRUZ, 2017, p.101). Essa falta de respeito às

suas faculdades mentais ofende os Tikmũ'ũn que, mesmo quando crianças, têm tanta ou mais destreza que adultos não-indígenas no manejo de objetos cortantes, pointiagudos, inflamáveis, explosivos, para se deslocarem com agilidade em relevos irregulares, matas, trilhas, águas, para realizarem todas as tarefas domésticas necessárias e para lidar com situações delicadas, sempre cuidando de si mesmas e dos *yãmĩxop*.

Retomada e resistência

O motivo que leva as pessoas a repreenderem na rádio local as *kakxop* tomando banho no charafiz da praça, ou a chamar a polícia para famílias tikmũ'ũn dormindo em rodoviárias de cidades que visitam no Vales do Jequitinhonha e Mucuri, ou a afirmarem que crianças não deveriam caçar capivaras, que andar em matas fechadas de bermudas e chinelos sem a supervisão adultos é impóprio para a infância, é o mesmo motivo que leva o homem branco adulto a ameaçar essas pessoas de morte: a desconsideração total por suas vidas humanas. Humanas em seus próprios termos de humanidade. Humanas como nega o racismo das comunidades não-indígenas.

Está documentada a maneira cruel com que a invasão e espoliação de seus territórios foi orquestrada por diferentes grupos ao longo dos últimos três séculos na região ancestralmente habitada por esse povo (PARAÍSO, 1994, 2006). Até o fim do século XIX os Tikmũ'ũn se encontravam parcialmente poupados do contato com os não-indígenas, que se deu de forma mais sistemática a partir de então com as frentes agropastoris que roubavam territórios indígenas para inaugurar latifúndios (RUBINGER *et al.*, 1980, p. 11-16). Apesar de serem um povo tradicionalmente caçador-coletor (*ibid.*, 1980, p. 28), os Tikmũ'ũn se adaptaram parcialmente ao sedentarismo e à agricultura, sem, entretanto, perder alguns hábitos do nomadismo. Eles têm o tenaz costume de realizar longas peregrinações por cidades diversas da região descrita por suas narrativas ancestrais. Por isso, por vezes chegam famílias inteiras afetadas pelas contingências da viagem (a hostilidade dos não-indígenas sempre incluída entre elas) precisando de alguma assistência nos lugares em que chegam e, com isso, alarmando autoridades despreparadas para lidar com a situação. Também é frequente a prática de se deslocarem dentro do território, remanejando a disposição das casas, ou mesmo realocando aldeias inteiras. Os motivos vão desde um falecimento ao simples interesse de melhorar a habitação, passando por pressões externas que inviabilizam a ocupação de determinados pontos da Terra Indígena, como suas fronteiras, onde os não-indígenas podem mais facilmente assediar os Tikmũ'ũn. Mesmo que não haja uma ameaça ou conflito explícito, estes têm pouco

interesse em residir demasiadamente próximos daqueles, em uma postura de autopreservação mais que compreensível, dado o abusivo histórico de contato.

Tanto fazendeiros vizinhos, quanto o próprio órgão estatal responsável pela assistência aos indígenas exploravam a mão-de-obra, ludibriavam, roubavam e abusavam dos Tikmũ'ũn impunemente desde há muitas décadas atrás (ibid., 1980, p. 39-42). Em meados do século passado, Aimé Césaire brindou a literatura acadêmica com uma crítica lúcida à branquitude colonialista em que discute, entre outras coisas, “como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral” (CÉSAIRE, 1977 [1955], p. 17). Argumenta ele que o fundamento e justificativa para a colonização é o desprezo pela pessoa indígena (ibid., p. 23), o que faz com que, inevitavelmente, a pessoa colonizadora assumira um caráter insensível e cruel.

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. (ibid., p. 25)

Assim, não surpreende que hoje existam incontáveis cartéis entre os comerciantes e prestadores de serviço que praticam preços abusivos para os indígenas, que lhes seja vedado o acesso a estabelecimentos nos centros urbanos próximos das aldeias, que termos pejorativos, racistas e chulos sejam constantemente empregados para se referir a eles ou dirigir-lhes a palavra, além do tratamento tutelar que os infantiliza, por parte da comunidade não-indígena da região e também dos próprios servidores públicos que trabalham para os Tikmũ'ũn em seus territórios. “E não se sabe com que sacrifícios os indígenas têm resistido ao traumatismo dessa situação adversa, enquanto outras sociedades tribais, sob as mesmas compulsões, desapareceram” (RUBINGER *et al.*, 1980, p. 41). As explicações para tamanha resistência incluem as *kakxop* em, pelo menos, duas motivações para continuarem a luta.

Uma delas é o aumento demográfico devido à alta taxa de natalidade tikmũ'ũn que pressiona a comunidade a buscar mais espaço e condições de desenvolvimento para as crianças. Não se trata apenas de retomar terras para povoamento das futuras gerações, mas de retomar as práticas tikmũ'ũn ligadas a essa terra, ao bioma, à fauna, aos corpos celestes, ao *cosmos*, para que as *kakxop* habitem o território da existência de seu povo.

Outra motivação tikmũ'ũn para continuarem infatigáveis na guerra contra seu genocídio é a ação sanadora e profilática da presença alegre das *kakxop*. A melancolia é considerada perigosa pelos Tikmũ'ũn (ALVARES, 1992, p.160; ESTRELA DA COSTA, 2022, p. 64), por isso, há diversas estratégias para evitar que a tristeza e apatia dominem os ânimos na aldeia. Uma dessas estratégias é permitir que as crianças, com sua tendência inventiva para brincadeiras e explorações, tragam alegria para o ambiente comunitário, enchendo o ar com suas risadas, gritos, gozações, fofocas e graciosidade. Assistir às peripécias de bebês que mal começaram a andar e ainda não falam direito é dos programas favoritos das famílias e amigos que se reúnem diariamente nos quintais uns dos outros. As cenas mais engraçadas testemunhadas em público são narradas repetidamente nos dias que se seguem, multiplicando risos e comentários de aprovação à travessura das pequenas *kakxop*, que ajudam a combater com ternura a aridez dos desafios cotidianos e manter o “equilíbrio coletivo” da aldeia (ROCHA DA SILVA, 2019, p. 99-101).

Palavras finais

Quando as crianças caçam nas matas do seu território, como seus ancestrais, estão apenas dando continuidade à história tikmũ'ũn (MAXAKALI, J., 2022, p. 29), como lhes é de direito enquanto pessoas indígenas e enquanto crianças. Nadando nos riachos, lagos e fontes das praças elas buscam suas águas, como os ancestrais *mãmkoxox* (traíra):

filhotes de traíra

(Israel Maxakali)

haea heidia ooo aa heidia iii aa
filhotes de traíra
vamos procurar água vamos procurar agua
filhotes de traíra
vamos procurar água vamos procurar agua
filhotes de traíra
vamos procurar água
filhotes de traíra
vamos procurar água
filhotes de traíra
vamos procurar água
filhotes de traíra
vamos procurar água
haea heidia ooo aa heidia iii aa
filhotes de traíra
vamos procurar água vamos procurar agua
filhotes de traíra
vamos procurar água vamos procurar agua
filhotes de traíra
vamos procurar água
filhotes de traíra

vamos procurar água
filhotes de traíra
vamos procurar água
filhotes de traíra
vamos procurar água
eai hoooa heee

(TUGNY, 2012, p. 119)

As traíras e os Tikmũ'ũn buscam águas onde habitar com os filhos que chegam, águas que fluem assim como as histórias de povos que se encontram, atravessam e colidem, mas que não podem ter sua própria trajetória estagnada ou estancada. Cientes disso, os Tikmũ'ũn seguem retomando para “desintrudir sua história, que foi interrompida pela irrupção autoritária do colonizador, seja este o enviado das metrópoles europeias ou a elite eurocêntrica autóctone que construiu e administra o Estado nacional” (SEGATO, 2014, p. 86).

Ainda que seja justa a preocupação das lideranças com a disposição e preparo das gerações mais novas para a árdua luta por seus direitos, a presença do racismo como “um sistema que modela suas experiências diárias e seu sentido de identidade” (BENTO, 2022, p. 164) faz com que elas se inclinam mais fortemente para o trabalho contra colonial de resistência. Desde já, as *kakxop* dão indispensáveis contribuições na retomada de seus territórios como indígenas crianças, detentoras do direito de seguirem assim sendo, autônomas e peritas em manter a alegria como estratégia de sobrevivência e de fortalecimento de seu povo.

Referências

- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 1995.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Ed. Jandaíra - Coleção Feminismo Plurais (Selo Sueli Carneiro), 2020.
- ALVARENGA, Ana. *Música na cosmologia maxakali: um olhar sobre o ritual do Xũnĩm – uma partitura sonoro-mítico-visual*. 2007 Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música, Belo Horizonte, 2007.
- ÁLVARES, Myriam Martins. *Criança e transformação: os processos de construção de conhecimento*. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saléte; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (org.). Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Santa Catarina: Editora UFSC, 2012.
- ÁLVARES, Myriam Martins. *Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização*. Revista Antropológicas, Recife, v.15, n.1, p. 49-78, 2004.

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

ALVES Vania de Fatima Noronha. *O Corpo Lúdico Maxakali: Segredos de um “programa de índio”*. Ed. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/ Arte, 2003.

BELTRÃO, J.F.; OLIVEIRA, A.C.. *Desafios e tensões da proteção plural de indígenas/crianças*. Tellus, ano 11, n. 20, p. 151-172, jan./jun. 2011, Campo Grande, MS

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, Tese (doutorado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. São Paulo, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. [Tradução de Noêmia de Sousa]. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1977.

CLIFFORD, J. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: CLIFFORD, J. A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998., pp. 17-62.

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COHN, Clarice. Crianças indígenas: introdução ao dossiê, estado da arte e agenda de pesquisas. Dossiê Crianças e Infâncias Indígenas. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 11, n. 1, p. 10-34, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2019/10/Apresentacao-1.pdf>.

CORREA, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, 2018.

CRUZ, Felipe. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. *Revista de estudos e pesquisas sobre as américas*. vol.11 Nº 2, 2017

ESTRELA DA COSTA, Ana Carolina. 2022. *Do Barro ao Céu: uma etnografia das viagens entre os Tikmũ'ũn*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 2022.

FURTADO, Sofia Cupertino. *Corpos Ressonantes: Canto e cura entre os Tikmũ'ũn*. 2017, Dissertação (Mestrado em Música) Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. Belo Horizonte, 2017

GOMES, Ana Maria R.; FARIA, Eliene Lopes. Etnografia e aprendizagem na prática: explorando caminhos a partir do futebol no Brasil. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 41, n. especial, p. 1213-1228, dez., 2015.

HEYWOOD, Colin. *Uma história da infância: da Idade Média à Época Contemporânea no ocidente*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

JAMAL, Ricardo Júnior. *Sensibilidade e Agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo tikmũ,ũn-maxakali*. 2012. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729 p.

LAGROU, Elsje M. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?. *Revista MANA* v. 8, n. 1, p.29-61, 2002.

LAS CASAS, Rachel de. *Saúde Maxakali, recursos de cura e gênero: análise de uma situação social*. 2007. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MAGNANI, Claudia. *Linha de Embaúba, Panela de Barro, Água de Batata: Uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres tikmũ'ũn – Maxakali*.

2018, Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Belo Horizonte, 2018.

MAXAKALI, Jami. *Xok xop xak yōg hām āgtux xi ūyōg kutex* - histórias de caça e

MAXAKALI, Sueli; MARQUEZ, Renata. Preservar os Cantos. In: *Avizinhar Fabulações*. MOULIN et. al. (org.). Belo Horizonte: BDMG Cultural, 2021.

MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Isael et al. Os Tikmũ'ũn e seus caminhos. In: Fany Pantaleoni Ricardo; Beto Ricardo. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*. Instituto Socioambiental, v. 1, p. 500-520, 2017

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacarí. *Revista de Antropologia da USP*. São Paulo, v. 6, n.1, p. 53-61, 1958.

OLIVEIRA, Assis da Costa. *Direitos humanos dos indígenas crianças: perspectivas para a construção da doutrina da proteção plural*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Belém, 2012.

PARAÍSO, Maria Hilda. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo, 1998.

PARAÍSO, Maria, Hilda. As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.41-105, jul./dez. 2006

ROCHA DA SILVA, Barbara V. *Entre as kaxop: uma etnografia da aprendizagem e dos cantos das crianças tikmũ'ũn*. 2019, Dissertação (Mestrado em Música) Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. Belo Horizonte, 2019.

ROMERO, Roberto. *A Errática tikmũ'ũn_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

RUBINGER, Marcos Magalhães et al. *Maxakali: o povo que sobreviveu*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n.32, p. 2-19, 1979.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Revista de direito da universidade de Brasília*. V. 1, n. 1, 2014

seus cantos. Monografia, FIEI, Faculdade de Educação, Belo Horizonte: UFMG, 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Caderno de Leituras n.62. Rio de Janeiro: Chão da Feira, 2017.

TOREN, Christina. *Mind, materiality and history explorations in fijian ethnography*. London: Routledge, 1999.

TUGNY, Rosângela Pereira (org). *Cantos e histórias do gavião-espírito/Narradores, escritores e ilustradores tikmũ'ũn da Terra Indígena de Água Boa*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras – UFMG, 2012.

TUGNY, Rosângela, Pereira de. Filhos-imagens: cinema e ritual entre os tikmũ,ũn. *Revista Devires*. Belo Horizonte: 2014, v. 11, p. 154 -179.

TUGNY, Rosângela. *Escuta e Poder na Estética Tikmũ'ũn_Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. “O conceito de Sociedade em Antropologia”. *A*

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5 n. 10 (2018): Agosto a Dezembro de 2018.

XAKRIABÁ, Nei Leite. *Ensinar sem ensinar*. Piseagrama, Belo Horizonte, nº 15 [conteúdo exclusivo online], dezembro de 2021. Disponível em: < <https://piseagrama.org/artigos/ensinar-sem-ensinar/> >.

Kakxop pit Hãmkoxuk Xop - Iniciação dos filhos espíritos da terra. 2015, 48'. Direção e imagens: Isael Maxakali. Montagem: Isael Maxakali, Sueli Maxakali e Carolina Canguçu.

Nũhũ Yãg Mũ Yõg Hãm: essa terra é nossa. Brasil, 2020, 70', cor. Direção: Isael Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu, Roberto Romero. Produção: Carolina Canguçu, Roberto Romero. Fotografia: Isael Maxakali, Carolina Canguçu, Jacinto Maxakali, Alexandre Maxakali, Sueli Maxakali, Roberto Romero. Edição: Carolina Canguçu, Roberto Romero.