

RESISTÊNCIA MAXAKALI: NARRATIVAS HISTÓRICAS E CULTURAIS DA ALDEIA ESCOLA FLORESTA EM TEÓFILO OTONI/MG

Donizeti Camargos Ferreira Junior

Mestrando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: junior.camargos@ufvjm.edu.br

Fábio Fraga dos Santos

Professor Doutor da Universidade Federal dos Vales do Jequinhonha e Mucuri. E-mail: fabio.fraga@ufvjm.edu.br

Verdiana Aparecida Braz da Silva

Bacharel em Serviço Social. E-mail: ve.aguiar@hotmail.com

Rodrigo Wolff da Penha

Discente do Curso de Terapia Ocupacional do Centro Universitario UniGrande. E-mail: rodrigowolffto@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa a resistência cultural e as narrativas históricas do povo Maxakali, também conhecidos como Tikmû'ûn, a partir da experiência da Aldeia Escola Floresta, situada em Itamunheque, zona rural de Teófilo Otoni, Minas Gerais. A contextualização histórica do Vale do Mucuri evidencia como a colonização impôs pressões de assimilação e sucessivas perdas territoriais (Paraíso, 2010; Ribeiro, 2013; Moreno, 2001). Apesar desse processo, os Maxakali transformaram as marcas da opressão em força, preservando língua, cantos e rituais como instrumentos de resistência e memória. A pesquisa baseou-se em revisão bibliográfica, documental e em práticas de observação participante e diálogo com lideranças locais (Freire, 1968; Fals Borda, 1995). Os resultados apontam que a Aldeia Escola Floresta constitui um território de sobrevivência e produção de sentidos, onde floresta, rio e ritos se tornam espaços de ensino. Conclui-se que a experiência Maxakali reafirma uma sabedoria ancestral que projeta futuros possíveis, contrapondo-se às lógicas neoliberais e oferecendo alternativas de existência baseadas na coletividade, espiritualidade e relação com a natureza.

Palavras-chave: *Tikmû'ûn*; Resistência cultural; Aldeia Escola Floresta.

Abstract

This article analyzes the cultural resistance and historical narratives of the Maxakali people, also known as Tikmû'ûn, based on the experience of the Aldeia Escola Floresta, located in Itamunheque, a rural area of Teófilo Otoni, Minas Gerais, Brazil. The historical contextualization of the Vale do Mucuri highlights how colonization imposed pressures of assimilation and successive territorial losses (Paraíso, 2010; Ribeiro, 2013; Moreno, 2001). Despite this process, the Maxakali transformed the marks of oppression into strength, preserving their language, chants, and rituals as instruments of resistance and memory. The research was based on bibliographic and documentary review, combined with participant observation and dialogue with local leaders (Freire, 1968; Fals Borda, 1995). The results indicate that the Aldeia Escola Floresta constitutes a territory of survival and meaning-making, where the forest, the river, and the rituals become spaces of learning. It is concluded that the Maxakali experience reaffirms an ancestral wisdom that projects possible futures, countering neoliberal logics and offering alternative forms of existence grounded in collectivity, spirituality, and a symbiotic relationship with nature.

Keywords: *Tikmû'ûn*; Cultural resistance; Aldeia Escola Floresta.

Introdução

Esta pesquisa tem como propósito analisar a resistência cultural e as narrativas históricas do povo Maxakali, da Aldeia Escola Floresta, situada na zona rural de Itamunheque, no município de Teófilo Otoni, Minas Gerais. Os Maxakali, também conhecidos como *Tikmũ'ũn*, são lembrados pela força quase poética com que preservam sua língua, costumes e práticas, mesmo diante de séculos de tentativas de silenciamento e de apagamento social. Não é de hoje que enfrentam desafios históricos e contemporâneos impostos pela colonização e pela marginalização: a história lhes pesou como um fardo, mas também os fortaleceu como guardiões de memórias ancestrais.

Desde o período colonial, a colonização exploratória lançou sobre as comunidades indígenas uma sombra longa e persistente, marcada pela exploração e exclusão, forjando cicatrizes profundas. Grupos como os Maxakali foram alvo de tentativas de desarticulação cultural, de preconceitos e de estigmas, muitas vezes sendo vistos como “problemáticos” em razão de conflitos internos, questões de saúde e discriminações raciais. Mas, apesar das pedras no caminho, resistiram. Mantiveram viva a chama da identidade, passando adiante, de geração em geração, conhecimentos, cantos e práticas que se tornaram verdadeiros escudos contra o esquecimento (Ribeiro, 2008).

Não é por acaso que, segundo dados recentes do CECAD (2025), em Teófilo Otoni, 29.955 famílias estejam inscritas no Cadastro Único, sendo 117 delas indígenas. Esses números, que podem parecer frios à primeira vista, carregam um simbolismo incontornável: eles atestam a presença significativa desses povos na região e revelam a urgência de iniciativas que reforcem os laços culturais e enfrentem os estigmas ainda enraizados na sociedade.

Assim, este estudo perpassa por alguns pontos históricos brasileiros que moldaram os direitos indígenas no Brasil, tecendo diálogos com a constituição de um Estado que se pretende multicultural e com as realidades concretas do Vale do Mucuri. Nesse enredo, a Aldeia Escola Floresta emerge como uma metáfora viva: é ao mesmo tempo lugar de moradia e espaço de memória, território e testemunho, onde as narrativas do povo Maxakali ecoam como cantos de resistência.

No caminho metodológico, esta pesquisa percorre tanto a trilha bibliográfica quanto a documental, dialogando com autores que se debruçam sobre a questão indígena e, em especial, sobre a riqueza cultural dos Maxakali. Mas não se limita às páginas dos livros: também se ancora em diálogos, em relatos orais, em olhares partilhados e memórias narradas pela própria comunidade da Aldeia Escola Floresta. Afinal, como ensinava Freire (1968), compreender os desafios históricos de um povo só é possível quando se reconhece sua luta como prática de liberdade.

A coleta dos relatos se deu de forma qualitativa, através de 4 encontros, com uma média de participação que variou entre três e cinco lideranças indígenas. A análise aqui proposta se apoia em práticas colaborativas e democráticas, na construção coletiva do conhecimento e na troca que se estabelece quando o pesquisador se torna, antes de tudo, aprendiz (Santos, 2007; Abreu; Alonzo, 2022). Conhecer a Aldeia Escola Floresta, a partir da perspectiva *Tikmũ'ũn*, implicou estar presente, conviver, observar e dialogar com lideranças e famílias, como propõem Freire (1968) e Fals Borda (1995), na perspectiva da pesquisa participante, mas para além disso precisamos compreender as bases históricas da formação social do Brasil e a integração dos indígenas em uma Estado-nação.

Formação societária brasileira e a integração dos indígenas no Estado-nação

Para discorrermos sobre a formação sócio-histórica do Brasil é necessário ter em mente que a colonização brasileira é marcada por uma relação acirrada e complexa dinâmica do mercado mundial juntamente com os movimentos internos da economia e na sociedade. A chegada dos portugueses ao Brasil teve um impacto devastador aos povos que aqui viviam. Estima-se que havia cerca de cinco milhões de indígenas no território quando os europeus

desembarcaram. No entanto, no primeiro século de colonização, a população indígena foi drasticamente reduzida a quatro milhões, principalmente devido a doenças trazidas pelos colonizadores e à violência sistemática (Ferreira, 2016). O escravismo deixou marcas na cultura, nos valores, na ética, na estética e seus reflexos nas relações sociais e condições de trabalho da sociedade brasileira.

Desde o Brasil Colônia, que nos deparamos com problemas sociais graves, adquiridos pela colonização exploratória, proporcionando desempregos e miséria a população. Esses problemas são estigmatizados para as classes subalternas como “vagabunda e desenraizada”, e apresentadas como mão-de-obra servil, numa relação de exploração e dominação de negros e indígenas. Este momento o Estado é marcado como privatista, mediante o trabalho de cristianização da Companhia de Jesus e pela aplicação da legislação pombalina.

Do ponto de vista cronológico, essa situação advém de uma longa trajetória histórica, enraizada na identidade da população indígena afirmando a invisibilidade dos ritos culturais, étnicas, linguísticas e sociais, que resultaram na questão social marcada pelo período da colonização, com traços que se rodeiam no seu cotidiano. No período da colonização do Brasil, Padre Manuel de Nobrega da missão “Companhia de Jesus”, escreve cartas ao rei Dom João III, identificando a terra e os povos que aqui viviam - “Mas é muito espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta, que tão pouco o conhece, porque nenhum deus tem certo e qualquer, que lhe dizem, esse creem” (Nobrega, 1988, p.432).

De acordo com Almeida (2010, p.31), “em toda a América havia inúmeros povos distintos que foram chamados de índios pelos europeus que aqui chegaram”, a denominação índio traz consigo um conjunto de estigmas de preconceito, discriminação e, em um dado momento, um sentido pejorativo como “seres incapazes” de participar da sociedade e gerir sua própria vida, “selvagens”, “sem cultura”.

O Estatuto do Índio (1973), definiu como índio ou silvícola “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.”

A concepção de grupo étnico no Estatuto pode ser caracterizada como um elemento que conduz a discussão a um processo de ressemantização. Ele tanto busca dar significado a um conceito, adaptando-o ao momento, muitas vezes enquadrando-o a uma única situação, como também pode ser reformulado a partir das inquietações e divergências apontadas por determinados grupos intelectuais, ativistas e jurídicos. Tais divergências interpretativas possibilitam a reformulação de novas vertentes de definições, podendo ampliar ou restringir o termo em questão.

No entanto, é negável que persistimos como uma sociedade marcada por resquícios do trabalho escravo, do genocídio da população indígena, do preconceito social e de estruturas estamentais e patrimonialistas, aliadas a um domínio autoritário-corporativo.

A concepção do Estado-Nação passou a ser fundamentada nas perspectivas das ideias do início do século XIX, as quais estabeleciam uma estreita ligação entre cidadania e posse privada de terras. Sob essa ótica, a “pátria” representava o lugar escolhido pelo indivíduo para suas atividades econômicas e para compartilhar a prática da liberdade (Almeida, 2010).

De acordo com Paraíso (2010), o Estado-Nação se fundamenta da demarcação territorial e da imposição de uma cultura unificada, isto é, um processo resultante da expansão violenta do território e da implementação de sistemas de opressão, para suprimir a diversidade étnica. As interações entre diferentes grupos étnicos eram executadas de maneira autoritária, visando o extermínio da população por diferentes meios para construir uma identidade nacional unificada.

Esse entendimento resultaria em eliminar as características, práticas, tradições ou expressões próprias de grupos étnicos ou culturais, restringindo a diversidade em favor da homogeneidade cultural. Assim, a Constituição de 1824¹ era o documento fundamental que

¹ Brasil. [Constituição (1824)]. Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Brasília, DF: Presidência da República, [2023]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/constituicao24.html>

delineava as regras e princípios para a organização do Estado brasileiro na época do Império.

Essa Constituição refletia uma visão específica da nação brasileira, que buscava promover a ideia de uma sociedade homogênea, uniforme em termos culturais e sociais. Entretanto, a perspectiva de homogeneidade se traduzia na tentativa de estabelecer uma identidade nacional única, na qual as diferenças étnicas, culturais e sociais, incluindo a identidade indígena, eram desconsideradas ou minimizadas. Ou seja, a Constituição de 1824 refletia a ideia de uma nação unificada e coesa, na qual se priorizava uma visão de identidade e cultura nacional que excluía ou relegava a um plano secundário as particularidades étnicas e culturais dos povos indígenas e de outros grupos não dominantes na sociedade da época.

A priorização da construção de uma nação homogênea na Constituição de 1824 refletia a exclusão ou marginalização das identidades étnicas e culturais diversas presentes no país, como a dos povos indígenas.

Assim, ao traçar um contexto histórico até o reconhecimento constitucional, torna-se evidente que a Constituição de 1824 refletia uma perspectiva excludente, na qual as identidades étnicas diversas, incluindo a dos povos indígenas, não eram adequadamente consideradas ou valorizadas, em favor da imposição de uma identidade nacional hegemônica e uniforme.

Estado Multicultural: Desafios Envolvendo Preconceito e Discriminação

A discussão sobre um Estado Multicultural, surge como movimento em 1970 através do projeto educacional voltado para escolas, universidades, emprego público e vida associativa (Feres Junior; Campos, 2016), com a Constituição Cidadã de 1988 vão estar intrinsecamente relacionada aos princípios, cujos fundamentos dos Art 215 e 216. Em um contexto rápido, desses artigos podemos identificar que Constituição brasileira apresenta em suas entrelinhas um caráter multiculturalista (Feres Júnior; Campos, 2016). Entretanto, as discussões das relações étnicas, é um processo complexo e, sobre tudo polêmico. Segundo Sansone (2007), o multiculturalismo disposto no Brasil, se apresenta com pontos positivos e contraditórios que devem ser enfrentados dentro de um movimento desorganizado.

Faustino (2022), fundamenta o tratamento da desigualdade as minorias étnico-raciais, através da concepção histórica da formação societária, que se manifesta através de discriminação, do preconceito e do racismo, confrontando incompreensões existentes em torno de movimentos sociais.

Segundo Rocha (2004), o preconceito se caracteriza por um julgamento prévio e simplificado acerca de uma pessoa, um conjunto de indivíduos ou uma comunidade, surgindo antes mesmo de haver um conhecimento adequado sobre eles. Trata-se de uma postura ou visão não ponderada, frequentemente desprovida de bases lógicas. Em muitos casos, o preconceito é utilizado como justificativa para práticas injustas, tais como tratamento discriminatório e desigual voltado a indivíduos ou grupos específicos (Apud Carolino, 2008).

Considerando isso, Allport (1954) define o preconceito étnico como uma antipatia que se condiz em um “não gostar” baseada numa generalização falha e inflexível, de um indivíduo pelo outro pelo pertencimento de distintos grupos (Dantas, 2014).

Na contemporaneidade o preconceito é considerado uma das principais formas de opressão contra os grupos minoritários. A violência simbólica, embora muitas vezes oculta, é uma realidade significativa. Essa forma de violência não é facilmente discernida, pois se manifesta em uma sociedade que se autodenomina “democrática”, oferecendo uma sensação de “segurança” aos indivíduos. Assim, é sustentada por indivíduos tidos como socialmente “civilizados”. Em resumo, essa forma de violência opera de maneira velada e é apoiada pela equivocada percepção de um ambiente social seguro e civil (Caniato, 2008).

Considerando os diferentes grupos minoritários, o preconceito se manifesta em diversas formas, tais como preconceito contra mulheres (sexismo), homossexuais (homofobia), idosos (ageísmo), pessoas com sobrepeso, indivíduos com deficiências físicas e/ou mentais, nordestinos no Brasil e povos originários e/ou indígenas. A definição do

preconceito muitas vezes está alicerçada em características físicas ou fenotípicas supostamente herdadas, configurando-se como preconceito racial ou étnico, de acordo com alguns autores (Allport, 1954; Stephan, 1985).

De acordo com a liderança indígena Kum Tum Akroá Gamela, o processo de colonização do Brasil, se deu na recusa da identidade, pois:

(...) nós, indígenas, temos que conviver todo dia tendo que provar a existência, a vida, mas já com a morte decretada. É um negócio meio maluco a gente provar que está vivo, quando outros que estão no lugar do poder disseram que você não existe mais. [...] Isso é uma forma de racismo institucional porque é uma decisão de Estado, do governo, que diz assim: 'você não existe, meu irmão'. E o meu povo viveu isso (Milanez et al. 2019:2172, 2173).

Há uma característica comum em todas essas formas atuais e mais sutis de expressões de preconceito: sua capacidade de se transformar em manifestações violentas. É como se o preconceito fosse um vírus adormecido, corroendo silenciosamente os tecidos sociais quando a norma da igualdade é proeminente. Portanto, compreende-se que o racismo e o preconceito é uma ideologia presente nas relações sociais entre indivíduos, que caracteriza a formulação ou falta de políticas públicas, na organização de um Estado multiracial. No entanto, quando encontra qualquer norma social que justifique sua manifestação mais agressiva, ele irrompe em fanatismo nacionalista e xenófobo (Lima; Vala, 2004).

Caracterização do Vale do Mucuri

O Vale do Mucuri está localizado na interseção de três estados: Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Pertencente a Minas Gerais, esta região, conhecida como "Vales", é banhada pelo Rio Mucuri, que nasce nas proximidades de Ladainha e Teófilo Otoni (MG) e deságua em Mucuri (BA). O Vale do Mucuri é uma região, que passou por um período de isolamento da expansão da sociedade colonial. Pertencente à capitania de Porto Seguro, algumas tentativas de exploração da região em busca de riquezas minerais e de índios nos séculos XVI e XVII, foram fracassadas e a falência das capitanias levou ao esquecimento da expansão da região (Paraíso, 2010).

Segundo o Autor em 1720, com o objetivo de expandir a produção de café, colonos alemães e suíços chegaram ao litoral do vale do Mucuri. A ocupação efetiva da região, no entanto, começou em 1730, quando o Mestre de Campo João da Silva Guimarães liderou uma expedição pelo vale. Ele foi o primeiro a documentar informações concretas sobre os índios locais, enfrentando os Maxakalí e Purixú, e estabelecendo contato com os Kumanaxó, Goakines ou Guatexi, Punxó, Monoxó e Malalí. Os Kotoxó, por sua vez, retiraram-se para as matas após receberem presentes de Guimarães. A região era habitada principalmente por grupos que se autodenominavam Tikmã-ân, genericamente conhecidos como Maxakalí, pertencentes à família linguística Macro-Jê.

De acordo com Oliveira (2022), os indígenas pertencentes dessa região obtinham pleno conhecimento do curso total do rio, uma vez que a seu estilo de vida não possuía habitação fixa. As navegações documentadas, acerca dos rios do Mucuri e Jequitinhonha, fornecem informações de tal conhecimento sobre os cursos dos rios ainda eram desconhecidos pelos colonos. No século XIX, as províncias certificaram de que o rio desaguava no mar da Bahia. O rio Mucuri disputou sua prioridade juntamente ao Jequitinhonha, entretanto a companhia de comércio e navegação era chefiada pela família.

O autor destaca que a companhia de navegação se embasava nos estudos realizados pelo engenheiro Pedro Victor Renault, que em um projeto colonizador, que previa incentivos, isenção de taxas, suspensão de dívidas, divisão de novas terras, com o intuito de instalar uma nova colônia para "vagabundos e vadios", incentivou a percorrer os rios Mucuri e Todos os Santos. Renault em seus relatórios demonstrou uma visão de pauperismo e de isolamento dos municípios, associando essa condição à presença significativa dos "botocudos

Jyporocas", que, segundo ele, horrorizavam os empreendedores a tal ponto que, apesar da falta de dinheiro na região, ninguém se arriscava a estabelecer-se lá. Renault afirmou que as primeiras expedições ao Mucuri falharam devido à violência dos Botocudos, que ele descrevia como assassinos.

Para a coroa os indígenas eram considerados superável para a colonização da região, o desmatamento das matas provocaria o medo e levaria aceitar a dominação, o segundo plano seria o uso da força. Os relatos documentados por Renault, coloca os conflitos entre conquistadores, colonos e indígenas como ataques, hostilidades de "selvagens", condicionando ao mito do Botocudo canibalista, colocando esse parâmetro para todas as aldeias de forma genérica que se opunham a resistência a dominação branca independentes de serem Purí, Maxakali, Malali ou Makoni (Paraiso, 2010).

De acordo com Ribeiro (2013), os conflitos eram constantes entre os colonos e indígena do Mucuri, era cenários de violência bruta e selvagem. De acordo cartas de Teófilo Benedito Ottoni, os povos indígenas eram caçados como animais e mortos sem escrúpulos. Ottoni, relata que moradores atraíam indígenas em emboscadas para serem sacrificados e vendidos seus crânios para Museo no exterior.

Segundo Paraiso (2010), as reações dos indígenas variavam de acordo às pressões coloniais, incluindo revoltas, fugas e resistências diárias. Ottoni encontrou uma realidade onde muitos grupos indígenas estavam espalhados pela região. Esses grupos eram remanescentes e fugitivos de aldeamentos situados nos rios Doce e Jequitinhonha e no litoral baiano, onde haviam enfrentado severas repressões.

Moreno (2001, p. 107), descreve:

A penetração nos territórios indígenas pelos colonizadores não só provocava desarranjos ecológicos, como também a diminuição destes territórios para os índios, o que limitava sua área de caça, coleta, pesca (...) o contato com os índios foi feito á pólvora e á bala (...) A medida que a "Guerra Justa" derrubava a mata, os civilizados' foram aumentando e invadindo as terras indígenas, trazendo fome para todos.

Já para Ribeiro (2013), Ottoni acreditava que as práticas violentas dos "selvagens" eram uma resposta aos massacres que haviam sofrido no passado e ainda sofriam, de forma oculta, nas matas. Ele argumentava que, como consequência desses massacres, os territórios indígenas haviam se reduzido tanto entre os rios Doce e Jequitinhonha que resultaram em guerras tribais por terra e alimentos. Segundo ele, a fome, os combates e a fragilidade numérica e guerreira de alguns grupos levaram-nos a buscar proteção entre os colonizadores, aceitando a imposição de se aldearem.

Portanto para o autor, o ponto de partida principal do processo de ampliação do território foi a cessão de uso das terras consideradas isoladas a empresas particulares, com a iniciativas de propostas de empreendimentos de melhoria nas terras devolutas. O Estado forma um projeto de parceria entre público e privado, que encarrega as empresas privadas adentrar nas matas, construir empreendimento econômicos, atrair indígenas para aldeamentos e subordinados de maneira pacífica para o trabalho.

Diante desse panorama histórico de colonização, marcado por conflitos, expropriações e estratégias sistemáticas de subordinação dos povos Maxakali, observa-se que o espaço vital dos Maxakali foi continuamente negado desde os primeiros contatos com os colonizadores. Esse processo não apenas reduziu drasticamente seus territórios tradicionais, mas também condicionou sua existência a constantes deslocamentos e resistências cotidianas. Ao mesmo tempo em que a política colonial buscava transformar os indígenas em mão de obra subordinada, os Maxakali mantiveram práticas culturais, cosmologias e formas próprias de organização social como instrumentos de sobrevivência e afirmação identitária. É nesse contexto que, ganha relevo a experiência da Aldeia Escola Floresta, situada em Teófilo Otoni, a qual expressa, por meio de suas narrativas e saberes, a trajetória de luta do povo Maxakali pela preservação de sua memória, pela conquista de terras e pela continuidade de seus modos de vida.

Povo Maxakali: Narrativas e Sabedorias da Aldeia Escola Floresta

Os Maxakali, também autodenominados Tikmû'ûn², constituem um povo indígena estimado em cerca de dois mil indivíduos, segundo dados de 2024 do Portal de Terras Indígenas no Brasil. Atualmente, encontram-se distribuídos em quatro territórios no estado de Minas Gerais, localizados nos municípios de Bertópolis, Santa Helena de Minas, além de Ladainha e Teófilo Otoni, ambos situados no Vale do Mucuri.

De acordo ao Portal APIB (2021), o processo de confinamento territorial ocasionado pela colonização, proporcionou que estes povos tivessem consequências duradouras. A soma das terras demarcadas aos Maxakali não ultrapassa seis mil hectares, o que gera intensa pressão sobre os espaços de reprodução social e cultural do grupo. Em razão dessa limitação, muitas famílias, periodicamente, são obrigadas a ultrapassar os limites das reservas em busca de novas áreas de sobrevivência. Um episódio emblemático ocorreu na madrugada de 28 de setembro de 2021, quando cerca de 400 pessoas Tikmû'ûn realizaram a retomada de uma terra da União localizada na região de Itamunheque, zona rural do município de Teófilo Otoni, em Minas Gerais.

Depois de uma longa caminhada, desde aos anos iniciais da pandemia, os Tikmû'ûn da Aldeia Verde em Ladainha, chegaram na Comunidade Itamunheque em busca de um território onde suas crianças pudessem ter contato ao rio, a mata e aos bichos e onde pudessem renovar seus rituais, plantar e construir suas escolas.

De acordo com os dados coletados junto aos indígenas, a partir dos diálogos tecidos nas rodas de conversa, as lideranças Isael e Sueli Maxakali decidiram transformar em realidade um antigo sonho coletivo: a criação da Aldeia Escola Floresta. Essa iniciativa nasceu da compreensão de que, para o povo Tikmû'ûn, a escola não se limita a paredes ou cadernos, a própria aldeia é escola, o rio é escola, a mata é escola, assim como os animais e os rituais que estruturam a vida comunitária. Cada espaço natural e cada gesto ritual se convertem em lições vivas, transmitidas de geração em geração.

Figura 1: Retomada para Teófilo Otoni/MG (Itamunheque, 2021).



Fonte: Portal Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB (2021).

Segundo informações disponibilizadas pela Secretaria de Assistência Social e Habitação do município, o território atualmente abrange uma área de 120 hectares e abriga mais de 300 indígenas. Esse dado, que em números pode soar seco, revela, na verdade, a pulsação de uma comunidade inteira que transforma o chão em sala de aula, a memória em livro e a cultura em horizonte. O povo Tikmû'ûn, de tradição nômade, mantém vivo o costume de transitar entre territórios em busca de sustento e espiritualidade.

O Povo do Canto, como também são conhecidos os Maxakali, representa sua resistente na preservação do seu idioma, o qual é constitutivo de sua cultura mundialmente difundida pela diversidade de seus cantos, da qual apresentam uma relação íntima com a

² Palavra Maxakali com a qual se autodenominam. Seu significado aproximado é “humanidade”.

música, presente nos rituais religiosos, quando realizam a comunicação com os espíritos Yãmĩy - espíritos cantores (Apoimne, 2021).

De acordo com Carvalho, Cangussu e Cambraia, (2020), o povo Tikmũ'ũn mantém viva sua língua e práticas tradicionais, que seguem como marcos fundamentais de resistência e identidade diante das adversidades impostas historicamente. Durante os primeiros anos de vida, as crianças são alfabetizadas através da língua materna e ao completar os 10 anos de idade iniciam o aprendizado sistemático da língua portuguesa.

Bicalho (2007) enfatiza que a religião Maxakali é marcada pelos espíritos do Canto, e na realização de rituais *Yãmĩyxop*, "Xop" é identificação do plural. Os Yãmĩyxops são grandes cerimônias religiosas, que envolve toda comunidade em busca de cura, de agradecimento aos deuses.

A partir dos dados coletados, compreendemos que os *Yãmĩyxop* se manifestam como expressões vivas da ancestralidade Maxakali, carregadas de mitos e tradições que se apresentam como um verdadeiro espetáculo sensorial, capaz de mobilizar os cinco sentidos. Nos ritos, a dança, a vestimenta, a culinária, a poesia e o teatro entrelaçam-se de forma indissociável, compondo uma experiência que transcende a mera observação e envolve corpo e espírito.

Cada entidade espiritual traz consigo sua própria indumentária, marcada por cores, formas e grafismos que simbolizam vínculos profundos com o mundo natural e com o espiritual Tikmũ'ũn. As pinturas corporais, elaboradas a partir de recursos da floresta, como o urucum, o jenipapo, o carvão de corindiba e o cipó, não apenas embelezam o corpo, mas o transformam em tela viva, suporte simbólico da memória e da espiritualidade coletiva.

Figura 2: Foto da Liderança Isael Maxakali.



Fonte: Portal Aldeia Escola Floresta (2025).

A visão de mundo Maxakali, são apresentadas em formas de símbolos nas narrativas míticas através do canto e do seu poema são resultâncias de relações sociais do grupo com a religião e a natureza, interligando a sua vivência cotidiana, construídas em versos carregados de personalidade e cheio de sintético de uma cena.

Como exemplo, a "Canção Religião", do Livro *Maxakali conta sobre a Floresta* (2012):

Religião

Numa aldeia Maxakali
aí uma pessoa chama os espíritos de religião para ficar
Toda a tarde vão cantar
cada um tem seu canto
As mulheres vão dar comida pra eles
A mulher vai escutar o canto do Religião
e vai saber que é dela
Espera e quando termina o canto
a mulher chama para pegar comida
Cada mulher tem seu canto de Religião
Toda a tarde vai cantar porque Religião é bom para nós
para as crianças ficarem felizes e os adultos também
O canto de Religião espanta nossas doenças.
Religião é muito forte e importante pra nós. (Maxakali, 2012, p. 59).

O que podemos perceber da comunidade Maxakali, é que ao conservar suas mitologias, conservam sua língua, sua visão de mundo. A canção “*Religião*”, presente no *Livro Maxakali conta sobre a Floresta* (2012), pode ser compreendida como um dispositivo simbólico de reafirmação cultural, em que a oralidade se converte em prática ritual e pedagógica. A repetição dos versos, sua cadência marcada e a função social que exerce demonstram que o canto não é apenas expressão estética, mas um meio de produção e transmissão de conhecimento coletivo. Cada mulher reconhece o seu canto e, nesse reconhecimento, estabelece-se uma relação de identidade e pertencimento que ultrapassa a esfera individual, consolidando-se como expressão do vínculo comunitário e espiritual.

Do ponto de vista antropológico, a canção articula três dimensões fundamentais: a espiritual, pois evoca a presença dos espíritos de “Religião” como força que protege e orienta; a social, ao reforçar papéis e responsabilidades dentro da aldeia, sobretudo no papel das mulheres como guardiãs da continuidade ritual; e a terapêutica, ao apresentar o canto como instrumento de cura, capaz de “espantar doenças” e assegurar bem-estar. Nessa perspectiva, a oralidade ritualizada atua como um verdadeiro arquivo vivo da memória Tikmũ’ũn, em que mito, religião e cotidiano se entrelaçam de maneira indissociável.

Além disso, a canção reafirma a centralidade da língua Tikmũ’ũn como veículo de resistência e afirmação étnica. A manutenção do canto em sua língua original evidencia o esforço de perpetuar um patrimônio imaterial que resiste às pressões de assimilação cultural impostas pela sociedade envolvente. Assim, o canto não é apenas performance, mas prática de etnicidade (Barth, 2000), pois estabelece fronteiras simbólicas entre “nós” e “os outros”, preservando a singularidade da experiência Tikmũ’ũn no Vale do Mucuri.

Em síntese, a “*Canção Religião*” por exemplo, deve ser interpretada como um espaço de intersecção entre memória e identidade, mito e prática social, espiritualidade e política de resistência. Ao cantar, o povo Maxakali não apenas celebra seus deuses e espíritos, mas reitera sua própria existência enquanto povo diferenciado, dono de uma cosmologia que não se dissocia do território, da natureza e da coletividade.

A sociedade Tikmũ’ũn constitui uma cultura singular, ainda pouco compreendida e muitas vezes invisibilizada no cenário regional. Sua resistência cultural, mais do que uma escolha, é uma necessidade diária de afirmação identitária. Essa resistência se manifesta em estratégias de resguardo de saberes.

Certos conhecimentos não são compartilhados, isto é, uma espécie de proteção coletiva. É o modo que o povo encontra de garantir a continuidade de sua existência diante de um histórico marcado por violências e perdas. Não é à toa que, ao longo do tempo, as experiências de contato com a sociedade envolvente deixaram marcas profundas, conflitos, preconceitos e exclusões que ainda hoje alimentam a cautela em relação ao “homem branco”.

Episódios recentes deixam claro que essa cautela não é infundada. Em 2024, indígenas Maxakali em Teófilo Otoni sofreram preconceito em estabelecimentos comerciais,

situação tão grave que motivou o Procon-MG a abrir investigação e adotar medidas contra a discriminação. No ano seguinte, em 2025, a violência atingiu novamente comunidades da região, quando indígenas em Batinga/MG foram vítimas de agressões denunciadas publicamente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que emitiu nota de repúdio. Esses acontecimentos mostram que não estamos falando apenas de um passado distante: a violência contra os povos indígenas segue sendo uma ferida aberta no presente.

A literatura acadêmica também aponta nessa direção. Pesquisas realizadas em universidades brasileiras, como as produzidas na PUC-SP, evidenciam como a discriminação contra indígenas se expressa em múltiplos níveis: na dificuldade de acesso a políticas públicas, na marginalização nos centros urbanos, no racismo institucional e na invisibilidade social. Trata-se de um processo que não se encerra com leis ou direitos formais, pois, como lembra Walsh (2018), a colonialidade não é apenas histórica, mas cotidiana, reproduzida em olhares, palavras e práticas.

Por isso, a resistência dos Tikmũ'ũn precisa ser entendida como luta permanente. Cada gesto de preservação da língua, cada ritual, cada peça de artesanato ou narrativa oral funciona como afirmação de vida diante de uma sociedade que, em muitos momentos, insiste em negar-lhes lugar. A proteção dos saberes não é apenas tradição: é estratégia, é sobrevivência, é forma de dizer que continuam aqui, com sua cultura, sua memória e sua dignidade intactas.

Os Tikmũ'ũn são reconhecidos regionalmente pela produção artesanal, atividade que se consolidou como uma das principais formas de expressão cultural e de afirmação identitária do grupo. Os objetos confeccionados, arcos, flechas, lanças, colares, pulseiras e bolsas, não apenas atendem a funções utilitárias ou estéticas, mas representam sistemas de conhecimento transmitidos entre gerações, fortemente vinculados ao território e à espiritualidade Maxakali. Os materiais empregados, como madeira de coqueiro, taquara, braúna, fibras da embaúba e penas de aves (papagaio, jacu e gavião), revelam um domínio técnico do meio ambiente e um uso sustentável de seus recursos naturais, associando a prática artesanal à preservação da memória cultural.

Estudos apontam que a produção artesanal indígena no Brasil deve ser compreendida não apenas como atividade econômica, mas como prática política e simbólica. Segundo Castilho (2017), o artesanato constitui uma linguagem intercultural, pois permite a interlocução entre mundos distintos sem perder sua ancoragem no universo indígena. Na mesma direção, Penha (2023) enfatiza que os saberes tradicionais, materializados em práticas como o artesanato, funcionam como estratégias de resistência epistemológica frente à hegemonia eurocêntrica, reforçando uma postura decolonial na medida em que reafirmam a autonomia cultural e a centralidade da espiritualidade indígena.

Assim, o artesanato *Tikmũ'ũn* deve ser analisado como um instrumento de resistência cultural e política. Ele reafirma a identidade coletiva diante da sociedade envolvente, garante a continuidade de saberes tradicionais e confronta a lógica assimilacionista que historicamente buscou reduzir as práticas indígenas a folclore ou mercadoria exótica. Nesse sentido, a produção artesanal não se limita ao fazer manual, mas se insere em um campo mais amplo de luta pela visibilidade, reconhecimento e afirmação da diferença cultural.

No que se refere à organização espacial, observa-se que o projeto de moradia segue uma lógica culturalmente determinada pelo grupo familiar. Assim, dentro de uma mesma aldeia, coexistem várias "aldeiazinhas", estruturadas em torno da casa do ancião, em cujas proximidades se localizam as residências dos filhos. Em sua maioria, as casas são erguidas com materiais simples e disponíveis no ambiente, como madeira, barro, capim, folhas de coqueiro e, em alguns casos, lona, revelando tanto a adaptação ao território quanto a preservação de técnicas tradicionais de construção.

Dessa forma, as narrativas e práticas do povo Maxakali revelam uma sabedoria ancestral que vai muito além da dimensão cultural: trata-se de uma forma de resistência frente às imposições de um mundo neoliberal, político e excludente. Ao transformar a aldeia, a floresta, o rio e os ritos em espaços de ensino, os Tikmũ'ũn reafirmam um projeto civilizatório próprio, no qual a coletividade, a espiritualidade e a relação com a natureza se sobrepõem à lógica da exploração e do consumo. Nesse sentido, a Aldeia Escola Floresta não é apenas

um território de sobrevivência, mas também um território de produção de sentidos, onde se consolidam alternativas de existir e resistir, assegurando a continuidade da identidade e da memória Maxakali diante das adversidades históricas e contemporâneas.

Considerações finais

A análise realizada permite compreender que a Aldeia Escola Floresta ultrapassa a condição de espaço físico de moradia, configurando-se como território simbólico e político de reafirmação cultural. O processo histórico de colonização, ao impor pressões de assimilação e restringir a autonomia dos Maxakali, também produziu as condições para o fortalecimento de suas estratégias de resistência. Nesse contexto, a mobilidade territorial, a organização comunitária e a centralidade dos rituais constituem práticas que reafirmam a liberdade do grupo frente às tentativas de homogeneização cultural.

Ainda que submetidos a territórios cada vez mais reduzidos, os Tikmû'un preservam um modo de vida que articula mobilidade, agricultura, caça, artesanato e espiritualidade. A língua materna, os rituais de cura, a endogamia e a íntima relação com a natureza permanecem como pilares identitários, reafirmando que a continuidade cultural não se dá por resistência passiva, mas por reinvenção constante diante das adversidades. Essa postura confronta diretamente as lógicas neoliberais, que buscam uniformizar os modos de viver, ao mesmo tempo em que revela a capacidade dos Maxakali de sustentar um projeto civilizatório próprio.

Assim, a Aldeia Escola Floresta representa não apenas a preservação de uma memória ancestral, mas também a projeção de um futuro possível, onde outras formas de conhecimento, educação e existência se tornam visíveis. Seu exemplo convoca a sociedade envolvente a reconhecer a riqueza da pluralidade epistemológica indígena, demonstrando que a sabedoria Maxakali constitui alternativa viva e necessária frente às crises ambientais, sociais e políticas contemporâneas.

Referências

ABREU, Pedro H. B.; ALONZO, Herling G. A. **Bases teóricas para promoção da saúde e resistência camponesa: um novo horizonte metodológico.** *Saúde Debate*, v. 46, n. Especial 2, p. 345-362, jun. 2022. Acesso em: 20 mai. 2025.

ALDEIA ESCOLA FLORESTA, Portal Aldeia Escola Floresta. 2025. Disponível em: <<https://aldeiaescolafloresta.org/sobre/>> Acesso em: 20 mai. 2025.

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. Acesso em: 29 abr. 2025.

ALLPORT, G. W. **The nature of prejudice.** Reading, MA: Addison-Wesley, 1954. Acesso em: 03 mai. 2025.

APOINME. **Relatos e reivindicações do povo Tikmu'un Maxakali. Rede de prevenção e enfrentamento à violência contra os povos indígenas de Minas Gerais**, 2021. Acesso em: 10 ago. 2025.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. Acesso em: 15 jan. 2025.

BICALHO, Carlos. **Yâmîy maxakali: um gênero nativo de poesia.** *Aletria*, v. 16, jul./dez., p. 119-132, 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/287730173_Yamiy_Maxacali_um_genero_nativo_de_poesia. Acesso em: 10 ago. 2025.

BRASIL. CECAD. **Consulta, Seleção e Extração de Informações do CadÚnico.** Disponível em: https://cecad.cidadania.gov.br/tab_cad.php. Acesso em: 20 jul. 2025.

BRASIL. **Constituição (1934).** *Lex: Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de*

1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 29 jun. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: s.n., 1988. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br>. Acesso em: 02 jun. 2025.

BRASIL. Lei n. 5.869, de 11 de janeiro de 1973. **Institui o Código de Processo Civil**. Presidência da República, Brasília, 1973. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br>. Acesso em: 02 jun. 2025.

BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Presidência da República, Brasília, 1973. Acesso em: 02 abr. 2025.

BRASIL. **Portal de Terras Indígenas do Brasil**. 2024. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4020#demografia>. Acesso em: 10 ago. 2025.

CANIATO, A. M. P. **Violências e subjetividades: o indivíduo contemporâneo**. *Psicologia & Sociedade*, 20(1), 16–32, 2008. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822008000100003>. Acesso em: 03 jan. 2025.

CAROLINO, Zailene de Aquino. **Racismo, preconceito e discriminação, diálogo com professores e alunos**. 2008. 60 f. Monografia (Licenciatura em Pedagogia) – Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras–PB, 2008. Acesso em: 03 ago. 2025.

CARVALHO, Marivaldo; CANGUSSU GALVÃO ALVES, Tais; P. CAMBRAIA, Rosana. **O povo indígena Maxakali e suas narrativas míticas**. *Revista Desenvolvimento Social*, v. 13, n. 3, p. 35–41, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/rds/article/view/1847>. Acesso em: 26 ago. 2025.

CARTAS DO BRASIL – Manoel da Nóbrega. **Cartas do Brasil – Manoel da Nóbrega**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988. Acesso em: 29 abr. 2025.

CASTILHO, M. A. **Artesanato e saberes locais no contexto do interculturalismo**. *Interações (Campo Grande)*, v. 18, n. 2, p. 67-79, 2017. DOI: 10.20435/inter.v18i2.1434. Acesso em: 15 jan. 2025.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Nota de repúdio à violência contra indígenas em Batinga/MG. Regional Leste, 2025. Disponível em: <https://cimi.org.br/2025/03/cimi-regional-leste-nota-repudio-violencia-batinga/>. Acesso em: 29 ago. 2025.

DANTAS, G. S. Efeitos de primings de crime na identificação de armas, no racismo, na desumanização e na atribuição de punição (Dissertação de mestrado não publicada). 2014. Disponível em: http://www.pospsi.ufba.br/Gilcimar_Dantas.pdf. Acesso em: 03 ago. 2025.

FAUSTINO, Reginilda das Graças. **Ações Afirmativas – UFVJM: política de promoção da igualdade racial no Ensino Superior e Serviço Público Federal**. 2022. 132 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências Humanas) – UFVJM, Diamantina, 2022. Disponível em: <http://acervo.ufvjm.edu.br/jspui/handle/1/2951>. Acesso em: 16 mar. 2025.

FERES JÚNIOR, J.; CAMPOS, L. A. **Ação afirmativa no Brasil: multiculturalismo ou justiça social?** *Lua Nova*, (99), p. 257–293, 2016. <https://doi.org/10.1590/0102-6445257-293/99>. Acesso em: 02 ago. 2025.

FERREIRA, Ricardo Alexino. **Os indígenas e os impactos da colonização europeia**. *Portal da USP*, 2016. Acesso em: 22 jun. 2025.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1985 (1ª ed. 1968). Acesso em: 15 jan. 2025.

LIMA, M. E. O.; VALA, J. **As novas formas de expressão do preconceito e do racismo**. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 9(3), 401–411, 2004. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2004000300002>. Acesso em: 07 mar. 2025.

MAXAKALI, Gilmar (et al.). **Ttikmū’ün Māxakani’ yōg mīmāti’ ‘āgtux yōg tappet: O Livro**

Maxakali Conta sobre a Floresta. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG; MEC; MinC, 2012. Disponível em: <http://livrosdafloresta.lettras.ufmg.br/LivroDaFloresta.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2025.

MILANEZ, F.; SÁ, L.; KRENAK, A.; CRUZ, F. S. M.; RAMOS, E. U.; JESUS, G. dos S. de. **Existência e Diferença: o racismo contra os povos indígenas.** *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2161–81, 2019. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43886>. Acesso em: 03 jan. 2025.

MORENO, Cezar. **A colonização e o povoamento do Baixo Jequitinhonha no século XIX: a “guerra justa” contra os índios.** Belo Horizonte: Canoa das Letras, 2001. Acesso em: 20 jan. 2025.

OLIVEIRA, R. F. D. “Eu não quero estradas em minhas terras!”: os indígenas entre os projetos de navegação e desenvolvimento do Jequitinhonha e Mucuri na segunda metade do século XIX. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco – História*, v. 19, n. 34, p. 241–272, 2022. DOI: <https://doi.org/10.18817/ot.v19i34.990>. Acesso em: 12 jun. 2024.

PARAISO, Maria Hilda B. **Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824.** *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 28, n. 2, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistacio/article/viewFile/24259/19680>. Acesso em: 02 jan. 2025.

PENHA, I. L. M. **O conhecimento indígena como resistência epistemológica.** *Revista Brasileira de Educação e Linguagem*, v. 8, n. 15, p. 43-60, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbel/article/view/48534>. Acesso em: 29 ago. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Acesso em: 20 jan. 2025.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. **Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato da pertença.** 2008. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://museuvirtualvaledomucuri.com.br/wp-content/uploads/2022/05/Rodrigo-Barbosa-Ribeiro-2.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2007. Acesso em: 29 ago. 2025.

SILVA, Simone Santos da; SILVA, Marcella Miranda da; ANDRADE, Daniela Lopes de; KLEIN, Jacqueline Southier. **A FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA, LUTAS SOCIAIS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL.** V *Jornada Internacional de Políticas Públicas*, p. 1-9, 22 jun. 2011. Disponível em: https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/JORNADA_EIXO_2011/ESTADO_LUTAS_SOCIAIS_E_POLITICAS_PUBLICAS/A_FORMACAO_SOCIAL_BRASILEIRA_LUTAS_SOCIAIS_E_PARTICIPACAO_SOCIAL.pdf. Acesso em: 27 jun. 2025.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade, crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver.** São Paulo: Autêntica, 2018.