

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

UNICAMP

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

MYRIAM MARTINS ALVARES

YAMIY, OS ESPÍRITOS DO CANTO:

A CONSTRUÇÃO DA PESSOA NA SOCIEDADE MAXAKALI

AL85y

16802/BC

Belo Horizonte

1992

MYRIAM MARTINS ALVARES

YAMIY, OS ESPÍRITOS DO CANTO:
A CONSTRUÇÃO DA PESSOA NA SOCIEDADE MAXAKALI

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Antropologia
Social do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas como requisito
para a obtenção do título de Mestre
em Antropologia.

*Este exemplar corresponde ao
original final da dissertação entregue
e aprovada pela Comissão
Julgadora em*

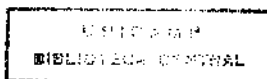
Rolê M. Wylt

18/06/92

Virgínia Rêgo

Belo Horizonte

1992



Ar. 91.123.02

índice

AGRADECIMENTOS iv

RESUMO vii

RELAÇÃO DE FIGURAS ix

INTRODUÇÃO 1

1. OS MAXAKALI E A ETNOLOGIA 2

2. A ORGANIZAÇÃO DA TESE 5

3. A PESQUISA DE CAMPO 8

CAPÍTULO I - LOCALIZAÇÃO E REFERÊNCIA 18

1. LOCALIZAÇÃO, POPULAÇÃO 19

2. AS ÁREAS DA RESERVA E O ECOSISTEMA 20

3. REFERÊNCIAS SOBRE A HISTÓRIA DO CONTATO 23

4. O QUADRO ATUAL 28

NOTAS DO CAPÍTULO I 32

CAPÍTULO II - ORGANIZAÇÃO SOCIAL E UNIVERSO DA SOCIA-
 BILIDADE 34

1. ATIVIDADES ECONÔMICAS - RITMOS DE VIDA E CICLO
 ANUAL 37

2. FORMAS DE RECIPROCIDADE E JOGO POLÍTICO 49

3. ESCOLHA RESIDENCIAL E CONSTITUIÇÃO DO GRUPO LOCAL . 55

4. TERMINOLOGIA DE RELAÇÃO E FORMA DE CASAMENTO 62

5. A RELAÇÃO DE KOMAY 78

NOTAS DO CAPÍTULO II 85

CAPÍTULO III - CATEGORIAS DO COSMOS	87
1. COSMOGRAFIA ATUAL: O MUNDO E SEUS HABITANTES	88
2. OS HUMANOS E OS OUTROS	91
3. O DESTINO DOS HUMANOS OU YAMIY OS SERES CANTORES ..	95
4. O DESTINO DOS OUTROS OU INMOXA OS SELVAGENS CANIBAIS	109
5. CATEGORIAS HORIZONTAIS E VERTICAIS: ALGUMAS RELAÇÕES	113
NOTAS DO CAPÍTULO III	117
CAPÍTULO IV - A CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DO CORPO - O	
CICLO DO SANGUE	122
1. A MENSTRUÇÃO E O INÍCIO DO CICLO DO SANGUE	124
2. A CONCEPÇÃO E A GRAVIDEZ - FABRICAÇÃO DO CORPO	125
3. O PARTO, O RESGUARDO PÓS-PARTO E OS PRIMEIROS CUIDADOS COM O RECÉM-NASCIDO	127
4. O PROCESSO DE CRIAÇÃO, FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO DO CORPO - O COMPLEXO DO RESGUARDO DE SANGUE	130
NOTAS DO CAPÍTULO IV	138
CAPÍTULO V - A TRANSFORMAÇÃO DA PALAVRA - O CICLO DO	
KOXUK	140
1. O SONHO, O CANTO E A DOENÇA - A PROBLEMATICA DA DOENÇA E OS RITOS DE CURA	142
2. A MORTE, O ENTERRO, O LUTO	155
3. O CICLO KOXUK-YAMIY - A TRANSFORMAÇÃO DA PALAVRA EM CANTO	167
NOTAS DO CAPÍTULO V	174

CONCLUSÃO	180
BIBLIOGRAFIA	194
APÊNDICES	
1. MITOLOGIA MAXAKALI	201
2. TERMOS CLASSIFICATÓRIOS	226

Agradecimentos

Várias pessoas, de muitas formas, ajudaram-me desde que iniciei a trajetória deste trabalho.

Em primeiro lugar, agradeço aos Maxakali a hospitalidade e a socialização, das quais me julgaram merecedora de receber. Este trabalho em muito deve à paciência, ao humor e à perspicácia com que me acolheram. Quero, especialmente, agradecer a José Antonino, mestre das palavras e do canto, que conduziu-me através do caminho que separa os nossos universos, e para ele este trabalho e, através dele, para todos os Maxakali.

A Robin Wright agradeço a orientação e as valiosas críticas e sugestões ao trabalho. A confiança e o entusiasmo com que sempre o acompanhou foram de extrema importância para a sua realização.

Eduardo Viveiros de Castro deu-me constante apoio e auxiliou-me de todas as formas possíveis. Apresentou-me o material referente ao grupo, incentivando-me a trabalhar com ele. Acompanhou todo o desenvolvimento da pesquisa e análise do material, contribuindo, generosamente, com críticas e sugestões fundamentais. Agradeço-lhe a sua participação decisiva na realização deste trabalho.

Pierre Sanchis iniciou-me na antropologia e ensinou-me o essencial. Acompanhou-me sempre, ajudando e encorajando-me com sua amizade, seu conhecimento e exemplo. A minha amizade e gratidão sempre serão suas.

Aos membros da banca do exame de qualificação: Mauro Barbosa de Almeida, Márcio Silva e Robin Wright, pelas críticas e sugestões, estímulo fundamental para empreender a redação final desta dissertação.

A meus amigos e colegas, que ao longo de todo o percurso receberam e apoiaram-me de várias formas, aqui em BH, em São Paulo, no Rio, ou em Campinas, agradeço a convivência solidária e o estímulo intelectual, especialmente: Elça Zaidler, Ângela Bertho, Oscar Calavia, Celina Borges, Geralda Soares.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP sou grata pela formação em Antropologia e pelo estimulante convívio acadêmico.

Mauro Barbosa de Almeida e Márcio Silva deram-me valioso apoio na interpretação do material e na superação de momentos difíceis.

A Leonardo Figoli agradeço a leitura minuciosa de parte dos originais, os comentários críticos e o interesse oferecido.

Meus agradecimentos, ainda, a CAPES que me concedeu bolsa enquanto cumpria os créditos no PPA da UNICAMP, à FAP/UNICAMP e à FORD/ANPOCS, quando estive no campo e à FAPEMIG, durante parte do período de preparação da tese.

Aos funcionários da FUNAI, Toninho, chefe do posto "Pradinho" e Marilton, motorista do mesmo posto,

agradeço pela proteção e auxílio sempre prestados nos momentos necessários.

Ana foi eficiente datilógrafa.

Meus pais e irmãos aguardaram com entusiasmo a realização desta dissertação.

A José Bento que, na segunda viagem, acompanhou-me aos Maxakali - muito deste trabalho também é seu.

Dileny Campos com seu carinho e compreensão concedeu-me apoio e estímulo constantes, crítica sagaz e auxílio inestimável na revisão de parte dos originais. A ele o meu amor e o meu agradecimento.

RESUMO

O objeto de estudo desta dissertação é a sociedade indígena Maxakali, do nordeste do estado de Minas Gerais, grupo ainda praticamente desconhecido na literatura etnológica existente, a despeito de sua riqueza e complexidade etnográfica.

A etnografia se desenvolve em uma descrição da sociedade e da cosmologia. O fio condutor é a construção da noção de Pessoa que será tratada a partir da compreensão de um duplo fluxo de transformação - o do sangue e o da palavra.

A descrição da sociedade Maxakali procura situar as diferenciações de espaço e tempo da sociabilidade e compreender os processos de formação do grupo local na dinâmica social. O universo do parentesco e do casamento demarca as relações de reciprocidade, esgarçada entre a partilha e a pilhagem. A relação ritual - **Komã**y - de troca de bens (alimentos) e de corpos (serviços funerários) perpassa o sistema de parentesco, sobrepondo-se a este.

Uma reflexão sobre as categorias de 'morto/inimigo afim' será levada a cabo a partir de dois pares de oposição entre vivos/**yãm**iy (mortos e espíritos) e dentro deste par, humanos/inimigos (outros estranhos). A construção da pessoa Maxakali é realizada através do controle humano sobre o trânsito celeste - o movimento dos **Yãm**iy. As

implicações deste movimento espiritual sobre o movimento humano será central para os rituais de cura. A questão da doença e dos ciclos biológicos, a escatologia Maxakali, será abordada através da perspectiva da construção da pessoa.

RELAÇÃO DE FIGURAS

CAPÍTULO I

- . MAPA (A) - LOCALIZAÇÃO DA RESERVA
- . MAPA (B) - DATAS E LOCAIS DE LOCALIZAÇÃO DOS MAXAKALI

CAPÍTULO II

- . DESENHO (1) - ALDEIA MIKAX-KAKA
- . GRAFICO - TERMOS DE PARENTESCO: EGO MASCULINO
- . GRAFICO - TERMOS DE PARENTESCO: EGO FEMININO
- . GRAFICO - TERMOS PARA AFINS
- . GRAFICO - CASAMENTO PRESCRITIVO, EGO MASCULINO
- . GRAFICO - CASAMENTO PRESCRITIVO, EGO FEMININO

CAPÍTULO III

- . ESQUEMA RELACIONAL ENTRE PROCESSOS DE FORMAÇÃO DA PESSOA E CATEGORIAS
- . ESQUEMA ENTRE ESPÍRITOS E VIVENTES

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O objeto deste trabalho é um estudo de caráter etnográfico sobre a sociedade Maxakali. A sua principal preocupação é de contribuir para uma ampliação do corpus etnográfico sul-americano. É neste sentido que a escolha da sociedade Maxakali se justifica, visto tratar-se de um grupo, ainda praticamente desconhecido na literatura etnológica. Os Maxakali pertencem a uma vasta família de povos indígenas que ocuparam os vales dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Jucuruçu, Itanherém, Mateus e Doce - Minas, Bahia, Espírito Santo. Estes grupos de relativa proximidade linguística e étnica - como os Macuni, Malali, Monoxó e Pataxó - ou de maior diversidade - como os Gipocok, Naknenuk e Pojixás, conhecidos pelo termo genérico de "Botocudos" - mantinham uma intensa interação através de alianças e guerras intertribais. De todo este universo cultural apenas os Maxakali lograram escapar ao extermínio e/ou absorção de sua cultura, pela sociedade envolvente. Os Maxakali se revestem de um interesse especial, por se tratar do único grupo de toda uma família linguística e cultural que ainda conserva língua e cultura próprias.¹

1. OS MAXAKALI E A ETNOLOGIA

A classificação linguística dos Maxakali passou por uma longa controvérsia, iniciando-se com Mason (1946) que os incorpora ao tronco Marco-Gê. Contudo Métraux e Nimuendajú

(1946) consideram que não há qualquer relação linguística ou cultural entre o grupo e os Gê, e os classifica como um grupo isolado. Os Maxakali, juntamente com os Makoni, Cumaxó, Capoxó, Panhame e Monoxó, formavam uma família linguística isolada.² Rubinger e Marcato (1980) e Nascimento (1984) assumem também esta classificação para os Maxakali como grupo isolado. Já Ribeiro (1977) e H. e F. Popovich (1980) os classificam como uma família linguística pertencente ao tronco Macro-Gê. Finalmente Aryon Rodriguez (1972) os incorpora ao tronco Macro-Gê, introduzindo-os à família linguística Maxakali, juntamente com os Monoxó, Malali, Makoni, Capoxó e os Pataxó. A exceção dos Maxakali e Pataxó, acredita-se que estes demais grupos estejam extintos desde meados do século passado.³ A classificação de Rodriguez é aceita, entre os linguistas, como a classificação oficial para os Maxakali.

Viveiros de Castro (1985) já enfatizou a importância de se desenvolverem no Brasil estudos de caráter etnográfico em regiões ainda não exploradas. A problemática etnológica sobre as sociedades sul-americanas só poderá ser desenvolvida quando forem realizados estudos profundos de caráter etnográfico sobre as áreas do continente. Estes estudos implicaram em uma reconsideração da utilização dos modelos tradicionais para a análise da organização social das sociedades sul-americanas, e resultaram em uma revisão da própria teoria do parentesco e de seus conceitos, assim como da relação entre organização social e cosmologia. As

discussões desenvolveram-se, primeiramente, a partir do material de duas áreas etnográficas determinadas: os Gê-Bororo do Brasil Central (Maybury-Lewis, 1979), e os povos da área da Guianas (Riviére, 1984; Kaplan, 1973). Foram posteriormente incorporados os materiais acerca de outros grupos, tais como os Tukano do noroeste amazônico (Hugh-Jones, 1979), os Tupi (Viveiros de Castro, 1986) e Yanomami (Albert, 1985).

O conjunto destas monografias e ensaios teóricos demonstram a fecundidade da problemática teórica levantada acerca do material dos povos das terras baixas da América do Sul. Desenvolveu-se um questionamento amplo do emprego de modelos baseados tanto nas noções de descendência unilinear e grupos corporados, desenvolvidos a partir da influência da antropologia de Radcliffe-Brown, quanto dos modelos levi-straussianos baseados no princípio de reciprocidade para as trocas matrimoniais e, que permitiam a totalização do social. Ou seja, deslocou-se a questão de analisar as sociedades sul-americanas por paradigmas desenvolvidos a partir de sociedades de outros continentes - o australiano e o africano.

Trata-se de encontrar um modelo próprio às sociedades sul-americanas que dê conta, tanto de suas especificidades em contraste com as sociedades africanas e melanésias, quanto de suas diferenciações internas. Este modelo deverá levar em conta as relações fundamentais entre cosmologia e sociologia para pretender alcançar os princípios

estruturais que emergem das possíveis formas de articulação destas duas dimensões, assim como a problemática da diferença/identidade que pode assumir posições diversas de articulação do social, conduzindo por vezes a sentidos divergentes. A análise sobre o ritual coloca-se como uma outra questão crucial para o desenvolvimento deste modelo, ou seja, o sentido e o significado que são atribuídos, em cada sociedade, às suas práticas rituais.

Nesta perspectiva se insere este estudo sobre a sociedade Maxakali. Procurei fornecer uma caracterização etnográfica de algumas dimensões de sua sociedade, na intenção de permitir uma comparação com outras sociedades das terras baixas da América do Sul. O material empírico levantado, assim como as interpretações desenvolvidas, embora não esote o potencial etnográfico Maxakali, é o suficiente para a elaboração da dissertação de mestrado. Esta dissertação, contudo, inscreve-se no interior de um trabalho de pesquisa de maior fôlego que deverá prolongar-se em um doutorado.

2. A ORGANIZAÇÃO DA TESE

O eixo central que conduziu o trabalho foi uma análise sobre a noção da pessoa Maxakali, como ficará claro a partir do conteúdo do trabalho, exposto abaixo. Além disto, procurei fornecer uma interpretação sobre as principais categorias que articulam o universo Maxakali que podem ser

resumidas em dois pares de oposição entre vivos/Yāmiy (mortos e espíritos) e humanos/inimigos (outros - estranhos).

Os dois capítulos iniciais tratam sobre a organização social e a sociabilidade Maxakali, além de fornecer alguns dados concretos sobre censo, território, história de contato e situação atual. Estes capítulos pretendem apenas fornecer uma base etnográfica, visto tratar-se de um grupo ainda praticamente desconhecido, para as análises desenvolvidas nos três capítulos seguintes. O capítulo II, sobre organização social, tratará de uma forma preliminar e ainda com lacunas, das relações de parentesco e casamento, da escolha residencial, jogo político e sociabilidade e dos ciclos e ritmos da vida cotidiana. Contrapondo-se a estas relações será analisada a relação entre Komāy - parceiros rituais de troca, tanto de bens (alimentos), quanto de corpos (serviços funerários) - que permeia todo o sistema de parentesco sobrepondo-se a este e conduz a todas as formas de trocas rituais. No terceiro capítulo descreverei a natureza dos seres que habitam o cosmos Maxakali e seu habitat. Trata-se de uma descrição e uma primeira reflexão sobre as categorias centrais para a sociedade Maxakali, buscando estabelecer suas relações, movimentos e transformações. Além disto é descrito um esquema geral da cosmografia atual para os Maxakali.

As quatro categorias básicas - vivos/mortos e espíritos, humanos/inimigos - podem ser divididas de acordo com o movimento que realizam em dois eixos de categorias.

horizontais e verticais. Ou seja, há um duplo nomadismo dos seres - os humanos e inimigos possuem um nomadismo terrestre - selvagem e errático - que não se submete ao controle social. Enquanto os espíritos e os mortos possuem um nomadismo celeste que contrapondo-se ao anterior poderia ser classificado de civilizado, pois, previsível e cíclico, é passível de ser circunscrito ritualmente pelos humanos.

No quarto capítulo descreverei todos os processos, e suas etapas, a construção e manutenção do corpo, visto que para os Maxakali a formação do corpo-humano é um processo contínuo e não um estado a ser alcançado. Este processo faz parte do que chamei de "ciclo do sangue" - um dos fluxos de transformação que constitui a pessoa Maxakali e pertence ao complexo do resguardo de sangue - conjunto de prescrições e abstinências que marcam e circunscrem todo o período de derramamento do próprio sangue, envolvendo o casal.

No capítulo final os **Komãy** serão retomados em suas relações com a cosmologia, particularmente no que diz respeito aos ritos funerários. A problemática da doença será descrita e analisada. Sua relação é também com o movimento, o trânsito dos **Yãmíy** - contudo um trânsito impróprio. A questão do sonho e dos cantos e a intrincada relação de parentesco e afinidade envolvida no processo da doença e da cura serão também trabalhados.

Em seguida passarei a descrever a morte em suas causas e conseqüências, ou seja, o enterro, os agentes

envolvidos, a mobilização causada pela morte, as precauções rituais, o processo do luto e as disrupções provocadas entre os vivos.

Como conclusão deste capítulo analisarei o processo do segundo fluxo de transformação que compõe a pessoa Maxakali, a saber: a transformação da palavra em canto, ou seja, do Koxuk em Yāmiy. Quais são as implicações dessa transformação para o conhecimento e tradição: isto é: da própria reprodução da cultura, da construção e manutenção da sociedade Maxakali.

A conclusão deverá apenas retomar as questões desenvolvidas ao longo dos capítulos.

3. A PESQUISA DE CAMPO

A pesquisa de campo foi desenvolvida em duas etapas - outubro/dezembro de 88 e setembro/dezembro de 89 - perfazendo um total de cinco meses. O grande intervalo entre as duas etapas foi devido a graves conflitos ocorridos na área, após o meu regresso em janeiro de 89, quando então deveria retornar e, que só chegaram a um termo no segundo semestre do corrente ano.

A primeira fase de campo foi, principalmente, dedicada ao aprendizado da língua, visto que os Maxakali são, praticamente, monolíngues, e ao estabelecimento das primeiras relações com o grupo. Os Maxakali são, a princípio, muito hostis com os estranhos, que enquanto tal são encarados como

inimigos. O material levantado nesta primeira etapa foi ainda muito escasso e superficial. A pesquisa propriamente dita foi realizada na segunda etapa de campo - três meses finais. Neste período foi possível levantar praticamente todo o volume de dados obtidos.

Tomei contato com o material então existente sobre os Maxakali no segundo semestre de 87, quando frequentei um curso de etnologia no Museu Nacional, ministrado por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha. Foi Eduardo Viveiros quem me apresentou o material sobre o grupo incentivando-me a realizar uma pesquisa nesta área. Os pontos a favor foram, em primeiro lugar, a relativa proximidade e facilidade de acesso à área. Afinal não teria que atravessar a floresta amazônica para encontrá-los. Mas fui atraída, principalmente, por se tratar de um grupo marcado por um longo período de contato, localiza-se na região leste e, apesar disto, ser o único grupo que manteve sua língua e cultura própria e ainda encontrar-se praticamente desconhecido na literatura etnológica sul-americana. Eu já havia tido contato com os Pataxó de Barra Velha, do sul da Bahia, durante 3 meses de trabalho de campo. Anteriormente, minha pesquisa era sobre a questão da identidade étnica. Esta experiência despertou-me o interesse pela etnologia e, apesar das diferenças entre os dois grupos, ajudou-me em muito no relacionamento com os Maxakali.

Os dois primeiros meses na área foram dedicados primordialmente, ao aprendizado da língua e aos primeiros

contatos no sentido de levantar suas características mais gerais e seus principais problemas. Apesar de atualmente, a maioria dos homens adultos falarem precariamente o Português, esta forma de comunicação tem sido utilizada basicamente na realização das transações comerciais e de troca, o que implica em um domínio muito restrito tanto de expressões como do vocabulário português. A maioria do grupo possui portanto um conhecimento muito superficial da língua portuguesa, exceção feita a alguns poucos indivíduos que podem ser considerados de fato como bilíngues. O restante do grupo - mulheres e crianças - são totalmente monolíngues. Contudo acredito que possuam um conhecimento muito maior da língua portuguesa que o querem admitir. Somente a medida que fui tornando-me mais próxima ao grupo e fui fazendo-me presente no seu cotidiano, passei também a merecer a compreensão por parte desta parcela do grupo e a poder portanto, estabelecer uma comunicação com estes, isto embora os meus progressos no conhecimento da língua não terem sido tão radicais assim. Toda relação com os 'estranhos e inimigos' e com as almas - com o além, ou seja com o mundo exterior' cabe exclusivamente aos homens.

Harold Popovich (linguista do Summer Institute (ILV), codificador da língua Maxakali) esteve na área por alguns dias, enquanto eu estava presente, e muito me ajudou no início do aprendizado da língua, o que foi auxiliado também, pela utilização de cartilhas elaboradas por ele próprio para a alfabetização em Maxakali.

A segunda preocupação que tive em campo foi quanto a minha aproximação ao grupo, ou seja, o estabelecimento de relações pessoais que me permitissem a criação de um 'lugar de observação'.

Me instalei em uma das casas do Posto e passei a realizar visitas diárias às então três aldeias desta reserva (a mais distante não fica a mais de uma hora de caminhada). As visitas tornaram-se cada vez mais prolongadas, até ser possível permanecer todo o dia e parte da noite dentro da aldeia ou em incursões com os índios.

Imediatamente após a minha chegada, foram-me solicitados inúmeros presentes como demonstração das minhas boas intenções para com o grupo. Contudo o que ocorreu não foi propriamente uma troca de presentes expressando o desejo de estabelecer-se relações amistosas. Em troca dos presentes dados recebia sempre mais e mais pedidos feitos de forma cada vez mais agressiva. Estes pedidos não passavam, na verdade, de uma forma velada de pilhagem, por vezes nem tão velada assim. Na condição de 'estranha' me estava reservado, inevitavelmente, a identificação imediata dentro da categoria de 'inimiga'. Ao menos uma inimiga em potencial com quem não caberia nenhuma forma de reciprocidade.

Foram necessárias algumas experiências frustradas de aproximação e algum tempo de perplexidade (por vezes de desespero e desânimo) para compreender que de forma nenhuma a minha relação com os Maxakali poderia ser iniciada tendo os objetos como mediação. Muito embora este pareça ser o único

interesse demonstrado pelos Maxakali por nossa cultura e a verdadeira motivação das relações entre as duas etnias, pois a recíproca também é verdadeira. As relações com os 'civilizados' por demais degradadas, quando não desenvolvem-se sobre o prisma 'pedagógico-educativo' (o que sempre provoca uma reação de desprezo e ironia por parte dos 'educandos') são levadas a cabo sob um clima de total desconfiança e de 'más intencões' por ambas as partes, ficando sempre no limiar entre a troca e a pilhagem, na maioria das vezes descambando francamente para esta segunda forma. Foi necessário estancar de forma radical a torrente de pedidos sem fim e a conseqüente hostilização gerada pela apropriação de meus bens sem a devida reciprocidade, para que houvesse um espaço propício para a construção de uma outra forma de relação, desta vez totalmente inusitada para os Maxakali. Para a perplexidade destes agora, a intenção era a convivência e a participação na sua vida diária. No início de forma um pouco forçada e depois recebida com prazer, fui me inserindo aos poucos em suas atividades cotidianas, principalmente nas excursões de pesca e coletas e em suas visitas e acontecimentos sociais públicos, que aos poucos foi abrindo-me também os espaços mais íntimos. Posteriormente foi possível inserir-me dentro do sistema de troca (respeitando todas as limitações impostas pela situação própria), sinal visível do surgimento de um outro nível de relação.

A verdadeira 'porta de entrada' para esta sociedade, no entanto, está em sua dimensão ritual. São as

cerimônias religiosas a ocasião por excelência para estabelecer-se relações com o mundo externo ao grupo - com os seus aliados, tanto as almas quanto os homens. Eu cheguei na área justamente no início do ciclo ritual anual. Tive a oportunidade de acompanhá-lo em suas várias fases, sequências e variações.

O pertencimento à um determinado grupo é dado mais pela frequência de seus membros a seu **kuxex** 'Casa dos Cantos', do que pela proximidade das suas casas. No início frequentei os **Yāmiyxop** na categoria de 'aliada convidada' com os outros afins pertencentes aos outros grupos o são, e depois, com a constância da frequência comecei a participar como membra do grupo ao receber o meu próprio **Yāmiy**, que passou então a cantar também, todas as noites, na 'Casa dos Cantos', trazendo-me assim, para o centro focal da vida Maxakali. Este sistema cerimonial, é claro, não está desvinculado das relações de parentesco. Na verdade é tecido uma delicada trama entre as duas dimensões que envolve todas as categorias e posições da sociedade Maxakali. Foi portanto de um lugar determinado que eu pude ser inserida nos rituais, ou seja sendo artificialmente incorporada à um grupo familiar. Contudo a ênfase quanto ao meu 'pertencimento' ao grupo foi dado muito mais em função da participação ritual do que através da minha assimilação às relações de parentesco, relações estas que foram criadas mais como uma consequência da minha inscrição ritual.

Após um longo intervalo retornei ao campo, novamente no mesmo período em que estive da primeira vez. Desta vez, contudo, fui acompanhada por meu companheiro, que permaneceu parte do período que estive em campo. A presença dele na área e sua participação na vida diária Maxakali e, principalmente, a sua frequência na 'Casa dos Cantos' abriu-me um espaço muito maior entre os Maxakali. Como casal nossa vida se harmonizou ao cotidiano da vida em aldeia. Através da frequência de um homem a 'Casa dos Cantos' eu pude então ser verdadeiramente conduzida ao centro da vida Maxakali.

A minha relação com os Maxakali nesta segunda viagem foi bem melhor. Fixei o meu trabalho em uma das aldeias que havia se formado a poucos quilômetros do posto, durante a minha ausência. Era o maior e mais movimentado grupo, então. Os Maxakali construíram uma casa para mim nesta aldeia, onde eu passava os dias e, em algumas ocasiões, também dormia. A partir desta casa eu estabeleci uma posição de observação dentro da aldeia. Da mesma forma eu me tornei mais facilmente, ou mais controladamente, um foco de observação para os Maxakali. Minha casa jamais foi vedada (o que me dificultava passar as noites nela), por mais que insistisse. Com o tempo descobri que não poderia ser de outra forma. A partir do momento que minha vida se estabeleceu quase que inteiramente dentro da aldeia, o interesse sobre mim cresceu muito. Um *ÿyhuk* 'outro, estranho' que inaugurara um processo de socialização era algo no mínimo inusitado, que ninguém queria perder.

José Antonino, grande especialista dos *yãmíyxop* 'rituais' e chefe de uma família extensa, se tornou, desde o início, meu informante privilegiado. Além de ser um dos maiores detentores do conhecimento ritual, possui uma inteligência rara e uma capacidade de refletir sobre sua própria realidade bem superior ao normal para os Maxakali. Minha casa estava localizada dentro de seu segmento residencial e fora construída por seus filhos. Estive ligada à sua família e participei, na medida do possível, de seu cotidiano.

Não tive uma relação mais estreita com nenhuma mulher, entre os Maxakali. Apesar de aceita entre elas, de ajudar a cuidar das crianças, sair em incursões de pesca, elas jamais estabeleceram conversas prolongadas comigo ou com qualquer outro estrangeiro. A relação com os estranhos é um atributo essencialmente masculino.

Mas, realmente, a maior porta de acesso que encontrei foi a participação na vida ritual da aldeia. No dia seguinte a cada cerimônia procurava fazer uma exegese do ritual com José Antonino e outros homens do grupo. Nestes momentos todo o grupo se reunia, as relações ficavam mais evidentes, e as pessoas mais receptivas.

Os Maxakali realizavam o seu mais importante ciclo cerimonial nos dois períodos em que estive em campo: o ritual de iniciação dos meninos à vida religiosa e a volta das almas dos mortos à aldeia. O entusiasmo dos índios neste período, apesar de algumas mortes de crianças terem ocorrido,

e o meu interesse em compreender sua cultura e sua relação com os espíritos, facilitou a minha permanência entre eles e o desenvolvimento da pesquisa.

Já na primeira viagem percebi que falar sobre os *Yāmiy* 'espíritos' seria a melhor forma de compreender o universo Maxakali. Era sobre eles que os Maxakali falavam. Este era sempre o tema que os inspirava para uma conversa. Era sobre os *Yāmiy* que os Maxakali queriam me falar. E foi através deles, dos *Yāmiy*, que pude conhecer melhor os próprios Maxakali.

NOTAS

- 1 Os Pataxós também pertencem à esta mesma família, mas já não mantêm sua cultura tradicional e língua própria. Atualmente estão incorporando a língua Maxakali geralmente apenas alguns termos, como uma suposta 'língua indígena' perdida pelos antepassados. Um interessante fenômeno de reconstrução de uma identidade 'indígena', (e não exatamente Pataxó), está ocorrendo entre este grupo.
- 2 Metraux, A. e Nimuendajú, C. 1946 - "The Maxakali, Patashó and Malali linguistic families". in: **Handbook of South American Indians**, I, p. 541.
- 3 Rodriguez, Arvon Dall'Ignai 1972 - "Línguas Ameríndias do Brasil", in: **Grande Enciclopédia Delta Larousse**, IX, Rio de Janeiro.

CAPÍTULO I

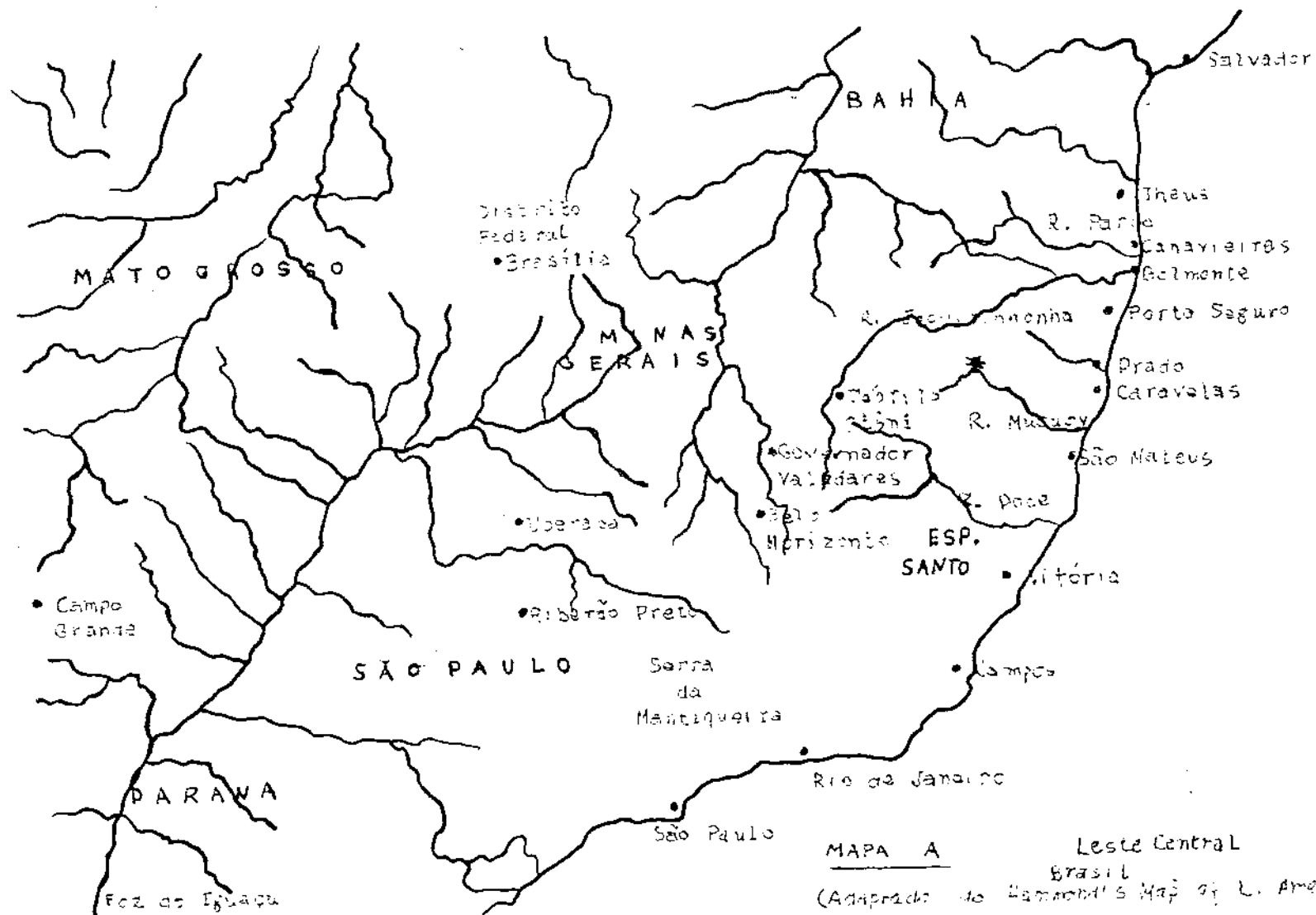
LOCALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS

1. LOCALIZAÇÃO, POPULAÇÃO

Neste primeiro item serão apresentados dados concretos sobre o censo e sobre a localização das áreas das reservas.

Atualmente os Maxakali encontram-se fixados em duas reservas - Água Boa e Pradinho - na região do Vale do Mucuri - Município de Bertópolis - na divisa de M. G. e B. A. (mapa A). São duas áreas descontínuas, contando com um posto da FUNAI para cada uma delas, que se encontram cercadas por propriedades (de porte médio) de criação de gado.¹ Abrangem um total de 3.441 hectares - 2.412 hec., Água Boa e 1028 hec., Pradinho - e se encontram a 12 km de distância uma da outra.²

Quando Nimuendajú visitou os Maxakali em 1930, estes contavam com apenas 120 a 140 indivíduos.³ As próximas informações que dispomos sobre o número de habitantes das duas áreas nos é fornecido por Maria Stella Amorim que, em seu relatório de Viagem, realizada como estagiária do Museu Nacional juntamente com o pesquisador M. M. Rubinger, cita que em 1956 a população contava com 180 pessoas e, a época em que esteve entre o grupo (1961/62), este apresentava um crescimento para 288 pessoas.⁴ Sônia de Almeida Marcato (1980), em seu Livro "Índio Maxakali: Resistência ou Morte", nos fornece já a cifra de 450 indivíduos, para a época do trabalho, realizado em 1979.⁵ Atualmente os Maxakali contam



MAPA A
 Leste Central
 Brasil
 (Adaptado do Hammond's Map of L. America)

* ÁREA RESERVA MAXAKALI

com uma população de 600 indivíduos (dados fornecidos pela FUNAI, 1990).

Esta taxa demográfica positiva, apesar da ainda alta taxa de mortalidade infantil, é devido, principalmente, a demarcação de suas terras a partir dos anos 40. Antes deste período os Maxakali sofreram drásticas depopulações causadas por invasões de suas áreas, pelas frentes colonizadoras e por outros grupos indígenas, principalmente pelos chamados Botocudos, que fugiam exatamente destas mesmas frentes, além de vários surtos de epidemias. As notícias que temos do número de Maxakali, a partir de Nimuendajú, são de um pequeno grupo que se concentrava, desde o século passado, na área que atualmente localizam-se as reservas. Mas este grupo ainda sofreu um processo de depopulação violento devido ao massacre e a invasão de suas terras ocorridos em 1921, aliado a epidemias e migrações forçadas. É somente após retornarem a área novamente e conseguirem recuperar e demarcar parte de suas terras, que a população começa a apresentar um crescimento progressivo.

2. AS ÁREAS DAS RESERVAS E O ECOSISTEMA

Neste item farei uma descrição sumária do território ocupado atualmente pelos Maxakali e as suas condições geográficas, climáticas, hidrográficas e seu ecossistema.

A região é banhada pelas bacias hidrográficas dos rios Itanhaem e Umburanas, ambos afluentes do Mucuri. As reservas são cortadas por pequenos cursos d'água que formam as cabeceiras do Itanhaém. Um pequeno número destes cursos d'água possuem sua nascente dentro da área da reserva, a maior parte deles, contudo, nascem fora da área e percorrem as fazendas vizinhas, antes de chegarem a esta. Portanto a maior parte da água consumida pelos Maxakali não é de boa qualidade. A região apresenta clima quente com fortes chuvas de verão. A vegetação das reservas encontra-se praticamente devastada, 80% da área está ocupada por pastagem e apenas 20% por matas já praticamente esgotadas. Portanto os recursos disponíveis para o desenvolvimento das duas atividades econômicas básicas do grupo - a caça e a coleta - sofreram uma drástica redução, levando-o a uma situação de extrema miséria.

O restante das florestas encontradas na área são pequenos redutos da Mata Atlântica que ainda se mantiveram. Até a pouco tempo estas matas estavam sendo dilapidadas por fazendeiros da região, que roubavam as madeiras de lei e as transportavam por uma estrada aberta pela FUNAI, estrada esta que cortava a reserva do Pradinho. Finalmente, no primeiro semestre de 91, após muita pressão de entidades civis e partidos de oposição (como a "Ação pela Cidadania", PT.) conseguiu-se que a FUNAI interditasse a estrada.

Os animais encontrados na área são na maioria, pássaros e animais de pequeno porte, como coelhos, tatus,

ouatis. Raras vezes aparecem também, algumas capivaras. Existem alguns açudes construídos pela FUNAI (2 no Pradinho e 3 em Água Boa) que fornecem um pequeno suprimento de peixes aos Maxakali.

A reserva do Pradinho (onde realizei toda a minha pesquisa) é uma área bem restrita. Está cercada por um grande paredão de pedra que contorna uma bacia - uma baixada - cercada por montanhas. Este tipo de conformação propicia um alto índice pluviométrico, na micro-região da reserva. Pois a região é bem irrigada, e a massa de água que evapora não pode ultrapassar as montanhas, ficando condensada, e precipitando sobre a mesma. A reserva de Água Boa possui uma área mais plana, e é também bem irrigada.

O Ecossistema da região das duas reservas encontra-se muito transformado e degradado, o que interfere diretamente na qualidade de vida dos Maxakali. A área está praticamente coberta por pastos o que dificulta a existência de animais, além de haver um reduzido número dos produtos vegetais que os Maxakali necessitam para as suas atividades básicas. Em breve, até mesmo a lenha para fogueira e a madeira para construir as casas poderão começar a se fazer escassas.

A base de seu suprimento alimentar, os Maxakali obtêm no plantio de pequenas roças familiares (casal), de mandioca, batata-doce, banana, principalmente^o. Além deste plantio de subsistência, atualmente, os Maxakali também plantam feijão e milho para vender nas cidades vizinhas às

reservas. Esta forma de cultivo tem sido incentivada pela FUNAI, as sementes são fornecidas por ela, e muitas vezes os terrenos também são limpos por tratores da FUNAI. Uma parte complementar da alimentação é constituída por produtos industrializados como o arroz, macarrão e farinha, comprados com os recursos obtidos com a venda das colheitas e das pequenas parcelas de aposentadoria recebida pelos mais velhos e distribuída entre seus parentes. Parte significativa da base protéica de sua alimentação os Maxakali obtém 'caçando' os bois dos seus vizinhos, capturando o gado das fazendas vizinhas às reservas. O restante é complementado com uma pequena parcela de caça e peixes.

3. REFERÊNCIAS SOBRE A HISTÓRIA DE CONTATO

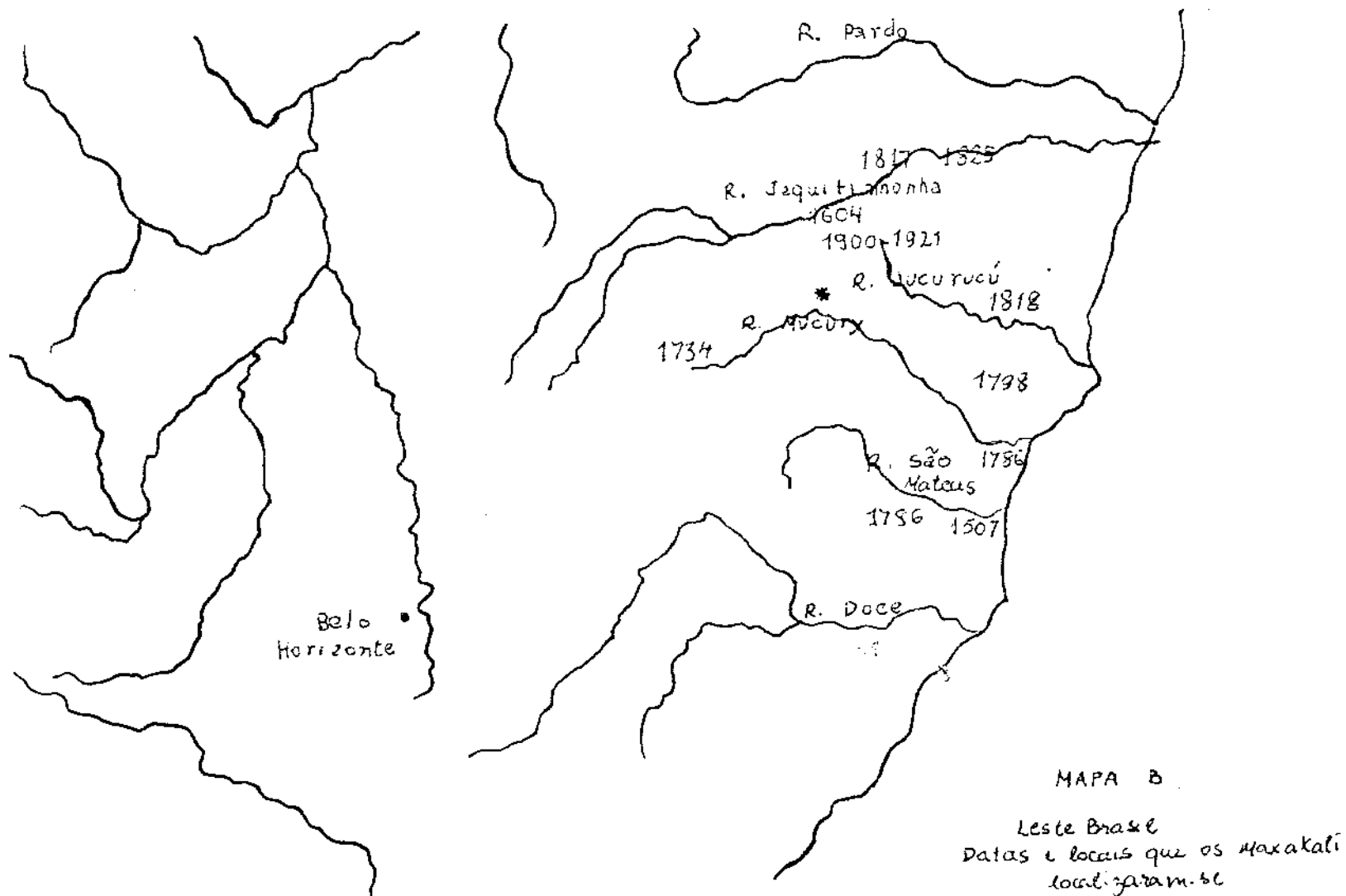
Neste trabalho pretendo apenas datar e descrever o movimento dos grupos contactados ao longo de sua história de contato. Serão abordados aqui também os principais problemas que afetam a sociedade Maxakali atualmente. Como o material histórico sobre o contato encontra-se praticamente inédito ou ainda necessitando receber uma leitura analítica, a interpretação e análise deste material consistirá em um outro trabalho que devera ser levado a cabo em uma etapa posterior desta pesquisa. Portanto não caberia, nos limites do que foi proposto por esta dissertação, desenvolver tal análise neste momento.

Pretendo, em uma próxima etapa, analisar o acervo disponível sobre a mitologia Maxakali - tanto o material já levantado em campo, assim como novos mitos que deverão ser levantados em futuras viagens - à luz deste material histórico ainda não avaliado. Os Maxakali possuem uma grande disposição para contar seus mitos e parecem possuir ainda um rico e extenso acervo mitológico. Acredito que seria interessante tentar analisar as relações entre Maxakali, outros grupos e entre os civilizados, através da própria interpretação Maxakali destas relações expressas em seus mitos e compará-las com os dados disponíveis na documentação.

Os Maxakali ocupavam, juntamente com diversos outros grupos, uma vasta região interna a faixa litorânea que corresponde aos atuais estados de M.G., BA. e E.S. Estes grupos de relativa proximidade Lingüística e étnica - como os Macuni, Malali, Monoxó, Pataxó, Cumaxó, Kapoxó, Panhame - ou de maior diversidade - como os Gipocok, Naknenuk e Pojixás, conhecidos pelo termo genérico de "Botocudos" - mantinham uma intensa interação através de alianças e guerras intertribais.⁷

As primeiras informações disponíveis sobre os Maxakali são devido aos viajantes e aos naturalistas estrangeiros que percorreram a região por onde o grupo vagava nos séculos passados. (St. Hilaire, Neuwied, Pohl, entre outros). (Mapa B).

De acordo com Ribeiro, (1977) e Ottoni (1858) os Maxakali ocupavam a costa à época da descoberta: no princípio



(Adaptado do Handbook of South American Indians Vol. I p-332. Sumpitado por Curt Nimuendajú)

da colonização teriam migrado para o interior em consequência das guerras contra os Tupiniquins.⁶

Nimuendajú faz referência aos Maxakali, na região do Mucuri, desde o início do século XVIII (1734) - através de menções em documentos, mas levanta a hipótese que, parte deste se retiraram novamente para a costa devido a expansão dos Botocudos - provocada pela perda de seus territórios originais invadidos pelas frentes mineradoras.⁷

Uma outra parte que permanecera no interior, de acordo com Marcato, buscaram proteção junto aos núcleos civilizados nascentes, como Tocoíós, Salto do Itinga, São Miguel, refugiando-se dos ataques dos Botocudos.⁸ Em 1786, 120 Maxakali teriam se submetido em Porto Alegre e em 1789 foram encontrados junto aos Makoni perto de Caravelas. Ainda, de acordo com Nimuendajú, os Maxakali são encontrados em 1801 a 1804 novamente no interior em Tocoíós na região do baixo Jequitinhonha.

As próximas notícias vindas de Ottoni (1858) são por volta de 1810 quando um grupo se alia aos civilizados em São Miguel, sede do comando da 7a. Divisão, na guerra contra os Botocudos.⁹ Mas teriam abandonado o quartel devido aos maus tratos recebidos e pela tirania por parte dos soldados. Refugiaram-se na Ilha do Pau, onde mantiveram relativa independência até 1960.¹⁰ Ali são encontrados por St. Hilaire em 1817. Posteriormente (1818) são encontrados ainda mais longe no Ribeirão Prates.¹¹ por Pohl. Este aldeamento que possuía o nome de Farrancho, (atualmente, Vila Guarani).

extinguiu-se até fins do século passado, devido a expansão demográfica dos civilizados. Uma parte dos Maxakali teria então migrado, nesta época, para o Ribeirão Rubim do Sul. Mas lá tiveram ainda suas terras ocupadas a força por um tenente que teria matado alguns indivíduos e dispersado o restante. Estes procuraram abrigo junto à outro grupo Maxakali, na região das Cabeceiras do Itanhaém, que se mantivera em relativo isolamento dos civilizados, resguardado por uma região de difícil acesso e cercado pela floresta tropical, lutando apenas contra os Botocudos. Neuwied nos informa sobre este grupo que ele encontrara no rio do Prado (então Jucurucu) em 1816.⁴⁴ Por volta de 1910/20 foram encontradas várias aldeias na região, do Água Boa e Pradinho, (tributários do Mucuri), as margens do Umburanas. Estas aldeias foram drasticamente reduzidas devido a epidemias de varíola e sarampo. É este contingente populacional, acrescido dos Maxakali que migraram do Ribeirão Rubim do Sul, os antepassados do atual grupo que ocupa a reserva atualmente.⁴⁵

Nimuendajú visitará este grupo em 1939 e encontrará apenas 120 a 140 indivíduos que ocupavam as margens do córrego Água Boa. Contudo o território Maxakali passou a ser ocupado por elementos nacionais, por não ter sido até então delimitada a área.⁴⁶ Em 1940 é estabelecido o primeiro posto indígena - Mariano de Oliveira - e demarcadas as áreas de Água Boa. Mas não foi possível a retirada de grande número de posseiros que se encontravam na área entre Água Boa e o Pradinho. Em 1956 as terras do Pradinho foram

medidas e demarcadas após um grave conflito que culminou com a morte de um líder de família extensa Maxakali.

Com a crise institucional do SPI - corrupção, má-administração - agravaram-se os problemas na área. Por volta de 1960 aguçam-se os conflitos gerados pela permanência de um número maior de posseiros, dentro da área, do que dos próprios Maxakali. Estes posseiros ocupam a área intermediária entre as duas outras reservas e não foram ainda retirados pois o INCRA concedeu registros de posse a estes fazendeiros. Além disto ocorre roubos das madeiras nobres da reserva florestal efetuados por habitantes dos núcleos urbanos próximos a área. Em 1961 o casal de lingüistas missionários do Instituto de Lingüística de Verão Harold e Frances Popovich começam a trabalhar junto aos Maxakali. Nesta época a distribuição e venda de bebida alcoólica começa a ocorrer sem o menor controle das autoridades.

O SPI pede a intervenção militar da área, ao Estado de Minas Gerais, o que ocorrerá de 1968 à 1973. Estando o posto sobre as ordens do então Capitão Manoel dos Santos Pinheiros, Chefe da Ajudância Minas-Bahia - AJAMB.¹⁷ Acrescentando-se ao quadro a criação da guarda Rural Indígena - GRIN. Nesta fase os Maxakali viveram sob regime militar executando trabalhos forçados. Após 1973 os Maxakali vêem-se livres da tutela militar, mas os conflitos pela posse da terra (principalmente da área central da reserva) ocupada por fazendeiros continuam a ocorrer.

4. O QUADRO ATUAL

Os conflitos entre Maxakali e regionais atualmente acontecem, por um lado, porque estes últimos estão interessados em estender as áreas de pastagens de suas fazendas até o território Maxakali, por outro, devido ao esgotamento do território de caça da reserva, o que leva os Maxakali a ampliar seu 'território de caça' aos pastos das fazendas vizinhas. Os fazendeiros que não estabelecem relações amistosas com os Maxakali são alvos constantes de roubos de seu gado e em contrapartida contratam jagunços que acabam provocando a morte de alguns Maxakali.

Aliado a estes conflitos com os regionais os Maxakali enfrentam atualmente outro grave problema. A falta de fiscalização da venda ilegal de bebida alcoólica faz com que as tentativas da FUNAI em implantar um novo sistema econômico, estranho a qualquer lógica da cultura Maxakali, a saber, a agricultura voltada para o comércio local, resulte em desastroso fracasso. Do dinheiro arrecadado pela venda da safra da colheita nem todo é empregado para melhorar a própria sobrevivência, uma parte é consumida em cachaça provocando uma violenta desestruturação da vida social e ritual do grupo durante o período de consumo da bebida, além de provocar o agravamento da violência interna e externa ao grupo. Esta situação exige medidas urgentes e definitivas por parte das autoridades responsáveis, contudo nenhuma atitude foi tomada neste sentido, até o presente.

Como disse acima, há anos que os Maxakali reivindicam, sem sucesso, a recuperação do território expropriado. Ironicamente é por parte da própria administração local - Prefeitura de Bertópolis - que parte a iniciativa de promover o início das negociações para a desapropriação das terras ocupadas. Em primeiro lugar, motivado pela atual evidência política da questão ecológica, na qual incluiu-se a questão indígena; e, em segundo lugar pelo aguçamento da pressão exercida por várias entidades civis e religiosas, a questão da recuperação das terras Maxakali tornou-se um assunto de interesse político. Em abril de 1989 reuniram-se na Prefeitura de Bertópolis representantes do INCRA e da Rural-Minas, a administração regional da FUNAI, os fazendeiros envolvidos liderados pelo Coronel Pinheiro, alguns poucos Maxakali e entidades interessadas na questão como o CIMI, a "Ação pela Cidadania", o CEDEFES e o Bispo regional. O levantamento e a avaliação das benfeitorias - edificações e plantações - efetuadas na área a ser desapropriada já foram realizados, mas as negociações com os fazendeiros encontram-se totalmente paralisadas. De acordo com o governo há falta de recursos para se realizar a desapropriação, mas na verdade esta atitude demonstra mais uma vez a falta de vontade política do governo Federal em cumprir as determinações da Constituição sobre a questão indígena.

Em 1990 foi criada por membros de várias entidades civis, religiosas e gabinetes políticos - como CIMI

(seção Leste), CEDEFES, gabinetes dos vereadores do PT, João Bosco Senra e Helena Greco, representantes da OAB, e outros - a "Secretaria da Ação pela Cidadania". Esta entidade tem apoiado a luta dos povos indígenas mineiros em favor da recuperação de suas terras. A Secretaria vem promovendo, continuamente, vários programas de conscientização popular em favor da situação indígena, pressão junto à FUNAI, e aos órgãos governamentais e judiciários para a liberação das áreas reivindicadas e programas de assistência através da arrecadação de recursos externos. A entidade americana "Fundo Cristão para Criança", por exemplo, que financia projetos para países da América do Sul, no ano de 91 apoiou um projeto de subsistência para a área Maxakali em que constava: a realização de roça - fornecimento de sementes de feijão, arroz, amendoim, etc - fornecimento de gado para leite, distribuição para cada família extensa e um projeto de piscicultura nos açudes existentes na área que ainda não foi implantado.

De acordo com a avaliação do CIMI os projetos realizados - distribuição de sementes e gado - foram um sucesso. Os Maxakali ainda não teriam abatido nenhuma cabeça de gado. Contudo, como não estive na área neste período, não pude avaliar a repercussão sobre as atividades do grupo e os resultados obtidos pelo projeto. Existem ainda outros projetos programados pela Secretaria da Ação pela Cidadania que deverão ser levados ao longo deste ano, e que atuarão basicamente na conscientização da sociedade e das autoridades

sobre a questão territorial. Estes projetos também prevêem a utilização de recursos estrangeiros de entidades ligadas à questão ambiental e também do próprio governo do Estado. A nova política administrativa sobre a questão indígena implantada pelo atual governo, ou seja, a descentralização da FUNAI para o ministério e suas secretarias (saúde, educação, meio-ambiente, etc) deverá modificar este quadro.

A Secretaria Estadual de Saúde, através de financiamento do Banco Mundial, está desenvolvendo um amplo projeto de política médico-sanitária para todas as áreas indígenas do Estado. Neste projeto estão previstos diagnósticos médico-odontológicos para toda a população de cada área, assim como um levantamento das práticas curativas e terapêuticas nativas (o qual estamos desenvolvendo) que deverão nortear as demais políticas de assistência. Há também a previsão de se implantar um posto ambulatorial completamente equipado, e assistência médica através de uma equipe permanente em cada área. Estes projetos não estão inteiramente assegurados, apesar de já aprovados, pois dependem da liberação de verbas para sua execução.

Nenhuma das outras secretarias ainda manifestou qual será sua posição e suas propostas de atuação.

NOTAS

- ¹ Em 1940 foi fundado o posto "Engenheiro Mariano de Oliveira" para Água Boa.
- ² Pitanguí, M., Cleonice 1982 - 1^o. Relatório de Pesquisa "Levantamento Etno-Histórico dos Indígenas de MG" - Parte 1. Maxakali. Pitanguí cita estas cifras com base na documentação da demarcação das duas áreas datada de 08/06/84.
- ³ Nimuendajú, C. 1939 - in "Índios Machacali", *Revista de Antropologia*, 6 (1). São Paulo.
- ⁴ Amorim, M. G. 1980 - "Os Maxakali e os Brancos", *Índios Maxakali: Resistência ou Morte*, Rubinger, M. M. e Amorim, M. S., e Marcato, S. A., Interlivros, Belo Horizonte. Amorim apresenta os primeiros dados a partir de fontes bibliográficas.
- ⁵ Marcato, S. A. 1980 - "O Indigenismo Oficial e os Maxakali". *Índios Maxakali: Resistência ou Morte*, op. cit.
- ⁶ Além destes produtos básicos, os Maxakali também plantam, em menor escala, o mamão, a melancia, a cana, a abóbora, alguns poucos legumes quando recebem sementes como tomates, cenoura, quiabo, etc.
- ⁷ Métraux, A e Nimuendajú, C. 1946, op. cit.
- ⁸ Ribeiro, D. 1970 - *Os Índios e a Civilização*. Civilização Brasileira; e Othoni, T. B. (1858) - "Notícias sobre os Selvagens do Mucury", *Revista Instituto Histórico Geográfico*, Rio de Janeiro, p. 191 a 238.
- ⁹ Nimuendajú (1939), op. cit.
- ¹⁰ Marcato, S. 1980 - "Informe sobre os índios Maxakali", relatório enviado à FUNAI, mimeo.
- ¹¹ Guerra de extermínio contra os Botocudos, decretada pelas cartas-régias joaninas de 1808 e 1809. Pitanguí (1982)
- ¹² Idem.
- ¹³ Nimuendajú, C. 1939, op. cit.
- ¹⁴ Wied - Neuwied, M. - 1958 - *Viagem pelo Brasil nos anos de 1815 a 1817*. EDUSP, São Paulo.

¹⁵ Pitangui Mendonça, C. 1987 - 1º. Relatório de Pesquisa
"Levantamento Etno-histórico dos indígenas de M.G. -
Parte I - Maxakali" - Mimeo.

¹⁶ Marcato, S. 1980. op. cit.

¹⁷ Idem.

CAPÍTULO II

ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O UNIVERSO DA SOCIABILIDADE

Inicialmente, serão descritas as formas de subsistência e a divisão das atividades econômicas e político-religiosas entre homens e mulheres, através de uma descrição dos ritmos de vida, as marcações de tempo e espaço e o ciclo anual. A sociabilidade será descrita através de suas diferenciações de espaço e tempo e dos papéis sociais dos indivíduos. O espaço da sociabilidade caracteriza-se por uma extrema fluidez de alianças o que implica em uma grande mobilidade social. O conflito, na maioria das vezes violento, marca este movimento. A relação entre as famílias e a composição das aldeias são inteiramente modificadas no espaço de poucos meses redefinindo um novo jogo de alianças. Estas alianças são atualizadas ou desconsideradas de acordo com as circunstâncias políticas formando portanto uma rede tênue e transitória. As relações de poder e prestígio serão analisadas dentro desta dinâmica social.

Em seguida serão apresentados os processos de formação do grupo local e a questão da escolha residencial. A vinculação destes processos à questão cosmológica será enunciada e a dinâmica social apresentada anteriormente encontrará aqui sua concretização na morfologia social.

Posteriormente serão apresentados os dados levantados em campo sobre o sistema de parentesco e a terminologia de relação, as formas de casamento e os processos terminológicos e de comportamento na afinização e consanguinização dos parentes. O universo do parentesco será

descrito apenas em suas características mais gerais e nas categorias principais. Uma análise mais aprofundada sobre o assunto deverá ser desenvolvida em etapa posterior do trabalho.

Finalmente, contrapondo-se a estas relações será analisada a relação entre **komāy** - relação ritual de troca tanto de bens (alimento) quanto de corpos (serviços funerários), que perpassa o sistema de parentesco, sobrepondo-se a este, e que conduz todas as formas de trocas rituais. A reciprocidade das trocas de bens apresenta-se esgarçada nas relações entre afins/consangüíneos e entre consangüíneos/consangüíneos, ou seja, de um lado entre os parentes haveria quase uma partilha de bens, enquanto entre afins não consanguinizadas haveria, no limite, uma forma de pilhagem velada ou declarada. A relação de **komāy** aparece como a única forma onde a reciprocidade encontra sua verdadeira expressão. Essa reciprocidade, contudo, está totalmente envolvida numa dimensão cosmológica e ritualizada, onde as relações estruturais homens/mulheres e parentes/estranhos ganham uma outra forma de expressão ao serem transpostas para as categorias de vivos, espíritos e mortos. Esta relação entre as categorias, tanto as sociais quanto às categorias cosmológicas, deverá ser analisada nos capítulos seguintes. Neste capítulo procuraremos apenas oferecer uma visão da dinâmica social Maxakali e de seus espaços de sociabilidade.

1. ATIVIDADES ECONÔMICAS - RITMOS DE VIDA E CICLO ANUAL

Os movimentos e os ritmos da vida social Maxakali oscilam alternando-se em uma série de oposições que invadem todas as dimensões de sua realidade - período de guerra (conflito), período ritual, roça e aldeia, excursões e reserva, noite e dia. Estas oposições constroem os períodos de concentração e dispersão, a partir de um calendário ritual extremamente flexível e móvel, que se conforma aos acontecimentos dos grupos particulares. As atividades econômicas, especialmente a agricultura, também orientam estes movimentos de pulsação entre a concentração e a dispersão. Contudo, não há uma uniformidade nestas oscilações para os diversos grupos locais. Cada grupo orienta-se de acordo com seus próprios interesses e acontecimentos particulares, criando a impressão de uma sociedade sem distinções definidas no tempo ou marcações espaciais socialmente estabelecidas. Apenas as atividades de plantio e colheita estão sujeitas a uma maior regularidade, devido à sua submissão às estações de chuva e seca. Os Maxakali parecem reunir-se e dispersarem-se ao acaso, ao sabor dos acontecimentos. Mas as marcações existem. Tentemos então compreendê-las mais de perto.

Atualmente a atividade econômica principal para os Maxakali é a agricultura. Com seus territórios de caça e coleta drasticamente reduzidos e praticamente devastados, estas duas atividades se tornaram esporádicas e eventuais,

principalmente a caça. Durante todo o período que estive em campo presenciei pouquíssimas incursões de caça que aconteceram quando a notícia de que algumas pacas ou capivaras eram avistadas corria pela reserva. Estas incursões, geralmente mobilizavam quase todos os homens de um grupo local, com exceção dos mais velhos, mesmo quando a promessa de carne não justificasse tantos envolvidos. Era, portanto, a aldeia como um todo que partia para a caça e não um grupo específico de parentes. O resultado destas caçadas era sempre partilhado por todas as famílias da aldeia, independente de terem ou não participado da incursão.

As caçadas coletivas possuem um caráter marcadamente ritual. Elas são realizadas, geralmente, no encerramento de cada ciclo cerimonial - **Yāmiyxop**. Como na maioria das vezes não há caça disponível, os Maxakali caçam mesmo os bois de seus vizinhos - os fazendeiros - motivo de um constante clima de tensão entre fazendeiros, jagunços e Maxakali. Acredito que, exatamente devido a ocasionalidade do surgimento de animais de porte na reserva, estas caçadas coletivas são realizadas, atualmente, independente do ciclo cerimonial que esteja ocorrendo. Elas ficam condicionadas ao surgimento da caça. Mas o seu caráter ritual é mantido. O produto obtido é sempre partilhado por toda a aldeia e, dizem os Maxakali, seriam não os homens, e sim os espíritos - os **Yāmiy**, quem realizariam estas caçadas.

Além desta forma de caça coletiva, ocorrem também com mais frequência pequenas incursões de alguns poucos

homens - irmãos ou cunhados - para abater pequenos animais que ainda existem na reserva - pássaros, coelhos, tatus, etc. O resultado destas caçadas é repartido apenas entre os caçadores e não há qualquer caráter cerimonial envolvido. As pescarias masculinas de armadilha ou de faco se incluem nesta categoria.⁴ Os Maxakali tratam a pescaria masculina como uma forma particular de caçada em oposição a pesca feminina, mais próxima à coleta. Utilizam o arco e a flecha - que vem sendo substituído pela espingarda - o facão e as armadilhas nestas pequenas caçadas, assim como nas pescarias. Embora a caça seja uma atividade cada vez mais distante do cotidiano Maxakali², seu rendimento simbólico ainda é grande. Toda a vida cerimonial dos **Yãmiyxop** está centrada na obtenção, distribuição e consumo da carne, assim como sua cosmologia está marcada pelo discurso das relações entre caça e predador. Veremos isto mais a frente.

A pescaria feminina, assim como as pequenas incursões de caça, mobilizam apenas uma seção residencial - irmãs, cunhadas, primas. Em nenhuma ocasião as mulheres se reuniriam para além de seus laços diretos de parentesco, para realizarem alguma atividade coletiva que não fosse conduzida pelos homens. Esta forma de pescaria é realizada em pequenos igarapés com o auxílio de uma rede, tecida pelas próprias mulheres, para capturar minúsculos peixinhos. O resultado da pescaria é consumido apenas pelas crianças pequenas - filhos, irmãos, sobrinhos. Os peixes são assados na fogueira - queimados - e acompanham a batata ou a mandioca cozida.

A coleta dos produtos da mata é realizada tanto por homens como por mulheres, individualmente quando próxima a aldeia ou em pequenos grupos de parentes quando mais prolongada³. O mel é o único produto que é coletado exclusivamente pelos homens, mas ele pertence às mulheres porque os homens o colhem para dar a elas. Portanto, embora seja um produto de coleta masculina, o mel é considerado um produto feminino.

A agricultura também é uma atividade realizada pelos dois sexos. Mas não indistintamente como a coleta. A agricultura implica em uma divisão de tarefas entre homens e mulheres. Aos homens cabe a derrubada da vegetação, a queima do terreno, e o preparo da terra⁴. O plantio, geralmente, é também uma tarefa masculina, mas pode contar com o auxílio das mulheres⁵. São as mulheres que realizam a colheita. Uma mulher colherá apenas na roça de seu marido. A roça é uma propriedade do casal e em alguns casos de indivíduos como rapazes solteiros que desejam se casar, ou de mulheres viúvas ou separadas, que tenham filhos. Nestes casos o trabalho do sexo oposto será realizado por um parente próximo, geralmente um irmão, que receberá um pagamento em troca.

Há duas épocas do ano para o preparo do terreno e abertura de uma nova área de roça. A primeira, e mais importante, é o que marca o início do calendário ritual Maxakali no final de julho/agosto. Este é o período da seca e portanto de limpar e queimar o terreno. A chegada das chuvas (setembro/outubro) é a época de preparar o terreno e fazer o

plantio. Novamente, no início do ano, por volta de fevereiro/março, outra área de roça é preparada, para ser plantada com a chegada das chuvas de março/abril. É claro que estes períodos não obedecem os meses do ano. O calendário Maxakali de plantio, obedece os períodos de seca e chuva. Cada casal possui, normalmente, de duas a três roças simultaneamente realizadas ao longo de seu percurso de moradia.

Como a área da reserva é muito pequena, mesmo quando as roças das famílias localizam-se mais afastadas, a época de plantio não implica necessariamente numa permanência na roça. Mas, normalmente, os Maxakali preferem construir suas casas na área de roça na época de colheita para melhor controlar o resultado de seus produtos. As roças dos irmãos e pais são, geralmente, contíguas e formam um bloco afastado dos outros conjuntos familiares. Portanto, há uma concentração de áreas de plantio em relação às famílias extensas. Quando desejam ficar entre si para poderem criar animais, como galinhas e porco, plantar em maior quantidade sem o inconveniente de ter que repartir com outros, as famílias permanecem em suas casas de roça. Além disso, a vida em aldeia impede o acúmulo; o consumo deve ser imediato. É necessário portanto isolar-se para produzir e estocar. Este é um dos motivos alegado, mas não publicamente, para o recolhimento familiar em suas áreas de roça, além do relaxamento das tensões provocadas pela convivência em aldeia com as famílias aliadas.

O maior condicionante da alternância entre a vida na aldeia e na roça é a realização de ciclos rituais - os *Yāmiyxop*. Para os Maxakali, viver em aldeia, ou seja, reunir-se aos outros - às famílias aliadas - significa literalmente realizar os *Yāmiyxop*. Este é sempre o motivo alegado para as mudanças da área de roça para as aldeias e, geralmente ao final do ciclo, é igualmente o motivo alegado para a dispersão. Para a realização dos ciclos é sempre necessário a reunião de famílias aliadas. Como veremos mais a frente, a doença também está relacionada a estes ciclos e ao trânsito dos *yāmiy*, portanto o surgimento de doenças pode conduzir à transferência da família para junto dos seus aliados nas aldeias, para realização dos *Yāmiyxop*, tanto dos ritos de cura quanto dos ciclos anuais⁶.

Seca	Chuva
Queimada plantio	Colheita
Aldeia	Roça
Vida - ritual (predomínio)	Atividades subsistência (predomínio)
Partilha	Acumulação
Concentração	Dispersão

Há uma sobreposição de calendários meteorológico-econômico, social e ritual, imperando em uma forma diferenciada de reciprocidade e sociabilidade. Muito mais do que condicionantes econômicos, são fatores da esfera

cosmológica que direcionam os movimentos dos Maxakali. Finalmente a guerra ou conflitos internos podem provocar a movimentação entre as famílias. Uma família que se sinta fortemente ameaçada pode procurar aliança e proteção junto a uma aldeia, caso esteja na área de roça, ou transferir-se para outra aldeia bem distante da qual pertença o grupo rival. A distância espacial está relacionada ao grau de relacionamento entre os grupos, ou seja, após um conflito os grupos migram, distanciando-se o máximo possível. Ainda mais, a mesma distância espacial é considerada mais próxima quando as relações são amistosas e muito maior quando as relações estão tensas.

O calendário Maxakali é dado pelos ciclos de *Yāmiyxop*. Estes, por sua vez, acomodam-se às conveniências de cada grupo em particular; isto é, aos seus interesses de plantio e colheita, aos conflitos internos e externos, as doenças e a morte. Não conheci todo o calendário anual: só por informações tive acesso aos meses de janeiro a junho, pois as duas viagens a campo ocorreram, exatamente no mesmo período do ano. No capítulo seguinte será descrita a referência dos ciclos de *Yāmiyxop* ao longo do ano. Cabe apenas ressaltar aqui que o ciclo anual Maxakali começa em agosto/setembro com a chegada das almas dos mortos - a iniciação das crianças e dos jovens *Yāmiy* - e encerra em julho/agosto com a partida dos inimigos, ou seja, o ciclo do *Kutkuhi*. São os espíritos canibais inimigos que trazem as almas dos mortos. Voltaremos a eles mais a frente.

A vida na aldeia também conhece suas próprias pulsações e alternâncias. A suavidade da vida cotidiana se deixa contaminar pela excitação dos ciclos de *Yămiyxop*. Nas aldeias onde o período ritual ainda não começara, o clima era de calma, as famílias dispersas, ainda ligadas as suas casas de roça, estavam concentradas em suas atividades de produção. Durante o período ritual, todo o grupo concentrado - condição fundamental para a realização do *Yămiyxop* - fervilhava, as pessoas estavam super-excitadas, o consumo de alimentos era mais farto, e a relação entre as famílias se tornava muito mais intensa. Estes eram os tempos de paz, tempos de harmonia, fartura e alegria. A realização de *Yămiyxop*, ou seja, a presença dos espíritos na terra, implica em completa harmonia e em grande felicidade para os humanos. Qualquer distúrbio, guerra ou doença implica na imediata interrupção dos ciclos de *Yămiyxop*. Nestes distúrbios, contudo, as relações podem ser diferentes. Enquanto a doença e os conflitos externos implicam em concentração, a morte e os conflitos internos provocam a disrupção e dispersão.

Em oposição ao período ritual de grande fartura de alimentos, o período de guerra significa também um período de fome. Todas as plantações e colheitas são interrompidas e aqueles que tentam continuar o cultivo terão suas roças devastadas pelos grupos inimigos. Até a época da minha chegada no campo, dois grupos rivais ainda viviam um forte clima de tensão e os principais envolvidos no conflito evitavam passar nas proximidades do grupo inimigo. Os

casamentos recentes dos dois grupos, realizados entre parentes próximos dos protagonistas do conflito, foram desfeitos e os casais mais antigos tiveram que afastar-se temporariamente do núcleo da aldeia. As relações entre estes grupos começaram a relaxar no fim do mês de setembro com o início do ano Maxakali e a retomada dos ciclos de Yãmíyxop. O ciclo anual foi adiado exatamente devido aos conflitos entre os grupos.

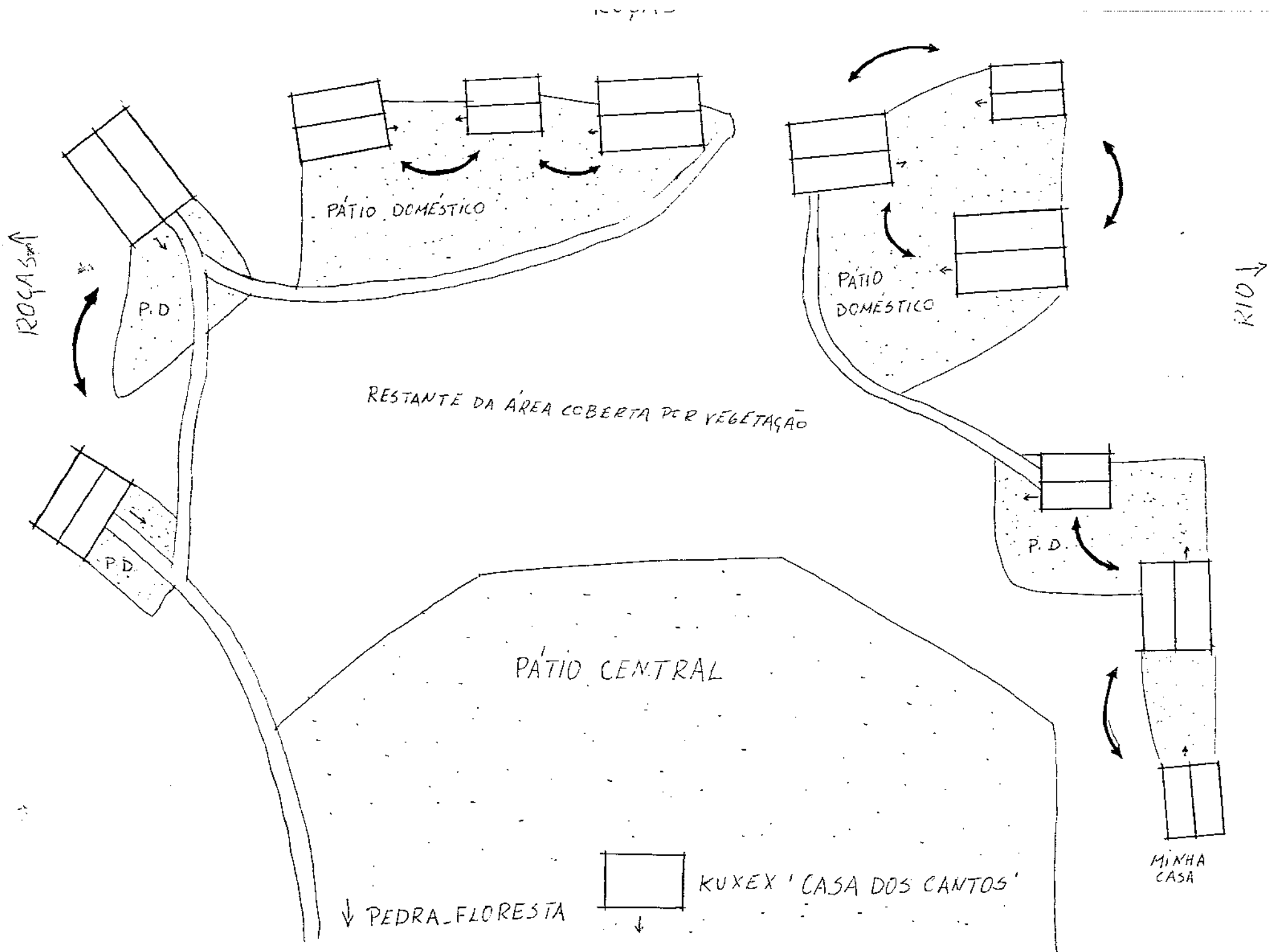
Outra marcação visível no cotidiano Maxakali é o conjunto noite/dia. Esta oposição relaciona-se aos pares aldeia / roça, vida ritual / vida produtiva, concentração / dispersão. Durante o dia, os Maxakali dispersam-se em suas atividades produtivas embora durante o período ritual estas atividades reduzam-se bastante. À noite todos os homens se reúnem na 'Casa dos Cantos' para cantarem e saem ao pátio central para dançarem para as mulheres, as quais, então, reúnem-se também no pátio central. Para os Maxakali a noite é a referência do conjunto dia/noite. A noite marca o tempo, assim como o 'outro' - as almas, os inimigos e os animais - conformam o mundo. Os homens e o mundo social são circunstanciais e transitórios. O que permanece, para os Maxakali, são sempre os outros.

A vida ritual também orienta a disposição espacial da aldeia. A aldeia é formada por um semi-círculo de casas familiares, tendo a 'Casa dos Cantos' no ponto focal deste semi-círculo. O pátio central é apenas um pequeno espaço aberto entre a vegetação - visto que os Maxakali não

costumam limpar o terreno onde se encontra a aldeia. A 'Casa dos Cantos' fica implantada em uma das extremidades deste pátio. As casas familiares dispõem-se após um espaço coberto pela vegetação. Ligada a cada casa ou conjunto de duas ou três casas de parentes forma-se um pátio doméstico, onde geralmente é instalada a fogueira e realizadas as refeições e também desenvolvida a maior parte das atividades da aldeia. Este pátio doméstico é apenas um pouco maior do que a área da própria casa e cercado de vegetação (desenho 1).

A aldeia é setorizada de acordo com os laços entre as várias famílias. Os irmãos, e muitas vezes também os cunhados, quando não ocupam a mesma casa, concentram-se em casas contíguas, que se ligam através de um único pátio doméstico. Geralmente entre este aglomerado de casas, encontra-se a casa de um líder de família extensa ou da família 'fundadora' da aldeia⁷. Estes segmentos residenciais, fora do período ritual, chegam a ter uma vida quase independente entre si. As trocas acontecem quase que apenas internamente, à família.

O pertencimento a aldeia é dado pela frequência a um determinado Kuxex, 'Casa dos Cantos'; isto é, muitas vezes algumas famílias continuam ainda morando em suas casas de roça próximas ou mais distante do núcleo da aldeia, durante os períodos de ritual, a sua frequência à 'Casa dos Cantos' é que determina sua participação na vida da aldeia e portanto o pertencimento à aldeia. O foco de atração e o fator de aglutinação é sempre a 'Casa dos Cantos'.



As casas domésticas atualmente possuem uma planta retangular. A estrutura é de madeira e a cobertura do teto é de palha ou folha de coqueiro. Geralmente não há vedação lateral. Durante o período de chuva costuma-se fechar apenas as paredes que sofrem a ação do vento. As casas de roça, contudo, possuem uma planta circular sendo a estrutura amarrada em feixe na parte de cima. As casas, portanto, não são usadas como vedação e não criam barreiras visuais entre o espaço interno e externo. A área média de uma casa, ocupada por duas ou três famílias nucleares, é de 6 a 9 m². Cada girau corresponde ao espaço de um casal. Ele é usado pela família para dormir e para desenvolver atividades cotidianas. Quando chove a fogueira é trazida para dentro de casa. O espaço é tão pequeno que mal é possível às pessoas se movimentarem dentro da casa. Os Maxakali costumam criar animais em aldeia, como porcos amarrados ao pé da cama dentro da própria casa. Nestes pequenos espaços, a cada hora em uma casa, as pessoas se amontoam para conversarem, enquanto as mulheres tecem ininterruptamente suas redes e os homens fazem os arcos, flechas e armadilhas. Os poucos pertences que possuem - flechas, redes, panelas, facas, algumas peças de roupa, etc - ficam escondidos, enrolados em panos sob as palhas do telhado. Há sempre uma preocupação em ocultar tudo o que possuem, principalmente alimentos. Os Maxakali se comportam como se não houvesse de fato nenhum objeto particular. Para garantir uma certa privacidade, é necessário uma simulação e ocultamento hábeis por parte do

dono destes objetos. Muitas vezes vi os Maxakali embrulharem em suas roupas ou em folhas de bananeira, pedaços de peixe ou carne que não consumiram de imediato para poderem, tranquilamente, comê-los em outra situação mais propícia, isto é, quando estiverem a sós.

Não há como se estabelecer algum ritmo, horário ou padrão dentro das atividades cotidianas da vida Maxakali. Não há um horário para acordar. Alguns dias, levantam com o sol; outras vezes, quando chove ou faz frio, permanecem deitados até muito tarde. As atividades produtivas, plantio ou colheita, confecção de objetos, coleta e até mesmo a caça e a pesca, não obedecem a nenhum horário. Apenas o calor direciona suas atividades. Eles evitam os horários de sol forte para trabalharem na roça, mas isto não é uma regra invariável. Os homens, geralmente, permanecem grande parte do dia fora da aldeia - na roça, em incursões de caça ou coleta, ou em visitas às aldeias aliadas. As mulheres não se afastam muito de suas casas ou fogueiras. A maior parte de suas atividades estão circunscritas à área doméstica - preparar os alimentos, tecer, cuidar das crianças. O trabalho de colheita nunca é realizado de uma só vez. As mulheres vão às suas roças quase que diariamente e trazem o suficiente apenas para o consumo imediato. Portanto permanecem muito pouco tempo fora da aldeia. Algumas vezes, as mulheres mais jovens, saem em incursões de pesca, com as irmãs ou cunhadas. Esta é talvez a única atividade feminina coletiva realizada independentemente dos homens.

A sociabilidade feminina é sempre direcionada pelos homens. São os movimentos masculinos, dentro e fora da aldeia, que orientam os movimentos femininos. Apenas quando os homens não estão presentes é que as mulheres se reúnem em uma ou outra casa dentro de uma seção residencial para conversarem enquanto tecem suas redes. As visitas às aldeias aliadas ocorrem sempre em companhia dos homens - pais, irmãos ou maridos. Apenas quando recém-casada, e morando na aldeia de seu marido, uma mulher visitará sozinha a casa de seus pais.

2. JOGO POLÍTICO E FORMAS DE RECIPROCIDADE

Podemos falar em duas estratégias que conduzem a dois tipos de domínio ou controle de privilégios. A primeira seria da ordem das relações de parentesco. Um homem que tenha muitos filhos homens poderá formar um grupo solidário forte. Acabará por conseguir atrair, também, outros consanguíneos para o grupo, além de alguns parentes de sua esposa e das possíveis noras. Formará um grupo guerreiro poderoso. Sua posição de liderança poderá ser posteriormente assumida por um dos seus filhos, desde que o grupo de 'siblings' permaneça unido. Outra possibilidade seria o caso de um sogro/pai que possua muitas filhas que ao se casarem se dispersarão. Este homem estabelecerá laços de aliança com vários grupos, possibilitando assim livre acesso a todos estes. Sua posição dentro do grupo também é reforçada pelo casamento de seus

descendentes dentro do próprio grupo. No primeiro caso encontramos uma maior tendência guerreira, conduzindo ao aumento do poder pessoal e gerando um maior índice de conflitos. No segundo caso as alianças estabelecidas conduzem a uma possibilidade maior de mobilidade e dispersão. Podemos equacionar as tendências em: concentração dos descendentes -> poder guerreiro e dispersão dos descendentes -> ampliação das redes de aliança políticas.

Além destas estratégias de liderança baseadas nas relações de parentesco há ainda uma outra forma de liderança tradicional que não depende do parentesco, a saber: o prestígio adquirido pelo conhecimento ritual e cosmológico. Toda realização dos **yãmioxop** é organizada e conduzida por um "maestro", geralmente, um dos homens mais velhos do grupo. Estes homens podem aumentar o seu prestígio realizando ostensivas cerimônias de **yãmioxop**, com farta distribuição de alimentos. Eu fui - na verdade os meus bens foram - verdadeiro alvo de disputas entre os vários pretendentes a esta posição de destaque dentro dos grupos, dos quais participei mais efetivamente, em seus ciclos rituais. Em um destes grupos, esta posição foi, durante anos, ocupada por um dos casais fundadores, que atualmente está afastado do núcleo da aldeia e da coordenação dos ciclos de **yãmioxop** por causa da idade avançada. Esta posição parece ter sido substituída por um de seus filhos - Lourenço, assassinado no conflito do início do ano de 88. Lourenço passara a articular, através de seu casamento, as novas relações que compõem o grupo. Após a

sua morte, esta posição tem sido reivindicada por um dos seus irmãos - Mané-Kaká. Contudo esta posição parece não ser ainda inteiramente reconhecida pelos outros membros do grupo. Necessariamente, esta posição não é única dentro de um grupo. No entanto, sua tendência é de suplantar os rivais até alcançar um prestígio e fama acima de qualquer concorrência. O objetivo é alcançar uma posição de superioridade, que no limite, tende a ser única. As duas formas de liderança religiosa e política não são excludentes. Na verdade, geralmente estão concentradas no mesmo indivíduo, embora refiram-se a domínios diferentes.

Viveiros de Castro analisa o termo **Araweté Morowi'hã'** (1986, pg. 309), correlato de **morubixaba** em Tupinambá, que significa 'velho, adulto e grande' e possui uma conotação abstrata de autoridade. Esta autoridade está relacionada ao saber e ao conhecimento, ou seja, os 'velhos' são 'gente de saber'. Mas não se é **morowi'hã'** de alguém, grupo ou pessoa. A autoridade não implica em liderança. O termo **morowi'hã'** possui o mesmo sentido que o termo Maxakali **mõnã'y** - 'velho, ancestral, antigo'. **Mõnã'y** são os 'maestros' de todos os **yãmioxop**, ou seja, são os xamãs, donos de um grande conhecimento e de um alto prestígio ritual, que coordenam a realização dos ciclos cerimoniais. Estes xamãs gozam de um prestígio político entre o grupo, contudo não seria conveniente atribuir-lhes uma condição de chefia visto que seu poder se restringe ao campo cerimonial. No campo político lhes caberia o papel de mediadores dos interesses e conflitos

dentro do grupo. Sua voz é escutada e procurada, nos momentos mais tensos e conflituosos para conselhos e esclarecimentos, mas não como fonte de autoridade, controle ou liderança. A liderança caberia apenas aos homens que controlam uma vasta parentela, os sogros/pais. Esta forma de liderança contudo nunca ultrapassa os limites das relações de parentesco. Cada líder de família extensa controla apenas os seus descendentes e afins (genros, noras) e os parentes vinculados à ele. Em nenhuma situação haveria alguma forma de centralização de poder sobre um líder de família específico; isto é, não há possibilidade de um líder familiar sobrepor-se e dominar a outro. Neste caso haveria um confronto guerreiro, e independentemente do resultado do conflito não haveria dominação. Mesmo dentro de um grupo familiar, por exemplo, na relação pai-filho, não haveria possibilidade de um abuso de autoridade, de uma imposição de interesse em detrimento dos interesses do outro. Eu encontrei vários casos de filhos adultos que espancaram seus pais, líderes de família extensa. A acusação sempre recaía sobre a avareza, a retenção de bens ou tentativa de imposição de comportamento por parte do pai.

Outra forma de autoridade encontrada entre os Maxakali está relacionada a formação do grupo e a ocupação de um território específico. Quando um grupo se forma como uma aldeia, há sempre uma família que já ocupava o local e que portanto, possuía um certo controle sobre este território mais amplo. Esta família será central a toda a aldeia, pois será a partir dela, de suas alianças, que as outras famílias

irão se unir. O seu líder, portanto, gozará de um prestígio muito maior. Sua casa será sempre a mais frequentada, seu pátio doméstico o mais movimentado de toda aldeia. Sua voz deverá sempre ser ouvida juntamente a dos **mōnāy** de prestígio. Muitas vezes este 'dono do lugar' é por sua vez, também, um **mōnāy** de prestígio, mas não necessariamente. Em contrapartida é dele que se espera a maior demonstração de generosidade. Sua participação na vida cerimonial deve ser ativa e intensa. Seus bens devem ser partilhados, com o grupo, e não apenas entre seus parentes verdadeiros. Esta seria talvez uma forma emergente de chefia entre os vários líderes de família extensa. Contudo não haveria, propriamente, uma sobreposição de poder entre os líderes, mas apenas uma marcação de prestígio. Não há nenhuma forma de controle sobre a vida e as relações entre as outras famílias extensas que pertencem a aldeia. Algumas famílias que ocupam a aldeia não possuem relação de aliança com o dono do lugar e sim com outros aliados. Portanto elas são atraídas por outros líderes que criarão focos de concentração paralelos ao do líder da família inicial. Muitas vezes estes líderes concorrerão em prestígio ao líder e fundador da aldeia. O 'campo de batalha' para esta disputa de prestígio, é por excelência a realização dos ciclos de **yāmiyxop** e portanto, também o oferecimento de bens - carne e outros alimentos - à aldeia por parte do dono do **yāmiyxop**, ou seja, por aquele que chama os espiritos à 'Casa dos Cantos' e oferece um 'potlatch' aos humanos e aos espiritos.

Quando dois ou mais líderes começarem a rivalizar-se e a disputar a soberania do prestígio político e cerimonial, a aldeia tenderá a dividir-se a partir de seus focos de concentração. O alto dinamismo das relações de aliança entre os Maxakali e o fluxo contínuo de movimentação entre os parentes impede uma cristalização de poder em um indivíduo específico. Esta posição centralizadora é, circunstancialmente, ocupada por vários homens.

O casal inicial do grupo local, com o qual vivi na minha segunda viagem ao campo, não tinha filhos. Milton era um homem de seus quarenta anos com uma capacidade de trabalho extraordinariamente superior ao padrão Maxakali. Por não poder ter filhos, Milton estaria assim destituído da condição de líder de família extensa, tendo, como alternativa, de se ligar a outro parente que possuísse uma família mais forte. Contudo, Milton era um homem de personalidade extremamente forte e com aspirações a liderança, mas sem muita vocação para a vida cerimonial. Seu conhecimento ritual não era de forma alguma um dos mais considerados entre os Maxakali. A forma encontrada por ele para reunir em torno de si parentes e aliados foi atrair, com a liberação de suas enormes roças, várias outras famílias extensas para que estas formassem uma aldeia em torno de si. Estas famílias em sua maioria tinham laços muito tênues com ele. A aldeia formada era na época em que estive em campo a maior e mais movimentada da reserva. As atividades cerimoniais eram as mais intensas e prestigiadas entre os

Maxakali. Milton gozava de enorme prestígio entre todos, embora não realizasse, ele próprio, nenhum ciclo cerimonial.

3. A ESCOLHA RESIDENCIAL E CONSTITUIÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS

O nome da aldeia ou o grupo local é **Meptut te kuxex penãñ** 'As casas estão olhando para a Casa dos Cantos'. Descrição formal e literal do que significa o grupo local, as casas são dispostas em um semi-círculo voltado para um ponto focal que, durante o período ritual, é ocupado pelo **Kuxex** 'Casa dos Cantos'. O que une e transforma este aglomerado de pessoas em um grupo é, exatamente, a presença dos **yãmíy** dentro da aldeia, ou seja, dentro de um espaço humano determinado.

Tradicionalmente a inserção de um estranho a um grupo indígena se dá através da construção artificial de laços de parentesco entre este e um segmento familiar específico do grupo. Mas, para os Maxakali, a verdadeira passagem que conduz a sua realidade encontra-se na sua esfera ritual. Foi participando da vida cerimonial de um dos grupos que me foi aberto o acesso aos seus outros domínios. O aspecto cerimonial e a dimensão cosmológica desta sociedade será discutido mais adiante, por hora tentarei descrever o processo de formação dos grupos locais.

Os grupos são constituídos em torno de um casal que focaliza todas as relações de parentesco. As duas famílias - os parentes do marido e os parentes da esposa

(geralmente o grupo de 'siblings' mais jovens da mulher, que foi atraído) - procurarão reforçar os seus laços de aliança. Sempre que possível eles manterão os casamentos entre as duas famílias, portanto dentro do próprio grupo.⁸ À estas duas famílias eu chamaria de 'parte fixa' ou núcleo do grupo. São geralmente os seus membros mais estáveis. Dificilmente mudam-se isoladamente, separando-se do grupo, e as visitas que realizam aos grupos aliados são geralmente apenas em ocasiões rituais - nos *yāmiyxop* mais importantes - e para cumprir as obrigações funerárias.

Além destes membros nucleares, o grupo conta ainda com um contingente de aliados que não pertence a nenhuma das duas famílias originais. São estes as jovens esposas vindas de outros grupos e os seus parentes que passaram a residir com os cunhados e finalmente, os homens que residem com a família de suas esposas, (neste caso estas sendo originárias do grupo). As mulheres casadas a muito tempo dentro do grupo, mesmo sendo originárias de outros grupos, passam, progressivamente, por um processo de consangüinização que as incorpora como membros nucleares do grupo. Contudo não perdem totalmente sua ligação com o grupo de origem, principalmente, enquanto seus pais estiverem vivos. Não o frequentarão muito assiduamente, contudo, serão a referência para que os membros deste possam frequentar o grupo aliado. Geralmente recorrem à seus consangüíneos, pais e irmãos, em caso de necessidade - doença, ausência do marido, conflito, etc.

Estes membros moveis formam um contingente de aliados intermediários que interliga os varios grupos locais, pois eles estão ligados a muitos grupos e circulam com frequência entre estes. Moram transitoriamente em vários grupos e realizam visitas prolongadas e frequentes aos grupos onde possuem parentes. Estes homens procuram atrair um maior prestígio para si e estabilidade dentro do grupo de residência através da participação ritual, ou seja, procuraram alcançar uma posição de destaque realizando grandes *yāmiyxop* e tornando-se indispensáveis a realização destes, como uma tentativa de compensar a fragilidade dos seus laços com o grupo.

Há uma certa setorização na distribuição das casas e na frequência e circulação dos moradores em função da solidariedade de parentesco. As casas dos 'siblings' geralmente formam um segmento dentro da aldeia. A casa do casal centralizador das relações localiza-se em ponto central dentro do semi-circulo ou seja, a disposição espacial das casas tende a refletir as relações entre seus moradores.

Não há como falar de uma regra residencial para os Maxakali, o mais proprio seria falar em uma tendência residencial. Há claramente uma preferência para ego masculino fixar-se no grupo onde estão seus consangüíneos mais próximos - pais e 'siblings' do mesmo sexo. (Visto que se estendermos esta mesma tendência para todos os grupos, as irmãs casadas de ego deverão estar morando nos grupos de seus maridos). Esta escolha residencial contudo, e, geralmente, influenciada

por diversos fatores, o que permite ao casal uma grande flexibilidade de escolha para sua localização.

Mesmo que ego não possua um grupo de 'siblings' unido e bem estruturado, ainda assim procurará estabelecer-se em um grupo onde encontram-se ao menos um dos seus irmãos ou pais, mesmo quando estes residam com seus grupos aliados. Apenas como segunda opção irá fixar-se no grupo onde estão suas irmãs ou parentes femininos mais próximos, visto que, neste caso ego estaria residindo, na verdade, no grupo dos consanguíneos de seu cunhado, seus aliados portanto⁹. Se esta for sua opção, procurará se aliar preferencialmente a aqueles afins que possuem uma posição particularmente privilegiada dentro do próprio grupo. Estes parentes geralmente reúnem em torno de si um grande número de pessoas relacionadas por laços de consanguinidade e aliança. Neste caso também ego será responsável por reforçar a posição privilegiada do afim em questão.

Somente em último caso ego fixar-se-á ao grupo dos parentes de sua esposa. Geralmente no caso deste grupo ser muito forte e ele não possuir um grupo de origem ou de 'siblings' capaz de retê-lo. Portanto é mais frequente que ego escolha morar com o grupo 'recebedor' - ou seja, aqueles aliados ligados a ele através do casamento de sua irmã ou outro parente feminino próximo - e não com os seus aliados 'coadores' - ou seja, aqueles a que está ligado através do seu próprio casamento, os parentes de sua esposa.

Cabe aqui ressaltar que a forma tradicional de casamento entre os Maxakali implica na residência do jovem aproximadamente por um ano com o grupo da esposa, ou seja na casa dos pais da noiva. Um homem deverá residir uxorilocalmente até o nascimento do primeiro filho quando então adquirirá o direito de levar sua esposa e filho para o próprio grupo. Os casamentos são extremamente instáveis durante este primeiro ano; muitos são desfeitos ainda antes do nascimento do primeiro filho. Este período é muito tenso para o jovem e o sucesso de seu casamento dependerá em grande parte da relação que estabelecer com o seu sogro e cunhados. Qualquer desentendimento poderá desencadear um conflito grave. Assim também as relações entre seu grupo de origem e o grupo da esposa influenciarão (ao mesmo tempo que sofrerão influências), as relações do jovem casal. Após um conflito ocorrido pouco antes da minha primeira viagem a campo, muitos casamentos realizados entre os dois grupos haviam sido dissolvidos. Um dos casamentos, contudo, mais antigo e estável, foi mantido, mas a família teve que afastar-se do grupo por um período, retornando apenas quando a hostilidade entre os dois grupos começou a arrefecer.

Como foi dito no início, não é possível estabelecer uma regra, uma norma de patrilocalidade para o sistema residencial Maxakali. A princípio todo indivíduo pode residir junto a qualquer grupo onde possua laços de consanguinidade com algum dos seus membros. No caso do casal esta possibilidade fica duplicada. Na verdade o que determina

em grande parte a configuração dos grupos locais, assim como o que direciona o fluxo de seus membros, são as relações políticas entre os indivíduos e grupos de parentes - o movimento gerado pelos conflitos, rupturas e novas alianças. Este influxo que perpassa os grupos são eventos, acontecimentos, que embora possuam uma lógica estrutural que os direciona, não estão determinados por esta, mas estão abertos ao movimento e a manipulação individual. São acontecimentos pontuais, que afetam por ressonância à todos indivíduos que estejam relacionados por laços de parentesco, diminuindo sua intensidade à medida que as relações com os principais envolvidos tornam-se mais frágeis.

Tentemos acompanhar de perto este processo de fissão gerado por desavenças internas e as novas alianças constituídas que concorrem para a formação dos grupos.

A reserva de Pradinho foi ocupada por um contingente formado pela cisão de um grupo originário de Água Boa, cisão esta decorrente de um grave conflito interno. A distância entre as partes dissidentes de um grupo é função direta do grau de gravidade do conflito. O grupo que ocupou Pradinho por sua vez sofreu um novo processo de fissão, também gerado por conflitos internos, que prolongaram-se em uma série de confrontos entre as duas partes, culminando com o assassinato do filho mais velho do líder de uma das facções, acusado, por sua vez, de matar por meio de feitiçaria, várias crianças do grupo rival. O grupo do suposto feiticeiro refugiou-se então, embrenhando-se na mata, distanciando-se ainda mais, e reduzindo drasticamente suas relações com o grupo rival. Progressivamente este grupo está

retomando suas relações com os dois novos grupos surgidos da fissão do grupo rival e que, atualmente, ocupam o foco dos conflitos. Estes dois grupos rivais separaram-se por volta de 83/84 também devido a conflitos internos. As acusações mútuas de feitiçaria e os assassinatos de parentes e aliados de ambas as partes prolongam-se a alguns anos. O último confronto armado ocorreu no dia três de março de 89 e resultou na morte dos líderes dos dois grupos rivais e em vários feridos. Iniciou-se, como é tradicional, com uma briga entre as mulheres, armadas de porrete. Os maridos e parentes interferiram para defender suas mulheres, e o confronto foi deflagrado. Nos períodos mais tensos de conflito todos os homens mantêm-se constantemente armados de arco e flecha e facção. O líder de um dos grupos teve seu crânio rachado e foi enterrado, como represália, no pátio central da aldeia rival. O líder do grupo, na verdade uma mulher, a esposa do falecido líder do grupo, conhecida como **Hāngay** 'Jaguar', por causa de sua ferocidade e por se comportar como um verdadeiro guerreiro, comportamento nada tradicional entre as mulheres, morreu um mês após, no hospital, muito mutilada. O segundo grupo refugiou-se junto a um terceiro grupo por três meses. Atualmente os dois grupos reconstruíram suas aldeias bem mais afastadas do que era antes do último confronto. Durante mais de seis meses após o confronto, não houve rituais em nenhum dos dois grupos - sinal visível de um 'estado de guerra'. Até a época da minha primeira visita a campo os dois grupos rivais ainda viviam um forte clima de tensão e os principais envolvidos no conflito evitavam passar pelas imediações do grupo inimigo. As relações entre estes grupos começaram a relaxar no mês de outubro com o início do ano Maxakali e a retomada dos ciclos de **yāmiyxop**.

Este processo de fracionamento e formação de novos grupos ocorre sempre na relação inter-aliados.

portanto, todos os grupos estão ligados por laços de afinidade. Os conflitos geram uma cadeia de vingança entre os membros dos grupos envolvidos que se prolongam por vários anos, até que estes se afastem espacialmente de forma radical.

4. TERMINOLOGIA DE RELAÇÃO E FORMA DE CASAMENTO

A terminologia Maxakali é lexicalmente muito econômica. São poucos termos que recebem sufixos ou prefixos modificadores e designam várias categorias diferentes de parentes. Esta terminologia possui algumas características de tipo dravidiano ego-centrado de duas seções com distinção entre primos cruzados e laterais. Contudo apresenta também, várias equações obliquas do tipo $mP = iP = fiP = fim$ e $Pm = Im$ para ego masculino e $mP = iP$ e $Pm = Im$, $FIm = FiP = FF$ para ego feminino. Estas inflexões obliquas aparecem como características de tipo "Crow-Omaha" - "Omaha" para as equações para ego masculino e "Crow" para ego feminino. Estes traços, porém, não apresentam-se em profundidade. Alcançam apenas as gerações + e - 2, desaparecendo para as gerações seguintes.

O universo do parentesco, divide-se em dois polos: os **xape** 'parentes' e os **puknõg** (literalmente **puk** 'fora' **nõg** 'outro'). Os 'outros' 'não parentes', com quem se pode casar os afins - o sistema é formado por três categorias de **xape** 'parentes' que definem-se por graus de proximidade em

relação a ego, de modo circular e focal, formando um gradiente de identidade/diferença-consangüinidade/afinidade.

xape xe'e: 'parente verdadeiro' - pais verdadeiros, avós, siblings, filhos e netos (mesmo os siblings que possuem apenas um dos pais em comum com ego). Linha direta, com quem há partilha de bens.

xape max: 'parente bom' - os siblings de mesmo sexo dos avós, os tios e primos paralelos (pais e irmãos classificatórios), os filhos e os netos dos irmãos classificatórios de mesmo sexo que ego.

xape hãptox hã: 'parente distante' - As gerações que estendem-se além das mencionadas e afins potenciais como o tio materno Im, a tia paterna iP, os primos cruzados de primeiro e segundo graus FiP, fiP, FIm, fIm, FFiP, fFiP, FfiP, ffiP, FFIm, fFIm, ffiIm, os filhos dos siblings de sexo oposto ao de ego.

Obs.: Esta última categoria funde-se a categoria de **puknög** 'inimigo' pois os afins potenciais podem ser encarados como parentes ou não. A distância a nível do parentesco pode ser equacionada como inimizado ou não parentesco.

A partir dos dados obtidos em campo apresentados acima, podemos levantar as seguintes características gerais do sistema de parentesco. Os Maxakali possuem um sistema cognático, de tendência endogâmica, que apresenta distinção terminológica entre parentes cruzados e paralelos. O sistema não distingue entre os parentes matri e patrilineares. As

categorias que ocupam a posição limiar de parentes cruzados, onde ocorre a transformação de consanguíneos para afins, são: **ukto'ăyă** 'primo' ou 'cunhado', **yăyă** 'avô' ou 'sogra' e **ugnix** 'neta' ou 'genro' e seus correspondentes femininos, respectivamente; **ukto'ăkux**, prima ou cunhada, **xukux**, 'avó' ou 'sogra' e **dixix**, 'neta' ou 'nora'.

Apresentamos, então, a lista de termos de parentesco; para ego masculino e feminino. Os termos classificatórios virão em primeiro lugar, em letra maiúscula, em seguida virão os termos vocativos, em letra minúscula (A lista completa com todos os parentes está no apêndice 2).

Geração + 2 (e acima)

1) XUXYĂ, yăyă:

- PP, Pm, Im, todos os homens que os pais de ego chamam de **ătak** (P) ou de **yăyă** (avô).

- Marido da tia patrilateral, o pai da esposa - depois do casamento. O pai da esposa, antes **ukto'ăyă** passa a ser tratado por **yăyă** (para ego masculino).

- FiP, FIm (para ego feminino) - o pai do marido depois do casamento (Antes, este parente era chamado de **putix**) ou seja, os primos cruzados.

2) XUKUX, xukux:

- mP, mm, iP, fiP, fIm, todas as mulheres que os pais de ego chamam de **măy** (M) ou de **xukux** (avó).

- esposa do tio matrilateral, mãe da esposa (para ego masculino).

Geração + 1

1) **ATAK, tak:**

- P,IP, FIPP,FIPm, FImP, FImm...

- marido das mulheres chamadas de **măy** (M).

2) **TUT, măy:**

- m, im, fimm, fiPm, fiPP, fimP.

- esposa dos homens chamados de **tak**.

- As avós verdadeiras podem ser chamadas por **măy** por seus netos pequenos.

Geração 0

1) **TAKNŌY** (para ego masculino) e **PIT** (para ego feminino), **ugnŏy** (para ambos)

- I, FIP, Fim, filhos dos homens que ego chama de **tak** e das mulheres que ego chama de **măy**.

2) **HEY**, para ego masculino e **TUTNOY** para ego feminino, **tukun** (para ambos):

- i, fim, fiP, filhas dos homens que ego chama de **tak** e das mulheres que ego chama de **măy**.

3) **UKTO'XYX, tiktak** (só para ego masculino):

- FiP, FIm, FfiP, Ffim, FFiP, FFIm, FiPP, FImP, FiPm.

- marido das mulheres que ego classifica como **hex**.

- marido das primas cruzadas matri e patrilaterais.

4) UKTOÅKUX, tiktut (só para ego feminino):

- fiP, ffiP, fFiP, fIm, fFIm, fiPP, fImP, fiPm, fImm.

- esposa dos homens que ego classifica como pit.

5) XETUT (só para ego feminino), xetut:

- ffiP, fFIm, fFiP, fFIm, fiPP, fiPm, fImP, fImm, ffIPP, fFIPm, ffimP, fFimm

- todas as mulheres filhas dos primos cruzados de primeiro grau bilateral.

6) YIPXOY, yipxox: (só para ego feminino)

- FfiP, FFiP, FfIm, FFIm, FiPP, FfIPP, FImP, FfimP, FiPm, FFIPm, FImm, FFimm.

Geração + 1

1) KITOKPIT, xõnnu (só para ego masculino):

- F, FI, FFIP, FFIm, os filhos dos homens que ego chama de ugnõy.

2) KITOKPIT, xõnnu (só para ego feminino):

Fi, FfiP, Ffim, os filhos das mulheres que ego chama de tukun (tutnõy).

3) KITOKHEX, tukun (só para ego masculino):

ffi, fim, fiP, fFim, fFIP, as filhas dos homens que ego chama de ugnõy.

4) KITOKHEX, tukun (só para ego feminino):

fi, ffiP, ffm, as filhas das mulheres que ego chama de tukun (tutnõg).

Geração 2

2) PUTIX, 'ugnix (só para ego masculino):

- FF, Ff, todos os filhos dos homens chamados de **xönnú** (kitokpit) e das mulheres chamadas de **tukun** e classificadas como **kitokhex**.

- Fi, FfIP, Ffim, filhos das mulheres chamadas de **tukun** e classificadas como **hex**.

- marido das mulheres que ego chama de **tukun** e classifica como **kitokhex**.

2) PUTIX, xönnu⁴⁰ (só para ego feminino):

- FF, Ff, todos os filhos dos homens chamados de **xönnú** e das mulheres chamadas de **tukun** e classificadas como **kitokhex**.

- FI, FIFIP, FFim - filhos dos homens chamados **xönnú** e classificados como **pit**.

- marido das mulheres que ego chama de **tukun** e classifica como **kitokhex**.

2) PUTIXIX, Nixix (só para ego masculino):

- fF, ff, fFi, ffI, fFFIP, ffFIP, fFFim, ffFim, filhas dos homens que ego chama **xönnu** (kitokpit) e das mulheres que ego chama **tukun** e classifica por **kitokhex**.

- fi, ffIP, ffm - filhas das mulheres chamadas de **tukun** e classificadas como **hex**.

- filhas dos homens chamados de **ukto'äyäy** (primos cruzados) com exceção das filhas primas cruzadas matri e patrilaterais, estas chamadas de **xetut**.

- esposas de seus próprios filhos.

2) **PUTIXIX, tukun⁺²** (só para ego feminino):

- ff, fF. filhas das mulheres que ego chama **tukun** (kitokhex) e dos homens que ego chama **xönnú** (kitokpit).

- fI, fFIP, fFim, filhas dos homens chamados de **xönnú** e classificados por **pit**.

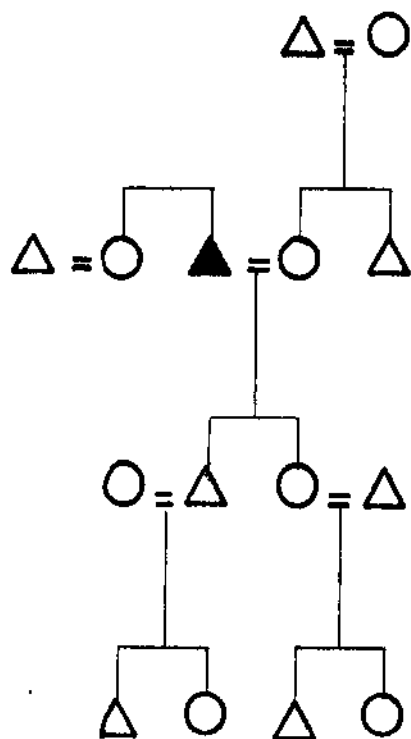
- filhas das mulheres chamadas de **ukto'äkux** (primas cruzadas).

- esposas de seus filhos **tukun** 'filha'.

As duas ordens terminológicas - vocativa e classificatória - confundem-se com as duas categorias de parentes - consanguíneos e afins, respectivamente. Ou seja, alguns termos classificatórios são usados também como vocativos para expressarem afinidade. Todos os termos vocativos expressam, sempre, consanguinidade. Os homens procuram manter em aberto todas as possibilidades de troca de mulheres. Mais do que isto, é como se estivessem em permanente negociação. O ideal Maxakali é ter várias esposas, com o objetivo de se fazer muitos filhos e, conseqüentemente, ter um maior poder. Ideal explícito e enfatizado por todos os homens. Quando velhos, ou seja, já avós e líderes, passam a tratar-se por **tiktak**, enfatizando, portanto, a relação de consanguinidade. É uma atitude politicamente estratégica, pois são na verdade, entre os líderes de grupos, que os conflitos e as disputas realmente ocorrem. Embora seja entre os mais jovens, os filhos, que os confrontos são detonados.

TERMOS PARA AFINS

EGO ♂



CLASSIFICATÓRIOS I

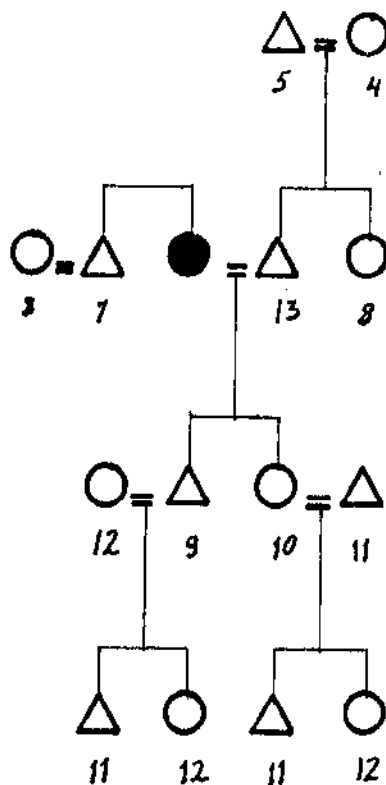
VOCATIVOS

- | | |
|--------------|------------|
| 4. XUKUX | Xukux |
| 5. XUXYĀ | yāyā |
| 7. HEX | kūm |
| 8. 'ŪKTO'ĀYĀ | *'ŪKTO'āyā |
| 9. KITOKPIT | xōnnū |
| 10. KITOKHEX | kūm |
| 11. PUTIX | 'ūgnix |
| 12. PUTIXIX | nixix |
| 13. XETUT | xetut |

* Ou TIKTAT depois de velhos

EGO ♀

- | CLASSIFICATÓRIOS | VOCATIVOS |
|------------------|-----------|
| 4. XUKUX | Xukux |
| 5. XUXYĀ | yāyā |
| 7. PIT | xōnnū |
| 8. 'ŪKTO'AKUX | tiktut |
| 9. KITOKPIT | xōnnū |
| 10. KITOKHEX | kūm |
| 11. PUTIX | xōnnū |
| 12. PUTIXIX | kūm |
| 13. YĪPOX | yĭpox |



Ao contrário, as mulheres sempre tratam suas parentes cruzadas por **tiktut**, mesmo enquanto ainda são solteiras.

As mulheres utilizam muito poucos termos vocativos, realizando equações oblíquas entre várias gerações. Como irmão = filho = neto ou irmã = filha = neta, os homens também utilizam o mesmo termo para filha e irmã. Os filhos dos próprios filhos e dos irmãos verdadeiros serão, sempre, chamados de **xõnnu** e **tukun**, por ego feminino. Geralmente, os filhos dos irmãos classificatórios próximos também serão chamados por **xõnnu** e **tukun**. Contudo, se estes parentes afastam-se aliando-se a grupos distantes, com o tempo, passarão a ser tratados como afins, e serão chamados de **putix** 'neto' e **putixix** 'neta'. Os parentes cruzados, ou seja, o filho da irmã do pai, e o irmão da mãe assim como os filhos dos irmãos classificatórios mais distantes, genealogicamente - os filhos dos irmãos classificatórios de seus pais - são geralmente tratados por **putix** e **putixix**. Em poucos casos, quando estes parentes possuem uma convivência muito próxima, compartilhando casa ou morando no mesmo grupo por muito tempo, passam a tratar-se como consanguíneos. As mulheres portanto não tem o termo vocativo equivalente a geração - 2 (como ego masculino). Os consanguíneos desta geração são tratados pelos mesmos termos da geração - 1 e os afins, são tratados pelos termos classificatórios.

Parece haver um processo de consanguinização, a nível da terminologia, dos afins próximos, ou seja, das

pessoas casadas com os consanguíneos próximos, como por exemplo, o marido da mãe ou das mulheres chamadas pelo termo de *māy* e a esposa do pai ou dos homens chamados pelo termo de *tak*, o marido da tia patrilateral *xukux* e a esposa do tio matrilateral *yāyā*, etc. A nível do comportamento a consanguinização obedece, via de regra, a proximidade espacial, e é claro, o tipo de relação que os afins em questão conseguem estabelecer. Não observei processo semelhante para a afinização dos consanguíneos, a nível da terminologia, distantes espacialmente, contudo ao nível do comportamento parece haver de fato uma afinização dos indivíduos mais distantes.

Os Maxakali demonstram realizar este processo quando afirmam explicitamente a necessidade da convivência para que as relações de consanguinidade concretizem-se. Consideram que os parentes que se distanciam perderão aos poucos esta condição. As crianças, fruto de casamentos desfeitos, a partir dos seis anos, são levadas, temporariamente, ao grupo paterno para que suas relações de parentesco com o grupo sejam, de fato, estabelecidas, visto que na grande maioria dos casos de separação as crianças ficam com o grupo materno.

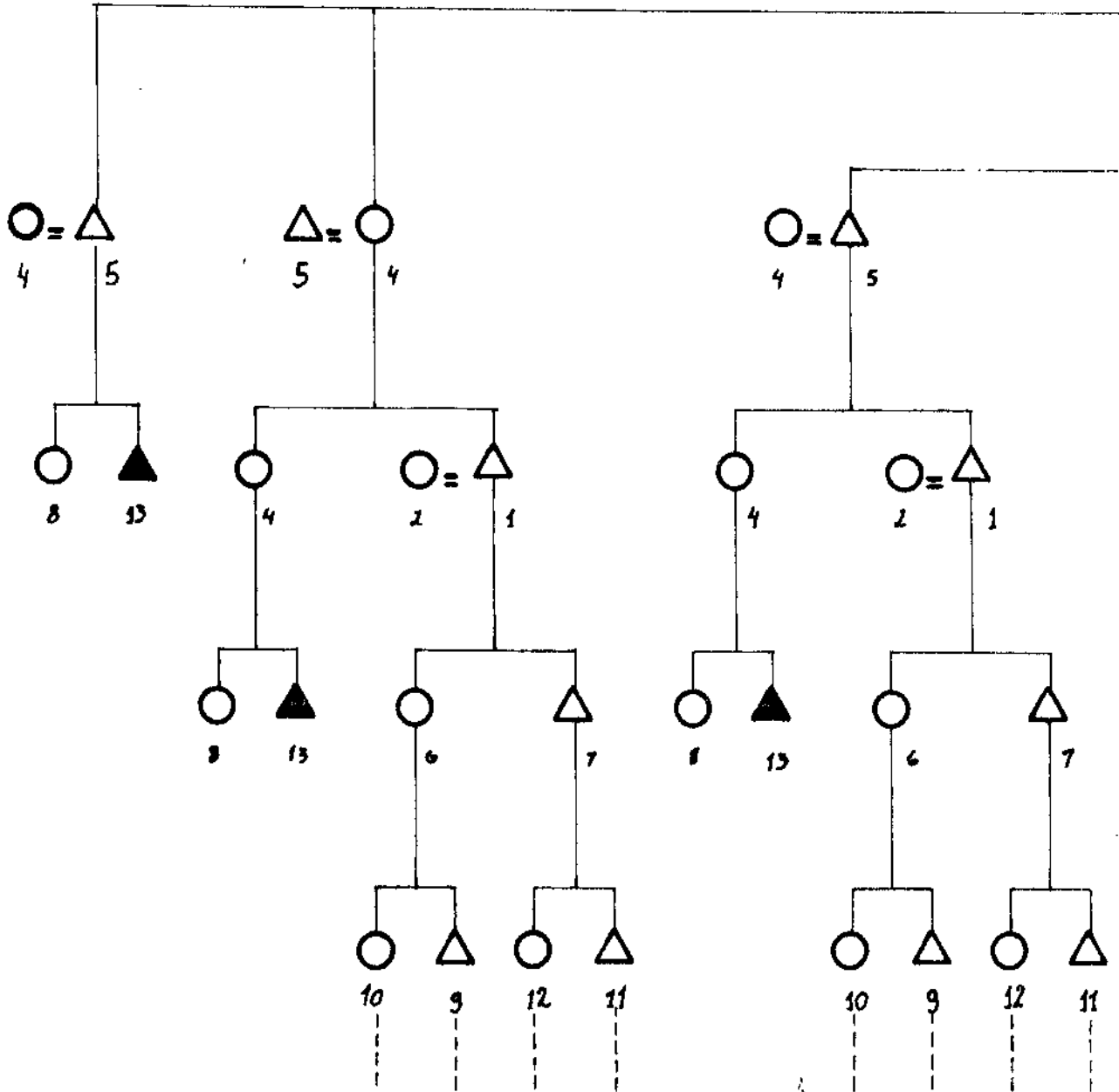
É interessante observar que as relações entre os irmãos de mesmo sexo são consideradas mais próximas do que entre irmãos de sexo oposto. Os primeiros são considerados 'mais parentes' do que os segundos. Os irmãos de mesmo sexo são chamados de *taknōy* e *tutnōy*, 'outro pai' e 'outra mãe'.

respectivamente. Creio que se relaciona a esta diferença o fato de que a relação entre irmão/irmã ou entre irmã/irmã conduzem a consanguinidade, enquanto a relação irmão/irmã, embora também uma relação de consanguinidade, conduzir a afinidade.

Há também uma interessante transformação terminologica que ocorre para o sogro de ego, ou seja, quando este muda da categoria de sogro potencial para sogro real, enquanto pai da prima cruzada bilateral de segundo grau é tratado pelo termo de 'ukto'áya 'cunhado' e como pai da esposa efetiva é tratado como yáya.

Os pais das ex-esposas e namoradas (que estejam ou não dentro da categoria específica de esposa potencial) passam também a ser tratados como yáya, ou seja, qualquer forma de efetivação da relação de aliança implica em uma transformação da relação potencial de aliança 'ukto'áya/'ukto'áya, relação de possível troca entre dois homens, em uma relação específica de aliança yáya/ugnix, 'sogra/genro'. Para os casados apenas a esposa real é tratada pelo termo xetut. Há, claramente, uma evitação estratégica para se mencionar estes termos fora da relação efetiva do casamento real, seja entre cônjuges potenciais solteiros ou casados.

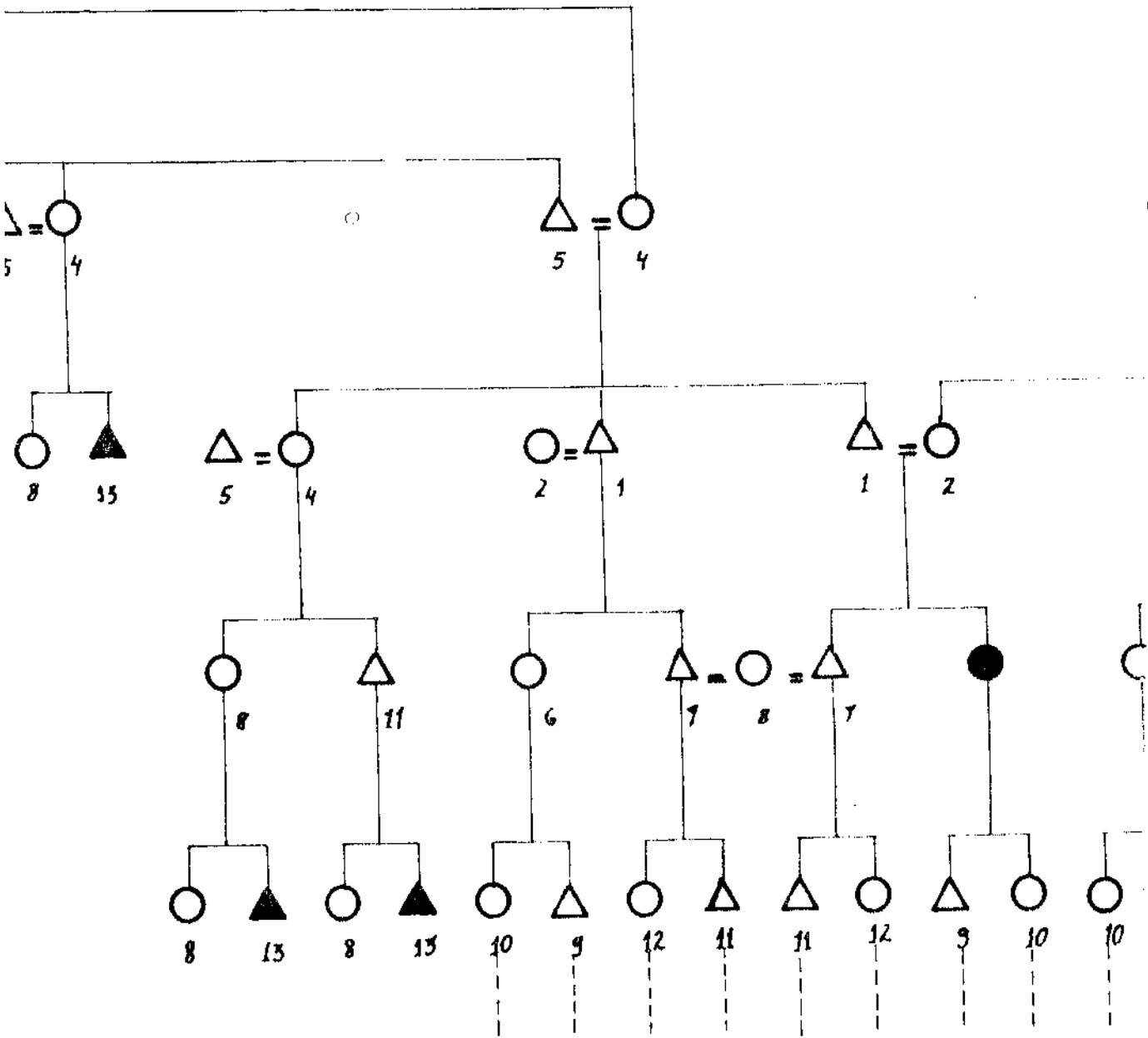
Os afins são consanguinizados quando casam-se com parentes chamados pelos termos 4, 5 (diagrama afins) - xukux e yáya e pelos termos 1 e 2 (táx e máy). Contudo quando são parentes muito distantes, como os cônjuges dos primos cruzados dos pais (fIPP, fimP, FIPm, FimP), ou os maridos das



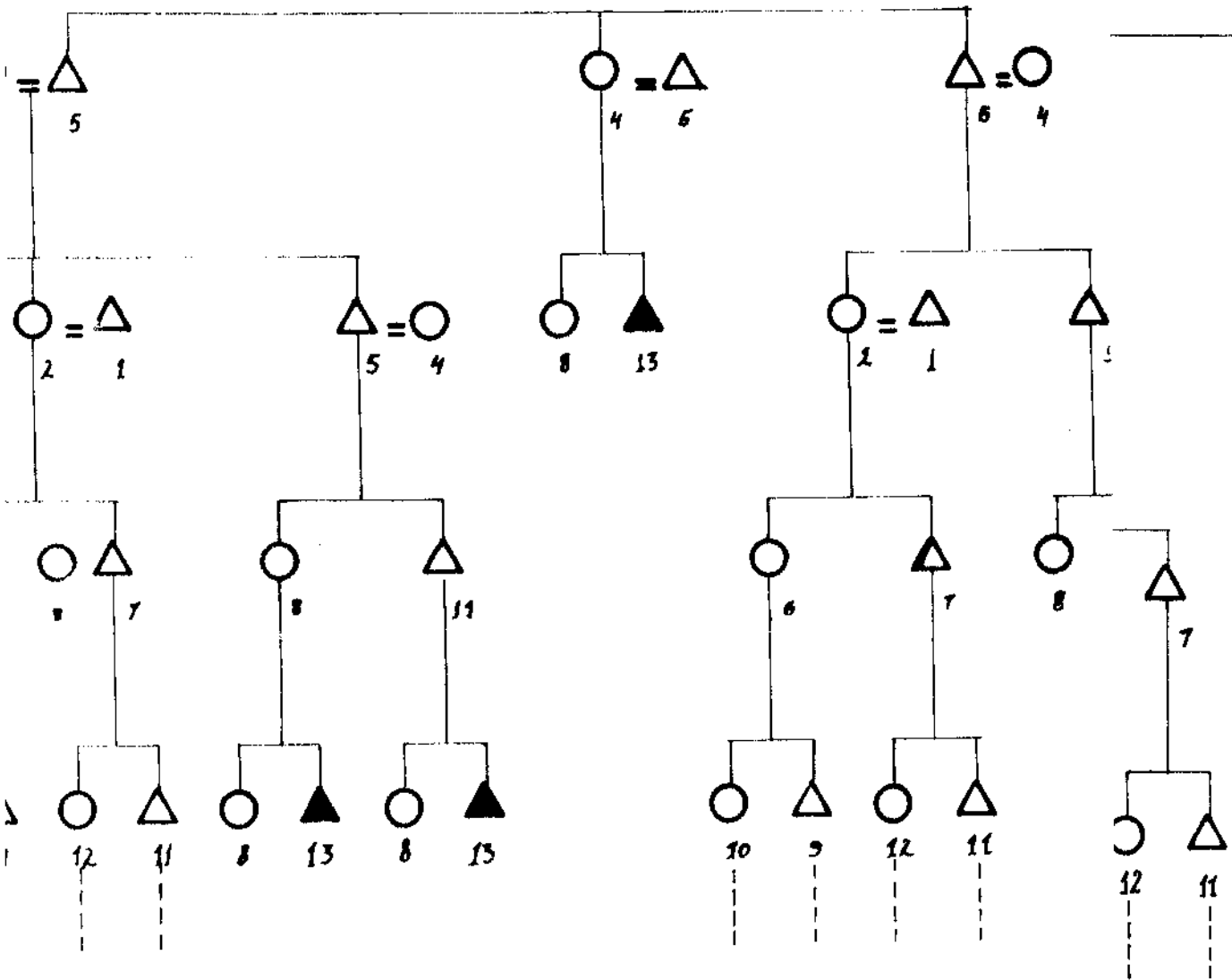
CLASSIFICATÓRIOS / VOCATIVOS

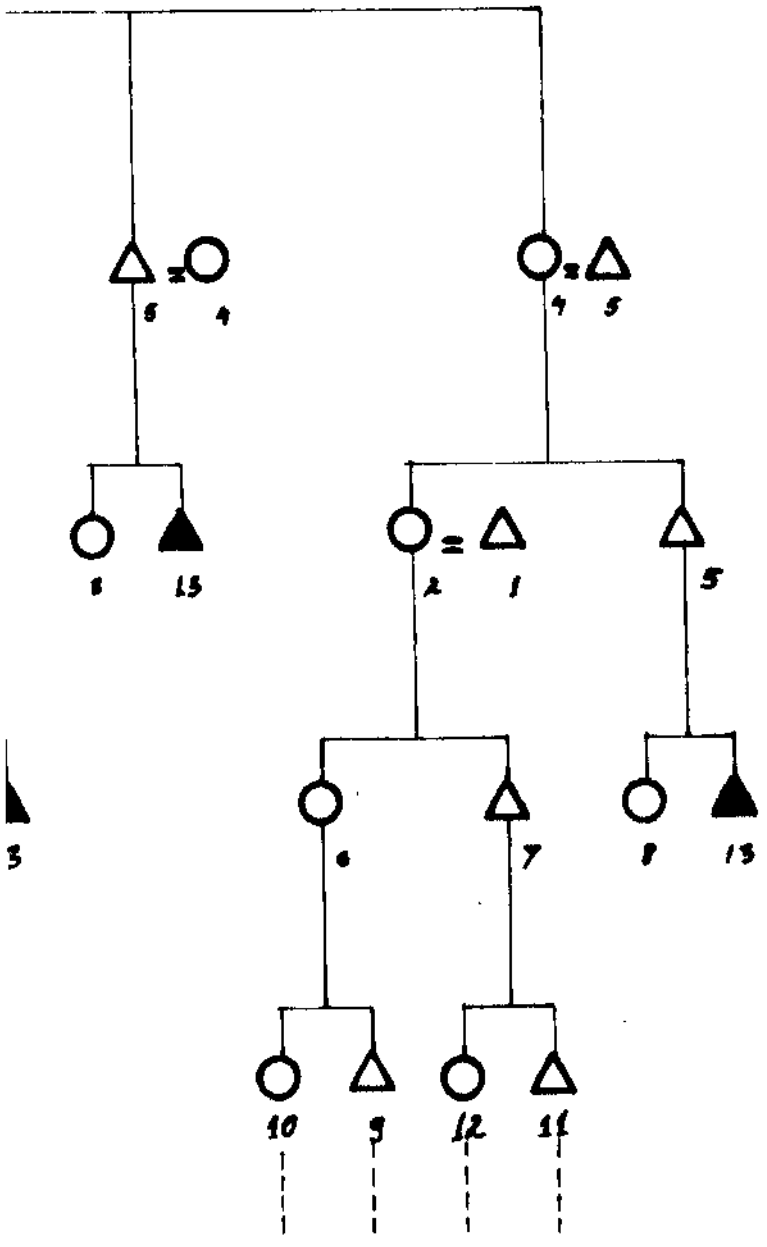
- | | |
|----------------|------------|
| 1. 'ĀTAK | TĀK |
| 2. TUT | MĀY |
| 4. XUKUX | XUKUX |
| 5. XUXYĀ | YĀYĀ |
| 6. TUTNŌY | TUKŪM, KŪM |
| 7. PIT | XŌNMŪ |
| 8. 'UKTO 'AKUX | TIK TUT |

TERMOS PARENTESCO: EGO FEMININO



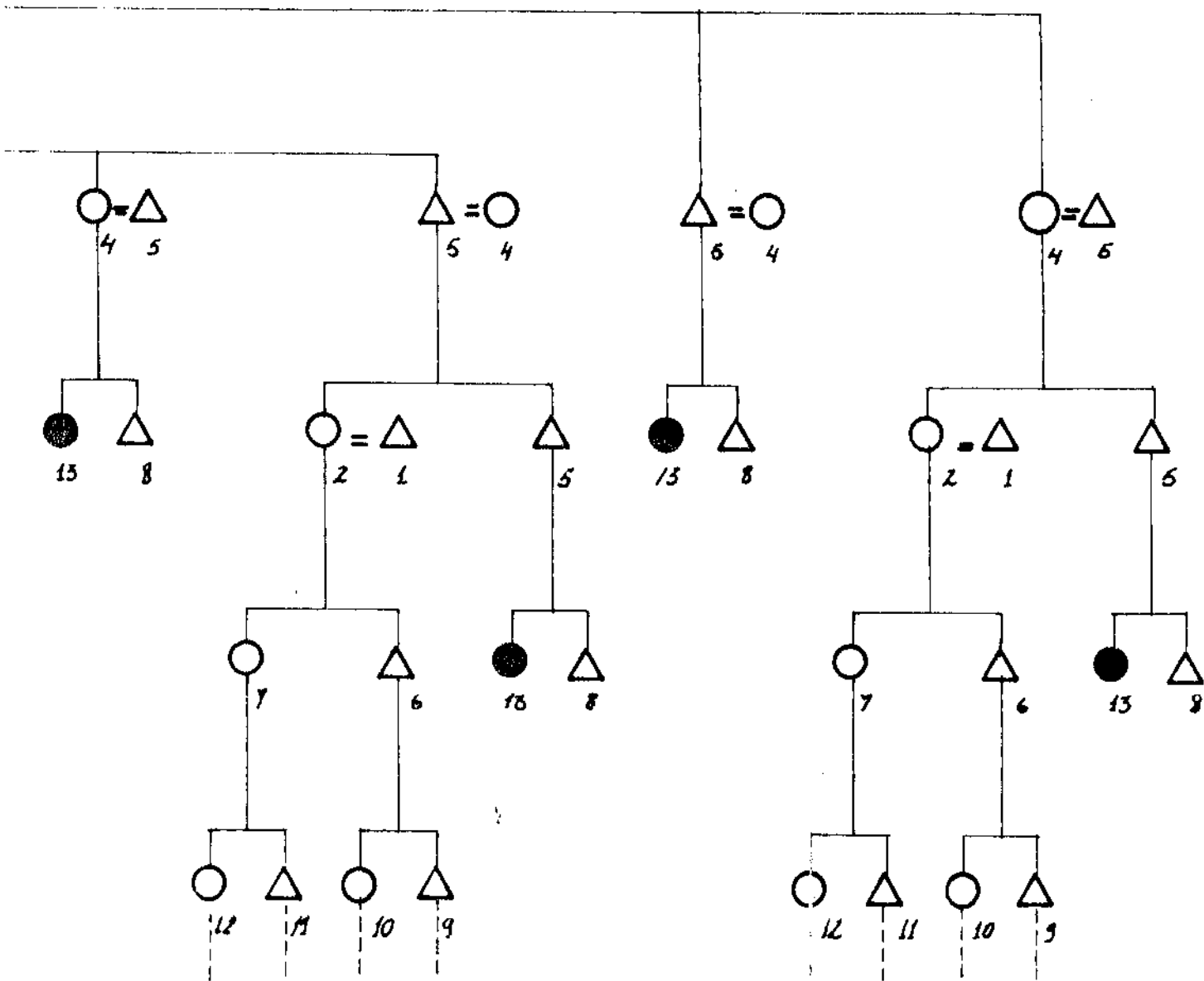
- | | |
|--------------|------------|
| 9. KITOKPIT | XÖNNÜ |
| 10. KITOKHEX | TUKUM, KUM |
| 11. PUTIX | XÖNNÜ |
| 12. PUTIXIX | TUKUM, KUM |
| 13. YIPXOX | YIPXOX |



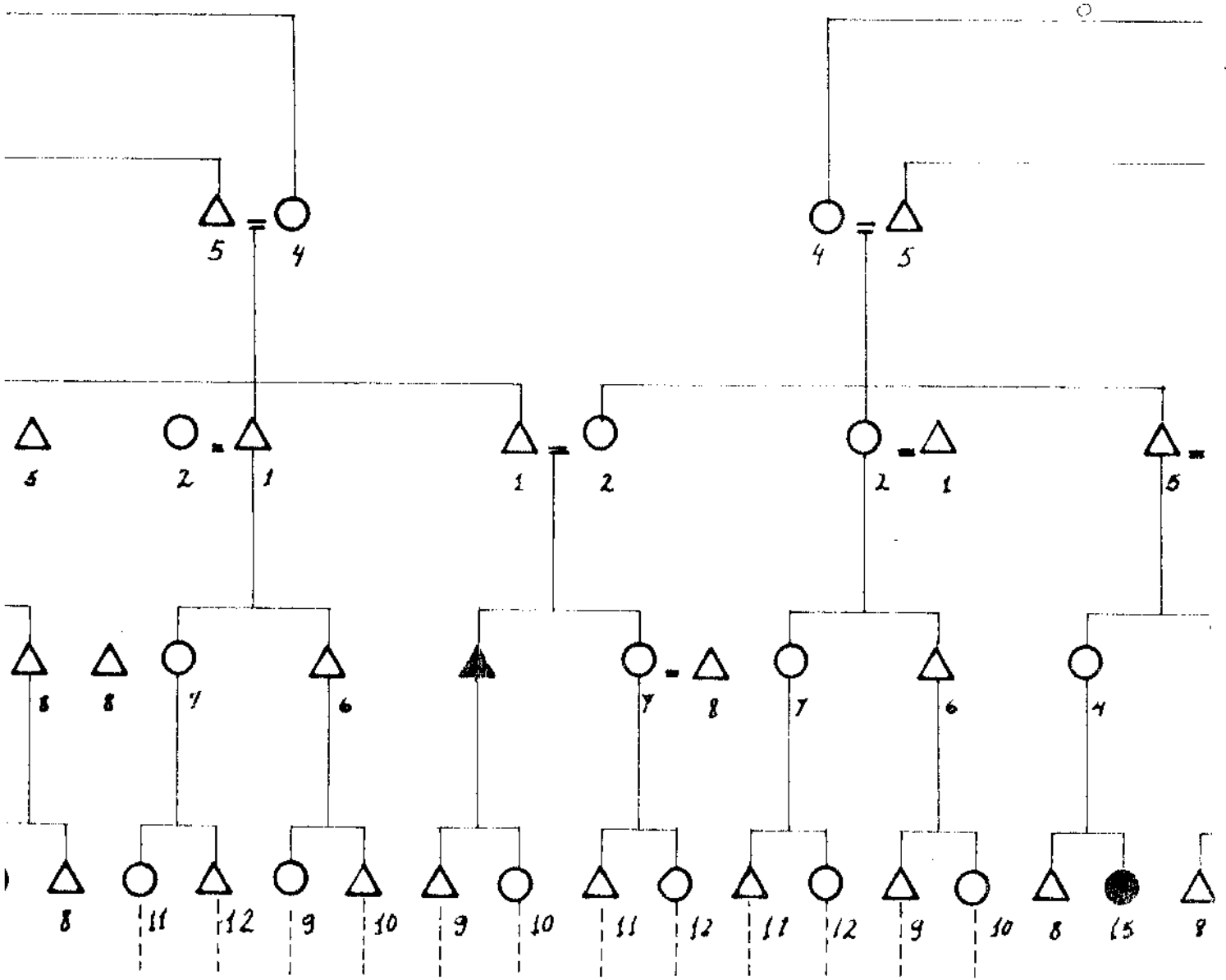


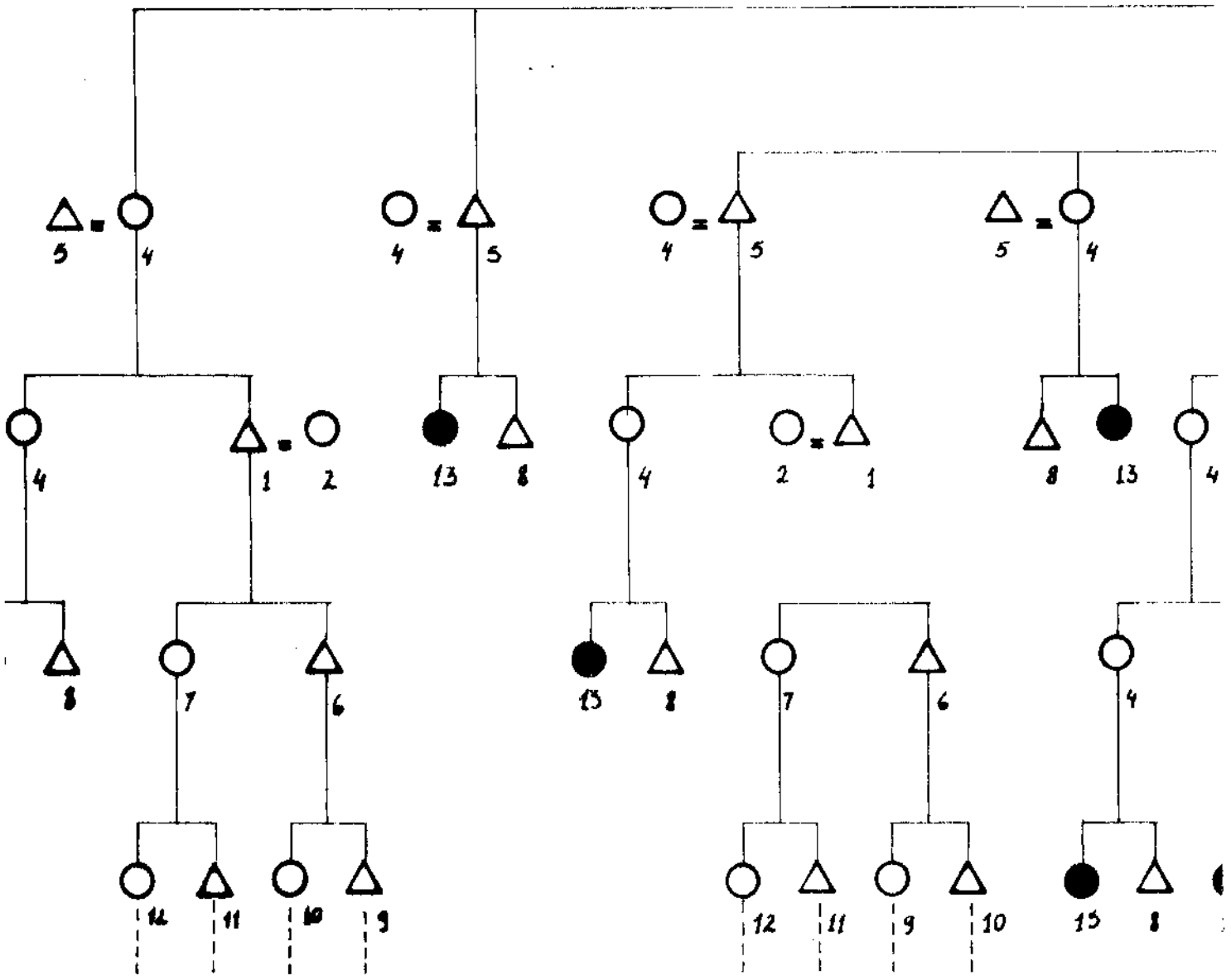
3

)
0
|



TERMINOS PARENTESCO: EGO MASCULINO





- CLASSIFICATORIOS / VOCATIVOS
- | | |
|---------------|------------|
| 1. ĀTAK | TĀK |
| 2. TUT | MĀY |
| 4. XUKUX | XUKUX |
| 5. XUXYĀ | YĀYĀ |
| 6. TAKNOY | 'UGNOY |
| 7. HEX | TUKŪM, KŪM |
| 8. 'ŪKTO 'ĀYĀ | TĪKTAK |
| 9. NITOK PIT | XŌNNŪ |
| 10. KITOK HEX | TUKŪM, KŪM |
| 11. PUTIX | 'UGNIX |
| 12. PUTIYIX | NIXIX |
| 15. XETUT | XETUT |

primas cruzadas tanto das distantes quanto das próximas, raras vezes são consanguinizados também. Nestes casos prevalece a forma de tratamento anterior ao casamento. Para os cônjuges dos tios cruzados reais e dos avós reais ou classificatórios haverá sempre uma consanguinização. Os parentes cruzados, portanto, estão em uma categoria muito próxima ao não-parente *Puknõg* e nem sempre tem seus cônjuges consanguinizados.

Os cônjuges dos próprios filhos, dos filhos dos irmãos de mesmo sexo que ego (reais e classificatórios) são também, sempre consanguinizados. Os cônjuges das irmãs reais e classificatórias próximas são sempre tratadas pelo termo *'ukto'äyã* (e, posteriormente por *tiktak*), mesmo que antes do casamento ego não os classificasse nesta categoria. Com relação ao cônjuge das irmãs classificatórias distantes, prevalecerá a forma de tratamento anterior ao casamento. Qualquer cônjuge de parente distante de ego, que não possuía antes relação com este, passará a ser tratado por *'ukto'äyã* para os homens e *'uko'äkux* para as mulheres. Contudo a relação de consanguinidade mais próxima sempre prevalecerá quando houver duas possibilidades de classificação, alianças por exemplo, mesmo nos casamentos fora da norma. Exceção feita aos sogros e cunhados, que serão sempre afinidades.

F. Popovich (1980) afirma que o casamento entre os Maxakali deve realizar-se entre ego masculino e sua prima cruzada matrilateral - denominada como *puknõg* 'inimigo', forma esta relativamente rara para as sociedades sul-

americanas. Esta determinação do cônjuge apresenta-se como uma incongruência dentro da lógica do próprio sistema, visto que este não distingue entre parentes patri e matrilineares. Através da montagem de genealogias de vários indivíduos, pude verificar que a categoria de cônjuge prescrito é a prima cruzada bilateral de segundo grau - denominada por **xetut** 'esposa' - não havendo qualquer diferenciação possível entre matri e patrilinearidade (o que me foi formulado, também, em várias circunstâncias, como uma regra explícita). Esta categoria de prima cruzada inclui as filhas dos primos cruzados de primeiro grau para ego. Na verdade o sistema de casamento Maxakali é extremamente complexo. Apresenta várias obliquações nas formas de casamento. Os Maxakali necessitam de três gerações para realizar seus cálculos para encontrar seus cônjuges.

Esta forma diferencia-se da forma Aranda - casamento com a prima cruzada de segundo grau - pois esta última ocorre entre primos da **mesma geração** (Levi-Strauss, 1982, pg. 201 a 208). Neste caso o que ocorre é apenas a instituição de mais uma interdição de grau - para a prima cruzada de primeiro grau - o casamento ocorre, então, com a prima de segundo grau. Este casamento continua promovendo a troca direta, embora não mais entre os primos cruzados diretos mas, entre seus descendentes. No caso do sistema Maxakali o casamento prescrito é também com a prima cruzada de segundo grau, contudo esta deve ser da geração descendente (-1) para os filhos dos primos cruzados.

Na verdade, há três categorias de cônjuges prescritos. O diagrama de casamentos prescritos apresentado abaixo pode ser resumido como se segue:

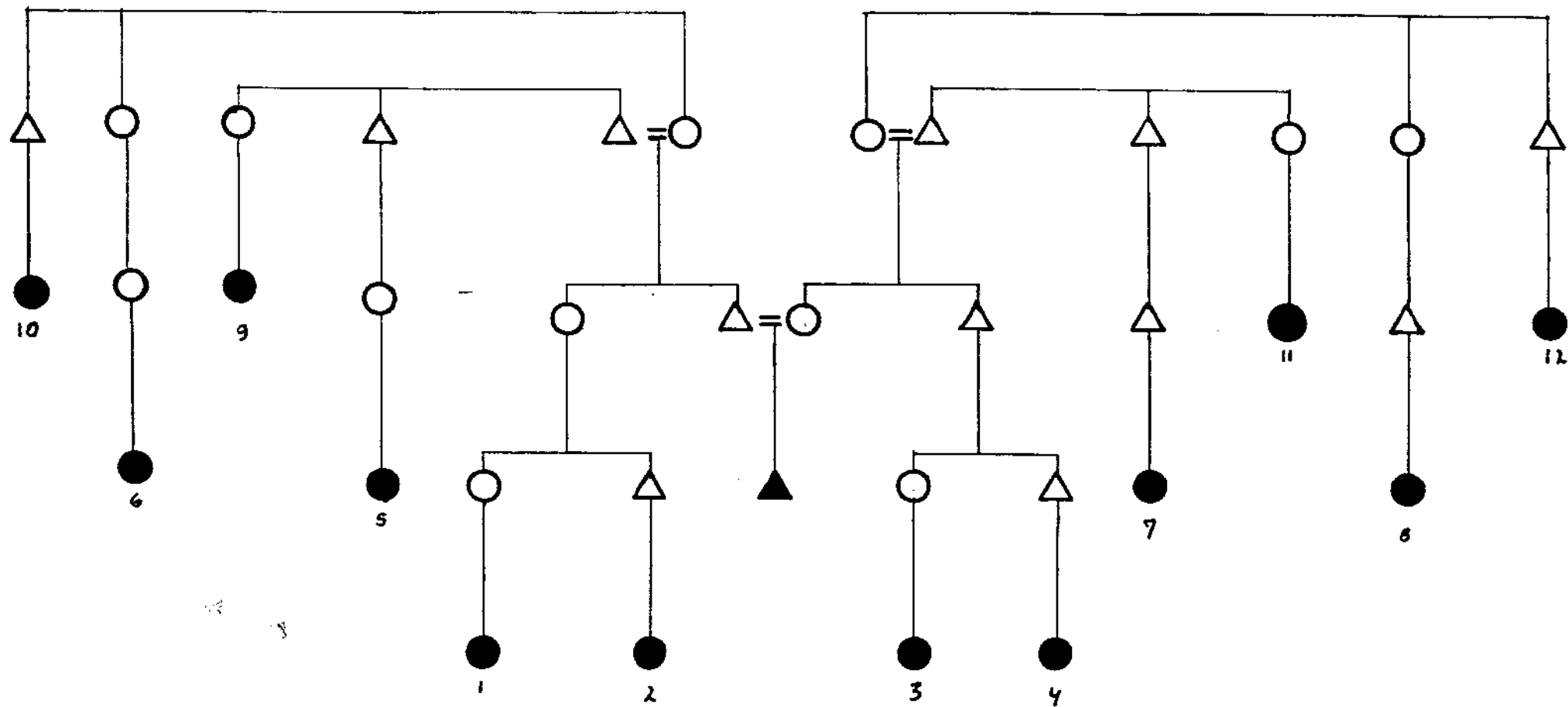
- Casamento com as filhas dos primos cruzados próximos: 1, 2, 3, 4. Corresponde ao casamento com os primos cruzados dos pais, para ego feminino, ou seja: 12, 10, 11, 9, respectivamente no diagrama para ego feminino.

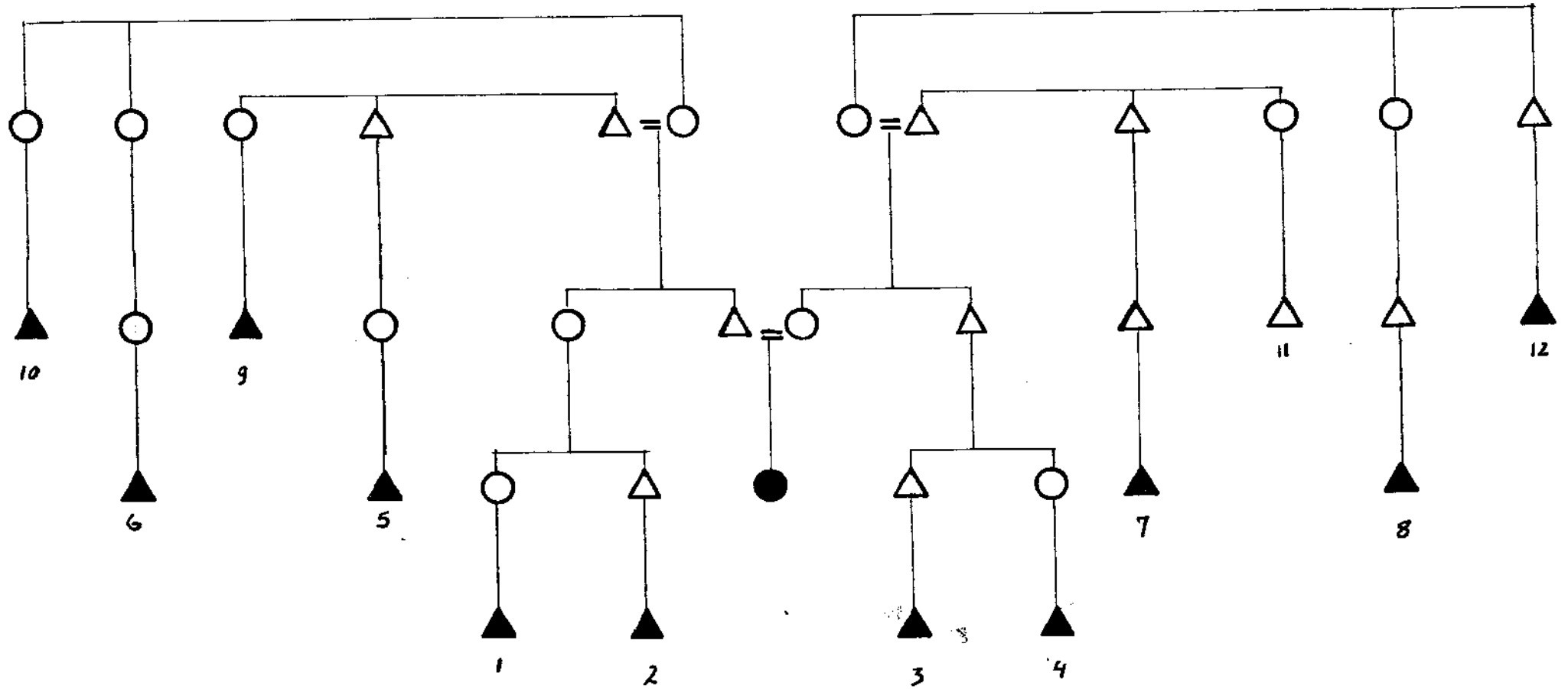
- Casamento com os primos cruzados distantes. Isto é, com as filhas dos irmãos classificatórios dos pais: 5, 6, 7, 8. Corresponde à mesma forma de casamento, com os primos cruzados distantes, para ego feminino: 7, 8, 5, 6, respectivamente), no diagrama para ego feminino.

- Casamento com os primos cruzados dos pais: 9, 10, 11, 12. Corresponde ao casamento com os filhos dos primos cruzados próximos, para ego feminino: 3, 2, 4, 1, respectivamente, no diagrama para ego feminino.

Na verdade, os Maxakali permitem os casamentos com todos os tipos de primos cruzados, excetuando, exatamente, o casamento com os primos cruzados verdadeiros, isto é, os primos cruzados de primeiro grau para ego. A primeira e a terceira forma - os casamentos com os filhos dos primos cruzados e os casamentos com os primos cruzados dos pais - equivalem-se. São equações oblíquas de segundo grau.

A segunda forma - o casamento com os primos cruzados distantes - corresponde ao sistema com oito classes, conhecido como sistema Aranda. Contudo, como esta forma de casamento aparece para o sistema Maxakali, em composição as





formas obliquas anteriores, não me foi possível encontrar uma regra de troca direta para o sistema. O sistema Maxakali apresenta todas as características de uma estrutura elementar de parentesco, pela sua terminologia e pelas formas enunciadas de casamento. Contudo, dado a sua extrema complexidade, a sua regra de casamento, ou seja, a estrutura de perpetuação do sistema não é de fácil equacionamento.

Os Maxakali consideram-se casando com os parentes distantes - afins potenciais, categoria que se confunde com os *puknõg* 'estranhos'. Além dos cônjuges prescritos dentro do sistema, todos os não-parentes, ou seja, todos os que estejam nos limites do sistema de classificação são também cônjuges potenciais. Mas apesar desta classificação dos cônjuges como não-parentes, os Maxakali costumam realizar com frequência, casamentos com parentes de outras categorias mais próximas classificadas como parentes próximos *imax*. As formas mais comuns são o casamento com irmãos classificatórios, ou seja, com primos paralelos. Outra forma frequente é o casamento com a filha da irmã, principalmente das irmãs classificatórias. Mas ocorre também o casamento com a filha da irmã verdadeira. Eu cheguei também a levantar um casamento entre ego e sua mãe classificatória, isto é, com a irmã da mãe. Em todos estes casos os parentes mais próximos dos cônjuges são transformados terminologicamente, para as categorias correspondentes. Os pais são transformados em *yãxã* e *xukux* 'sogra' e 'sogra' e os irmãos em cunhados. O restante dos parentes não são modificados. No caso da irmã verdadeira,

contudo não houve modificação terminológica nem de comportamento com relação a estes.

Os Maxakali costumam justificar estas formas de casamento, através de um outro cálculo da relação entre eles próprios e seus cônjuges, utilizando para isto outros vínculos que os pais possam ter. Quando a relação consanguínea é muito evidente, como no caso da tia paralela ou da filha da irmã verdadeira, alega-se desconhecimento anterior, ou até mesmo um suposto distanciamento espacial anterior entre os cônjuges. Na verdade, estas formas de casamento não são muito incomuns entre os Maxakali (cerca de um terço dos casamentos levantados). Apesar do casamento ser concebido como uma relação entre estranhos, ou parentes distantes, parece haver para os Maxakali uma estratégia de manter as relações de alianças o mais próximo possível. Isto é, entre grupos que possuíam relações anteriores e isto inclui os parentes. Procura-se manter as alianças entre grupos que já possuíam alianças anteriores. Os Maxakali justificam este procedimento dizendo que as pessoas já estariam acostumadas umas com as outras. Parece haver, portanto, uma tentativa de se repetir alianças que foram bem sucedidas em preferência a se iniciar novas alianças.

O sistema de casamento Maxakali por sua extrema complexidade jamais despertou o menor interesse por parte dos próprios Maxakali. Era-me particularmente difícil conversar sobre o tema com eles. Sempre alegavam ficar com dor de cabeça, ou desinteressavam-se após cinco minutos de conversa.

O tema dos *yãmíy* dos espíritos e dos ciclos rituais sempre se sobrepõe a qualquer outro assunto. Contudo, o material sobre o parentesco, levantado para este grupo, apresenta características muito interessantes que merecerá um estudo mais aprofundado, em uma etapa posterior do trabalho.

Muito pouco permanece quanto a onomástica Maxakali. Não há mais nomes em Maxakali. Todos os nomes atuais são em português. Pude levantar um sistema de transmissão, que não chega a ser regular, que se dá de avô para neto, através do filho e, de avó para neta, através da filha: isto é, uma transmissão em linhas paralelas de mesmo sexo. Semelhante ao sistema *komã'y*, mas entre gerações alternadas. Geralmente, apenas um dos filhos dará o nome de seu pai para um de seus filhos (não necessariamente o mais velho). Este sistema é também mais comum entre os homens do que entre as mulheres.

O restante dos filhos recebem nome de estrangeiros, de estranhos. Isto é, os nomes dos filhos são escolhidos entre pessoas que próximo ao nascimento ou a gravidez da criança tenham tido um breve contato com os Maxakali (o meu nome foi escolhido para uma menina que nasceu durante minha primeira viagem de campo).

Os Maxakali recebem vários nomes em seus primeiros anos de vida. Só após a criança começar a andar e a falar é que um dos nomes se manterá como definitivo. Os nomes são escolhidos sempre pelos pais. Não há atualmente nenhuma cerimônia de doação ou de recepção para eles e, nem tampouco

comportamento especial entre avós e netos que possuam o mesmo nome.

5. A RELAÇÃO DE *Komã*y

Para poder iniciar a descrição do universo cosmológico Maxakali é necessário apresentarmos a relação entre *komã*y, que orienta e estrutura todas as demais relações rituais e cerimoniais de troca. *Komã*y é uma relação ritual entre pares de sexo oposto e não-parentes - entre *puknõg* - que perpassa todo o sistema de parentesco sobrepondo-se a este.

A relação de *komã*y é iniciada, necessariamente, entre um casal que não possua quaisquer laços de parentesco. Esta relação pode ser iniciada a partir de qualquer ritual - *Yãmioxop*. O casal de *Komã*y trocará alimentos entre si e passará a se tratar apenas por este termo, respeitando o comportamento de evitação e solidariedade. O *komã*y inaugura uma nova relação entre não-parentes (relação esta, antes marcada pela desconfiança, ou mesmo pela hostilidade) e se prolongará através dos filhos de mesmo sexo do casal inicial, ou seja, é uma relação herdada do pai para seus filhos e da mãe para suas filhas. São linhas geracionais paralelas de mesmo sexo, 'estilo Apinayé'. Para que o sistema permaneça coerente, e a relação de *komã*y não perca a sua característica básica (a saber, ser uma relação travada sempre entre estranhos, não-parentes) no desenvolvimento do processo

geracional de herança da condição de **komāy**, estas relações anulam as relações anteriores de parentesco que pre-existiam entre os pares envolvidos, não implicando em alterações para os outros parentes relacionados. Ou seja, após algumas gerações os pares de **komāy** que inicialmente foram formados por um par de não-parentes, podem acabar coincidindo em grupos de parentes. Portanto pares de **komāy** podem ser herdados por parentes reais. Estas relações de parentesco, então, são anuladas apenas para estes pares rituais.

A relação entre os pares de **komāy** é uma relação de troca cerimonial. Troca de alimentos, nos **yāmiyxop** 'ciclo cerimonial' entre as mulheres que oferecem aos **yāmiy** seus produtos femininos durante todo o ciclo cerimonial, e os homens, que oferecem carne as mulheres, no final deste ciclo¹². As trocas são sempre intermediadas pelos **yāmiy** 'espíritos', que recebem os produtos dos doadores e os entregam aos seus **komāy** correspondentes durante as cerimônias dos rituais.

Quando uma pessoa não possui **komāy** no seu grupo residencial, mas mesmo assim, deseja participar dos **yāmiyxop**, seus alimentos poderão ser trocados entre os não-parentes, os seus **puknōg**. Isto coloca em evidência novamente a característica da relação entre **komāy** - uma relação travada sempre entre estranhos ou não-parentes. Além da troca de alimentos, os pares de **komāy** trocam entre si a prestação dos serviços funerários. O cadáver é enterrado e, principalmente, é retirado da casa onde é velado por seus parentes, pelos

komãŷ. O corpo das mulheres é retirado e enterrado por seus próprios pares de **komãŷ**, enquanto o corpo dos homens é retirado e enterrado pelo marido de suas **komãŷ**. Isto porque as mulheres estão impedidas de manusear e transportar o cadáver sob graves riscos à sua saúde, ou seja, à sua própria integridade corpo/**koxuk**. O corpo das crianças pequenas - isto é, dos bebês que ainda não receberam um nome definitivo e não aprenderam a andar e a falar - seria enterrado pelos pares de **komãŷ** da mãe. Os bebês são considerados, ainda, como parte de suas mães - pertencem e se confundem com estas. Mas após um nome se firmar como definitivo, isto é, após tornarem-se uma pessoa, serão os seus próprios pares de **komãŷ** (ou o marido de suas **komãŷ**, para o sexo masculino), quem prestará estes serviços. Na verdade, no caso de crianças, o enterro é realizado pelos pares de **komãŷ** correspondente em termos geracionais aos pais destas. Visto que os pares que lhes correspondem, seriam ainda, é claro, crianças também. Mas toda a linhagem de **komãŷ** é igualmente, **komãŷ** entre si, sem distinção geracional, e pode realizar todos os tipos de troca rituais - a troca de comida e a troca de corpos. Além destas trocas seriam, preferencialmente (mas não necessariamente), os pares de **komãŷ** que cantariam para os doentes nos rituais de cura (que serão descritos mais a frente).

Na falta dos **komãŷ** os serviços funerários seriam prestados pelos **'ukto'ŷyŷ** - cunhados. Geralmente, (mesmo tratando-se do enterro de um bebê), ambos, cunhados e **komãŷ**

realizam o enterro. Contudo, oficialmente, são os **komã** os coveiros responsáveis.

Os pares de **komã** tratam-se apenas pelo termo **komã**, para ambos os sexos, e ocorre uma evitação formal entre estes. Não devem manter longas conversas, apenas o indispensável. Não devem ficar muito próximos ou olharem-se nos olhos. Apenas quando criança estas evitações não são consideradas. Há também uma total restrição sexual entre **komã**. Estes não podem se casar nem terem qualquer relacionamento de ordem sexual.

Há também uma forte solidariedade entre os pares de **komã**. Nos conflitos, os laços de aliança e lealdade são mantidos entre **komã** em detrimento de outras relações de parentesco - com exceção para os **xape xe'é** - parentes verdadeiros - avós, pais, irmãos, filhos, netos. Ou seja, a relação entre **komã** cria um novo patamar de aliança que transcendem as relações dadas pelo parentesco. São elas criadas e mantidas pela vontade de seus membros. Embora estas relações também sejam transmitidas através do parentesco - herdadas dos pais - as relações de **komã** podem ser abandonadas e esquecidas, quando não mais atuadas por seus agentes. Após muitos anos, com a não realização das cerimônias e com o desrespeito às evitações formais os pares de **komã**, se desfazem e seus filhos não mais herdarão estas relações.¹⁷

A reciprocidade das trocas de bens é negada nas relações entre afins/consanguíneos e entre consanguíneos/

consangüíneos, ou seja, a troca esgarça-se entre seus limites - a pilhagem e a partilha. Entre os parentes xe'e verdadeiros, ou seja, dentro da família, os bens devem ser partilhados por todos. Isto não impede, porém, que haja uma concepção de propriedade individual, ou do casal, e que se pretenda, de alguma forma, conservá-la. Entre afins e, principalmente, entre inimigos ou estranhos - Puknög a pilhagem, velada ou declarada, é uma prática constante. Geralmente recaem sobre as crianças a responsabilidade sobre estes roubos para evitar um conflito direto entre as partes envolvidas. Contrapondo-se a estas relações, a relação entre komãy, que perpassa todo o sistema de parentesco, conduz todas as formas de trocas rituais - de bens (alimentos) e de corpos (serviços funerários). É, portanto, na relação de komãy, que a reciprocidade encontra o seu lugar na sociedade Maxakali. Uma reciprocidade ritualizada, totalmente circunscrita pelo espaço cerimonial.

As trocas alimentares ocorrem, entre os Maxakali, sempre dentro da dimensão cerimonial. Para as relações dadas pelo parentesco os alimentos seriam ou negados (e portanto pilhados) ou partilhados. Uma constante, porém, em relação a troca alimentar é que os alimentos devem ser sempre dos outros. Isto é, devem ser dados aos outros, aos não-parentes e espíritos e recebido por estes. É desta forma que a distribuição de alimentos realizada, de tempos em tempos, pela FUNAI é percebida pelos Maxakali. São sempre os outros que trazem os alimentos. Contudo, neste caso, não há

reciprocidade. Os Maxakali nada devolverão aos 'ãynhuk estranhos' que lhes trazem comida. Portanto, embora os Maxakali comparem explicitamente esta distribuição da FUNAI aos rituais de **yãmiyxop**, e inclusive 'cantem' para que os funcionários lhes tragam comida, como fazem os espíritos para os humanos quando desejam receber sua oferta alimentar não há uma correlação direta entre as duas formas de relação. Os espíritos devolvem aos humanos carne e palavras em troca dos alimentos diários. Isto é, os homens dão às mulheres a carne que caçam e os cantos em troca dos alimentos que estas lhes dão através dos **yõmiy** durante todo o desenrolar do ciclo cerimonial. Como os Maxakali nada darão aos **ãynhuk** em troca do que receberam, esta relação desliza para a pilhagem. Esta distribuição de alimentos sempre ocorre de forma extremamente tensa, e raras são as vezes que não ocorre algum conflito violento entre funcionários e Maxakali. Embora a oferta de alimentos pertença à dimensão ritual, a relação entre 'ãynhuk e **Tikmã'ãn**, ou seja entre 'estranhos e seres-humanos - os Maxakali - jamais poderia ocorrer sob forma da troca ritual. Estas relações são, essencialmente, de hostilidade. Cada vez mais as mudanças nas formas de contato e nos papéis diferenciados que as relações entre civilizados e Maxakali criam, complexificam mais e mais as formas de apreensão e de resposta por parte dos Maxakali ao universo dos 'ãynhuk 'estranhos' .

Portanto se a relação de **komãy** ocorre, inicialmente, entre pares de pessoas que são **puknõg**, ou seja,

estrannos , a relação ritual de **komãý** anula a inimizade. Esta relação ritual é mediatizada pelos espíritos, pelos **yãmiy**. É através dos **yãmiy**, durante as cerimônias rituais que se faz a troca de alimentos entre os pares de **komãý**. Os **yãmiy**, portanto, transformam a relação de alteridade no nível humano, onde ocasionalmente pode ocorrer conflitos e guerras entre grupos distantes ou não relacionados, para uma relação de **reciprocidade** ao nível espiritual.

Um esquema de oposição destas relações pode ser descrito desta forma:

	Komãý / parceiro ritual

yãmiy	puknõg / estranho, inimigo
	/ reciprocidade

	afim potencial / conflito, guerra etc.

As relações entre as categorias serão melhor analisadas ao longo da dissertação, assim como os processos de formação da pessoa Maxakali. Passemos agora, então, a descrição e compreensão destas categorias.

NOTAS

- 1 A pescaria de facho é realizada à noite. Os homens iluminam a água com uma tocha de fogo e flecham o peixe atraído pela luz.
- 2 A forma mais constante de se obter proteína atualmente é a pilhagem dos galinheiros, pocilgas e rebanhos de bois dos fazendeiros vizinhos.
- 3 Lenha, frutas, folhas de fumo, madeira para confecção de arco e flecha e instrumentos rituais, embira para fabricar as redes, etc.
- 4 O sistema de plantio utilizado pelos Maxakali é tradicionalmente o de coivara.
- 5 Os produtos atualmente mais plantados são a mandioca, a batata doce, a banana, o mamão, a cana, o milho, a abóbora, a melancia. E recentemente, introduzido pela FUNAI, também o feijão, que é comercializado nas cidades vizinhas próximas.
- 6 O ciclo de **Mögmöka** que José Antonino realizou na segunda viagem de campo, foi devido à doença de sua filha. Este **yämiy** havia causado a doença e por este motivo toda a família mudou-se da área de roça familiar para a aldeia. Além dela, seu filho e um sobrinho, ambos ainda bebês, também estavam doentes. O assédio dos **yämiy** aos membros da família, juntamente ao desejo de realizar o ciclo do **Mögmöka** foram os motivos alegados para a mudança para a aldeia.
- 7 Existe uma certa territorialização por famílias na área da reserva. Algumas famílias detêm o controle sobre uma área mais extensa e para uma aldeia se instalar nesta área, ou para se unir a sua própria casa é necessário passar pela aprovação desta.
- 8 Kaplan descreveu um processo muito semelhante a este para os Piaroa (1975).
- 9 É evidente a diferença da relação entre um homem e seu irmão e entre este e o marido de sua irmã mesmo residindo na mesma casa. No primeiro caso as duas famílias comem juntas, são portanto uma só família, no segundo caso as duas famílias comem separadamente, há duas fogueiras na casa, embora costumem realizar trocas de alimentos com muito maior frequência do que fariam caso não compartilhassem a mesma casa.

-
- ⁴⁰ Ego chama apenas seus netos reais e os filhos de seus irmãos verdadeiros de **xönnu** 'filho', os parentes distantes e os afins serão chamados pelo termo referencial **putix**
- ⁴¹ Ego chamara os netos verdadeiros e os filhos dos irmãos reais de **tukum**. Os parentes mais distantes e os afins serão chamados pelo termo referencial **putixix**.
- ⁴² Os produtos femininos estão relacionados aos alimentos vegetais como a mandioca, a batata e as frutas. Os peixes também são considerados como um produto feminino pois não contém sangue. O que, para os Maxakali, os coloca fora da categoria de carne. O produto masculino é a carne, isto é, os animais que contém sangue. A carne é considerada o alimento por excelência, o mais valorizado e apreciado pelos Maxakali.
- ⁴³ Quando pedia aos Maxakali para me apontarem todos aqueles com quem mantinham relações de **komäy**, alguns identificavam-me também indivíduos que haviam sido **komäy** de seus pais, mas que não possuíam mais estes laços eles próprios. Isto porque estas relações foram 'perdidas', esclareciam-me, porque seus pais esqueceram de ensinar-lhes como agir, e interromperam para sempre o fluxo das trocas de alimentos e de corpos.

CAPÍTULO III

CATEGORIAS DO COSMOS

1. COSMOGRAFIA ATUAL: O MUNDO E SEUS HABITANTES

Neste primeiro capítulo conheceremos a natureza dos seres que habitam o cosmos Maxakali. Tentaremos estabelecer as relações entre as diversas categorias, seus movimentos e transformações.

Os Maxakali concebem a terra - **hãmhãm** (também terreno, solo, chão) - como uma plataforma plana e circular, coberta pelo céu em forma de cúpula - **pexkox**. As bordas, onde o céu e a terra se encontram, estão mergulhadas nas águas que circundam todo o limite terrestre. O sol (**mãÿõn**) e a lua (**mãÿõn hey, hey** 'feminino') percorrem, diariamente, no sentido leste-oeste, o caminho celeste - **yokoma** - situado na parte mais alta do **pexkox**. Quando mergulham sob as águas, no extremo oeste, irão percorrer no sentido inverso, um caminho semelhante, até emergir sobre as águas do leste. Os Maxakali, contudo, não são muito claros quanto a descrição deste caminho subterrâneo dos astros e, tão pouco, sobre o 'outro lado' da superfície terrestre. Ninguém sabe, dizem, pois ninguém nunca foi debaixo da terra. Exatamente no centro do caminho celeste, no seu zênite, o sol e a lua sentam-se, diariamente, para descansar de sua longa jornada. E é por isto, dizem os Maxakali, que o calor é tão intenso e o tempo passa devagar nestas horas do dia. Porque **mãÿõn yãkate yum** 'o sol está sentado no meio' do céu.⁴ O espaço compreendido entre a superfície da terra e a face interna do céu é chamado

de **hǎmnōgnōy** (**hǎm** 'terra', **noy** 'outra', **nog** 'diferente' 'outra terra diferente'). Este espaço abriga todos os entes que habitam o cosmos. Sobre a terra, em aldeias, moram os homens - **tikmǎ'ǎn**, um pouco mais distantes, os inimigos ou estranhos - **'ǎynhuk**, e seus mortos - **inmōxa**, espíritos canibais que vagueiam a noite pelas matas. Os **yǎmiyxop** - amplo panteão de espíritos cantores que relacionam-se a quase todo o universo Maxakali, incluindo as almas de seus próprios mortos - moram também em aldeias e ocupam uma região bem mais ampla, porém mais afastada dos homens. Habitam em todo o **hǎmnōgnōy** - da superfície da terra até a face interna do céu e ainda, sob as águas dos rios.

Quanto a morada dos **yǎmiyxop**, contudo, não há uma geografia muito bem definida. Alguns Maxakali diziam-me que os **yǎmiy** moram em uma região chamada **hǎmnōy** (**hǎm** abreviação de **hǎmhǎm** e **nōy** 'outro') 'outra terra', a qual se tem acesso através de uma caverna situada no ponto mais alto do céu. Localiza-se muito distante, ora em cima, no céu, ora na terra, além de muitas e muitas montanhas.

O **hǎmnōy** exatamente como está definido pelos Maxakali é concebido como um 'outro lugar' que se opõe ao 'aqui' **nuyté** - lugar dos homens². Oposição concêntrica e convergente tendo a aldeia dos homens como o foco de atração. O 'outro lugar' seria, na verdade, todos os espaços onde não habitam os humanos. Os Maxakali encontram-se mergulhados em um universo densamente povoado de **yǎmiyxop** e inimigos que os cercam tão intimamente quanto a floresta e os animais. A

aldeia dos homens e apenas uma marca pequena e transitória que recorta o mundo. Os grupos locais reúnem e dissolvem-se com extrema rapidez. Os conflitos, doenças, mortes e desentendimentos que irrompem provocando a separação entre as famílias estão além do controle dos humanos. Os grupos são atravessados por um constante fluxo de dispersão e reestruturação que não permite que se mantenham os mesmos. Os parentes e afins consanguinizados podem, a qualquer momento, transformar-se em inimigos. São sempre circunstanciais e provisórias as reuniões dos humanos. Ao contrário, os *yāmiy* estão sempre com os homens. Habitam entre estes em períodos determinados ao longo de todo o ano.

A relação de proximidade entre as aldeias de *yāmiyxop*, tendo como referência o ponto focal - a aldeia dos vivos - é enfatizada. Alguns *yāmiyxop* moram mais próximos e outros mais distantes dos homens. Estas aldeias são cortadas por caminhos que as ligam à aldeia dos vivos e, muitas vezes as ligam também entre si. São estes os caminhos utilizados pelos *yāmiy* quando vêm à terra para morar entre os homens e, também pelo *koxuk* alma dos vivos após a morte, quando parte para sua nova morada entre os *yāmiy*.^{2*} *Yāmiyxop* é também o termo utilizado para designar os próprios rituais, quando os *yāmiy* vêm à terra para habitar entre os humanos e para cantar para eles.

O objetivo da realização dos *yāmiyxop* é, exatamente, o de controlar o ir e o vir destes seres, ou seja, o trânsito destes caminhos³.

2. OS HUMANOS E OS OUTROS

Como havia dito, o foco de atracção para todos os seres que habitam o cosmos são os **tikmä'än** - auto-designação que significa 'gente' 'pessoa humana', mas implicando em conjunto, ou seja 'nós'. (É também o termo utilizado para designar o grupo local à que se pertence)⁴.

Tikmä'än se opõe a **'äynhuk**, categoria que inclui todos os outros grupos indígenas e os civilizados, ou seja, todos aqueles que, não são **tikmä'än**, portanto não são humanos. Esta é a categoria do alter-ego radical para os **maxakali**. Os **'äynhuk** se distinguem dos seres humanos nas duas características fundamentais que os constituem - a linguagem e o sangue. Esta categoria aproxima-se de uma condição similar aos animais. Como estes últimos os **'äynhuk** não possuem **yämiy** e portanto acesso ao conhecimento e a palavra verdadeira e, tampouco observam o 'resguardo de sangue' - comportamento essencial para preservar-se a condição humana⁵. São apenas 'corpos de sangue' **yhep** - como são classificados pelos **Maxakali**⁶. Este termo também possui uma forte conotação de hostilidade. Chamar uma pessoa de **'äynhuk** é uma forma agressiva e ofensiva de tratamento. Este é o tratamento conferido a todos os estranhos. Mas é evitada como forma vocativa para os civilizados ou outros indígenas que tornaram-se próximos e criaram laços com os **Maxakali**. Embora

possa ainda ser utilizado entre os próprios Maxakali, como referência.

O termo 'áynhuk tem se transformado quase em um sinônimo para civilizado. Isto porque, atualmente, os civilizados, praticamente ocuparam o lugar do outro para os Maxakali. O contato com os outros grupos reduziu-se, aos dias em que os Maxakali passam na sub-delegacia de G. Valadares, ou são eventualmente transferidos para a reserva guarani dos Pataxó. As relações mais frequentes se estabelecem com os regionais e a população das cidades vizinhas e, principalmente com os funcionários da FUNAI. Além disto ocorre uma interpretação diferente, por parte dos brancos, do termo **tihik**. Os civilizados traduzem este termo, que para os Maxakali significa 'homem', como 'índio' e, portanto denominam os demais grupos indígenas também por **tihik**. Os Maxakali, por uma forma de polidez que lhes é peculiar, de não contradizer frontalmente o que o outro diz, também, quando se referem aos outros grupos, para os civilizados, utilizam o termo **tihik** e, 'áynhuk apenas para os próprios civilizados. Mas entre si, os Maxakali classificam os outros grupos indígenas como 'áynhuk, o destino post-mortem destes e dos civilizados é o mesmo - transformar-se em **innoxã**.

Tikmã'ãn divide-se em dois polos opostos: os **xape** (parentes) são, na verdade, aqueles que realmente cumprem todas as condições de um verdadeiro **tikmã'ãn** e os **puknõy** (**puk** 'fora' **nõy** - 'outro') - os 'outros' que não pertencem ao grupo de parentesco e tampouco foram

incorporados a este. Este termo recebe também uma forte conotação de inimizade e jamais deve ser utilizado como vocativo. **Puknōy** é uma categoria limite entre **tikmā'ān** 'pessoa humana' e **'āynhuk** 'estranho'. O comportamento conferido a esta última categoria e aos **puknōy** é muito semelhante. O roubo e a agressão física são permitidos e esperados. A relação é de hostilidade aberta. Contudo ser **puknōy** é ainda pertencer a categoria de **tikmā'an**, de ser humano. Ou seja, seu destino post-mortem é transformar-se em **yāmiy** e, não em **inmoxā** como os **'āynhuk**. Embora uma categoria especial de **yāmiy** - os **yāmiy kibok** 'ruins' ou **puknōy**, responsáveis por todas as mortes que resultem de doenças. Voltaremos a este ponto mais a frente.

Os Maxakali precisam possuir, ao longo de suas vidas, cantos e **yāmiy**, para formarem-se como pessoa - para tornarem-se **tikmā'ān**. Possuir **yāmiy** é a condição para se atingir a maioridade Maxakali. Os velhos dão aos seus filhos, seus cantos e **yāmiy** porque 'não precisam mais deles', ou seja já transformaram-se em pessoas completas. Ao contrário, os jovens, necessitam de no mínimo, um casal de **yāmiy** que cante no **kuxex** - 'casa dos cantos' - para casarem-se e para serem respeitados como membros adultos dentro da aldeia. Os **yāmiy** são o dote que toda mocinha deve levar em seu casamento. Eles serão trazidos à 'casa dos cantos' por seu marido, visto que, somente os homens podem realizar os **yāmiyxop**. Embora o início da vida pública de um homem esteja geralmente relacionado ao seu próprio casamento, um rapaz solteiro, que ainda assim

deseje participar como membro adulto da vida cerimonial e política da aldeia, deverá também trazer o seu próprio *yāmiy* para cantar no *kuxex*.

Os cantos são sempre transmitidos dos pais para os filhos e, idealmente, fazem parte de um repertório que não se perde. Contudo muitos cantos são esquecidos e novos cantos criados. Isto porque, na verdade, a posse de um canto e de seu *yāmiy* correspondente só pode ser efetivada através do conhecimento. E este conhecimento é parte de um longo aprendizado que começa na infância, antes mesmo da iniciação formal, e prolonga-se por toda a vida. Intensifica-se na adolescência com o início da vida pública e, posteriormente, caso o rapaz tenha inclinação para a vida cerimonial, receberá formação especial para tornar-se um *xamã* poderoso - ou seja, dono de um grande conhecimento. Esta formação especial, geralmente é ministrada pelo pai ou avô e é, sigilosamente guardada dentro do grupo de parentesco como parte de seu patrimônio. O aprendizado geral ao qual todos os homens e mulheres têm acesso, é ministrado também pelos homens mais velhos da aldeia, mas este conhecimento geral não é considerado propriedade particular de um grupo de parentes.

Todos os homens são *xamãs*, ou seja, todos possuem a capacidade de chamar os *yāmiy* e de controlar o seu trânsito, embora nem todos a exerçam sempre. Alguns homens, porém, conseguem destacar-se na atividade xamanística e serem reconhecidos como os verdadeiros especialistas na realização dos *yāmiyxop* e no conhecimento dos espíritos. Somente as

mulheres é interditado o controle e o contato direto com os espíritos, mas mesmo estas, todos os humanos enfim, precisam adquirir ao longo de suas vidas algum conhecimento através dos cantos e da posse dos *yāmiy*². O ser está sempre em formação. O aprendizado - a palavra - inicia-se na infância e só se completa na velhice. Quando morrem ainda crianças, os Maxakali deverão ainda voltar como *yāmiy*, durante muitos anos, para cantar no *kuxex*. Quando estes tornarem-se adultos não precisarão mais voltar. Mandarão seus cantos através dos filhos que fizeram no além. Mesmo para os *yāmiy* é necessário que um longo processo de formação e maturação desenvolva-se através do canto. Voltaremos a este ponto.

Portanto *tikmā'ān* é uma categoria que só se completa em relação aos *yāmiy*. Para compreendê-la é necessário compreender melhor esta complexa categoria dos *yāmiy*. Passemos a estes, então:

3. O DESTINO DOS HUMANOS OU YĀMIY OS SERES CANTORES

Yāmiyxop é um termo genérico que designa um vasto panteão de espíritos - todo o além Maxakali. *Xop* significa grupo. Os *yāmiy* estão divididos em quatorze grandes grupos de *yāmiyxop* parentes que, por sua vez, subdividem-se em vários sub-grupos de *yāmiy* irmãos. Cada um dos *yāmiyxop* possui um nome próprio, assim como os sub-grupos de *yāmiy*. Estes grupos estão relacionados aos elementos da natureza como o sol, a lua, as estrelas, a cachoeira, o fogo, às

espécies vegetais e animais - principalmente aos pássaros e a alguns insetos. São também constituídos pelas almas dos mortos Maxakali e por heróis e inimigos míticos e ainda por partes do corpo destes mesmos inimigos e heróis.

Yămiyxop é também o termo específico que designa as almas de seus próprios mortos. Espécie mais importante que nomeia o gênero⁷. Contudo tanto o **koxuk** dos mortos - **yămiy pit** (pit 'masculino') e **yămiy hey** (hey 'feminino') - quanto os outros **yămiyxop** são **yămiy xe'e** 'verdadeiros'. Sempre houve **yămiy** e sempre haverá. Eles sempre acompanharam os humanos em suas andanças e continuarão a fazê-lo enquanto os homens lembrarem-se deles.

Os **yămiy** são seres cantores, são, na verdade, os donos do canto, das 'belas palavras' **yniaã max** (yniaã palavra, 'o que é dito', **max** belo, bom), epíteto que lhes conferem os Maxakali. Todo o conhecimento, seja este do domínio do sagrado ou não, pertence aos espíritos, são eles que o trazem aos humanos. Idealmente apenas os **yămiy** sabem fazer os instrumentos musicais, os **mimõnam** - postes sagrados colocados em frente a casa dos cantos durante a realização dos ciclos cerimoniais - as máscaras rituais e pinturas corporais e, até mesmo o arco e flecha de caça, as casas, redes, assim como caçar, pescar e cozinhar - ou seja, todas as atividades culturais. Quando o poste sagrado é instalado em frente à casa dos cantos os espíritos voltam a terra e novamente habitam entre os homens em suas aldeias. No início dos tempos, antes de haver a separação, ou seja, antes dos

yāmiy haverem partido e abandonado os homens para morarem no além, não realizavam-se yāmiyxop. Homens e espiritos viviam na terra. Juntos caçavam e cantavam e, todo o conhecimento dos yāmiy era, então, compartilhado pelos homens. Mas após a partida dos espiritos fez-se necessário realizar os yāmiyxop para que esta comunhão fosse sempre renovada.

Os yāmiy levam uma vida no além muito semelhante a dos humanos. Trabalham, ou seja, fazem roça, yháō, caçam, pescam e cozinham seus alimentos¹⁴. Constroem aldeias, casas e kuxex - onde os yāmiy 'masculinos' reúnem-se para cantar. Os yāmiy 'femininos' só entram na casa dos cantos dos vivos, quando vêm à terra acompanhados dos seus pares masculinos, para cantar para os humanos. No além os espiritos femininos comportam-se como mulheres humanas, ou seja, estão proibidos de freqüentar a casa dos cantos. Casam-se após chegarem em sua nova morada e fazem outros filhos. Quando alguém morre ainda jovem, o seu koxuk continuará seu crescimento como yāmiy a partir da mesma idade que morreu até atingir a idade adulta. Não haverá interrupção em seu processo de crescimento. Se morrer até os sete anos - época da iniciação formal - voltará para cantar para os vivos no kuxex, caso contrário ficará para sempre no além. Mandará os seus filhos, para cantarem para os vivos os cantos que possuirá em vida.

Contudo o além é um lugar livre de todo o mal, onde a morte não existe, não há doenças, velhice e tampouco conflitos. Os yāmiy são imortais, não adoecem ou envelhecem.

E os **yāmiy puknōy** (estranhos) ou **kibok** (ruins), transformação do **koxuk** dos inimigos, moram em aldeias separadas dos **yāmiy max** (bons), transformação do **koxuk** dos parentes ou daqueles incorporados ao grupo de parentesco - os afins consanguinizados. Cada aldeia tem seu próprio caminho que conduz a aldeia dos vivos. O problema da constante tensão das relações entre afins e consanguíneos é, finalmente, resolvido no além. Lá os 'bons', os parentes e os afins consanguinizados e os 'maus', os afins inimigos, são definitivamente separados em aldeias distantes.

Embora os **yāmiy** das almas dos mortos sempre venham à casa dos cantos em casal de irmãos, (ou irmãos classificatórios), 'como se fossem casados' (a analogia é dos próprios Maxakali, provavelmente colocando-os em relação aos outros grupos de **yāmiyxop** que vêm também em casais, mas de esposos), os Maxakali negam, veementemente, que as almas dos mortos casem-se com suas irmãs - 'apenas vêm juntos à casa dos cantos, não se casam', dizem. As almas dos mortos casam-se 'certo', casam-se com suas **xetut** (esposas). Portanto para os Maxakali, apenas os afins 'ruins' - os afins inimigos - estariam excluídos da aldeia dos bons **yāmiy**.

Não há uma maior elaboração sobre as relações entre afins/consanguíneos para os outros **yāmiyxop**. Um grupo de **yāmiyxop** é composto por várias casas, sendo que em cada uma habita um grupo de **yāmiy** irmãos que possui o mesmo nome, pintura corporal e ornamentação e sempre cantam juntos na casa dos cantos. Estas casas compõem uma aldeia de **yāmiy xape**

'parentes' - *yāmiy* que participam do mesmo ciclo ritual - *yāmiyxop*, portanto que sempre vêm juntos à terra para cantar para os homens¹¹. O nome do *yāmiyxop* é o mesmo da espécie de *yāmiy* mais importante do grupo¹². Contudo quando eu inquiria os Maxakali sobre o casamento nestes grupos, afirmavam-me que estes *yāmiy* casam-se mesmo com suas irmãs, pois eles não têm *yāy hā hep* 'vergonha-juízo', outros, no entanto, negavam que houvessem casamentos 'errados'. Todos os *yāmiy*, pertencentes a todos os *yāmiyxop*, diziam-me, casam-se com as suas *xetut* 'esposas'. Mas afirmavam-me, ao mesmo tempo que, todos os *yāmiy* de uma mesma espécie são irmãos e que os *yāmiy* só se casam dentro da própria espécie. O que me parece estar em questão é que os *yāmiyxop*, tanto as almas dos mortos quanto os outros *yāmiy*, obedecem o padrão ideal de residência Maxakali - a saber - irmãos ocupando uma mesma casa e a aldeia formada apenas por parentes. Mas para as almas dos mortos, a afinidade não é simplesmente negada, é apenas contornada em seus males - pela separação entre os bons *yāmiy* e os maus - e a interdição do incesto é preservada. Enquanto para os outros *yāmiyxop* este ideal residencial é levado às últimas conseqüências. Para os Maxakali o que a morte resolve são os conflitos que a afinidade implica. A afinidade em si não é um mal a ser abolido, assim como o trabalho tampouco o é. Apenas os seus excessos e distúrbios devem ser contornados. Ou seja, o mal causado pelos 'outros' - o conflito e a doença que conduzem a morte. Como veremos mais a frente, toda doença fatal é causada pelos 'outros' - pelos

yāmiy puknōy 'estranhos'. Os **yāmiy** são também excelentes caçadores e pouco necessitam plantar para alimentar-se¹³.

O importante é perceber que para os Maxakali o interesse concentra-se sobre as relações entre as almas dos mortos, pois é, principalmente, através deste grupo que a sociabilidade dos vivos é posta em ação. (Como veremos, cada **yāmiyxop** relaciona-se a uma esfera da vida Maxakali). É sobre as relações das almas dos mortos no além que caberá uma reflexão mais sofisticada sobre suas próprias relações.

Portanto a vida no além é semelhante à vida dos humanos, mas apenas naquilo que ela tem de magnífico - a caça e, principalmente, o canto. Os **yāmiy** são os xamãs por excelência, cantam todo o tempo, tem sempre o corpo pintado e decorado¹⁴, e fumam muito¹⁵.

Os vivos possuem destino post-mortem diferentes. Os parentes transformar-se-ão em **yāmiy pit max** (**yāmiy** masculinos bons) e os inimigos, ou seja, aqueles que foram **ugāy** 'ferozes' em vida, transformar-se-ão em **yāmiy puknōy** (**yāmiy** estranhos)¹⁶. Os Maxakali diziam-me que são os assassinos que transformam-se nestes últimos **yāmiy**. Mas apenas aqueles que não 'usam a razão', ou seja, que agem pelo que caracteriza o estado **ugāy** - a ferocidade incontrolada e a inconsciência, a loucura. E esta loucura é atribuída a atuação dos próprios **yāmiy puknōy**. Eles penetram na cabeça e dominam a pessoa instigando-a a cometer o assassinato¹⁷. Quando morrer seu **koxuk** será conduzido por um **yāmiy puknōy** até sua aldeia. Transformar-se-á também em **yāmiy** inimigo

pois, em vida já o havia feito ao agir como estes - tornando-se ugãy e assassino. Esta atribuição, é claro, é sempre dada ao outro - ao afim inimigo.

Como disse acima, os yãmiy só voltarão à casa dos cantos se morrerem até os sete anos. Caso contrário ficarão no além e mandarão os seus cantos através dos filhos que tiverem após a morte ou por outros parentes que morreram ainda crianças. Mas os maus yãmiy voltarão eles mesmos para cantar, mesmo se morrerem adultos. Isto porque eles não têm yãy hã hep 'vergonha-juízo', têm outux kibok 'cabeça ruim', ou seja, são loucos. Além do mais os yãmiy das crianças precisam ser trazidos - iniciados - para suas mães, para voltarem novamente à terra, enquanto os maus yãmiy vêm sem serem trazidos¹⁶.

Os maus yãmiy também têm yãmiyxop, ou seja, têm ciclos rituais onde vêm cantar para os vivos na casa dos cantos. Nestas ocasiões seus cantos são bons. Mas são muito poucos dizem os Maxakali. Geralmente seus cantos são ruins e estão associados à doença.

Há duas espécies de yãmiy puknõy. Aqueles com a pele malhada de branco e os pintados de preto¹⁷. Os pretos ou os yãmiy puknõy mayi são completamente 'loucos', dizem os Maxakali. Não têm pena do doente. Mandam-lhe uma doença grave e mesmo que este sinta muitas dores deixam-no morrer. Se estes yãmiy cantarem para um doente ele fatalmente morrerá. Os yãmiy puknõy podo 'brancos' são menos hostis - podem ficar

com pena do doente e lhe tirar a doença se este estiver sofrendo muito.

Os outros **yămiyxop** estão relacionados a natureza, aos inimigos e aos Maxakali desaparecidos (o grupo que separou-se no início do século passado e provavelmente, foi absorvido pela população regional). Sobre a maior parte dos grupos de **yămiy** tive muito poucas informações porque os seus rituais não ocorreram durante minhas viagens ao campo. Sobre alguns **yămiyxop**, embora não estivessem ocorrendo, consegui algumas informações gerais. De outros grupos, contudo, nada pude descobrir. Desconfio que estes grupos não estejam mais sendo realizados atualmente pois apenas os mais velhos diziam se lembrar deles. A lista completa com todos os **yămiyxop** que ainda são lembrados é a seguinte:

1 - **yămiy pít** e **hey-** época do ciclo cerimonial: entre agosto/setembro. Mas as datas são extremamente flexíveis em relação aos acontecimentos do grupo que o realiza. Em 1988 iniciou no princípio de outubro e partiu no meio de dezembro. Em 1989 chegou apenas em meados de outubro e partiu, provavelmente, em meados de dezembro. Estes **yămiy** vêm fazer as casas e camas, limpar a aldeia para as mulheres e realizar os rituais de iniciação, tanto dos meninos quanto das almas dos bebês. Estão relacionados à sociabilidade e à vida comunitária, ou seja à relação dos vivos entre si. E ao contrário de todos os outros **yămiyxop** o seu ciclo é denominado pelo **yămiy** feminino **yămiy hey** e não pelo **yămiy** masculino. As almas dos mortos são por conseguinte

essencialmente femininas em oposição dos outros **yāmiyxop** associados à natureza e aos inimigos, essencialmente, masculinos.

2 - **yāmiy kibok** ou **puknōy** - Não sei ao certo qual seria a data de seu ciclo cerimonial e nem quais as relações que teriam com a vida Maxakali. Contudo suas aparições são frequentes no contexto da doença e morte (estes rituais serão descritos a frente).

3 - **kutkuhi xohix xop** - herói mítico que assume a posição de 'inimigo' ao tratar os Maxakali como caça. (Ver mito 6. Apêndice). Época do ciclo cerimonial entre julho/agosto. Mas em 88 chegou no final de agosto e partiu no início de outubro. Em 89 chegou no início de agosto mas partiu apenas em meados de outubro. Estão relacionados ao contexto da guerra. **Kutkuhi** é também caçador e oferece carne crua aos humanos incluindo a carne dos próprios humanos. Não saem fora do **kuxex** e não trazem suas mulheres porque são **uqāy** 'ferozes'.

4 - **Mōgmōkaxop** - 'gavião'. Possui duas épocas para a realização do seu ciclo cerimonial - entre setembro/outubro e, caso não venha neste período, janeiro/fevereiro. Em 88 veio no meio de outubro e foi embora no meio de dezembro. Em 89 veio no final de setembro e foi embora no final de novembro. **Mōgmōka** é grande caçador e oferece carne cozida as mulheres e crianças. **Kermer** 'pequenos pássaros' pertence ao mesmo **yāmiyxop** e está relacionado ao plantio da batata e da mandioca.

5 - **Putuxop** - 'pássaros da família dos periquitos, papagaios e araras'. época do ciclo cerimonial: a chegada está relacionada ao plantio do milho, geralmente março/abril e a partida à sua colheita, portanto o seu ciclo é longo, por volta de seis meses. é também grande caçador, principalmente de onças. Na sua partida é oferecido um grande banquete à todos os grupos aliados.

Os **yămiyxop** acima, exceção feita aos **yămiy kibok**, ocorreram, ao menos parte deles, durante os períodos em que estive em campo. Quanto ao restante dos **yămiyxop** consegui levantar muito poucas informações, mas sei que atualmente ainda ocorrem entre os Maxakali. São os seguintes:

6 - **komăyxop** - 'Grupo de Maxakali que separam-se dos demais'. Os Maxakali traduzem o termo como 'comadre e compadre'. Estes **yămiy** vêm para trocar presentes com os Maxakali - objetos tanto dos próprios Maxakali quanto dos civilizados. Não há época certa para se iniciar o ciclo, vêm a qualquer mês.

7 - **Xunnimxop** - 'morcego'. Não é caçador. Está relacionado à colheita da banana. Também pode vir à qualquer época do ano.

8 - **yămiy uikox xop** ou **po'okxop** - 'macacos'. Está relacionado ao plantio e a colheita da melancia. A época do ciclo é novembro/dezembro, mas não ocorreu nos dois anos em que estive em campo. São também caçadores.

9 - **Mixuxxop** - 'folhas'. Não há época certa para a realização do ciclo. Está também relacionado ao

plântio e colheita do milho, provavelmente possui um ciclo longo como o **putuxop**. São também caçadores.

10 - **Amãxuxxop** - 'anta'. O mesmo que **mixuxxop**.

Quanto aos últimos quatro **yãmiyxop** nada sei sobre os seus ciclos rituais. São os seguintes: 11 - **Munuyxop** - 'veado', 12 - **Munuy teka xop** - 'veado pequeno', 13 - **kimax xop** - provavelmente um herói mítico, 14 - **Xapak xexkani xop** - herói mítico que matou **innoxã**. (Ver mito 4).

Mas acima de tudo os **yãmiy** são canto - música. E os cantos são elos, movimento e expansão que une as duas esferas - o mundo dos viventes e o dos **yãmiy**. Os cantos são chamados - transporte e passagem - são caminhos através dos quais os Maxakali e os **yãmiy** comunicam-se.

A palavra e, mesmo antes dela, o som, fascina os Maxakali. A música é sua paixão. E o gravador e a radiola surgiram como uma possibilidade mágica de reproduzir-se indefinidamente a palavra. Mesmo as músicas nacionais os fascinam. Os Maxakali escutavam dias e dias seguidos, sem trêgua e no máximo do volume, (para meu desespero), as músicas regionais dos civilizados. Assim é também com suas próprias músicas, que na verdade, não são deles e sim de seus 'outros' - dos **yãmiy**. (xehe! 'outra vez', xehe!, xehe!, ad infinitum..., ou ao menos até a pilha acabar).

Por vezes os Maxakali usam a expressão quando os **yãmiy** cantam - 'os **yãmiy** estão falando, estão conversando um pouquinho'. Os **yãmiy** falam para os homens todas as noites e por vezes também ao nascer e ao morrer do dia. E o que

dizem os cantos dos *yãmíy*? As mulheres diziam-me que eles *yniã max*, ou seja, 'falam bonito, bom'. São as 'belas palavras que os *yãmíy* falam aos vivos. Falam sobre si mesmos. Descrevem-se. Seu corpo, seus hábitos, etc. O canto do *yãmíy* é sempre antecedido e finalizado por assovios de pássaros e aves como papagaio, arara etc. para quaisquer dos grupos de *yãmíyxop*. Por sua natureza canora os *yãmíy* se aproximam dos pássaros. Além do mais um *yãmíy* jamais canta sozinho. Todos os *yãmíy* de uma mesma espécie cantam juntos o canto de cada *yãmíy* específico. A fala é sempre coletiva.

Para os tupi (Araweté, Wãixpi, Pirãhã) a relação com o além é travada individualmente - centrada no discurso produzido como singularidade histórica e individual. (Castro, 1986). Quanto aos Maxakali esta relação é sempre coletiva, realizada em grupo e repetida todos os anos regularmente. Os *yãmíyxop* têm um sentido essencialmente social. Os *yãmíy* vêm para participar da vida social Maxakali, aliás são a vida social por excelência.

Os cantos são sempre transmitidos de pai para filho, ou outro parente próximo - avós ou irmãos mais velhos - mas a regra enunciada é pais/filhos. Simultaneamente um jovem *yãmíy* - seja este o *koxuk* de uma criança morta ou o filho de um *yãmíy* adulto (do dono do canto que está sendo transferido) - estará recebendo no além este mesmo canto de seus pais *yãmíy* ou de um parente morto - ou seja, do *koxuk* de um adulto que morreu e portanto não voltará mais para cantar.

Cada **yǎmiy** corresponde a um canto específico e cada pessoa possui um número determinado de **yǎmiy**, portanto de cantos, e só podem ser transmitidos a outro com a perda por parte de seu antigo proprietário. Pois não há possibilidade de dois **yǎmiy** cantarem o mesmo canto, assim como um **yǎmiy** transmissor só pode cantar um único canto. Portanto cada **yǎmiy** corresponde a um, e apenas a este, canto. Ou melhor dizendo, cada **yǎmiy** é um canto. Além disto um mesmo **yǎmiy** emissor - seja o **koxuk** de um adulto morto que possuía muitos cantos em vida ou um **yǎmiy** que tenha criado cantos no além - pode, através de outros **yǎmiy**, enviar vários cantos aos humanos. Pois um **yǎmiy** emissor nunca vem ele mesmo cantar. Ele manda o seu canto através de outro **yǎmiy**. O que significa que o criador de um canto nunca cantará, ele próprio, seus cantos. Os cantos virão a terra sempre através de outros, pois o canto é sempre do outro²⁰.

Para os **yǎmiy** das almas dos mortos, os cantos correspondem, na verdade, a um par de **yǎmiy** - **pit** e **hey** (masculino e feminino) - irmãos. Como disse anteriormente, os **yǎmiy pit** e **hey** voltam à casa dos cantos apenas em pares de irmãos. Ou seja, é necessário que dois irmãos - reais ou classificatórios - de sexo diferente, morram, para que o **koxuk** dos dois possam ser trazidos juntos de volta à suas mães e portanto, de volta aos vivos.

A medida que os **yǎmiy pit** e **hey** vêm à terra eles crescem. (O tempo é proporcional ao dos vivos). Quando ficarem adultos e criarem seus filhos no além eles não

voltarão mais à terra - ficarão com 'vergonha dos vivos'. Assim também o **koxuk** dos mortos adultos que deram seus cantos não precisam mais voltar, pois eles retornarão à terra como cantos. Ou seja, transformar-se-ão em cantos, eles próprios. Mas os filhos dos **yāmiy** e o **koxuk** dos bebês não são seres completos e para desenvolverem-se, precisam voltar à terra para cantar. Até que, por sua vez, transformem-se também em canto, e voltem à terra através de seus filhos.

Os outros grupos de **yāmiyxop** não param de vir à terra para cantar, mesmo depois de adultos. Eles não têm vergonha dos vivos como as almas dos mortos. No entanto eles também podem criar novos cantos e dar aos seus filhos para que estes venham à terra. Portanto o processo é o mesmo, também eles são emissores de cantos que são transmitidos através de outros **yāmiy** jovens. Mas podem, ao mesmo tempo, ser enunciadores e transmissores, o que não acontece para as almas dos mortos.

Os cantos são renováveis. Além do repertório que permanece, e que é retransmitido, o sistema é também aberto à criação. Tanto **yāmiy pit** quanto os outros **yāmiyxop** podem criar novos cantos e os enviar diretamente aos homens através dos filhos que tiverem no além. Os cantos são ensinados aos homens pelos próprios **yāmiy**, dentro da casa dos cantos, durante a realização do **yāmiyxop** ao qual este **yāmiy** pertence. A realização de um ciclo ritual é a ocasião para que um **xamã** experiente possa aumentar seu patrimônio de cantos²¹. Idealmente todos os homens podem receber novos

cantos de seus *yãmiy*. contudo, eu os encontrei apenas entre os *xamã*s mais renomados. Todos os homens são iniciados em sua vida xamanística através dos pais²², recebendo cantos que virão através de novos *yãmiy*. Mas para ter-se a posse de novos *yãmiy* e de seus cantos é necessário aprender estes cantos. Ou seja: o conhecimento, através do aprendizado, é que realmente sanciona a posse definitiva do canto. Muitos homens recebem cantos dos pais os quais se perdem porque são esquecidos. O desenvolvimento posterior como *xamã* é individual e dependerá das aptidões e interesses de cada um. Mas são muito poucos os homens que atingem o status de *xamã*s renomados.

O repertório de cantos é portanto aberto, ilimitado. Os *xamã*s experientes ganham cantos dos próprios *yãmiy* e não apenas reproduzem os cantos aprendidos - criam as belas palavras para que se movimente o sistema.

4. O DESTINO DOS OUTROS OU INMOXÃ OS SELVAGENS CANIBAIS

Inmoxã, transformação post-mortem do *koxuk* dos *'ãynhuk* não é classificado como um *yãmiy*. é na verdade seu oposto: selvagem e canibal - comedor de carne humana - ao contrario dos *yãmiy* seres cantores, donos da palavra.

Inmoxã não vive em grupo, nem em aldeia. Vaqueia solitário pela mata. Sua casa são os buracos abandonados de tatu e as pedras. Só caminha a noite pois não suporta a luz. Sua aparência é horrenda. O corpo é

completamente coberto de pelos e a sua face é oculta pelos cabelos compridos que descem até os ombros²³. Além disto sua pele é impenetrável, não pode ser cortada com faca, nem perfurada por flechas. Os orifícios do seu corpo - boca, ânus, olhos, ouvidos e umbigo - são os seus únicos pontos vulneráveis. Em cada punho **innoxã** possui uma lâmina que utiliza para dilacerar a carne dos humanos.

Innoxã pode também manifestar-se como animal. Sua figura emblemática é a onça **hãngãiy** (**hãn** 'coisa' **uqãiy** 'feroz') o predador canibal por excelência. **Hãngãiy** muitas vezes é utilizado, diretamente, como sinônimo para **innoxã**. Contudo os Maxakali dizem que '**innoxã** é bicho! (Além de onça é também veado, anta, paca, cutia, tatu, tamanduá, etc; e, até animais domésticos como cachorro, gato, cavalo, galinha). Os **'ãynhuk** só não transformam-se em pássaros e insetos, animais alados de natureza semelhante aos **yãmiy**. Mais do que uma manifestação de seu aspecto animal, ao afirmar que **innoxã** é bicho, os Maxakali estão colocando em evidência que **innoxã** relaciona-se aos animais e à floresta - a natureza selvagem. E que o destino dos outros' é o de tornarem-se animais. Portanto, em um sentido reflexo, são também, em vida, animais selvagens²⁴. Enquanto os **yãmiy** que, embora relacionem-se também aos animais - principalmente aos pássaros - não possuem um aspecto ou manifestação animal. Suas aparições são sempre como figuras 'antropomórficas'. Não são 'bichos'. Estão relacionados, por sua vez, aos humanos e à aldeia - são na verdade o foco, o eixo central da vida social. E o destino

post-mortem dos Maxakali é a afirmação da sua própria condição humana - tornarem-se palavra.

Os 'ǎynhuk transformam-se em innoxǎ, após a morte porque não obedecem o resguardo de sangue²⁵, por isto 'viram bicho'. Antigamente os Maxakali também viravam innoxǎ porque também não cumpriam corretamente o resguardo de sangue. Os velhos não morriam, transformavam-se em onça-canibal que devoravam, principalmente as crianças. Escutei várias histórias de velhos que se recusaram a morrer e transformaram-se em innoxǎ. O interessante é que todos eram pessoas de apenas duas ou três gerações anteriores. O passado, mesmo o passado mítico, é sempre recente para os Maxakali. Mas, atualmente, dizem os Maxakali, eles aprenderam a fazer o resguardo de sangue e ninguém mais transforma-se em innoxǎ. Mas é claro, innoxǎ não acabou porque sempre haverá 'ǎynhuk.

São muito poucas as manifestações de innoxǎ enquanto espírito. Desta forma ele ataca as pessoas que se perdem à noite, sozinhas, na mata. Innoxǎ apenas as derruba no chão e então elas ficam amarelas e, depois de alguns meses, morrem. Transformar-se-ão também em innoxǎ. Na verdade innoxǎ as rouba (o seu koxuk) para si. Não pude registrar nenhum ataque desta natureza que os Maxakali ainda pudessem lembrar-se.

Contudo a maior ameaça de innoxǎ é quanto ao roubo do cadáver abandonado na mata ou na terra dos 'ǎynhuk (o que para os Maxakali é o mesmo), ou quando este não é

devidamente velado pelos parentes²⁴. **Inmoxã** penetra pela boca e permanece no estômago do cadáver até que este seja enterrado. Após o enterro, à noite, **inmoxã** levanta o corpo como um **hãngãy** 'onça' e sai à procura dos homens para devorá-los. Sua fome é insaciável. Come todas as pessoas de uma aldeia, uma a uma, quando afastam-se sozinhas. Quando restam apenas poucos, **inmoxã** entra na aldeia para devorar os que permaneceram e, depois parte à procura de novas aldeias. Os Maxakali dizem que **hãngãy** 'não deixa semente', devora até o último vivente que encontrar. A única forma de eliminar a onça **hãngãy** é desenterrar o cadáver e queimá-lo.

Enquanto estive em campo, a mulher de Mané-kaka, líder de um dos grupos, foi assassinada pelo filho mais velho, embriagado, quando voltavam da feira de Batinga. Ela teve o seu crânio rachado e o corpo foi abandonado na estrada. Somente no dia seguinte os parentes vieram buscá-lo e o enterraram. Contudo o pior já acontecera. O corpo ficara abandonado à noite na terra dos 'ãynhuk - **inmoxã** já o invadira. Alguns dias após o enterro, membros do grupo a que ela pertencia, após muitas negociações com os parentes, (para que estes não se ofendessem), desenterraram o corpo e o queimaram. É que várias pessoas haviam visto **hãngãy** rondando a aldeia nas noites que se sucederam ao enterro. Escutaram seus rugidos e, alguns afirmaram ter mesmo o visto de longe.

5. CATEGORIAS HORIZONTAIS E VERTICAIS: ALGUMAS RELAÇÕES

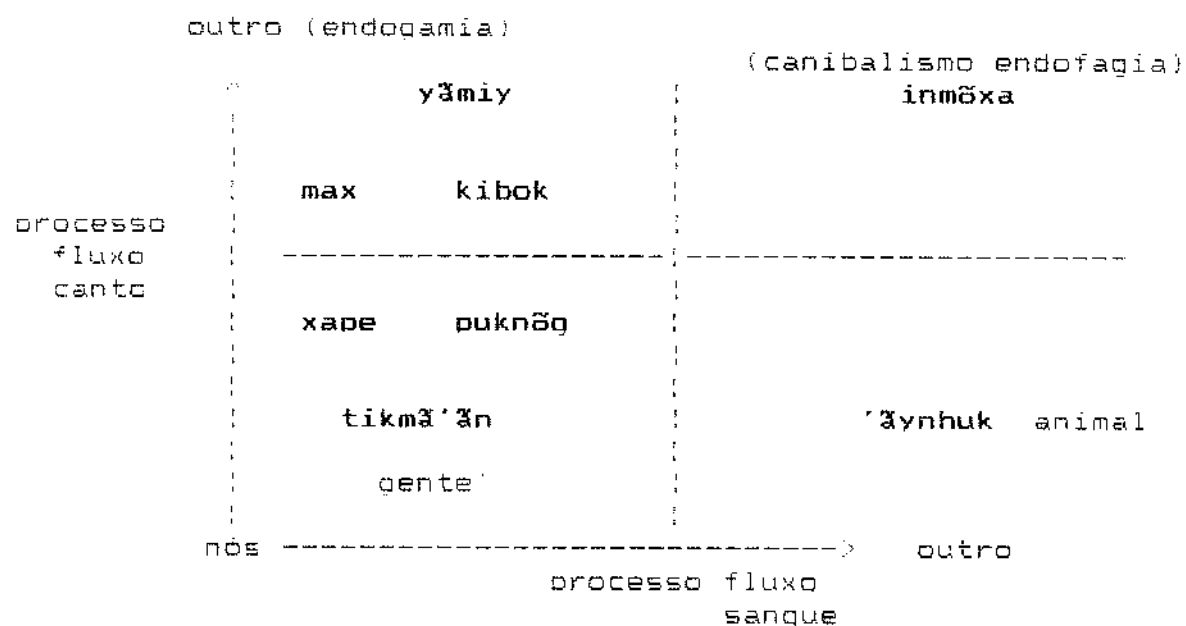
Não são todos os seres que possuem um destino post-mortem, ou seja, que possuem um *koxuk* - elemento transformador. São eles os *tikmä'än*, os *'äynhuk* e os animais. O sentido de pessoa humana é reservado apenas para o termo *tikmä'än*. Os *'äynhuk* 'estranhos' e os animais aproximam-se na definição Maxakali. Embora animais e *'äynhuk* possuam *köxuk*, este não é *'yniä xe'e* 'palavra verdadeira', como o *koxuk* dos *tikmä'än*, mas apenas uma imagem vital, no sentido conferido por Cunha (1986) para o *kahö krahó*²⁷. O *Koxuk* dos animais sobrevive à este, e continua a perambular pela mata, à noite, na sua forma original. Assim também *inmoxä* - o *koxuk* dos *'äynhuk*, pode assumir uma forma animal após a morte. Além do mais, animais e *'äynhuk* são incapazes de controlar o seu fluxo de sangue por não obedecerem o 'resguardo de sangue'. E são estas as duas características fundamentais que definem e preservam a condição humana - a capacidade de controlar tanto o fluxo do sangue quanto o de palavras, ou seja, a transformação do *koxuk*.

Os demais seres são, na verdade, o resultado diferenciado da transformação do *koxuk* - a vasta população dos *yämiyxop* e os *inmoxä*. Os *yämiy* não têm *koxuk* diziam-me os Maxakali. Imortais, eles não passarão novamente pela experiência transformadora da morte. Contudo *inmoxä*, embora também não possua *koxuk*, pode ser destruído e morrer. Mas a

sua morte não implicará em nenhuma transformação. Assim como o cadáver, após ser destruído, *inmoxã* simplesmente acabará.

As categorias que ainda não sofreram a transformação da morte são aquelas que realizam apenas movimentos horizontais. A terra é seu habitat. O além lhes é ainda inacessível. E somente após a sua metamorfose que realizarão a relação fundamental que une os dois planos Maxakali - a terra *hãmhãm* e o além, o *hãnmöy*. Os *yãmiy* realizam o movimento vertical entre os dois mundos. E este movimento é fundamental, na medida em que é ele, ou seja, a reunião dos *yãmiyxop*, que direciona o movimento dos seres humanos, que os reúne ou os dispersa. É o movimento vertical dos *yãmiy*, seu nomadismo celeste, que provoca a reunião dos humanos²⁸. E é por outro lado, também, o movimento inapropriado dos *yãmiy* que provoca a própria transformação do *koxuk* dos viventes. A transferência para o eixo vertical das categorias, antes móveis apenas no plano horizontal. São os maus *yãmiy* e *'inmoxã* os responsáveis pela maior parte das mortes entre os Maxakali - doenças e até mesmo assassinatos instigados por eles. Ou seja, são eles que provocam o movimento do *koxuk* ao além.

Um esquema geral que coloca em relação as quatro categorias poderia ser resumido como se segue:



O vivente é como o jovem **yǎmiy** - palavra, música em potência - e é somente no tempo que ele poderá completar-se. Tornar-se pessoa Maxakali é um estado a ser alcançado e não uma posição permanente, dada de uma vez. Os vivos precisam completar-se em um processo contínuo de aprendizado que inicia-se na infância e prolonga-se por toda vida, através dos cantos dos **yǎmiy**. Este processo só concluir-se-á, na verdade, com a morte, quando a pessoa transformar-se, ela própria, em canto. Assim também quando morre uma criança, seu **yǎmiy** deverá voltar por muitas vezes para cantar entre os vivos, desenvolvendo-se (crescendo), através do canto até transformar-se no próprio canto e não mais retornar à terra. Seu processo estará então concluído. Os velhos não saem mais para cantar fora do **kuxex**, apenas ensinam os cantos aos jovens. Os **yǎmiy** adultos tornam-se

enunciadores dos cantos que serão transmitidos através dos jovens *yǎmiy*. O esquema de correspondência entre as duas categorias pode ser resumido como se segue:

	vivos		<i>yǎmiy</i>
jovem	presentificador para os vivos	:	transmissor de cantos para os vivos
adulto	ensinam cantos aos jovens viventes	:	enunciadores de cantos aos jovens <i>yǎmiy</i>

Passaremos a seguir a descrever estes processos de transformação tanto do fluxo da palavra - a questão da doença, da morte e do destino post-mortem - procurando compreender melhor o movimento dos *yǎmiy*, detendo-nos na descrição da realização dos *yǎmiyxop* para doentes, quanto o discurso sobre a transformação dos corpos, centrado sobre o complexo do resguardo de sangue.

NOTAS

- 1 Mäyōn 'sol' yākate 'meio, metade', yun 'sentar.
- 2 Para os Maxakali há somente dois marcadores de lugar - nuyté 'aqui' e hato'a' 'lá'. Para além destes dois lugares haveria somente o hāmnōy a 'outra terra' dos yāmiy. Para o tempo também há apenas dois marcadores - Hoāmhā 'agora' e Raptup 'depois' ou amanhã - depois da próxima noite. Tanto o tempo, quanto o espaço, são concebidos de forma focal, egocentrada e não em linhas progressivas.
- 2* Esta noção de **koxuk** faz ecoar a noção de **karō** desenvolvida por Carneiro da Cunha (1978) a respeito dos kraho, definido como um 'duplo do vivente'. Como o **koxuk**, o **karō** também pode separar-se do corpo (pode inclusive assumir diversas formas, o que parece não ocorrer com o **koxuk**). Mas ao contrário do **koxuk** o **karō** sobreviverá ao corpo e irá instalar-se na aldeia dos **meliarō** - aldeia dos Mortos. Acontecimento que sancionará como definitiva a morte para seu dono. Ao contrário, o **koxuk** extingue com o corpo e não será este mais o seu 'contrário', o **yāmiy** quem irá habitar a 'outra terra' o **hānnoy**.
- 3 Estes caminhos não têm referência com o eixo leste-oeste.
- 4 Esta palavra é formada pela junção da palavra **tihik** 'homem' abreviada para **tik** mais **mā'ān** que possui o sentido de grupo com o sujeito incluído - nós. A palavra **mā'ān**, ou abreviação de uma outra palavra, não pode ser traduzida, literalmente, por mim nem por H. Popovich. Contudo o processo de criar palavras através da composição de duas ou mais palavras abreviadas é extremamente frequente na língua Maxakali.
- 5 O complexo do resguardo de sangue será melhor descrito e analisado mais à frente. Trata-se de uma série de evitações que devem ser observadas pelo casal durante o período da menstruação e do pós-parto, ou seja, enquanto houver derramamento do próprio sangue. (O homem fica implicado nestas restrições devido às relações sexuais com a mulher). A principal restrição é quanto à ingestão da carne que contenha sangue, ou seja, quanto à ingestão de outro sangue.
- 6 O corpo humano é chamado por **yiā** e o cadáver por **yiāxupxax** 'corpo morto' enquanto o corpo dos animais e dos **'āynhuk** é denominado de **yhep:** y 'aquilo que contém' **hep** 'sangue' e o corpo morto **yhepxupxax**.
- 7 É claro que aqui também está implicado um processo estratégico de diferenciação inter-étnica que se sobrepõe à distinção inter-grupos.

- 9 Quando comecei a ser integrada à vida da aldeia ganhei um **yāmiy** que veio cantar no **kuxex**. Assim começava meu processo de civilização pelos Maxakali. Só comecei a tornar-me pessoa a partir do momento que o meu **yāmiy** também começou a cantar no centro da aldeia - apesar de ainda uma **'āynhuk**, iniciei este processo, que de acordo com os maxakali ainda será muito longo.
- 10 Procedimento comum na língua Maxakali: Exemplo: **kanyānu** é o termo genérico para cobra, mas é também o nome específico para cascavel - a principal cobra para os Maxakali porque apresenta em maior grau a característica determinante das cobras, a saber - ser **uqāy** 'feroz'. As outras espécies de cobra recebem nomes específicos. Outras espécies animais também possuem esta mesma forma de classificação. Também as cores são genericamente denominadas por **enxirtá** 'vermelho' a cor por excelência para os Maxakali.
- 11 **yhāo** recobre dois significados - o de fazer roça e o de realizar as tarefas que os Maxakali executam para os **'āynhuk**. Portanto os Maxakali consideram fazer roça como uma atividade penosa e cansativa em oposição à caça, a pesca e a coleta, consideradas atividades prazerosas, embora todas estas atividades sejam igualmente de subsistência.
- 12 Quando pedia aos Maxakali para me descreverem como eram as aldeias no **hāmnōy**, eles diziam-me 'é assim, igual de **tihik**' e usavam sua própria casa e família como exemplos.
- 13 Ver nota 9.
- 14 Os **yāmiy** comem como crianças. Ou na verdade, as crianças é que comem como **yāmiy** - à toda hora. Os adultos comem três vezes ao dia - de manhã, antes de sair da aldeia, no meio do dia, quando o sol está a pino e é necessário proteger-se na sombra das casas e à noite ou à tardinha antes da reuniões dos **xape** ou da realização dos **yāmiyxop**. Apenas durante a realização do encerramento dos ciclos dos **yāmiyxop** os homens comem como **yāmiy**, à toda hora.
- 15 Os **yāmiy** embora sejam 'espíritos' têm corpo, pois são visíveis, dizem os maxakali. Sua pele é sempre pintada de urucum - o vermelho é a cor 'natural' da pele - e depois recebem pinturas e decorações próprias a cada espécie de **yāmiy**.
- 16 O cigarro **kuhō** é característico dos **xamās**. Todos os homens e **yāmiy**, inclusive **yāmiy hey**, fumam. Potencialmente até os bebês fumam. As mulheres, idealmente, nunca fumam. Realmente vi pouquíssimas mulheres que fumavam, mesmo assim nunca em situações rituais. Uma vez em que

distribuía 'cigarros *podo*' cigarros brancos a um pequeno grupo de homens que reunira-se em frente a minha casa, uma mulher com seu bebê que observava a cena, aproveitando a ocasião, me pediu um cigarro também. Quando lhe perguntei surpresa se ela fumava, ela explicou-me que era para o pequeno. Diante da minha surpresa ainda maior, ela afirmou-me, mostrando-me seu sexo, *tu pit!* 'Ele é homem!' Durante os *yāmiyxop*, os vivos, principalmente as mulheres, são responsáveis por alimentar os *yāmiy* de fumaça ou seja, de oferecer-lhes cigarros para que estes lhes dêem cantos. A fumaça é utilizada em todas as situações rituais, é soprada nos olhos das crianças durante a época da iniciação, para que estas aprendam a ver os *yāmiy*, é passada sobre o corpo dos doentes durante os rituais de cura. E é ingerida em grandes quantidades durante os *yāmiyxop*, quando os *yāmiy* estão sendo chamados, e quando cantam no *kuxex*. A fumaça, assim como o próprio canto é uma espécie de transporte de veículo que aproxima as duas dimensões. *Kuhō* também é o termo utilizado para designar os alimentos que são oferecidos aos *yāmiy*. Para uma análise interessante da fumaça como veículo de comunicação com o além e para a cura xamanística ver Gallois D., 1988, p. 298, 290 e Castro, 1986, p. 533 a 535.

- 14 A noção de 'estranho' é concebida pelos Maxakali como potencialmente perigoso e violento, com uma forte conotação de inimizade. Joana Overing desenvolveu o mesmo conceito de outro-inimigo-estranho para os Piaroa (1975). Para estes últimos, a noção de inimigo-estranho recobriria também a categoria de afinidade.
- 15 Os *yāmiy* sempre ficam na cabeça das pessoas para saberem o que elas pensam, fazem ou sentem ou para trazer-lhes doença. Os maxakali diziam-me que o meu *yāmiy* ficaria na minha cabeça caso eu risse dele e mandar-me-ia uma doença.
- 16 O ritual de iniciação tanto dos filhos dos homens como dos *yāmiy irnā* 'pequenos' faz parte do ciclo de *yāmiy hey*.
- 17 A pele é coberta primeiro com urucum, por cima pinta-se manchas com barro branco para os *yāmiy puknōy podo* e com carvão ou ienipapo - os Maxakali não diferenciam estas duas cores - para os *yāmiy puknōy mayi*.
- 20 Para os Araweté este processo de intermediação - entre aquele que cria e aquele que emite - é interno ao próprio discurso. Ou seja, também a produção de um canto é sempre de um outro diferente daquele que emite. Mas é alcançada aqui através de uma complexa recursividade citacional do discurso. (Castro, 1986).

²¹ José Antonino, durante a realização do **Mögmökaxop** que ocorreu durante a minha última viagem ao campo, **yãmíyxop** o qual ele se gaba de ser o maior especialista, ganhou dois novos cantos, ensinados e enviados a dois filhos dos seus próprios **Mögmöka**. Muitos dos **Mögmöka** que possui ele recebeu dos próprios **yãmíy**, outros ele herdou de seu pai, que por sua vez, herdou de seu avô mas, como era um grande xamá também recebeu muitos cantos de seus próprios **yãmíy**. Além de **Mögmoka**, José Antonino afirma já ter ganho cantos novos de **Po'ok**, **Putuxop** e **kutkuhi**. Como José Antonino apenas um outro xamá se gaba de já ter recebido tantos cantos dos próprios **yãmíy**. Geralmente os homens que já receberam cantos dos **yãmíy** têm no máximo dois ou três cantos novos, a maior parte do seu patrimônio é recebida dos parentes.

²² As mulheres também recebem cantos e **yãmíy** de seus pais, serão seu dote de casamento, muitas vezes os sogros acabam por ensinar diretamente aos seus genros os cantos no primeiro ano de casamento quando estes ainda moram juntos. As mocinhas, menos interessadas nos assuntos xamanísticos, nem sempre aprendem os cantos. Os **yãmíy**, os quais as mulheres são as maiores proprietárias são as almas dos mortos. Estes são sempre entregues às suas mães e pertencem a elas. Os outros grupos de **yãmíyxop** são assunto, predominantemente, masculino. Mas muitas mulheres são capazes de cantar muito dos cantos, não só os seus próprios como vários outros.

Além disto o casal compartilha os cantos, visto que as mulheres não realizam os **yãmíyxop**, pois não são capazes de interagir com os **yãmíy**. Quem o fará para elas são seu pai ou irmãos e, posteriormente seu marido. Em caso de separação o marido perde os cantos que pertenceram à esposa.

É interessante também observar o contraste entre o canto feminino e masculino. Os homens cantam muito forte com a voz empostada para fazê-la soar mais grave e ampliá-la. Ao contrário, as mulheres cantam 'para dentro' - (a fala das mulheres, quando contam longos casos, é aspirada) - apenas murmuram os sons sem pronunciar as palavras, de forma quase inaudível. Apenas oficialmente, pois costumam cantar estes mesmos cantos durante o dia na aldeia como se fossem músicas populares dos civilizados. Até as crianças conhecem os cantos mais comuns.

²³ O padrão estético do corte de cabelos Maxakali é franja acima das sobrancelhas. Para as mulheres é feito mais um corte na altura das orelhas e o restante do cabelo é deixado crescer livremente. Para os homens usa-se um

corde arredondado até a nuca. O importante é deixar a face sempre visível.

- 24 Assim como **innoxã**, os **mekaro** - Kraho - também podem manifestar-se em aparência animal e sofrer sucessivas e múltiplas metamorfoses animais até extinguir-se, caso não permaneçam na aldeia dos mortos. (Cunha, 1978). **Innoxã**, no entanto, não possui apenas um aspecto ou manifestação animal. Seu ser é animal. Ele já é o resultado de uma metamorfose. A morte para os Maxakali é sempre uma metamorfose. Contudo os **mekaro** e **innoxã** não são categorias semelhantes, já que o **karõ**, como definiu Cunha (idem) é um 'duplo do vivente' que sobreviverá a este e habitará a aldeia dos mortos. Enquanto **innoxã** é a transformação do **koxuk** - este sim, categoria semelhante ao **kãro** - dos 'outros Maxakali. Portanto é enquanto transformação post-mortem que o **koxuk** dos outros e apenas destes, adquirem a qualidade de manifestar-se como animais.

A categoria **ãni** Araweté aproxima-se mais das representações sobre **innoxã**. (Castro, 1986). Assim como **innoxã** os **ãni** também são espíritos da mata, ferozes e canibais. Possuem um aspecto repulsivo, não vivem em aldeias e estão relacionados à animalidade e à vida a-social. São os espíritos da floresta e da selvageria canibal como **innoxã**. Outro aspecto importante dos **ãni** é que estes são definidos como inimigos, que tratariam os humanos como caça. Esta também é a característica essencial de **innoxã** - inimigo e canibal. Os **ãni** também estão relacionados aos mortos - exatamente ao aspecto terrestre dos mortos. **Innoxã** relaciona-se também intimamente com o cadáver e em um sentido mais profundo com o corpo - com a carne e o sangue - é o que veremos a seguir.

- 25 Ver nota 5.

- 26 O corpo deve ser velado pelos parentes dentro da casa do morto e protegido por todo o grupo da aldeia. A noite devem ser acesas fogueiras e lamparinas para afugentar **innoxã**, pois a escuridão é seu domínio e ele poderia invadir a aldeia mesmo com a presença dos parentes, caso não houvesse a proteção da luz.

- 27 **Koxuk** é também o termo utilizado pelos Maxakali para designar toda manifestação de imagem, ou seja, retratos, sombras, as imagens refletidas no espelho, etc.

- 28 Este era sempre o motivo alegado pelos Maxakali para justificarem suas mudanças das roças familiares para as aldeias pluri-familiares. O desejo de realizar **yãmiyxop**.

CAPÍTULO IV

A CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DO CORPO - O CICLO DO SANGUE

Neste capítulo e no que o segue, passaremos às descrições dos processos de construção da pessoa Maxakali. Fundamental para a compreensão da sociedade Maxakali, sua lógica interna e seu universo simbólico, é compreender como os Maxakali concebem a pessoa humana e quais são os processos implicados na sua construção - as instituições, as relações que envolvem e os mecanismos sociais que são acionados através deste processo. Como já foi consagrado pelos antropólogos americanistas e está, exemplarmente, colocado por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, no artigo 'A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras' ... as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que - esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus etc - não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos' (1978, p. 10).

Neste capítulo trataremos do processo de fabricação e manutenção do corpo. O corpo aqui também é entendido como uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (idem, p. 11). Como nos coloca Viveiros de Castro '... a natureza humana é literalmente fabricada, modelada pela cultura. o corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade (1978, p. 41, grifo do autor) e mais adiante '... o corpo e corpo humano a partir de uma fabricação cultural' (idem, p. 43). Aqui também procuramos demonstrar que para os Maxakali a fabricação do corpo humano implica em um processo

que estabelece ao homem sua condição humana e retira-o da Natureza, através de procedimentos e prescrições rituais que possuem como substrato físico a questão do escoamento do sangue.

1. A MENSTRUACÃO E O INÍCIO DO CICLO DO SANGUE

A menstruação (Yhepnõg, y 'com' hep 'sangue', nõg 'outro'), de uma mocinha é iniciada somente após a sua primeira relação sexual (Yãkana). É o ato sexual que provoca a menstruação - 'chama o sangue'. O período menstrual dura 3 dias e seu ciclo coincide com o início da lua crescente. Observamos com os Maxakali que o ciclo menstrual poderia variar de mulher para mulher, porém tal possibilidade sempre foi negada. Se o ciclo menstrual ocorrer fora do período da lua crescente, dizem os Maxakali, será devido a algum problema, como a observância incorreta do 'resguardo do sangue', amamentação, ou mesmo devido a doenças. O ciclo menstrual 'natural' de todas as mulheres acompanha o ciclo lunar, e a perda do sangue inicia-se quando a lua surge pela primeira vez no céu, após as noites escuras da lua nova.

Durante a menstruação e após o parto, ou seja, enquanto houver sangramento, o casal deve abster-se de manter relações sexuais. Caso contrário poderia advir uma violenta hemorragia à mulher. Nestes períodos devem também ser observadas todas as demais restrições do 'resguardo de sangue'.⁴

Não há 'ritual de passagem' que marque o período da puberdade. O ritual de iniciação masculina ou **Yãmíyxop** - introdução ao **kuxex** 'casa dos cantos' - ocorre por volta dos 6/7 anos e está relacionado a mudança do pertencimento da esfera doméstica (feminina) para a pública cerimonial (masculina). Para as mulheres a primeira menstruação é marcada pelo sistema do 'resguardo de sangue' que é tão rigorosamente obedecido quanto no pós-parto. Durante as menstruações seguintes às prescrições do resguardo de sangue serão, progressivamente observadas com menor rigor.²

2. A CONCEPÇÃO E A GRAVIDEZ - FABRICAÇÃO DO CORPO

Após o terceiro dia da menstruação encerram-se todas as restrições do 'resguardo de sangue' e inaugura-se então o processo de fabricação da criança. Nos primeiros meses, até que a barriga comece a surgir, as relações sexuais devem ser frequentes e intensas, principalmente nos primeiros quinze dias. Para os **Araweté** 'produzir uma criança é também um trabalho demorado que exige cópulas constantes e gasto considerável de sêmen' (Viveiros de Castro 1986, p. 437). Após a barriga começar a crescer as relações devem aos poucos diminuir e tornarem-se mais suaves 'para não machucar a criança'. No final da gravidez a mulher evita fazer trabalhos pesados como ir a roça colher os alimentos e trazê-los para casa, porque o esforço poderia 'empurrar' o bebê para baixo.

Tanto o sêmen **yhão** quanto o sangue retido da menstruação **vhēpip** (pip - 'o que está contido', 'suspenso'), participarão da fabricação do corpo da criança. Não há uma divisão de papéis, ambos misturados formam o corpo. Todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher durante a gravidez participam da fabricação da criança. Isto é, o sêmen de cada homem contribui para a formação do corpo que está sendo produzido. Portanto, todos são considerados como pais biológicos da criança. As restrições de incesto são mantidas com relação a este e aos seus filhos, considerados também como irmãos da criança que irá nascer. Mas é o marido da mulher quem assumirá o papel de pai social para a criança.☞

Portanto o corpo é fabricado dentro da barriga da mãe através da mistura de sêmen e sangue. Nos últimos meses porém, praticamente apenas o sangue participa na fabricação da criança para 'engordar' o bebê que já estaria então formado. Neste período as relações sexuais diminuem sensivelmente. Mas é só após o nascimento que o **Koxuk** penetrará pela boca da criança e esta se tornará uma pessoa - **tikmã'ãn**. Durante o primeiro ano a criança receberá vários nomes e só após começar a se locomover sozinha e a emitir suas primeiras palavras é que um nome se manterá.

3. O PARTO, O RESGUARDO PÓS-PARTO E OS PRIMEIROS CUIDADOS COM O RECÉM-NASCIDO

O parto é realizado de cócoras e sempre ocorre dentro de casa.⁴ A mulher é assistida apenas por sua mãe, ou (geralmente também) pelo marido. É ele quem irá 'amparar' a criança no momento que ela nascer. E ajudará a sua sogra a cortar o cordão umbilical da criança (Quando a mãe não vier assistir a parturiente, será o pai quem cortará o cordão umbilical do seu filho).

Durante o parto as casas, que normalmente estão abertas à livre circulação e observação, são cuidadosamente vedadas com palha. Desde as primeiras contrações e mesmo durante o processo do parto, a mulher evitará gritar e chorar alto, suportando a dor o mais silenciosamente possível.⁵ A gravidez e, principalmente, o parto são tratados com grande recato pelos Maxakali. A menstruação, o aborto, o sangramento pós-parto, ou seja, todos os estados que implicam em derramamento de sangue, são assuntos 'tabu', proibidos às crianças e as mocinhas solteiras.

A placenta é também expulsa na mesma posição do parto, isto é, de cócoras. Ela será enterrada fora da casa, geralmente no pátio doméstico, pelo marido, algumas horas depois do parto. Não haverá nenhuma marcação formal do local. Após a placenta sair, a mulher deitará de costas para que seu marido 'esvazie' sua barriga empurrando-a com os pés

na direção estômago/vagina. Esta prática visa expulsar o restante do sangue que ainda esteja retido após o parto. Todo o sangue deve ser eliminado o mais rapidamente possível.

Durante todo o período do resguardo a mulher fica totalmente dependente de outra mulher (geralmente sua mãe, ou uma irmã) que virá todos os dias para fazer sua higiene pessoal, realizar todas as tarefas que lhe caberia, como cozinhar, cuidar das crianças, ir a roça. Geralmente uma parente próxima, uma mocinha ainda solteira, muda-se para sua casa nesta época e permanece até que ela seja capaz de reassumir suas atividades normalmente.º

Os Maxakali procuram espaçar a concepção de seus filhos por um período de no mínimo três anos. É necessário esperar até que a criança comece a engatinhar e a ficar de pé e, principalmente que desmame - o que ocorre apenas por volta de 2 anos de vida. Isto porque os bebês são mantidos constantemente no colo e não há nenhum incentivo ou treinamento por parte dos adultos para que o bebê comece a se locomover e a andar mais cedo. Quando tudo corre bem com a mãe isto é, quando ela não sofre nenhuma doença ou engravidar-se neste período, este é geralmente também o período de desmame da criança. Mas a dieta da criança já começa a ser acrescida com alimentos pré-mastigados pela mãe após os 6/8 meses. Os primeiros alimentos oferecidos a criança serão frutas, como o mamão, a banana madura, depois serão acrescentados gradualmente a banana verde cozida e a mandioca. A batata e, posteriormente, a carne e os alimentos

'civilizados' como o arroz e o macarrão serão inseridos com o desenvolvimento e aceitação da criança. Estes últimos alimentos, principalmente a carne, são considerados 'muito fortes' e, portanto, perigosos para o bebê, que poderia sofrer crises de diarreia e vômito se os ingerisse antes do tempo devido.

O aborto praticado pelos Maxakali é realizado através de pressão e pancadas na região abdominal. Os motivos alegados para o aborto são geralmente a separação dos pais, ou a falta de um homem que assuma a criança como pai. A gravidez consecutiva, antes do prazo de três anos, não foi considerada motivo para a prática do aborto. O infanticídio (matar uma criança indesejada logo após o nascimento), foi negado pelos Maxakali. O único caso que me relataram de infanticídio, devido a separação do casal e praticado pela mãe, foi comentado com extrema reprovação e considerado como um ato de loucura por parte desta. Ela, por duas vezes consecutivas, matou os filhos de poucos meses. A primeira vez, deixando-o cair no chão, e na segunda vez por sufocamento. Nas duas vezes seu marido havia abandonado-a e, de acordo com os Maxakali, ela estava bêbada. Estas mortes foram praticadas em público, no pátio da aldeia, em meio ao pranto e gritos de desespero por parte da mãe. Contudo ninguém tentou impedi-la de realizá-las.

O recém-nascido receberá os primeiros cuidados de sua avó ou de seu pai. Ele será limpo por um pano (o banho só deverá ser dado após alguns dias), o umbigo será coberto

por cinzas (para secar depressa) e enrolado em faixas e a criança, bem enrolada em panos e colocada ao lado da mãe. A cama do casal será desfeita, os paus serão colocados no chão e sobre estes a mãe permanecerá em repouso durante todo o período do sangramento. A morte também implica na imediata destruição da cama do morto, ou dos pais do morto no caso de criança. Após uma ou duas horas a criança será amamentada pela mãe, ou por uma tia próxima, caso a mãe esteja se sentindo fraca, ou ainda não tenha leite. No primeiro mês é evitado carregar-se muito a criança. Ela permanecerá bem amarrada em panos e deitada sobre a cama ao lado da mãe. A partir do primeiro mês a criança, então considerada menos frágil, será progressivamente transferida para o colo. Após alguns meses ela permanecerá praticamente todo tempo no colo da mãe ou das parentes próximas. Ela também não usará mais roupa até por volta dos 3 a 4 anos.

4. O PROCESSO DE CRIAÇÃO, FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO DO CORPO - O COMPLEXO DO RESGUARDO DE SANGUE

O resguardo de sangue consiste em um complexo sistema de restrições do comportamento, que envolvem tanto a mulher que verte sangue quanto todos os homens que tiveram relações sexuais com ela durante o mês anterior à sua última menstruação ou durante a gravidez. A não observância destas restrições implica em danos apenas ao infrator, não estendendo-se ao companheiro nem tampouco aos parentes

próximos, mesmo no caso do pós-parto, ao bebê recém-nascido. De forma diferente de vários outros grupos tupi-guarani, onde se resguarda dentro de uma comunidade de substância (Gallois 1989 p. 196 citando Turner), ou seja, por um grupo de parentes que possuiriam uma identidade através de uma comunhão ou troca dos fluidos do corpo (sêmen, sangue, leite etc), os Maxakali resguardam apenas para si próprios.

Embora todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher que verte sangue, antes de sua última menstruação ou durante a gravidez também observarem o resguardo, a não observância deste não atinge outras pessoas (pais, filhos, esposas) mas, apenas o próprio indivíduo e diz respeito apenas à sua integridade física. Para os Maxakali, portanto, a noção de comunidade de substância apresenta-se de forma diferenciada dos grupos tupi em geral, inclusive no sentido conferido por (Viveiros de Castro 1986, p. 468) - um sentido negativo, através de um resguardo durante as doenças. Aqui também o resguardo está relacionado à fabricação e manutenção do corpo, mas a sua observância não estende os danos à outras pessoas. A questão colocada pelo resguardo é o **movimento do fluxo sanguíneo no tempo.**

As restrições que dizem respeito à manutenção do próprio corpo são as seguintes: durante o período menstrual e pós-parto, tanto o marido quanto a mulher, ficam impedidos de tocar a própria pele com as mãos ou de pentear os cabelos. Para se coçarem eles devem utilizar um pauzinho. Caso contrário a pele despregar-se-ia do corpo em bolhas

mal-cheirosas'. Outra restrição à que estão submetidas apenas as mulheres é quanto a se beber água ou a tomar banho durante os três dias da menstruação e na primeira semana do parto.⁷ Se a água for ingerida durante este período, ela sairia pela pele em forma de bolhas e espinhas e, no caso de banho a pele também se deterioraria, descolando-se do corpo. Para voltar a beber água novamente, a mulher deve dirigir-se até um riacho e cavar um buraco em sua margem. Quando a água brotar ela deve sugá-la com o auxílio de uma taquara e soprá-la para o nascente e depois para o poente. Só então poderá voltar a beber água normalmente. Antes disto, bebe-se apenas café, água de batata etc.

Este processo de deterioração precoce do corpo, como fica claro pelo exposto acima, ocorre, principalmente com a pele, que se torna frágil e se decompõe com facilidade. Isto significa que o início da decomposição causada pela não observância das restrições rituais do resguardo de sangue é, na verdade, uma perda de fronteiras dos limites do corpo - a pele desintegra-se. Outro ponto interessante a se observar é que a água aparece como um dos principais agentes de decomposição. Como o sangue, a água é também um veículo que possui um fluxo de movimento e está intimamente relacionada ao processo de decomposição e de apodrecimento.

Ficam também impedidos, tanto homens quanto mulheres, de respirarem pela boca durante o período de perda de sangue, pois *inmoxã* poderia penetrar por ela e invadir o

corpo, transformando a pessoa em um *hǎngǎy* 'onça'. Exatamente como faz com o cadáver abandonado. O corpo é concebido aqui como um receptáculo, um recipiente aberto, um vaso. Enquanto o sangue o preenche ele se encontra completo, mas quando o sangue se esvai o corpo fica vazio e, portanto, passível de ser invadido por entidades estranhas. A perda do sangue expõe o corpo a seu aspecto vulnerável, a saber - de recipiente vazio aberto às incursões alienígenas. Para os Maxakali o corpo é também um 'recipiente de sangue' (Y 'aquilo que contém', *hep* 'sangue'), cujo fluxo deve ser controlado.

A partir destas restrições fica evidente a estreita relação entre o derramamento do próprio sangue e o processo de transformação do corpo em cadáver - corpo morto *viǎxupxax*. A pessoa que verte seu próprio sangue aproxima-se da condição de cadáver. Acelera o processo de apodrecimento e destruição do próprio corpo. Ela fica exposta aos mesmos perigos a que está o cadáver - ser roubado por *inmoxǎ*. Além disto, o corpo, se não resguardado por precauções especiais, torna-se semelhante ao próprio cadáver - deteriora-se - a pele cobre-se de bôlhas, despregando-se do corpo. O marido está implicado nestas restrições devido às relações sexuais que manteve com sua mulher.

Mas a principal restrição do 'resguardo de sangue' diz respeito ao consumo da carne que contenha sangue.⁸ Se esta prescrição não for respeitada a pessoa sofrerá fortes dores de cabeça que a levará à loucura e depois à morte, transformando-a, então, em *inmoxǎ*. Esta é a

única restrição que é seguida com absoluto rigor pelos Maxakali, pois diz respeito à exigência fundamental para se manter a condição de pessoa humana, é a regra básica que separa os seres humanos - **tikmã'ãn** - dos animais e dos **aynhuk**. A violação a esta regra retira a pessoa de sua condição humana, modificando o seu destino post-mortem. O **Koxuk** não se transformará em **Yãmiy**, degenerar-se-á em **inmoxã**. O sangue assim como o **koxuk** são os dois elementos de transformação para o ser humano - a transformação do corpo e da palavra. Quando não se come carne que contenha sangue', esta é sempre a forma citada pelos Maxakali para se referirem ao período do derramamento de sangue. As outras prescrições seriam como um desdobramento lógico desta regra básica - a transformação do corpo em cadáver. A categoria de **inmoxã** e a condição de cadáver, ou seja, o aspecto de apodrecimento e deterioração da morte, estão vinculados e se opõe diretamente ao processo de transformação da palavra em canto - em **Yãmiy**.

O derramamento do próprio sangue é incompatível à absorção de outro sangue, pois o sangue perdido, transforma-se, ele próprio, em 'sangue estranho', em 'outro sangue'. **Yhepnõg** - 'yhep 'o que contém sangue', **nõg** 'estranho', 'outro'). Neste período a mulher é considerada portadora de sangue estranho. Este sangue é considerado estranho na medida em que ele ultrapassa as fronteiras do corpo. E por isto, ela própria é transposta para um estado liminar. Sinal desta liminaridade é a prescrição do repouso durante o sangramento. Outros estados liminares como a doença

e o luto também conduzem à imobilidade. Na verdade durante a menstruação (estado mais brando) a mulher movimenta-se pouco, apenas em torno da casa. No pós-parto, quando o sangramento torna-se mais perigoso, ela permanece deitada, ou sentada na cama, em repouso absoluto.⁹

Todo o processo de criação, formação e manutenção do corpo envolve o controle sobre o fluxo do sangue. O sangue é concebido como um veículo de transformação. A sua retenção - período da gravidez - constrói o corpo do bebê, juntamente com o sêmen masculino. A sua perda conduz à degeneração do corpo - ao apodrecimento precoce e à morte. Portanto o controle sobre o fluxo do sangue é fundamental à condição humana. O sistema de resguardo de sangue é uma instituição básica para o processo de construção da pessoa Maxakali.

Bruce Albert descreve um conjunto de prescrições similares para os Yanomami, a respeito do rito de puberdade *yibimu* das mulheres. A consequência da inobservância do *yibimu*, ou seja, o escoamento de sangue não mediado pela proteção ritual conduz, simultaneamente, a um desregulamento da periodicidade sazonal (chuva permanente) e cotidiana (sol indefinidamente encoberto), produzindo a imagem do mundo obscuro e podre (Albert, 1985, p. 576). Além destas consequências de ordem meteorológica, a inobservância do *yibimu* conduziria a um processo semelhante de corruptibilidade de ordem biológica, do indivíduo infrator. 'A pessoa veria suas próprias cinzas funerárias' é a

expressão usada pelos Yanomami, ou seja, ela envelheceria rapidamente, antecipando sua própria morte. Ao contrário, a observação correta das prescrições do período menstrual conduz a uma longevidade prolongada. (idem, p. 583).

Este complexo de normas e restrições sobre o rito de puberdade, embora pertença a um contexto diferente do contexto Maxakali - é um ritual de passagem, com período de confinamento prolongado, o que não acontece para os Maxakali - participa de uma mesma ordem simbólica, onde o sangue é o vetor de decomposição que conduz à corrupção e se inscreve na temporalidade. No caso Yanomami para o meio-ambiente e para o corpo humano; no caso Maxakali principalmente para o corpo humano. O sangue, aparece então, como um elemento importante que instaura a questão da temporalidade para o ser humano e para o próprio universo. Suporte concreto para o fluxo de tempo impalpável, mas inevitável, que conduz à morte e estabelece o limite humano.

Mas para os Maxakali há uma radicalidade mais profunda colocada sobre a questão da transformação, imposta pelo escoamento do sangue/escoamento do tempo. A transgressão ao complexo do 'resguardo do sangue' implica na perda da própria condição humana. O destino post-mortem do transgressor é modificado, seu Koxuk degenerar-se-á em innoxã. Portanto, a condução sobre o fluxo do sangue e, conseqüentemente, sobre o fluxo do tempo, retira o homem da natureza e o cria como tal, no sentido forte do termo.¹⁰

Os processos de controle sobre os fluxos que movimentam o cosmos Maxakali - o fluxo de sangue para a produção de corpos e o fluxo da palavra para a produção do conhecimento e da tradição cultural é fundamental para se compreender o processo de construção da pessoa Maxakali. A noção de sangue nos coloca a questão da temporalidade e a condição da morte como limite humano, enquanto a noção de palavra se eleva como possibilidade de se transcender a este limite, ou seja, de colocar a morte não mais como um fim, mas como um processo de transformação.

Paralelo ao processo de reprodução e manutenção do corpo - implicando no controle sobre o fluxo de sangue - os Maxakali possuem um complexo sistema de transformação da palavra e reprodução do conhecimento. Este sistema, ou seja, o controle sobre o fluxo dos *yāmiy* - está relacionado a questão da doença e da morte. Passemos então a descrição, em primeiro lugar, da problemática da doença e depois do processo de transformação do *Koxuk* em *yāmiy* e, conseqüentemente, da questão da morte e de sua transcendência para os Maxakali.

NOTAS

- ¹ Eu tive muita dificuldade para tratar destes assuntos com os Maxakali. Já que as mulheres não falavam o português e eu, tampouco o suficiente de Maxakali para comentar, em detalhes, sobre o assunto. O máximo que conseguia, com as mulheres, era confirmar as descobertas que fazia. Portanto restava-me a observação e conversar com os homens. Contudo falar sobre todo o 'complexo do resguardo de sangue' e o processo de fabricação da criança implicava em invadir um campo de decoro vedado entre homens e mulheres. O que muitas vezes gerava situações de constrangimento ou de intimidade excessiva, difíceis de serem contornadas.
- ² Para os Maxakali a imobilidade e abstinência observada durante a primeira menarca não poderia ser caracterizada como um 'rito de passagem' no sentido mais comum. Pois não há uma reclusão absoluta, por um período prolongado (1 mês para Waiãpi, 10 dias para Yanomami, etc), é apenas durante o sangramento que as proibições permanecem. Este complexo de abstinência se repetirá em todas as situações onde se verte o próprio sangue e marcará muito mais um estado de **liminaridade** que se repete ao longo do processo de formação e manutenção do corpo, do que uma passagem de um estado para outro (mesmo que esta passagem implique em uma fase de liminaridade) com introdução através de um ritual de iniciação.
- ³ Processo idêntico é descrito por Viveiros de Castro para os Araweté quanto a paternidade múltipla (1986, p. 440) e para os Waiãpi por Gallois (1988, p. 196). Contudo para estes há uma teoria patrilateral e de formação do corpo da criança onde apenas o sêmen e, não o sangue, constrói o corpo da criança. A mãe é apenas um receptáculo. Para outros Tupis como os Pirahã, os Tapirapé etc, há uma participação mística de deuses, kamãs, espíritos e animais na concepção.
- ⁴ Durante o período que estive em campo, pude acompanhar apenas um nascimento que ocorreu no grupo em que estava trabalhando. Contudo não me foi permitido ficar dentro da casa durante o parto. A casa foi cuidadosamente vedada com palha, e apenas o marido permaneceu para ajudar a mulher. Sua mãe, que residia em outro grupo, foi avisada mas não chegou a tempo de assistir a filha durante o parto. Prestou-lhe, contudo, os primeiros cuidados.
- ⁵ Os Maxakali têm uma grande capacidade de suportar a dor física. As crianças são treinadas, desde pequenas, para aprenderem a suportar, sem chorar ou reclamar, quando se machucam ou estão doentes. Assisti por várias vezes crianças que eram fustigadas e recebiam a zombaria de seus

parentes porque choravam por seus machucados. Eu mesma fui vítima algumas vezes de ataques aos meus machucados (como enfiar pauzinhos nas feridas) quando não os disfarçava convenientemente.

- Gallois descreve um processo similar no resguardo pós-parto para as mulheres Waiãpi. Estas também permanecem imobilizadas e inativas, dependentes de uma parente feminina que assume suas tarefas e os cuidados com ela, como alimentá-la e fazer sua higiene pessoal (Gallois, 1988, p. 199).
- Não fui capaz de descobrir o sentido da exclusão dos homens nestas restrições específicas.
- Como disse anteriormente, os peixes são considerados animais desprovidos de sangue, portanto não estão incluídos neste regime. Os filhotes de aves maiores e os pequenos pássaros também estão fora destas proibições, pois contêm, para os Maxakali, uma pequena quantidade de sangue e podem, portanto, serem ingeridos com moderação.
- No caso de aborto todas as prescrições que dizem respeito ao pós-parto são observadas ainda com maior severidade, é interessante também registrar que quando alguém é mordido por uma cobra, as mesmas restrições do pós-parto devem ser seguidas. Porém em caso de assassinato não se aplicam as restrições do resguardo de sangue.
- * Como apontou Viveiros de Castro (1978 p. 41) sobre a fabricação do corpo na sociedade Yawalapiti, "a fabricação subordina a Natureza informe ao designio da Cultura: produz seres humanos".

CAPÍTULO V

A TRANSFORMAÇÃO DA PALAVRA – O CICLO DO KOKUK

Neste capítulo será introduzido o segundo processo de transformação que constitui a pessoa Maxakali, ou seja, o controle sobre o 'fluxo da palavra'. Este fluxo relaciona-se de um lado, com o processo de transformação do Koxuk em Yãmiy - da palavra em canto - e, de outro, com o trânsito dos próprios Yãmiy. É sobre este fluxo que se coloca, para os Maxakali, a questão da morte e da doença, respectivamente, e, a partir dele se desenvolve todo o discurso sobre o destino post-mortem. Está também implicado neste processo de transformação e do trânsito da palavra, a questão do conhecimento e da tradição cultural. Portanto a própria reprodução cultural, a manutenção da sociedade Maxakali, perpassa o discurso sobre a construção da pessoa, através das categorias da doença e da morte.

Em um primeiro momento será descrito e analisado a problemática da doença. Sua relação é estabelecida através do movimento - do trânsito dos Yãmiy. Contudo um trânsito impróprio destes. É exatamente esta desordem no fluxo das almas que inaugura o processo de transformação da palavra em canto - a transferência definitiva do Koxuk do eixo horizontal para o eixo vertical. A questão do sonho e do canto e as relações de parentesco, afinidade e inimizade envolvida no processo da doença e da cura serão também tratados aqui.

Em seguida, será analisada a categoria da morte - suas causas e conseqüências. O enterro, os agentes

envolvidos, a mobilização causada pela morte, as precauções rituais, o processo do luto e as disrupções causadas entre os vivos.

1. O SONHO, O CANTO E A DOENÇA - A PROBLEMATICA DA DOENÇA E OS RITOS DE CURA

Há no discurso Maxakali duas categorias de causa para a doença. A primeira seria aquela provocada pela feitiçaria dos inimigos. A segunda, seria causada pelo rapto do **Koxuk** do vivente, pelo **Koxuk** de um parente morto recentemente. O que me parece é que, qualquer que seja a causa, a doença implica em uma disjunção entre o **Koxuk** e o corpo. Estar doente é ter seu **Koxuk** deslocado do corpo. Assisti aos mesmos rituais de cura realizados tanto para doenças diagnosticadas como roubo do **Koxuk** por um parente morto, como nos casos de doenças diagnosticadas como feitiçaria e mesmo em casos de ferimentos provocados por agressões físicas ou acidentes.⁴ Portanto toda agressão, seja ela provocada pelos inimigos na forma física ou mágica, ou provocada pelos mortos, implica em uma ruptura entre **Koxuk** e corpo e necessita portanto, que um ritual seja realizado, pelos aliados do doente, para recuperar a sua integridade perdida.

A doença é sempre trazida pelo outro. São os mortos, desejosos do **Koxuk** dos vivos, que vêm roubá-lo, levá-lo consigo para o além. A doença é a saudade daqueles que

partem, dizem os Maxakali. As agressões físicas e por feitiçaria também são causadas pelos 'outros', mas por outros mais próximos, pelos inimigos vivos. A morte seria causada pela categoria, duplamente distante, pois são mortos e inimigos os seus responsáveis - são os **Yămiy** dos inimigos. Se são sempre os outros que causam a doença e a morte, há, contudo, uma gradação nesta alteridade. Enquanto a doença é causada pelos próprios parentes mortos a morte o é pelos inimigos mortos.

O processo inicia-se quando uma pessoa dorme e sonha com um parente morto.² Na verdade, seu **Koxuk** separa-se do seu corpo e passeia enquanto ela dorme. Neste passeio, encontra-se com o **Koxuk** de um parente morto, em algum lugar da aldeia ou da mata.³ O parente morto virá sempre acompanhado de um grupo de **Yămiyxop** ao qual pertenceu em vida. Ou seja, a alma deste parente trará consigo os **Yămiy** de algum dos grupos de espíritos que possuía em vida para cantarem com ele.⁴ Todos estes **Yămiy** cantarão para a pessoa que dorme, chamando-a para o além. Quando ela acordar estará doente pois seu **Koxuk** desejará partir.⁵

O parente morto canta em sonho para o doente, de frente para ele, portanto ele saberá ensinar aos seus parentes e vizinhos este canto.⁶ Seus aliados deverão cantar o mesmo canto que causou a perda do seu **Koxuk**, para trazê-lo de volta. Caso contrário, o canto ficará na cabeça do doente e este morrerá. É necessário então oferecer comida e cantar para o parente morto a fim de convencê-lo a ir-se embora e

deixar o **Koxuk** do doente.⁷ Quem levará embora este parente morto será sempre **Yāmiy hey** e **Yāmiy pit**. Ou seja, são os outros mortos que irão conduzir de volta esta alma extraviada que se desgarrou ao sentir-se atraída pelos vivos. Portanto, a doença implica num duplo movimento entre os dois níveis - o além - o **hānnōy** - e a terra - **hāmhām** - que se atraem de forma imprópria. É um duplo movimento de sedução: a alma de um morto, sente-se atraída por um parente vivo e seduz o seu **Koxuk** para o além. É portanto necessário que a ordem seja restabelecida e a separação entre os mundos reinstaurada. Serão, portanto, os grupos, tanto o de vivos - a aldeia - quanto o de mortos - os **Yāmiyxop** de mortos -, que irão recuperar seus respectivos membros extraviados.

Antes, porém da realização destes rituais os participantes reunidos na casa do doente, discutem o diagnóstico da doença⁸. Através de uma exegese dos cantos descritos pelos doentes decide-se qual seria o grupo de **Yāmiyxop** (espíritos da natureza) que acompanham o parente morto⁹.

É importante lembrar que o **Koxuk** de um parente morto só trará doença para seus parentes **xe'e**, 'verdadeiros'. São sempre os pais, cônjuges, irmãos, filhos e avós, os responsáveis pelo início do processo da doença. Estes vem reclamar os seus. A doença é a consequência deste chamado.

Durante todo o período da doença o doente deverá imobilizar-se. Esta é a única forma de abstinência, prescrita entre os Maxakali, durante o período da doença.¹⁰ Abster-se

de movimento, cessar todas as atividades quanto mais grave for o estado do doente, este é o sinal da doença e da desarmonia.

A realização do ritual implica na participação de todo o grupo. Os homens devem cantar para trazer o **Koxuk** extraviado. As mulheres devem oferecer alimentos para que a família do doente possa dar aos **Yāmiy** que levarão o **Koxuk** do parente morto de volta ao além. Portanto, a responsabilidade de recuperar os doentes e de manter os vivos na terra cabe ao grupo como um todo, e não apenas à família em questão. Contudo é bom lembrar que, para os Maxakali, a aldeia é concebida, idealmente, como um grupo de parentes verdadeiros e aliados. Não haveria 'estranhos' no grupo de alianças. No entanto, na prática não é o que ocorre. Nos casos de morte, os ressentimentos geralmente recaem sobre o grupo. Pois este teria então se mostrado relapso em suas obrigações de recuperar o **Koxuk** do doente. A família do morto, muitas vezes acaba por abandonar a aldeia sob a alegação de que os seus membros não são seus **xape** 'parentes', pois não se 'preocuparam' em manter entre eles o doente, como um de seus membros, e deixaram-no partir.

Os rituais para doente são também denominados por **Yāmiyxop**, contudo possuem uma dinâmica muito diferente dos ciclos anuais de **Yāmiyxop**. Existe uma oposição entre os dois tipos de rituais. Quando se realiza um ritual para doente, os outros rituais são, automaticamente, interrompidos enquanto não se concluir os ritos de cura para o doente. Além disto os

ciclos de **Yāmiyxop** ocorrem sempre na 'Casa dos Cantos', enquanto os ritos para doentes ocorrem na casa do doente. É esta oposição não é fortuita, ela é na verdade, uma oposição estrutural. Denuncia a forma das relações entre homens e almas. As almas sempre voltam para viverem novamente entre os homens e, principalmente, para cantarem para eles. Mas este encontro deve ser totalmente circunscrito pelos homens. Os **Yāmiy** devem cantar no centro da aldeia, na 'Casa dos Cantos', e não na periferia, nas casas domésticas, e devem cantar sempre em grupo para grupos de homens e não solitário para um homem que dorme e, portanto, que está também só, como faz nos sonhos. A relação entre almas e homens, ou seja, os cantos - a palavra - deve ser sempre coletiva e social. O uso individual da palavra é um mau uso desta. Conduz a doença e ao desequilíbrio-disjunção entre corpo/**Koxuk** e à conjunção indevida entre além e mundo humano.

Após ter sonhado com algum parente morto cantando para ele, um Maxakali se considerará, necessariamente doente, esteja ou não sentindo dor ou alguma disfunção orgânica.⁴⁴ Ele então deverá contar aos outros membros da aldeia seu sonho e combinar com eles a realização de um **Yāmiyxop** para si. No caso de criança ou mulher, o pai ou marido desempenhara este papel.

Como foi dito anteriormente (Cap. III), todos os homens são **xamās**: isto é, qualquer homem é capaz de controlar o trânsito dos **yāmiy**. O xamanismo entre os Maxakali consiste, exatamente neste controle sobre as idas e vindas dos

espíritos e de sua permanência entre os humanos. Este controle se dá através do canto ritual - o canto específico ao grupo de **yāmiy** que se quer conduzir, realizado pelos homens do grupo.

O xamanismo Maxakali só existe enquanto uma atividade realizada em grupo, portanto, qualquer homem, embora possua a capacidade de exercer seus poderes xamânicos, só o poderá fazer, com a participação dos demais homens do grupo. Caberá ao parente masculino mais próximo ao doente (ou ao próprio doente quando for um homem adulto) solicitar a participação dos membros do grupo para a realização do ritual de cura.

No primeiro dia do **Yāmiyxop**, geralmente à tardinha, as mulheres dirigem-se à casa do doente e depositam sobre o firau, as suas ofertas de comida, para ajudarem no **ambuk xexka** 'grande comida', que será oferecida a todos os participantes, à noite, antes de se começarem os cantos. Os alimentos são consumidos em um verdadeiro clima de festa.¹² Os assuntos escolhidos são sempre em torno de alguns fatos engraçados.¹³

Apenas uma lamparina ou uma pequena fogueira permanece acesa dentro da casa. Nenhum outro fogo deverá brilhar na aldeia até os **Yāmiy** partirem. Fuma-se muito durante todo o ritual e em alguns casos, antes de iniciarem-se os cantos, a fumaça é passada no peito e cabeça do doente, com algumas palavras dirigidas ao **Yāmiy** causador da doença. Após terminarem as conversas e as comidas e de se definirem a

seqüência dos cantos, dois ou três homens cercam o doente, que permanecerá deitado em sua cama durante todo o ritual sem participar e inicia-se o canto. No caso de mulher ou criança o pai ou o marido permanecerá ao lado do doente durante o desenrolar de todo o ritual e como este, também não cantará. Um segundo grupo composto pelo restante dos homens, dispersa-se ocupando todos os espaços da casa e envolvendo o primeiro grupo. As mulheres e crianças, que participam apenas como plateia, amontoam-se no fundo da casa.

O primeiro grupo inicia o canto - forte e grave de ritmo marcado. Este canto dura alguns minutos e é respondido (geralmente repetido) pelo coro do segundo grupo. Cada canto próprio à um **yǎmiyxop** é repetido diversas vezes, alternadamente, entre os dois grupos. Esta seqüência é previamente estabelecida.

Os cantos se prolongam por mais de meia hora e então **yǎmiyhey** e **yǎmiypit** chegam a casa do doente. Sua chegada é anunciada pelo segundo grupo com assovios e gritos de injúria às mulheres. Neste momento as mulheres e crianças, expulsas por **yǎmiyhey**, correm e se escondem em suas casas. Ninguém mais ousará cruzar o pátio da aldeia, falar alto ou acender fogueiras enquanto **yǎmiyhey** e **pit** estiverem dentro da aldeia. Até a chegada das almas apenas os homens cantavam a procura do **yǎmiyxop** responsável pela doença. A partir de então sera o próprio **yǎmiy** que cantará com os homens.

Agora praticamente apenas o primeiro grupo continua cantando como base aos gritos e assovios de

yāmiyhey. As injúrias são sempre a mulheres específicas, referentes a conflitos recentes - infidelidade, desobediência, etc. Algumas vezes, para minha perplexidade, o cachorro da casa era jogado dentro da fogueira em brasas.

Após outra meia hora de cantos e gritos, as vezes até mesmo de discussão acirrada entre os homens, ou o grupo de cantores, yāmiyhey abandona a casa do doente e atravessa o pátio até a 'Casa dos Cantos'. Lá dentro - ou melhor dizendo, do outro lado, visto que o Kuxex é, na verdade, apenas uma vedação para o interior da aldeia, aberto para o seu exterior - os gritos e injúrias vão diminuindo aos poucos e o canto é finalizado com uma nova marcação rítmica que dura alguns minutos, com todos os cantores voltados para o exterior da aldeia. Parte então os yāmiy, mandados embora pelos homens, conduzindo consigo o yāmiy que havia se extraviado, de volta ao além.

Estes cantos podem se repetir ainda por mais algumas noites, mas geralmente na noite seguinte, os homens se reúnem novamente na casa do doente para cantar para a alma extraviada e para oferecer alimentos aos yāmiy que vieram buscar a alma do parente causador da doença. Este alimento é consumido dentro da 'Casa dos Cantos', por todos os homens, em um clima de grande excitação e pelos Yāmiy que vieram ajudar a levar o parente morto de volta ao além. Pois todos os homens da aldeia que participam do ritual, trazem seus yāmiy pit e hey para que o grupo de yāmiy conduza de volta o yāmiy perdido, enquanto os vivos fazem o mesmo com o Koxuk do

doente. Portanto os dois grupos vêm separar o elo que se formou entre o vivo e o morto. E isto é a doença, a ligação errada, a relação indevida entre vivos e mortos. É para rompê-la e necessário que o grupo como um todo, tanto o dos vivos como o dos mortos reclame para si, novamente, seus membros extraviados. Contudo, é importante observar que este movimento não é exatamente simétrico pois a conjunção errada, quando bem sucedida, conduz os **Koxuk** extraviados ao além. Na verdade existe uma direção neste movimento entre **Koxuk** e **Yămiy**. Uma direção que aponta sempre para o além. Pois, na verdade, o destino do **Koxuk** é tornar-se **yămiy** e migrar-se para o além, para o **hămnōy**, a terra dos **yămiy**.

é importante também observar a disposição dos **yămiy** dentro da aldeia. Os **yămiy**, que neste caso serão chamados por **Koxuk**, chegam dentro da casa do doente, e este é o único momento em que eles estão fora da 'Casa dos Cantos' ou do pátio central. São conduzidos novamente ao seu lugar específico para que possam partir - a 'Casa dos Cantos'. Portanto, a intromissão dos **yămiy** na área doméstica significa doença e morte - conjunção indevida - enquanto a presença na 'Casa dos Cantos' significa conhecimento, alegria e harmonia entre os mundos e dentro do próprio reino social. A relação com o além também deve ser travada de forma coletiva. As relações individuais são sempre desarmoniosas e conduzem à doença e à morte. As relações entre vivos e mortos, entre humanos e não-humanos - **Tikmă'ăn** e **yămiy** são portanto, essencialmente sociais. São, na verdade, a base da vida

social, a conduzem e a sustentam. Tentar se subverter a esta ordem, enquanto individuo, é sobrepor as dimensões do universo, social, natural e sobre-natural, confundindo-as. So na sociedade é possível que os reinos existam enquanto tal e possam, portanto, comunicarem-se.¹⁴

Há ainda um outro aspecto importante acionado através deste *yāmiyxop*. Este aspecto é desvendado quando se pergunta o que fala e grita *yāmiyhey* durante o ritual. Os *Yāmiy* falam sobre as mulheres. Sobre as mulheres do grupo. Recriminam-nas por suas faltas em relação aos homens, ou seja, por desobediência, traição, etc. Todos os conflitos internos do grupo são expostos em público, aos gritos, por *yāmiyhey*, nesta noite. Mais uma vez são as mulheres consideradas as responsáveis pelos conflitos e portanto, pelas rupturas entre os homens. Desta vez, contudo, envolvendo os dois mundos - o dos humanos e o dos *yāmiy*.

A doença, portanto, é em todos os níveis, um desequilíbrio. Seja ele da ordem cósmica, individual ou social. Isto é, uma desordem no trânsito das almas, nas dimensões que compõe os indivíduos - entre o *Koxuk* e o corpo - ou entre as pessoas de um grupo local. Ou ainda seria melhor dizer, a doença é um desequilíbrio em todos os níveis, simultaneamente, em todas as esferas da vida. Pois estas ordens estão entrelaçadas de tal forma que o que ocorre em qualquer uma delas não é indiferente para as demais. Um desequilíbrio, mesmo que apenas para um único individuo é, na verdade, um desequilíbrio cósmico, um desarranjo entre as

almas e os homens. É nestes momentos, onde a vida altera seus fluxos normais, que todos os conflitos e desordens devem vir a tona. É isto que grita **yāmiyhey**. Grita para as mulheres, pois são elas as responsáveis pelas separações, pelas rupturas, e dissoluções. Novamente, aqui, o reino feminino surge como instaurador das diferenças - as distâncias sociais e cosmológicas.

Se após este ritual o doente se recuperar, algum tempo depois será oferecido no **Kuxex** - 'Casa dos Cantos' - pelo doente, ou por seus parentes próximos (pai, marido, irmão), uma grande refeição comunal ao **yāmiyxop** que acompanhou o parente morto, isto é, o grupo de espíritos da natureza. Todos os homens do grupo local e, em muitos casos, dependendo da gravidade da doença e da importância social do doente, aliados de outros grupos também, participam desta refeição. Neste dia não serão os **yāmiypit** e **hey**, ou seja, as almas dos mortos, que receberão a oferta alimentar e sim, os espíritos da natureza. Estes cantarão para os vivos por todo o dia e, geralmente sairão também ao pátio para dançar e cantar para as mulheres. Os cantos e danças são os mesmos do ciclo anual realizado por este grupo.

Estas grandes ofertas de alimento a todos os aliados é também uma ocasião para se reafirmar a importância da família atingida. Esta se mostra generosa, tanto para os vivos quanto para os **yāmiy**. Demonstra assim, seu prestígio entre os homens que não permitiram que um de seus membros fosse perdido - e também entre os espíritos - que, em última

análise, impediram que o **Koxuk** do doente partisse ao levarem de volta o **yāmiy** que cantava para ele, chamando-o de volta. Muitas vezes pode decorrer algum tempo entre o final do ritual para doente e esta oferta de alimento. Isto porque a família precisa obter os recursos para esta oferta, é necessário oferecer muita carne nestas ocasiões.

O sucesso de um rito para doente pode também ser o motivo para o início de um ciclo anual de um **yāmiyxop**. Ou seja, o **yāmiyxop** relacionado à natureza que acompanhou o parente morto, pode ser depois, chamado pelo doente para a realização de seu ciclo, dentro do grupo. O sonho e a doença podem ser interpretados como o desejo do doente de ver este **yāmiyxop**. A doença é a forma indevida deste encontro. O sonho é o sinal deste desejo. É necessário então realizar este ciclo ritual para que o encontro se dê da forma correta. O tema da saudade entre almas, espíritos e humanos é uma constante que explica o movimento dos primeiros e a partida dos últimos. Ou seja, é por sentirem saudades das almas que partiram ou dos espíritos que estão além, que os nomes perdem o seu **Koxuk**, e é por este mesmo motivo que almas e espíritos os atraem, ou vem para a terra cantar. E a saudade, entre humanos e **yāmiy**, o motivo para a realização dos ciclos anuais rituais. Nestas ocasiões os grandes xamãs poderão demonstrar seu prestígio entre os homens e seu poder entre os **yāmiy** ao trazerem os **yāmiyxop** para seus parentes (filhos, esposa, noras, genros e netos) que estiverem doentes, e

necessário, contudo, obter recursos - carne e outros alimentos - para oferecer no encerramento do ciclo.

Os rituais para os doentes formam uma parte móvel do calendário ritual Maxakali que entrecorta a realização dos ciclos de **yǎmiyxop** propriamente. Cada **yǎmiyxop** específico ocorre em uma certa época do ano, os ciclos têm a duração de 1 a 3 meses.

Os ciclos rituais de cada **yǎmiyxop** podem ser iniciados pelo grupo como um todo ou por um xamã específico. Neste caso este xamã irá afirmar seu prestígio e poder ritual. Geralmente, no caso do ciclo ritual das almas dos mortos, o grupo como um todo o chamará. Este ritual é central para os Maxakali e todos têm interesse direto na sua realização. Todos possuem mortos para serem trazidos - iniciados - ou pretendem iniciar seus próprios filhos. Além disto este é o único ritual em que a oferta de alimentos ocorre todos os dias e não apenas no final do ciclo, como nos outros grupos de **yǎmiyxop**. Portanto, apenas o grupo como um todo pode chamá-lo. Os Maxakali dizem sempre que são as mulheres que chamam **yǎmiyhey**, ou seja, as almas dos mortos. São elas também que oferecem os alimentos a eles. Estes alimentos são geralmente, produtos femininos. Não há oferta de carne, apenas o peixe é oferecido algumas vezes.

Os **yǎmiyxop** dos espíritos da natureza acontecem entre grupos de parentes, ou entre o núcleo familiar e o grupo como um todo e é oferecido por xamãs específicos. O **yǎmiyxop** das almas dos mortos se dá entre as mulheres e os

homens e não é a ocasião para afirmação de prestígio de um grupo específico de parentes, pois este ritual mobiliza a relação estrutural fundamental para a sociedade Maxakali - a relação entre homens e mulheres e através dela, a relação entre mortos e vivos.

2. A MORTE, O ENTERRO, O LUTO

Muitas vezes após o *yāmiy pit* e *hey* levarem o parente morto de volta ao além, o doente sofre nova recaída. Isto não significa que o parente morto voltou para tentar recuperar sua vítima. Ele não voltará mais. Contudo um outro tipo de *yāmiy*, as almas dos inimigos - ou os *yāmiy puknōg* 'estranhos', ou *yāmiy kibok* 'ruins' seguirão o rastro deixado pelo parente morto e, por sua vez, tentarão também capturar o *koxuk* do doente. O *yāmiy puknōg* não é capaz de criar seus próprios cantos, por isto ele precisa roubar os cantos dos outros *yāmiyxop*, com os quais cantará para o doente, atraindo-o ao além, e conduzindo-o por uma outra estrada que o levará à aldeia dos maus *yāmiy*. As almas dos inimigos moram distante dos parentes mortos. Apenas a interferência das almas dos parentes poderá recuperar o *koxuk*, impedindo que ele se transforme em um *yāmiy* inimigo também.

Os *yāmiy puknōg* são duplamente traiçoeiros. Em primeiro lugar, como disse acima, estes *yāmiy* não são capazes de criar seus próprios cantos, pois tem *putux kibok* 'cabeça ruim', ou seja, são loucos. Roubam os cantos de outros

yāmiyxop e, traiçoeiramente os cantam ao doente como se fossem aqueles próprios. Assim, os parentes do doente se não perceberem que se trata de um yāmiy inimigo, não descobrirão o canto verdadeiro e o doente morrerá.⁴⁵ Os yāmiy inimigos vêm à terra rodeando por trás das casas e entram pela periferia da aldeia. Contrapondo-se a esta atitude, os bons yāmiy, quando vêm cantar à terra, entram direto pelo centro da aldeia até a 'Casa dos Cantos'. Os parentes mortos - categoria intermediária, prenunciadora dos maus yāmiy - aparecem sempre em sonhos e se encontram na aldeia ou no mato e não entrariam na 'Casa dos Cantos'. Outra oposição importante entre os maus espíritos e os espíritos cantores é que estes últimos seriam chamados pelos homens, enquanto os yāmiy dos inimigos - os maus espíritos - viriam escondidos dos humanos. O caminho entre a aldeia dos vivos e a dos bons yāmiy é reto e direto, enquanto o caminho entre os vivos e os yāmiy inimigos é curvo e contorna a aldeia dos vivos. Uma série de oposições, portanto, são traçadas entre os bons e os maus yāmiy.

O parente morto, embora posicione-se de forma errada na aldeia, cantará de frente para o doente. Ou seja, o doente saberá dizer exatamente qual o canto que ele utilizou para chamá-lo ao além. O mau yāmiy cantará nas costas do doente e utilizará variados cantos roubados de forma a confundir os parentes da vítima. O mau yāmiy geralmente vem logo após a partida do parente morto, enquanto os parentes do doente ainda julgam se tratar da alma do parente morto.

Os parentes mortos jamais causariam, propriamente, a morte aos seus. Todas as mortes são atribuídas aos *yāmiy* inimigos.¹⁶ Contudo, seriam os parentes que abririam o caminho para que os maus *yāmiy* capturassem o *koxuk* do doente, pois o elo entre corpo e *koxuk* seria enfraquecido pelo chamado das almas dos parentes mortos. Portanto, na verdade, são os parentes mortos quem detonam o processo que culmina com o roubo, por parte dos maus *yāmiy*, do *koxuk* de uma pessoa.

Como já foi dito acima (Cap. III), existem duas espécies de *yāmiy puknōg*, ou inimigos - os negros, e os brancos. Os cantos dos *yāmiy* negros, necessariamente, conduzem à morte. Nos casos de reincidência da doença, apesar dos repetidos ritos para o doente, as acusações recaem sobre os maus *yāmiy* brancos (independentemente de culminar com a morte ou com o restabelecimento progressivo do doente), mas quando o desfecho da doença é a morte fulminante, a acusação cairá, inevitavelmente, sobre os *yāmiy* pretos. Estes *yāmiy* são terrivelmente hostis. São almas de inimigos muito distantes, totalmente desconhecidos, e se comportam como verdadeiros selvagens. Se cantarem para algum vivente ele estará condenado, nenhum ritual poderá resgatar seu *koxuk* novamente. Para os Maxakali a morte sempre vem de fora.¹⁷ Como para os Yanomane (Albert, 1985), para os Maxakali há também uma gradação da alteridade.¹⁸ Quanto maior a distância em relação aos inimigos, mais selvagens e maior é o perigo que eles representam. Portanto os *yāmiy puknōg* pretos seriam

o limite da inimizade, para além de suas fronteiras não haveria mais o humano - ia estariam **inmoxã**, os espíritos canibais dos **'áynhuk**.

A morte, para os Maxakali, ocorre quando o **koxuk** abandona definitivamente o coração de uma pessoa - sua morada no corpo humano. Os sinais visíveis da morte são a ausência de respiração e das batidas do coração. Contudo, os Maxakali costumam chorar seus mortos muito antes da morte sobrevir de fato. O desmaio, ou um ferimento com sangramento abundante, o estado de prostração profunda, em todos estes casos, os parentes chorarão os seus como mortos. Aos gritos, rodearão a vítima, puxando os cabelos e lamentando o parente como se já houvesse morrido, mesmo que este ainda esteja lúcido e seja capaz de falar ou andar. Não há, exatamente, uma marca, um momento, a partir do qual separam-se dois estados, entre a vida e a morte. A morte é um processo mais abrangente e, todos os estados limites que se aproximam desta são como que englobados por ela.

O enterro deve se realizar o mais rapidamente possível, pois o corpo deve ser enterrado antes do por-do-sol. Caso a morte ocorra durante a noite será necessário que todo o grupo local fique de vigília, pois o corpo morto abandonado pelo **koxuk** poderá ser capturado por **inmoxã**, que penetrará em sua boca e se esconderá no seu estômago. Após o enterro **inmoxã** levantará o cadáver como uma onça canibal que devorará todas as pessoas do grupo. **Inmoxã** só surgirá à

noite, portanto torna-se urgente que se faça o enterro antes do por-do-sol, ou logo apos o dia surgir.

Assisti a vários enterros, principalmente de crianças pequenas, durante o período em que estive com os Maxakali. Passarei a descrever um destes enterros, visto que todos se processam basicamente sob a mesma forma.

Esta foi a segunda morte ocorrida em menos de um mês dentro da mesma família - um garoto de menos de um ano, vítima de desidratação - seu primo, ou irmão classificatório, morrera pouco tempo antes, vítima do mesmo mal. Várias crianças da aldeia estavam muito doentes.¹⁷ Todas as noites realizavam-se rituais para os doentes e há muito o ciclo anual de *mõgmõkaxop* havia cessado. Por toda a aldeia o clima era de consternação.

Este garoto morrera no hospital de Águas Formosas por volta das dez horas da manhã. Seu corpo foi transportado imediatamente de volta a aldeia. O corpo, juntamente com a família, chegou ao meio-dia. Um cortejo de parentes, principalmente mulheres, foram, em prantos, acompanhar o caixão, da ambulância (que parara na entrada da reserva) até a aldeia.¹⁸ O caixão foi trazido até a casa dos pais do bebê e colocado sobre a cama desfeita (ou seja, a cama é destruída e os paus são dispostos no chão).

As mulheres rodearam o caixão chorando muito. O choro feminino é um lamento gritado e muito agudo. A tarefa de chorar o morto, ou seja, a demonstração de pesar cabe quase exclusivamente, as mulheres. Os homens, bem mais

discretos, inclusive o pai e os avós da criança e permaneciam fora da casa e longe do corpo choravam silenciosamente. A cada grupo de parentes que chegavam o choro se intensificava. O corpo era descoberto pelos que acabavam de entrar na casa e, à vista do morto, choravam por alguns instantes junto com as parentes (principalmente mãe, avós, mães classificatórias e irmãs). Depois os homens e as mulheres que não eram parentes próximos saíam da casa e permaneciam no pátio doméstico.²¹

Após meia hora, quando todos os parentes já haviam chegado, a mãe pegou a mamadeira da criança e, aos gritos, quebrou-a no pátio da casa. Entregou as roupinhas e o cobertor da criança à irmã, que sob o mesmo pranto, as queimou no limite do pátio doméstico. Após estas demonstrações mais ostensivas de pesar, a mãe da criança e o pai entraram na casa e começaram a distribuição aos parentes das outras roupas mais novas da criança e dos alimentos que haviam trazido da cidade. Neste momento o pranto cessou completamente. A atenção de todos voltou-se para a distribuição de alimentos. Ostensivos em todas as suas manifestações de raiva, pesar ou alegria, os Maxakali são excessivamente rápidos, tanto na dor quanto na raiva. Sempre reagem com dramaticidade, mas em poucos instantes já estão rindo e voltados para outro interesse. Na verdade, os Maxakali consideram um desequilíbrio perigoso a persistência de um estado de ânimo depressivo ou raivoso. O esforço dos parentes, em todos os enterros, sempre foi o de provocar o

riso daqueles que perderam os seus, mesmo dos pais, avós etc. Apenas das mulheres se espera (ou permite-se) um estado mais prolongado de demonstração de pesar.

Logo que começou a distribuição de alimentos algumas mulheres acenderam uma fogueira no pátio doméstico e começaram a preparar uma grande quantidade de alimentos entregues pelo pai da criança.²² Após a distribuição de café, e de uma caixa de biscoitos, um dos **komã** da mãe 'par cerimonial' entrou na casa e capturou o caixãozinho. Neste momento o choro chegou ao auge. Todos choravam e gritavam desesperadamente. As parentes próximas puxavam os cabelos e batiam no peito. As outras mulheres, fora da casa, que apenas choraram no momento da chegada, agora choravam também. Até os homens, neste momento, gritavam e choravam alto. Assim que o caixão foi levado e o cortejo de **komã** e **ukto'ãya** 'cunhado' desapareceu no caminho, o choro cerimonial cessou abruptamente. Apenas a mãe, as mães classificatórias e as avós permaneceram ainda dentro da casa chorando baixinho. As outras mulheres começam então a preparar um grande banquete que será oferecido assim que os coveiros voltarem. Literalmente, todo o estoque alimentar, que os pais trouxeram da cidade, acrescido ainda dos alimentos fornecidos pelas avós e os irmãos foi consumido neste **ambuk xexka** 'grande refeição'.

Para os Maxakali, idealmente, todos os homens do grupo acompanham o corpo.²³ Apenas a família, ou seja, os parentes **xe'e** 'verdadeiros' ficam na aldeia. Por isto a

distribuição de alimentos é oferecida a todas as pessoas da aldeia. Mas na realidade, o enterro é realizado pelos **komãy** e pelos cunhados. Oficialmente o enterro é uma obrigação formal dos **komãy**, os cunhados o realizariam na falta dos primeiros. Mas como o enterro também pertence a uma demonstração ostensiva de pesar ele deve incluir o maior número de homens possível. É claro, este serviço implica em um pagamento, além da distribuição de alimentos oferecida no dia do enterro. O pagamento é, proporcionalmente, bem pesado.²² Este serviço é muito caro se considerarmos que são vários **komãy** que participam do enterro e que ainda pagam-se também aos afins. Todo o estoque de comida da família é consumido pela aldeia. O restante dos bens que não são destruídos, são usados como pagamento aos serviços funerários. Portanto, a morte significa uma expropriação absoluta da família do morto. O luto implica em uma destruição de todos os bens. Estes bens são distribuídos ou consumidos pela aldeia ou então, literalmente, destruídos.

Como disse acima, idealmente apenas a família, os parentes verdadeiros, permanecem na aldeia chorando seu morto que é capturado pelos afins e **komãy**. Na verdade, nenhuma mulher acompanha o enterro, nem mesmo os homens mais velhos, os líderes de família extensa, (mesmo quando estes últimos são **komãy** ou cunhados do morto). Mandam, como seus representantes, parentes mais jovens.²³

Apesar do insólito da situação, os Maxakali consentiram que eu acompanhasse um dos cortejos. Chovia muito

neste dia e o caminho até o cemitério era bem ruim pois não há trilhas até este. O pequeno caixão foi passado de ombro a ombro até chegar ao local do enterro onde foi aberto uma cova rasa. Os locais dos cemitérios são periodicamente modificados e geralmente ficam distante das aldeias. Não há marcação para as covas. Elas acabam sendo cobertas pela vegetação. Quando chegamos ao cemitério, as covas recentes ainda visíveis foram inspecionadas. Buscava-se pegadas, e as encontraram. Seguimos até onde foi possível, um rastro deixado por um cachorro. Concluiu-se tratar das pegadas de *inmōxa*, embora outras versões diziam tratar-se apenas do *koxuk* de um cachorro morto. A possibilidade, levantada por mim, das pegadas terem sido feitas por um cachorro vivo foi completamente descartada. O cemitério é um espaço aberto ao alēm, mas ao aspecto selvagem deste. Seus frequentadores são os habitantes desta região - os espíritos dos animais e dos *'āynhuk* - 'os não humanos', ou seja *inmoxā*.

A abertura da cova é feita por revezamento. Sua dimensão é exatamente, a necessária para conter o caixão. Este é introduzido com o auxílio de cipós. Todos os coveiros jogam terra ao mesmo tempo, com as mãos, até cobrir totalmente o caixão. A cova é então preenchida com o auxílio da pá. Após o enterro, os coveiros voltam a aldeia para participar da grande distribuição de alimentos, oferecida pelos parentes do morto.

Os Maxakali afirmaram-me que nos dias que se seguem ao enterro os parentes próximos do morto deverão comer

muito pouco, apesar de terem também participado do banquete. Nunca pude verificar se havia, de fato, a realização de alguma forma de jejum por parte dos parentes. O que me parece mais provável é que o comportamento prescrito ao luto e o do comedimento. O que condiz com as outras atitudes dos enlutados - falar pouco e baixo, não desenvolver nenhuma atividade que exija grande desgaste de energia e, principalmente, e esta é a prescrição por excelência do estado de luto - a imobilidade.^{2*} Portanto os trabalhos na roça, da pesca e da coleta ficam interrompidos por um longo período, tornando os enlutados totalmente dependentes dos parentes pelo período em que permanecer o luto.

Esta dependência se torna ainda mais expressiva se pensarmos que geralmente a família enlutada muda-se para a casa dos parentes mais próximos. Como parte de sua demonstração de pesar, a própria casa é destruída e queimada pelo pai ou marido do morto. Geralmente a destruição da casa ocorre no dia seguinte ao enterro. Em todos os casos que presenciei, a casa foi destruída mas nem todas as vezes, foi também queimada. Em alguns casos a madeira de estrutura foi guardada e, mais tarde, utilizada para a construção da nova casa. Nestes casos, a palha era apenas abandonada, sendo, pouco a pouco, coletada pelos membros da aldeia que a usavam para completarem a vedação das suas próprias casas. Estas desmontagens de casa ocorriam de forma discreta e contavam, em alguns casos, com a ajuda de algum outro parente do grupo.

A atitude tradicional do luto, ou as suas últimas consequências, implica na destruição total da casa. Creio que o vigor do luto depende, muito mais, do sentimento com que os parentes recebem a morte. Presenciei dois casos idênticos de morte que resultaram em atitudes bem diferentes. Dois irmãos perderam, respectivamente, os dois filhos mais novos, da mesma idade - por volta de um ano - sendo que ambos tinham ainda um filho mais velho. No primeiro caso o primeiro irmão apenas desmanchou discretamente sua casa após abandoná-la por uma noite. O segundo irmão, numa demonstração ostensiva de dor, queimou sua casa na tarde seguinte ao enterro, depois da noite e da manhã em que sua mulher chorara sem parar. O céu estava cor de chumbo, o ar furioso, uma grande tempestade estava por cair. O pai enlutado, em meio aos lamentos - que demonstravam na verdade mais ressentimento do que tristeza - desmanchou dramaticamente sua casa lançando ao chão os paus e a palha. Um grande silêncio abateu-se sobre a aldeia. Ouviam-se apenas os lamentos do pai e os soluços da mãe da criança. Depois de desfazer toda a casa, com a ajuda da mulher, ele reuniu vários montes de madeira e palha e acendeu as fogueiras no meio do pátio, agora vazio. A aldeia se recolheu. Apenas o pai fumava, agora em silêncio, entre as chamas que se agitavam furiosamente sob a eminência da tempestade. No dia seguinte só restariam as cinzas onde foi sua casa, ou talvez, nem mesmo elas pois o vento e a chuva as levariam embora.

Em todo o tempo que a casa foi queimada a aldeia se manteve distante e discreta (fui avisada para não olhar). A dor, para os Maxakali, principalmente quando esta conduz a raiva, (estes dois sentimentos estão geralmente relacionados) implica em constrangimento dos outros. A sociabilidade significa o riso e a alegria. A raiva e a dor são sentimentos que colocam o indivíduo em oposição ao resto do grupo.

Seria interessante acompanhar ainda o desfecho das duas mortes ocorridas nesta família. Após alguns dias do segundo enterro, o avô das duas crianças mudou-se do grupo, levando consigo seus três filhos casados, dois dos quais pais das crianças mortas). A mudança provocou a separação temporária entre estes filhos e seus cônjuges, pois os pais dos cônjuges também residiam na aldeia. Ressentido, o avô rompeu suas alianças com o grupo, acusando-os de não serem seus parentes, por não terem mantido seus netos entre eles. Algum tempo depois, os casais se reconstituíram, mas as relações entre as famílias extensas ainda estavam estremecidas quando parti.

A morte implica em uma evasão, provoca um movimento centrífugo entre os vivos. Se tivermos em mente que o grupo ideal para os Maxakali significa um grupo de parentes, compreenderemos que é instaurado um vazio no local da morte. Este grupo se dispersará, incorporando-se a outros grupos locais.

Se a morte inaugura um movimento de evasão entre os vivos, é porque ela instaura uma ligação perigosa entre

duas esferas - o além e o mundo dos vivos. A morte é a consequência, bem sucedida, da captura do **koxuk** de um vivente pelas almas dos mortos. Na disputa pela alma do doente, entre o grupo dos vivos e dos mortos, os últimos saem vitoriosos, e a partida de mais um **koxuk** para o além reforçará ainda mais o outro lado. O grupo de parentes atingido se sentirá mais ameaçado. Ressentimento dos vivos, medo dos mortos - a dispersão e o movimento resultante. Os Maxakali são enfáticos: se os enlutados não se recuperarem de sua melancolia rapidamente, o morto lhes mandará uma doença e tentará levar seu **koxuk** para o além. Uma morte potencialmente, sempre desencadeará um processo. Seja pela melancolia que resultará em novas doenças e mortes ao grupo atingido, seja pela transformação da tristeza em raiva e o desejo de provocar a morte dos aliados ingratos considerados então como inimigos.²⁷

3. O CICLO KOXUK-YĀMIY - a transformação da palavra em canto.

A escatologia Maxakali divide a pessoa em dois aspectos: o cadáver - **xukxax** - coisa morta e o espírito vivo - **koxuk** - que também recebe o epíteto de - **yina xe'e** - 'palavra verdadeira'. Para escapar ao seu destino de onça canibal, o cadáver deverá ser cercado por uma série de precauções rituais que inscrevem-se no complexo de abstinência do sangue'. O **koxuk** transformar-se-á em **yāmiy** 'os donos do canto' - a Palavra por excelência.

O corpo - *yina* - é apenas carne e, portanto, não fala. Apenas o *koxuk* fala. Na verdade, ele é a própria fala. A carne, por não falar, acaba, apodrece - *kitox* - deteriorando-se na terra. Não transformar-se-á em mais nada. 'A terra come tudo', dizem os Maxakali. O cadáver pode ainda ser capturado por *inmoxã* e utilizado como suporte para sua manifestação como onça canibal. Para que isto não ocorra, ele deve ser velado e enterrado convenientemente. Neste caso, embora não haja propriamente uma transformação do cadáver em *inmoxã*, ele apenas é utilizado como objeto. O que fica evidenciado é que a deterioração do corpo e *inmoxã* estão relacionados. Há também um equacionamento entre o aspecto de deterioração da morte e os estados liminares de abstinência do sangue. Qualquer forma de derramamento de sangue implica em um tornar-se cadáver - o corpo deteriora-se descontroladamente. Após a morte, o próprio *koxuk* transforma-se em *inmoxã*. A pessoa torna-se, ela própria, *inmoxã*, e isto está relacionado ao sangue derramado. Quando se verte o próprio sangue corre-se o risco de se conduzir ao estado de morto - cadáver e *inmoxã* - pois o sangue é concebido como um veículo de transformação. A sua retenção implica na construção do corpo. A sua perda, na degeneração deste. O sangue é pois um **vetor de decomposição**. Conduz à concepção e se inscreve na temporalidade. Instaure mesmo a questão da temporalidade para esta sociedade e introduz a morte como limite humano. Portanto é fundamental, à sociedade Maxakali, a instituição do resguardo de sangue, ou seja, o controle

sobre o fluxo da temporalidade. Transgredir a este resguardo ritual é retirar-se da própria condição humana e renunciar a qualquer promessa de transcendência. É mergulhar, novamente, no reino da natureza.

Os animais e os não-humanos os 'āynhuk também possuem **koxuk**.²⁰ Embora este **koxuk** não se transforme em **yāmiy**, permanecerá como espírito animal, algo ainda, um resíduo escapa ao puro aniquilamento, ao apodrecimento e à desapareição. Não é a palavra verdadeira que permanece, mas o som, sinal vivo de que, mesmo em seu limite a natureza possui um impulso de ultrapassar-se. Mas aqui ainda estamos no reino da natureza. Passemos adiante então.

O **koxuk** é a palavra. E a palavra se transformará em **yāmiy** e será eterna.

No corpo, o local de concentração do **koxuk** é o coração. Ele entra pela boca - órgão da fala - quando a criança nasce e abandona o corpo por ela no momento da morte.²¹

O **koxuk** retornará na noite seguinte após a morte à sua própria casa, andarà por ela e despedirá dos seus, que dormem sem perceberem o que faz o **koxuk**.²² (Ver mito 5). Caso ainda seja um bebê, irá até a cama de sua mãe mamar em seu peito pela última vez. Depois o **koxuk** irá até onde está enterrado o corpo e então partirá para o além.²³

O **koxuk** será acompanhado por um **yāmiy** (ou até mesmo por um **innoxā**) na sua jornada ao além. O caminho entre a aldeia dos vivos e a morada das almas se divide em duas

estradas. Cada qual conduzirá a aldeia de uma espécie de *yāmiy* - a dos bons *yāmiy* e a dos maus *yāmiy*. Quando morre alguém, os *yāmiy max* 'bons' e *kibok* 'maus' ficam esperando na encruzilhada desta estrada para disputarem o destino do novo *koxuk*. Até mesmo *innoxā* tentará levar consigo o novo *koxuk*. Ele também poderá capturar o *koxuk* daqueles que encontrar vagando sozinhos à noite pela mata. Portanto os recém-mortos são o bem maior, o mais desejado no além. Todos tentarão capturá-los. Mas *koxuk* seguirá apenas ao *yāmiy* a que já pertencia em vida. Seguirá seus parentes. Os assassinos e as pessoas cruéis se tornarão maus *yāmiy* após a morte, os parentes se tornarão *yāmiy max* 'bons'. Este ponto de vista, é claro, pertence aqueles que ficaram na terra.

Após a morte o *koxuk* sofrerá um processo de alteração que o transformará em um *yāmiy*, distinto tanto do *koxuk* quanto do indivíduo ao qual pertenceu em vida. Este processo de transformação não é imediato (falaram-me em um ano), e é necessário um tempo ainda maior, cerca de dois anos, para que ele volte à terra novamente para cantar para os homens. A morte, portanto, opera uma transformação da pessoa, o *yāmiy* não pode ser considerado como um aspecto do morto ou do vivo. Ele é, essencialmente, um contrário do vivo - torna-se doravante, por cerimonial dos vivos, nos *yāmiyxop*.

Apenas o *koxuk* das crianças (antes da idade de iniciação) retornará à terra. Os adultos transformar-se-ão em *yāmiy*, mas permanecerão para sempre no além. São as mães que chamam as suas crianças de volta à terra para dar-lhes

comida, dizem os Maxakali. As mães as chamam "quando precisam delas" (ver mito 5). Os jovens **yămiy** recém iniciados pertencem sempre aos pais. Na verdade, pertencem as mães. São elas que os recebem de volta ritualmente. Lembremos que as crianças até serem iniciadas pertencem às mulheres e à esfera doméstica. Portanto, depois de mortas, pertencem ainda à suas mães. Estas podem dá-los aos seus filhos vivos para que estes possam iniciarem-se na vida cerimonial, ou mesmo aos irmãos e netos. Mas o direito pertence às mães. São apenas os mortos infantis que fazem a máquina cosmológica Maxakali girar. Os mortos adultos pouco interessam. Participam apenas de forma derivada. Fazem filhos no além e os mandam à terra para cantar aos vivos - seus pares cerimoniais.

Nos sonhos, presságios da doença, quando é um parente específico, nomeado, o causador da doença, muitas vezes os Maxakali usam o termo **koxuk** para designá-lo. Mesmo quando este parente há muito já transformou-se em **yămiy**. A aparição do **koxuk** após a morte é, portanto, a forma errada da manifestação de um **yămiy**. Dizendo de outra maneira, é a forma indevida da utilização da palavra. Sua marca é a individualização.²² O fluxo dos **yămiy**, o trânsito correto das almas, implica no próprio processo de reprodução da palavra, isto é, da construção do conhecimento e da recriação e reordenamento da tradição. Este processo é essencialmente social. É o foco para o qual emergem todas as relações sociais Maxakali. As relações essenciais entre homens e mulheres e entre pais e filhos, assim como as relações entre

parentes e afins, são transpostas para as relações cerimoniais entre *komãy*, na realização de *yãmiyxop* que são oferecidos por grupos de parentes às famílias aliadas. O conhecimento pertence aos espíritos e os homens só lhe têm acesso através da realização dos *yãmiyxop*. Isto é, trazendo os *yãmiy* para cantarem e para habitarem novamente entre os vivos. É portanto a relação entre os espíritos e almas e os humanos que permite a atualização do conhecimento. É esta relação vertical que tece toda a trama das relações horizontais entre os viventes.

Mas não é apenas na dimensão do social que o fluxo dos *yãmiy* é estruturante à sociedade Maxakali. A construção do indivíduo é também perpassada por este fluxo - pelo movimento dos espíritos. Como disse anteriormente, a pessoa humana precisa completar-se através do conhecimento - através dos cantos dos *yãmiy*. Possuir *yãmiy* é a condição básica para se atingir, não somente a maioria Maxakali, mas, na verdade, a própria condição de ser humano completo. O processo de aprendizado, ou seja, a iniciação ao canto dos espíritos, transcorre por todo o período da vida de um indivíduo - desde a sua iniciação (ou a sua época equivalente, no caso das mulheres), até a morte deste. E concluir-se-á apenas com a morte, quando transformar-se, ele próprio, em canto. Isto é, tornar-se o próprio conhecimento. O conhecimento é concebido aqui não como objeto a ser adquirido, mas como sujeito de ação.

As categorias da doença e da morte estão portanto, relacionadas à própria reprodução cultural. E no discurso sobre a doença que melhor podemos identificar os elementos que constituem a pessoa, pois a doença e a morte operam uma decomposição analítica do ser humano. A categoria da morte é necessária para haver, de um lado, a constituição do indivíduo e, de outro, a própria manutenção da sociedade. São os mortos que se transformam em *yāmiy* e são estes que elevam o indivíduo a categoria de ser humano e os grupos locais à uma sociedade humana.

NOTAS

- + Os Maxakali costumam levar seus doentes para "benzer" com os regionais. Além disto procuram também a medicina oficial. Estas duas formas de terapêuticas, estranhas à lógica Maxakali, são utilizadas de forma complementar e secundária à realização dos **yãmioxop** para doentes. Constantemente ocorre uma fuga dos hospitais, onde estão internados, principalmente quando são crianças doentes, durante o tratamento, porque os Maxakali decidem fazer novamente um ritual de cura. Os doentes, geralmente, só são liberados para o internamento após a realização destes rituais de cura. Mas com a persistência da doença novos rituais devem ser realizados. Contudo os Maxakali não prescindem das formas oficiais da Medicina dos civilizados. A crença em sua eficácia, no entanto, é relativa. Em nenhum caso de morte a não eficácia desta foi reivindicada como causa da morte. Da mesma forma, em nenhum caso de cura esta foi apontada como causa. Aparentemente, é como se esta forma de tratamento não interferisse diretamente no processo da doença. Mas apesar disto as reivindicações quanto a este tratamento são constantes.
- Ô que me parece é que, embora os Maxakali possam reconhecer a eficácia desta forma terapêutica, esta não tem o menor rendimento enquanto explicação dos processos e das transformações do ser humano - doença, saúde, morte.
- = No caso de um bebê são seus pais que sonham por ele. Ou seja, os sonhos que os pais tem podem afetar tanto estes mesmos, quanto os seus filhos ainda pequenos.
- = Os **Koxuk** não se encontrariam na 'Casa dos Cantos' da aldeia, pois neste lugar apenas os **yãmij** vêm para cantar. Tampouco encontram-se no céu, pois um **Koxuk** nunca vai ao céu em vida, apenas depois da morte. Ir ao céu significa, exatamente, morrer. Apenas os **yãmij** podem vir à terra.
- + J. A. contou-me que sonhou com seu pai. Este estava acompanhado pelos **mõgmõka** que possuía em vida. Todos os **mõgmõka** cantavam junto com seu pai. Cantaram para levá-lo consigo, chamavam-no. Arquélino me contou o sonho de seu filho. Este sonhara com um **Yãyã** - irmão da mãe - acompanhado dos **Kutkuhi** que possuía em vida. Todos cantavam junto com o **yãyã** de seu filho.
- = Creio que pode haver mais de um grupo de **yãmioxop** envolvido, mas apenas um é o responsável.
- = Idealmente todos os homens da aldeia podem vir cantar para o doente. Durante a minha permanência na segunda viagem, apenas dois homens do grupo não participavam da vida

cerimonial da aldeia. Jamais frequentavam o **Kuxex** e tampouco compareciam aos rituais para doentes. O primeiro era um jovem recém-casado e o segundo, um homem mais velho já sogro e avô, que morava com seu genro. Contudo Marcelino, este último, não mantinha boas relações com grande parte do grupo. Era sempre ridicularizado por todos os demais, pois era acusado de ter ciúmes de sua mulher e de vigiá-la todo o tempo - acompanhando-a à roça e até quando ela se afastava no mato para fazer suas necessidades. Suas atitudes eram sempre comentadas de forma cômica e delirante por todos. Este foi o motivo alegado sobre a não participação dos dois homens na vida cerimonial - o ciúme, a avareza de suas mulheres, portanto a retração à sociabilidade. Nenhum dos dois permaneceu por muito tempo morando neste grupo. O jovem mudou-se para o grupo aliado de sua esposa. E Marcelino mudou-se para sua roça levando um jovem filho casado.

- 7 Na tradução que obtive deste canto, o **yãmíy** é identificado com o próprio doente. O canto diz que o **yãmíy** está deitado depois ele levanta-se. O **yãmíy** sai para passear. O **yãmíy** recebe comida. O **yãmíy** está feliz. Então o doente sara. Portanto canta-se o que se deseja que aconteça com o doente - os passos de sua cura. Há portanto uma sobreposição entre ele e o próprio **yãmíy**.
- 8 De acordo com os Maxakali os parentes verdadeiros não podem diagnosticar, só os 'outros'. Contudo assisti várias vezes os homens mais velhos, os grandes xamãs (como José Antonino) diagnosticarem para seus filhos ou netos.
- 9 No ritual para o filho de Edgar, por exemplo, os homens cantaram primeiro para **Kutkuhi**, depois para **Póok** e finalmente para **Xunin**. Só então cantaram para **yãmíy pit** e **hey**. Ou seja, só então estes **yãmíy** vieram à casa do doente. Isto significa que o grupo de **yãmíyxop** que acompanhou o parente morto era **xunin**. Em outro ritual, para o filho de Juquinha, a seqüência foi **Putuxop**, **Mixux** e **Komãy**. Então chegaram **yãmíy pit** e **hey**. O último canto antes da entrada das almas é sempre para o grupo de **yãmíy** que acompanhou o parente morto, os outros cantos são apenas 'tentativas'.
- 10 Não observei entre os Maxakali nenhuma forma de abstinência alimentar, durante o período da doença, como forma de resguardo para os parentes do doente. Apenas o doente deve se abster de ingerir alguns alimentos considerados como mais fortes - geralmente a carne vermelha e em alguns casos também os alimentos civilizados. Apenas em casos de diarréia ou vômitos prescrevia-se um certo regime alimentar.

-
- ⁴¹ A doença está relacionada com o canto e o sonho e não propriamente com algum sintoma. Encontrei vários Maxakali que ainda se diziam doentes, mesmo quando os sintomas haviam a muito desaparecido.
- ⁴² Bolos de mandioca, batata, café, biscoito, etc. Jamais vi distribuição de carne nestas ocasiões.
- ⁴³ Geralmente fui eu o fato engraçado em todos os rituais em que estive presente. Fui o assunto 'abertura' de todas as reuniões. Era, com certeza, o acontecimento mais evidente e menos inconveniente a ser comentado.
- ⁴⁴ Os Maxakali me alertaram, quando parti da reserva, que seria perigoso um afastamento prolongado porque o meu **yāmiyhey** poderia ter saudades minhas e se isto acontecesse, eu sonharia com ele e ficaria doente. Neste caso a única maneira de me curar seria fazer um **yāmiyxop** e dar comida para o **yāmiy** ficar alegre e ir embora, o que só é possível dentro da aldeia, pelos homens reunidos.
- ⁴⁵ Durante todo o período que estive em campo, contando a primeira viagem, a segunda viagem, e o intervalo entre elas - 15 meses, ao todo, ocorreram 10 mortes, no total - oito crianças, sendo 7 meninos e 1 menina e duas mulheres adultas. A maioria das crianças, seis, com menos de 2 anos, morreram de desidratação e disenteria, ocasionadas por parasitoses. As duas restantes morreram vítimas de uma epidemia de coqueluche. Uma das mulheres foi assassinada por seu próprio filho bêbado e a outra faleceu, no intervalo das duas viagens. A única informação que pude obter dos Maxakali sobre sua morte, é que os **yāmiy** haviam capturado seu **koxuk**.
- ⁴⁶ A morte das duas crianças (netos de Arquélino que morreram no hospital) foram atribuídos ao fato das crianças terem ido ao hospital e lá um **yāmiy** ruim roubar o seu **koxuk**. Como este mau **yāmiy** era desconhecido aos membros do grupo não foi possível identificar seus cantos. Os Maxakali supunham que se tratava da alma de inimigos muito distantes. Portanto eles não conheciam seus cantos. Este é um dos temores frequentes de se levarem doentes aos hospitais, pois acredita-se que nestes locais muitos **yāmiy** inimigos venham em busca do **koxuk** dos doentes. E seus cantos seriam totalmente inacessíveis aos parentes.
- ⁴⁷ Viveiros de Castro afirma também que para os Araweté a morte sempre vem de fora, mesmo quando a causa seja o descumprimento do resguardo. Contudo, ao contrário dos Maxakali, entre os Araweté não haveria feitiçaria. Mas a existência da feitiçaria como causa mortis, não modifica em nada a primeira afirmação, pois a feitiçaria, assim

como as agressões físicas, sempre partem dos inimigos ou dos afins que tornam-se inimigos, ao agirem como estes. Portanto as agressões, sejam físicas ou mágicas, partem sempre de fora do mundo social, ou seja, estão sempre para além dos limites de Tikmã'ãn.

- ¹⁵ É impressionante a semelhança do modelo de alteridade/agressividade Maxakali ao modelo apresentado por Albert para os Yanomane. Neste modelo, (dos Yanomane), no centro estariam os co-residentes ou os membros de um mesmo grupo local em seguida o conjunto de grupos locais, após os inimigos atuais, os inimigos virtuais e finalmente os inimigos desconhecidos. Para os Maxakali seria possível fazer uma transposição quase literal de categoria a categoria, na mesma gradação, onde distância significaria também agressividade, tendo como limite a morte. Contudo enquanto as categorias de inimidade para os Yanomane pertenceriam à ordem do mundo social - seriam vivos - para os Maxakali estas mesmas categorias estariam transpostas para o além, seriam os *yãmiy*, ou seja, as almas dos mortos. Iniciaria com os parentes mortos e terminariam com os inimigos distantes - *yãmiy* negros - ou desconhecidos, tendo como intermediário os inimigos 'próximos' ou seja as almas dos inimigos conhecidos - *yãmiy* brancos -. Enquanto no mundo social são os inimigos e aliados próximos que implicam em uma ameaça, potencialmente, mais perigosa, na ordem cosmológica, ou escatológica, esta ameaça é conduzida às suas fronteiras: afastando, portanto, o perigo da morte para um além desconhecido e, por isto mesmo, menos presente.
- ¹⁷ A água consumida por este grupo vinha de um rio, que devido às poucas chuvas, estava praticamente estagnado. Portanto havia um verdadeiro surto de verminoses e disenteria, principalmente entre as crianças pequenas. Apesar da insistência da FUNAI e nossa, o grupo se recusava a mudar de local, em busca de água potável. As mortes e doenças, de forma nenhuma, para os Maxakali, estariam relacionadas à água que utilizavam.
- ²⁰ Quando a morte ocorre na aldeia o corpo é enrolado em um cobertor (geralmente aquele utilizado pelo próprio morto) ou por uma esteira. Apenas em um caso eu assisti aos Maxakali construírem, eles próprios, um pequeno caixão para o irmão classificatório deste garoto que morrera pouco tempo antes. Utilizaram como madeira, uma porta roubada do posto da FUNAI.
- ²¹ As irmãs da mãe, ou seja, as mães classificatórias do bebê, choravam tanto ou mais do que a própria mãe. Uma mocinha, que sempre cuidava do garoto, abraçou-se ao caixão por todo o tempo. Puxava seus cabelos e gritava

-
- evocando o parente morto. Nos outros enterros que assisti (todos foram de crianças) as mães classificatórias choravam as crianças mais do que as próprias mães.
- 22 E também uma panela de café que me pediram para oferecer.
- 23 Somente os homens, visto que as mulheres não podem manipular o cadáver sob o risco de seus **koxuk** serem capturados pelos **yāmiy**. Os parentes **xe'e**, como já foi exposto anteriormente, seriam os pais, avós, irmãos, filhos verdadeiros e também o cônjuge.
- 24 Durante o período em que estive em campo, o pagamento funerário era equivalente ao dobro do valor pago por um dia de trabalho na roça. Se considerarmos que são vários homens que participam, a soma é bem alta.
- 25 Em todas as situações cerimoniais, como os ciclos de **yāmiyxop** os líderes de família extensa utilizam seus jovens parentes para executar as atividades. Eles sempre coordenam, mas não atuam diretamente.
- 26 Nos estados de luto que presenciei não houve imobilidade total, as pessoas andavam ainda nos dias seguintes à morte em volta da casa - e foram algumas vezes ao posto da FUNAI. Disseram-me contudo que andavam 'devagarinho'. Mas afirmaram-me que se tratasse da morte de um adulto a atitude de luto seria bem mais rigorosa e prolongada.
- 27 Em todos os casos de morte que presenciei, os parentes se tornaram-se irascíveis, irritadiços. Sempre prontos a recriminar os seus aliados, os membros da FUNAI, os médicos do hospital, todos enfim, pela morte dos seus filhos e parentes. Passaram a lançar ameaças de vingança. Estes sentimentos se fundiam a fases de profunda melancolia, quando passavam dias seguidos deitados ou apenas quietos em casa quando praticamente, não falavam com ninguém.
- 28 O retrato, a fotografia, a sombra, a imagem refletida, também são **koxuk**. Há muita emoção e constrangimento em se deixar fotografar. Os Maxakali ficam furiosos quando fotografados sem o saber ou por pessoas estranhas.
- 29 É também pela boca que **inmōxa** penetra no cadáver abandonado e permanece dentro do estômago vazio.
- 30 Como, geralmente, a casa é abandonada na noite seguinte ao enterro, creio que os Maxakali querem dizer que o **koxuk** voltara até os seus para revê-los e não, propriamente, a casa em que morava.

-
- 21 O **koxuk** do morto não é imediatamente ameaçador. Os Maxakali temem, não o **koxuk** do recém-morto, mas do mau **yămiy** causador desta morte. Pois ele poderá levar outros parentes após esta morte. Principalmente as crianças e os doentes.
- 22 Quando a doença é causada por **yămiy** inimigos não se usa o termo **koxuk**, porque os inimigos não são individualizados. São genéricos e não nomeados.

CONCLUSÃO

Terei como objetivo nesta conclusão, apenas alinhar os principais pontos que foram discutidos ao longo desta dissertação. Tentarei ainda estabelecer algumas relações, através dos processos de formação da pessoa Maxakali - os fluxos de sangue e da palavra -, às categorias definidas anteriormente.

O destino da palavra, do **koxuk**, **yniã xe'e**, 'palavra verdadeira' (epíteto que os Maxakali empregam para referir-se ao **koxuk**), é tornar-se canto, **yniã max**, 'belas palavras', através de um fluxo que reproduz o conhecimento - a tradição cultural. Este é o destino dos humanos, que se cumpre no tempo e cujo veículo são as próprias palavras.

O objetivo da realização dos **yãmiyxop** é o controle deste fluxo de palavras, é a tentativa de canalizar o nomadismo dos **yãmiy** - o ir e o vir destes seres, seu trânsito nos caminhos celestes¹. Pois não são os xamãs humanos que viajam ao céu e, sim os **yãmiy** que vêm à terra e, que voltam à sociedade dos vivos². Para os Maxakali a viagem do **koxuk** ao além só ocorre após a morte. Na verdade, esta viagem é o próprio movimento da morte. A visita imprópria do **koxuk** de um vivente ao além, provocaria a ira de seus habitantes e acabaria por acarretar a morte do **koxuk** incauto (Ver mito 5). Os humanos apenas podem chamar os **yãmiy** para voltarem à terra. Isto porque a vontade de ir e vir cabe aos **yãmiy**. São eles quem inauguram o movimento. Os espíritos, e

não os viventes, são o início de toda relação. Os Maxakali dizem que são os *yãmiy* que querem partir ou vir morar entre eles quando um ciclo de *yãmiyxop* é encerrado ou iniciado. Aos Maxakali cabe apenas proporcionar as condições para que o desejo dos espíritos se realize - construir a casa dos cantos, preparar os alimentos que serão oferecidos, ajudarem aos próprios *yãmiy* na confecção dos instrumentos musicais, ornamentos e o poste ritual (*mimõnañ*) e, principalmente, ajudarem aos espíritos a cantar - serem o suporte para a sua manifestação. Portanto embora o desejo ao movimento e ao encontro caiba aos *yãmiy* (são eles que querem vir ou partir ao além), aos humanos cabe conduzir este nomadismo espiritual e circunscrevê-lo ritualmente para que o movimento e a expansão dos espíritos não ultrapasse o limite seguro para os humanos. Qualquer excesso ou má orientação deste trânsito espiritual poderá conduzir à doença e a morte para os humanos.

As trocas de alimentos são mediatizadas pelos *yãmiy*. É no espaço ritual que a reciprocidade encontra expressão entre os Maxakali. As relações de troca entre homens/mulheres e entre parentes/afins e não parentes são traduzidas para uma linguagem das relações entre vivos, espíritos e mortos. De um lado teríamos as mulheres ocupando o lugar dos viventes e os homens dos *yãmiy*, espíritos e mortos. Os *yãmiy* oferecem o produto da caça - produto masculino -, as mulheres, no final do ciclo ritual, em troca dos alimentos produzidos por estas e oferecidos ao longo de

todo o ciclo. Esta troca entre alimentos vegetais/carne, mulheres/homens, segue a mesma dinâmica centro/periferia. Os alimentos femininos são oferecidos independentemente por cada casa e são consumidos coletivamente na 'Casa dos Cantos': enquanto a carne é obtida e oferecida pelo grupo de *yāmiy* como um todo e é conseguida individualmente por cada família, em sua própria casa. Por outro lado a troca entre afins ou não-parentes, negada ao nível cotidiano - ao se processar sobre o pagamento imediato ou deslizar para a pilhagem - ocorre entre pares rituais de *komāy* - por definição não-parentes - através dos próprios *yāmiy*. Isto é, embora ao nível global os Maxakali digam que os *yāmiy* oferecem carne aos humanos, em troca dos alimentos recebidos por estes, esta troca não ocorre indistintamente entre qualquer homem e mulher. Acontece entre pares específicos de *komāy*. É através das alianças rituais que a reciprocidade, negada ao nível do parentesco, é realizada para os Maxakali.

Os Maxakali diziam-me constantemente que quando morressem não acabariam, permaneceriam para sempre como canto. Mas para que isto realmente ocorra é necessário transmitir estes cantos aos filhos - o penhor e o elo da relação entre os espíritos e os humanos³. É através dos filhos que uma pessoa permanece. São os filhos que trarão os *yāmiy* à terra, novamente, para que os cantos não se percam. Assim também é através de seus filhos que os *yāmiy* perpetuam-se como canto. Novos cantos, criados no além, são enviados através dos filhos, também criados no além.

Aqui parece ficar legível a afirmação dos Maxakali de que 'as almas adultas têm vergonha dos vivos' e, portanto não voltam mais à terra. Pois, por terem vergonha e não voltarem elas próprias, precisam enviar seus cantos através dos filhos que fizerem no além. A continuidade social é mantida por um processo de reprodução. Reprodução implicando no sentido sexual do termo, isto é, a transmissão é conseguida sempre por meio e através de um outro. O sistema portanto permanece coerente.

O fluxo dos *yãmiy* e dos cantos movimenta o processo de reprodução da palavra - do conhecimento e da tradição. O conhecimento é um processo contínuo de recriação e reordenamento da própria tradição. E as crianças - tanto as almas dos bebês, os filhos dos homens, quanto os jovens *yãmiy*, filhos dos mortos - são a categoria necessária de transmissão - elo entre as várias dimensões do universo Maxakali.

Mas o processo de transformação da pessoa Maxakali implica em um duplo movimento - no controle sobre dois fluxos que se opõe e se complementam. Além do processo de transformação da palavra em canto - reprodução do conhecimento - o destino dos humanos está ligado ao fluxo da reprodução dos corpos - cujo veículo é o sangue. Um complexo conjunto de prescrições visa controlar e conduzir o processo de reprodução biológica dos corpos - a menstruação, a concepção, a gestação e o parto. O derramamento do próprio sangue e a formação e manutenção dos corpos estão

entrelaçados em uma trama sutil cujo o rompimento do movimento certo pode conduzir à morte.

O descontrole sobre o fluxo do sangue acelera no corpo um processo de tornar-se cadáver - *inmoxã*. Durante o resguardo de sangue não deve-se respirar pela boca pois *inmoxã* poderia entrar por ela e invadir o corpo, exatamente como faz com o cadáver abandonado. A negligência de quaisquer das outras proibições do resguardo implica em um tornar-se cadáver precocemente. Ou seja, o corpo deteriora-se, cobre-se de bolhas mal-cheirosas, a pele desprega-se do corpo, o sangue se esvai e por fim a pessoa enlouquece e morre, transformando-se então em *inmoxã*. Isto parece implicar que aquele que verte o próprio sangue e o cadáver identificam-se. O corpo morto e o sangue derramado conduzem a um processo de tornar-se 'outro' - inimigo, animal e canibal - *inmoxã*. Voltaremos a este ponto novamente.

Assim também o descontrole sobre o fluxo das palavras/canto - o movimento dos *yãmiy* - conduz à doença e à morte. Acelera o processo de transformação da pessoa em *yãmiy*. É um tornar-se canto precocemente. A doença é sempre uma invasão imprópria, dos *yãmiy*, sobre o espaço humano, (as casas ao invés do *kuxex* - casa dos cantos) e uma utilização indevida dos cantos pelos *yãmiy* que cantam individualmente para aqueles que dormem e portanto, que estão a sós, ao invés de cantarem em grupo para os humanos reunidos.

O processo de reprodução da vida - reprodução como produção - das palavras e dos corpos - é posto no tempo.

é somente quando há movimento que há vida. A estagnação conduz à morte - a *innoxã* - à deterioração.

Os estados liminares - a doença *pakut* e a tristeza *ugig'ognãg* - se traduzem pela imobilidade. Este é o sintoma explícito da doença - parar de andar ou andar pouco. Assim também todos os estados característicos da tristeza são marcados pela imobilidade. A única prescrição do luto diz respeito à imobilidade, ou ao menos a uma certa imobilidade parcial - andar devagar e apenas pequenas distâncias - visto que os Maxakali não marcam formalmente - início ou término - e nem de forma explícita o estado de luto. O luto é encarado muito mais como um estado psicológico mais intenso, provocado pelo processo violento da separação. Seja a separação por conflitos entre casais ou pais/filhos ou pela separação definitiva da morte. O comportamento em todas estas situações são equivalentes - quando sofrem um processo de perda os Maxakali ceitam-se em suas redes ou *firaus* e deixam-se abater por uma profunda consternação. Nos casos de morte este comportamento pode prolongar-se por mais tempo - semanas, ou até mesmo por meses.

A tristeza, principalmente, a tristeza da morte, se não for devidamente controlada pelos parentes, pode conduzir à raiva - ao estado *unqãy* - ou mais propriamente, à fúria assassina, descontrolada e, geralmente também inconsciente, que resultará na tentativa de assassinato, ou na própria morte.

A doença prolongada também pode conduzir ao mesmo estado de tristeza. Esta é também um estado de separação: a separação do indivíduo entre corpo e **Koxuk**.⁴ A raiva e a tristeza, embora sejam estados distintos para os Maxakali, estão, geralmente associados, no sentido em que se atraem mutuamente. A tristeza se não for rapidamente controlada transformar-se-á em irracionalidade e irritação, conduzindo ao estado **ungãay**. Este estado significa uma ruptura definitiva, pois conduz à morte. Portanto a raiva seria uma consequência do estado de tristeza, pois implica na radicalização da separação. Estes dois estados se opõem ao riso e a alegria **uhitup**. A alegria é o sintoma do equilíbrio, tanto biopsicológico, como social.

Para os Maxakali a raiva e mesmo a tristeza, provocada pela morte ou por outra forma de separação, são comparáveis à loucura. O homem social - ou a sociabilidade humana - tem como fundamento a alegria e seu veículo é o riso. Estar junto significa rir-se juntos. Este é o comportamento que sinaliza a saúde e a harmonia e, estes são as características dos humanos - **tikã'ãn**. Estas características estão associadas ao movimento, enquanto os **'ãynhuk** relacionam-se à imobilidade e à estagnação⁵.

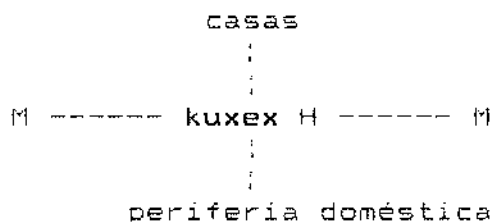
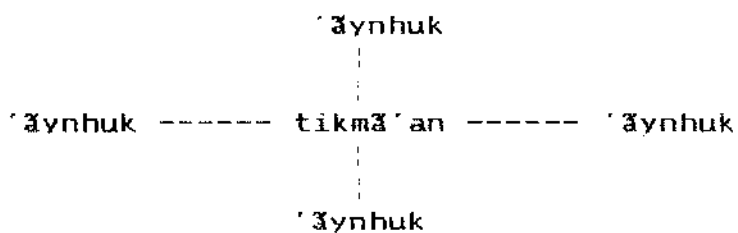
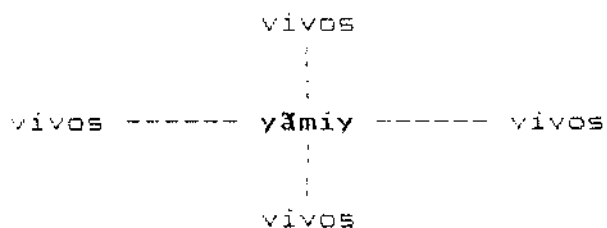
A oposição entre **'ãynhuk/tikã'ãn**: fixação / imobilidade merece um maior desenvolvimento se a relacionarmos à mobilidade dos espíritos. Os **yãmiy** são aqueles que vão e que voltam e se opõem aos humanos que apenas permanecem na terra. Assim também os homens se opõem

às mulheres, pois estas desenvolvem atividades que as mantêm, a maior parte do tempo, dentro da aldeia, principalmente dentro de seu próprio segmento residencial, enquanto os homens, muito mais móveis, exercem quase todas as suas atividades fora da aldeia.

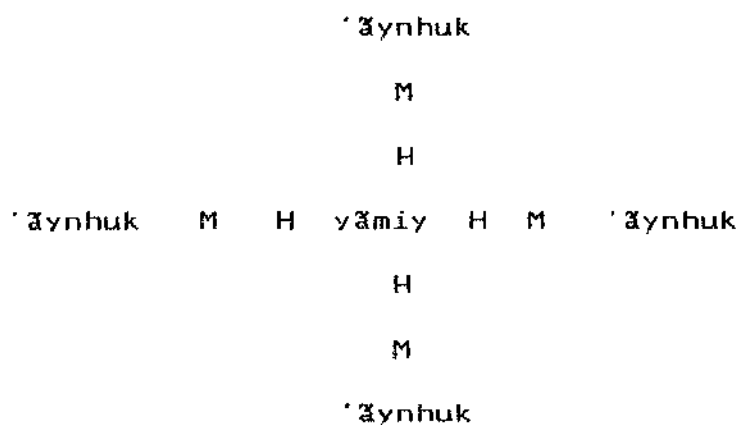
Encontraríamos um quadro assim:

mobilidade ----->	fixação
espíritos - yãmiy	vivos
humanos - tikmã'ãn	estranhos - 'ãynhuk
homem	mulher

Na verdade este modelo ficaria mais claro se o visualizarmos como oposições dentro de um sistema de gradação, onde os yãmiy ocupariam o centro. A categoria de mobilidade corresponderia analogicamente ao centro e a concentração, enquanto a categoria de fixação à periferia e à dispersão. O centro é vivo, pulsante e extremamente móvel, enquanto a periferia é estagnada conduzindo ao isolamento e à deterioração. Os yãmiy são, por definição, grupos. xop. Os homens, por sua vez, são muito mais gregários se comparados às mulheres. Suas principais atividades - ritual e caça - são sempre realizadas em grupo, enquanto as atividades femininas conseguem reunir, no máximo, seções residenciais. Os civilizados, principalmente os funcionários da FUNAI e regionais - foco de comparação para os Maxakali - egoístas, viveriam sempre isolados, apenas com suas mulheres e filhos. E até mesmo, impropriamente, viveriam, inteiramente sós, como innoxã.



O modelo total seria assim:



Os *yāmiy* são o movimento por excelência. Realizam a comunicação fundamental - ligam o *hāmnōy* - o além e o mundo dos viventes - a terra. O seu nomadismo é celeste.

movimentam-se no eixo vertical, enquanto os humanos, tikmã'ãn, movimentam-se no eixo horizontal, o seu nomadismo é apenas terrestre. É o nomadismo celeste que reúne os viventes. Os grupos familiares se reúnem em aldeias, em torno de um kuxex - a casa dos cantos - para a realização dos yãmiyxop. Ao menos, é sempre este o motivo alegado para as mudanças dos grupos familiares de suas áreas de roça para se reunirem em agrupamentos provisórios a outras famílias aliadas. O movimento reproduz e perpetua a continuidade social. Não só o movimento no espaço - o nomadismo celeste e terrestre. Como também e, principalmente, o movimento no tempo - o processo de produção do conhecimento - o fluxo da transformação da palavra em canto e, conduzido por este fluxo, a construção da pessoa Maxakali.

.....

é interessante a paixão que têm os Maxakali pelo som e, especialmente pela música. As crianças (mas não só estas, também os adultos), passam horas imitando o som dos animais. Este foi um dos canais importantes que encontramos para criar intimidade e a confiança das crianças da seção residencial que ficamos e, através delas, também dos adultos. Brincar de imitar o som dos animais, esta era sempre a forma de chegada - o convite para a relação. Este é também o convite e a forma de relação entre os homens e os espíritos. Assim como a música, as crianças - os filhos - criam as relações, são elo entre as várias dimensões do universo Maxakali, e sua forma de expansão.

A palavra Maxakali é masculina em sua natureza. São também os homens quem constroem e estabelecem as relações sociais, as mulheres ficam nos interstícios, nas 'frestas', por trás destes. São os homens que estabelecem as posições e criam o movimento - o trânsito - entre estas, dentro do grupo. São os seus movimentos, de reunião e de dispersão nas próprias casas, que delimitam as posições femininas. Ou seja, o movimento feminino existe em função e, acontece em consequência, do movimento masculino. Nas reuniões entre famílias os homens falam alto e no centro enquanto as mulheres sussurram entre si, por trás destes. É claro que as mulheres também conversam livremente, mas apenas quando estão entre parentes - pais e irmãos e marido e filhos. As mulheres casadas que vivem nos grupos familiares de seus maridos calam-se - falam pouco e baixo - deixam que seus maridos falem por elas, ou quando necessário, falam através dos filhos. Pois a tarefa de falar aos 'outros' - aos afins, inimigos **puknōy** e, principalmente, aos **'āynhuk** e com os **yāmiy** - é masculina.

Contudo se são os homens que criam os laços e ligações e estabelecem as posições dentro da dinâmica social do grupo, são as mulheres o objeto destas relações. Não apenas no campo social, mas também e, principalmente, nas relações fundamentais - isto é, aquelas entre os humanos e os espíritos. São os homens quem estabelecem todas as relações com os **yāmiy**. Portanto, a relação, assim como a palavra - a música - é masculina*. O feminino não emite nem cria a

palavra. Mas se são os homens que estabelecem estas relações, elas são feitas para as mulheres. Se são os homens que cantam com os espíritos, cantam para as mulheres. Pois são estas quem os escutam. São estas que ficam e ocupam o lugar dos vivos. Na relação espíritos/humanos e, dentro desta a relação mortos/vivos, a posição dos humanos - dos vivos - é feminina e a dos espíritos (e dos mortos), é masculina. As mulheres mantêm a posição dos vivos e recebem a palavra dos yãmíy7. O masculino é expansão, relação com o além, com o outro, e é central. As mulheres, na periferia, recebem e retraem. São estas, sempre, as acusadas de ciúme e avareza. Elas publicamente expressam estes sentimentos que seus esposos, embora tão ciumentosos e avarentos quanto elas, não ousariam demonstrar publicamente, sem o risco de serem vítimas do escárnio público.

São também as mulheres que recebem os vivos e os mortos. As crianças nascem dentro das casas - as mulheres as trazem com sangue. Até os sete anos, as crianças pertencem às mulheres. Os homens as fazem para elas. Assim dizem os Maxakali 'os homens fazem filhos para as suas mulheres, para dar a elas'. São elas também que recebem os mortos - os bebês que voltarão à terra para cantar, são trazidos pelos yãmíy para suas mães. São os homens que fazem os filhos e as palavras e o fazem para as mulheres. E estes - as crianças, os filhos vivos e mortos e a palavra, este par compõe todo o movimento do universo Maxakali.

NOTAS

- ⁴ Em oposição ao nomadismo celeste, o nomadismo humano, causado pelos conflitos entre afins e pela morte, é completamente rebelde à qualquer tentativa de condução. Incontrolado e imprevisível ele poderia ser classificado como um 'nomadismo selvagem' em oposição ao nomadismo 'civilizado' dos espíritos - cíclico e previsível e que submete-se à interferência humana.
- ⁵ Esta característica não é muito comum ao xamanismo dos grupos sul-americanos. Para os tupi (Araweté, Pirahã, Waiãpi, etc) por exemplo, são os xamãs que partem em viagens para o céu, e a partir destas viagens e, através delas, é que os deuses ou entidades podem vir à terra para cantar para os vivos. (Castro, 1986, p.). Há uma espécie de 'troca de lugares' entre xamãs e entidades. (Gonçalves, 1988 p. 187). Mas entre os tupi o xamanismo é assunto exclusivamente masculino, somente os homens podem ir ao céu. Assim, também entre os Maxakali, cabe aos homens controlar o trânsito entre os mundos e realizar a relação com o além.
- ⁶ As crianças são sempre os intermediários em todas as relações. Nas separações entre casais e famílias são o elo que reconstrói as relações rompidas. Uma mulher envia, primeiro seus filhos à casa do pai e somente após alguns dias, ela retorna para cuidar dos pequenos. Dois chefes de famílias extensas que estejam com as relações estremecidas, sinalizam sua boa vontade, através das visitas mútuas dos netos. E também, ao contrário, quando as relações são rompidas, as acusações de roubos e agressões, recaem sempre sobre as crianças.

Os Maxakali utilizam o recurso de transferir a fala para as crianças - colocar as palavras na boca das crianças como se fossem estas que falassem - em todas as situações de distância social. Sempre que se fala ao outro, fala-se através de outro. Apenas os loucos (os que não têm 'vergonha-juízo') falam eles próprios, sem intermediários. (Os *yãmiy kibok*, ruins, cantam seus próprios cantos). As mulheres, principalmente, são quem mais utilizam deste artifício retórico, pois têm mais vergonha de falar com o outro e, além do mais, geralmente, moram com seus afins - falam através de seus filhos. Mas também os homens utilizam este artifício quando falam com estranhos ou afins mais afastados. As crianças são também os 'mensageiros' entre a casa dos cantos e as casas durante a realização dos *yãmiyxop*.

- ⁴ Em todas os casos de doença prolongada, os Maxakali se tornavam irracionáveis e melancólicos.

-
- 6 Não é de se admirar portanto, que os Maxakali achem tão estranho o hábito sedentário dos brancos. Constantemente comentam, de forma desaprovadora, o fato dos funcionários da FUNAI e os regionais, permanecerem sempre quietos, andarem pouco e morarem sempre no mesmo local. Sinal de que estão em desarmonia e doentes. Na verdade são, para os Maxakali, a própria doença.
- 6 Até mesmo os *yãmiy* femininos não cantam propriamente. Apenas, como as mulheres humanas, acompanham os seus pares masculinos nos cantos. *Yãmiyhey* o único *yãmiy* feminino que é central no seu ciclo cerimonial, não canta também e como sai sozinho ao pátio central, precisa que os homens cantem para que ele possa dançar para os vivos.
- 7 Em troca da palavra recebida as mulheres lhes dão comida (produtos femininos). É claro que quando partem os *yãmiy* lhes darão carne em troca dos produtos recebidos, mas esta nunca compensará a proporção de alimentos recebidos durante meses.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. - 1985 - "Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sudest". Tese de doutoramento. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université de Paris X (mimeo).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. - 1978 - **Os Mortos e os Outros**. São Paulo: HUCITEC.
- 1979 - "De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades". **Boletim do Museu Nacional**, nº 32. Rio de Janeiro
- 1986 - **Antropologia do Brasil**. São Paulo: EDUSP e Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. - 1985 - "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". Comunicação apresentada no Simpósio Etnohistoria del Amazonas, 45ª Bogota.
- CHAUMEIL, J. P. - 1986 - "échange d'énergie". **Journal de la Société des Américanistes**. LXXXI.
- CLASTRES, H. - 1972 - "Les Beaus-Frères Ennemis, propos du Cannibalisme Tupinambá." **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, nº 6, Paris: Gallimard.
- 1978 - **A terra sem Mal. O Profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Helene et Jacques Lizot. "La part du Feu" in **Libre politique-anthropologie - philosophie**. Paris.
- CLASTRES, P. - 1978 - **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- 1982 - **Arqueologia da violência. Ensaio de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense.
- DA MATTA, R - 1976 - **Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes.
- DETIENNE, Marcel - 1972 - "Entre Bêtes et Dieux". **Nouvelle Revue de Psychanalyse**. Destinés du Canibalisme, nº 6. out. Paris: Gallimard.
- DUMONT, L. - 1971 - **Introduction à deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation e alliance de mariage**. Paris: Mouton.
- ERIKSON, Philippe - 1986. **Alterité, talonage et anthropophagie chez les Pano** (mauscrito).

- FORSYTH, D. - 1972 - "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinambá Cannibalism". *Journal of Anthropological Research*, nº 39 (2).
- FOX, R. - 1986 - **Parentesco e Casamento: Uma perspectiva antropológica**. Lisboa: Veja.
- FUNAI, publicações - 1988 - "índios - verdadeiros amantes da terra e de suas culturas". Recife: Ed. Imprensa Universitária da UFRPE.
- GALLOIS, Dominique Tilkin - 1988 - **O Movimento na Cosmologia Waiãpi, Criação, Expansão e Transformação do Universo**. São Paulo: Tese de doutoramento apresentada a USP (mimeo).
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira - 1988 - **Nomes e Cosmos**. Rio de Janeiro. Tese de mestrado apresentado ao Museu Nacional (mimeo).
- HUGH-JONES, C. - 1979 - **From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAPLAN, J. O. - 1973 - "Endogamy and Marriage Alliance: A note on continuity in kindred based groups". *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 8, nº 4.
- 1975 - **The Piaroa. A People of the Orinoco Basin - A Study in Kinship and Marriage**. London: Oxford University Press.
- 1977 - "Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies". XIIIº Congresso Internacional dos Americanistas, realizado em Paris, 1976. *Actes du XIIIe Congrès International des Americanistes*. Vol. II. Paris: Societé des Américanistes.
- 1983 - "Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North West Amazon sociopolitical thought" *Antropologica* 59/62:331-348.
- 1984 - "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: Kenneth Kensinger (org.) **Marriage Practices in Lowland South America**. Urbana: University of Illinois Press.
- 1985 - "There is no end of evil: The guilty innocents and their fallible god." *The Anthropology of Evil*. Blarkwell.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1982 - **As Estruturas Elementares do Parentesco**. 29 ed.. Petrópolis: Vozes.

- MARCATO, S. - 1980 - Informe sobre os índios Maxakali, MG, em março de 1980. Comunicação para a FUNAI, (mimeo).
- MAYBURY-LEWIS, D. - 1984 - *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- 1979 - *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- MELLATTI, J. C. - 1978 - *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Editora Atica.
- MENDONÇA, Cleonice Pitanguí - 1987 - "19 Relatório de Pesquisa - Levantamento Etnohistórico dos indígenas de Minas Gerais". Apresentado ao Museu do Homem. Belo Horizonte (mimeo.)
- MENGET, P. - 1985 - "Jalons pour une étude comparative". *Journal de la Société des Américanistes*.
- NASCIMENTO, N. F. - 1984 - "A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do noroeste mineiro." Dissertação de mestrado. USP - São Paulo. (mimeo.).
- NIMUENDAJU, C. - 1939 - "Índios Machacari", (Relatório datado de 22 de maio de 1939). *Revista de Antropologia*, 6(1). São Paulo.
- NIMUENDAJU, C. e MÉTRAUX, A. 1946 - "The Maschacali, Patachós and Malali Linguistic Families". In: *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- OTTONI, T. B. - 1858 - "Notícia sobre os selvagens do Mucury". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*. Rio de Janeiro. nº 21, pg. 191 a 238.
- OLIVEIRA, R. C. - 1976 - *Identidade Etnia e Estrutura Social*. (col. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais), São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- 1978 - *A Sociologia do Brasil Indígena*. (col. Biblioteca Tempo Universitário nº 31), 2ª ed., Brasília - Rio de Janeiro: Universidade de Brasília e Tempo Brasileiro.
- 1983 - *Enigmas e Soluções*. (col. Biblioteca Tempo Universitário nº 68). Fortaleza - Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará e Tempo Brasileiro.
- PETESCH, N. - 1987 - "A Trilogia Karajá - Sua Posição Intermediária no Continuum Jê-Tupi." Apresentado no Simpósio sobre "Pesquisas recentes em etnologia e história indígena da Amazônia", realizado em dezembro de 1987 em Belém do Pará.

- POHL, J. E. - 1976 - **Viagem no Interior do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- POPOVICH, F. B. - 1976 - "Maxakali Connectives." Comunicação ao Summer Institute of Linguistics. (mimeo.).
- 1980 - "The Social Organization of the Maxakali". dissertação de mestrado, apresentado a University of Texas at Arlington. (mimeo.).
- POPOVICH, H. - 1960 - "Maxakali Phonemes" Comunicação ao Summer Institute of Linguistics (mimeo).
- 1960 - "Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras (II Questionário)" Apresentado ao Museu Nacional, Rio de Janeiro (mimeo).
- 1967 - "Large Grammatical units and space-time setting in Maxakali Language". **Atas do Simpósio sobre a Biótica Amazônica**. Vol. 2: 195-199.
- 1971 - "The Sun and the Moon". A Maxakali text". In: **Estudos sobre Línguas e Culturas Indígenas**. Edição especial Summer Institute of Linguistics.
- 1976 - "Maxakali Supernaturalism". Comunicação ao Summer Institute of Linguistics (mimeo).
- 1976 - "Maxakali Myths on Cultural Distinctions and Maxakali sense of inferiority to the national Brazilian culture" S.I.L. (mimeo).
- RAMOS, A. R. - 1980 - **Hierarquia e Simbiose**. São Paulo: HUCITEC.
- RIBEIRO, D. - 1977 - **Os índios e a Civilização**. 2ª ed.. Petrópolis: Editora Vozes.
- RIVIERE, P. - 1969 - **Marriage among the Trio: a principle of Social Organisation**. Oxford: Clarendon Press.
- 1984 - **Individual and Society in Guiana. A comparative Study of Amerindian Social Organization**. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRIGUES, Aryon Dell' Igna. "Línguas ameríndias do Brasil". **Grande Enciclopédia Delta Larousse**, 1972, IX, p. 4035.
- RUBINGER, M. M. - 1963 - 1) "Projeto de pesquisa Maxakali". Belo Horizonte. (mimeo)

- "O Desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali". *Revista do Museu Paulista*. N. S.. Vol. XIV.
- RUBINGER. M. M. e MARCATO. S. e AMORIM. M. S. - 1980 - **índios Maxakali Resistência ou Morte**. Belo Horizonte: Interlivros.
- SAINT-HILAIRE, A. - 1975 - **Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SEEGER. A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. - 1978 - "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras." *Boletim do Museu Nacional*. N. S., Antropologia 32.
- TAYLOR. A. C. - 1986 - "L'art de la reduction". *Journal de la Societé des Americanistes*. LXXI.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. - 1979 - "A fabricação do corpo na sociedade xinguana" in *Boletim do Museu Nacional*, nº 32. Rio de Janeiro.
- 1986 - **Araweté os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor e ANPOCS.
- 1987 - "Sociedades Minimalistas: A propósito de um livro de Peter Rivière." *Anuário Antropológico* 85: 265-282.
- 1988 - "A Parte do Todo: Classificação Social, Totalidade e Valor nas sociedades indígenas da Amazônia (I. os sistemas "Dravidianos" e suas Variantes). Plano de pesquisa apresentado ao CNPq. (mimeo.).
- 1990 - "Princípios e Parâmetros um comentário A L'exercice de la Parente". Rio de Janeiro. Comunicação nº 17. Programa de Pós-graduação em antropologia Social - Museu Nacional - UFRJ.
- 1990 - **Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico**. Rio de Janeiro. Museu Nacional (mimeo).
- WIED-NIEWIED. M. - 1976 - **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Editora Nacional.

APÉNDICES

APÊNDICE:

MITOLOGIA MAXAKALI

1) Mito do Sol e do Lua.

Sol e Lua são conhecidos pelos Maxakali como um par de irmãos demiurgos, protagonistas em uma série de episódios. Para os Maxakali, seria Lua o irmão mais velho e o seu comportamento não conduziria, necessariamente, ao fracasso as ações de Sol, alterando a Ordem. Mais propriamente, repetiria estas mesmas ações com fracasso. Neste caso, Lua não ocuparia a figura tradicional que altera a Ordem mítica perfeita e introduz a morte, a mentira, o erro - o limite - inaugurando a ordem humana imperfeita. Lua aparece como uma figura desastrada que faz errado as mesmas ações de Sol e fracassa. Exceção ao clássico, contudo o mais importante, episódio sobre a morte da mãe do par de demiurgos.

1º.) Sol desejava fazer uma roça. Fala então a seu irmão mais velho, Lua, que ele andará até o meio do caminho do céu e sentar-se-á. E quando seu irmão o vir sentado deverá fazer uma grande roça para ele. Sol assim fez e, quando Lua o viu sentado no meio do céu, foi até a mata e derrubou várias árvores grandes, abrindo uma enorme clareira. Somente quando Lua acabou o seu trabalho, Sol continuou o seu percurso até chegar à terra. Foi até onde Lua havia limpado o terreno e falou: 'Está bom. Vou plantar muitas coisas. Aqui nascerá qualquer semente: milho, amendoim, mandioca, etc'.

Sol plantou as sementes. No dia seguinte, tudo havia nascido. Sua roça estava grande e bonita. Lua, vendo a roça de Sol, desejou também uma para si e fez a mesma proposta ao irmão. Quando chegou a noite, Lua andou pelo caminho do céu e sentou-se. Quando chegou ao meio, Sol foi para a mata mas Lua não esperou que seu irmão terminasse o trabalho e o prosseguiu. Sol apenas derrubou as árvores menores, deixando as grandes no meio do terreno. Na manhã seguinte, quando Lua veio olhar sua roça, encontrou-a cheia de árvores e não pode plantar.

2ª.) Outra versão mais elaborada do mesmo episódio: Um dia Sol foi até sua roça, colheu um cacho de bananas verdes e levou-o para sua casa. Pendurou-o no telhado e esperou até que as bananas amadurecessem. Quando elas ficaram maduras ele as levou até o caminho das formigas cabeçudas - **Munihim** - e colocou-as no meio do caminho. Falou à **Munihim**: 'Comam todas estas bananas e, quando eu estiver sentado no meio do caminho do céu, vocês vão até a mata e cortem muitas árvores porque eu quero fazer uma grande roça. Naquela época não havia facão nem machado. Portanto era muito difícil derrubar árvores para plantar. **Munihim** assim o fizeram. Comeram toda a banana e foram para a mata esperar Sol sentar-se no meio do caminho. Quando o viram sentado no céu, cortaram várias árvores e abriram uma enorme clareira. Quando **Munihim** acabaram, Sol continuou o seu percurso até descer à terra e foi olhar o terreno. 'Há! Está bom! Vou plantar muitas sementes e varas de mandiocas aqui'. Ele

plantou as sementes e, no dia seguinte, sua roça estava grande e bonita. Seu irmão Lua viu sua roça e desejou também uma para si. Foi procurar Sol e disse: 'Sol você mamou do meu leite!' Ou seja, você veio depois de mim, mamou o leite da minha mãe, é meu irmão cacula. (Esta é uma expressão usada pelos Maxakali para designarem seus irmãos mais jovens.) 'Ensina-me como fazer uma roça grande!' Sol o ensinou como fazer. Lua foi à sua roça, pegou um cacho de bananas verdes e levou-o até sua casa, pendurou-o no telhado e esperou que as bananas amadurecessem. Quando estavam amarelinhas, Lua as levou até o caminho de **Munihim** e disse-lhes 'Munihim comam todas estas bananas e quando eu estiver sentado no meio do céu vão até a mata e cortem muitas árvores grandes pois eu quero fazer uma roça. **Munihim** novamente assim o fizeram. Comeram todas as bananas e foram para a mata esperar Lua sentar-se no céu. Quando Lua sentou-se no alto, na terra **Munihim** começaram a cortar as árvores. Lua, quando viu **Munihim** trabalhando, gritou-lhes **Munihim** esperem. Não cortem as árvores agora. Quando eu chegar à minha casa, de manhã cedo, vocês trabalham.' **Munihim** voltaram para sua casa e não cortaram mais as árvores para o Lua. Lua continuou o seu caminho após falar com **Munihim** e, na manhã seguinte veio ver o seu terreno. Nenhuma árvore havia sido cortada e ele não pode plantar.

3º-) Sol desejou descer à terra. Transformou-se em uma pena de gavião e desceu devagar, pousando no chão suavemente. Lua o viu descer e desejou também vir à terra

desta forma. Foi procurar o irmão e disse: 'Sol, você mamou do meu leite. Ensina-me como fazer a descer à terra! Sol o ensinou como fazer. Mas Lua não entendeu direito e transformou-se em uma fruta que caiu rapidamente, espatifando-se no chão. Quando caiu a fruta fez um barulho que atraiu a Cutia, que veio correndo comê-la. Mordeu-a e Lua gritou: 'Ai! Não me come não! Sou eu!'. (Estes episódios que narram as desventuras de Lua sempre terminavam com muitas risadas e zombarias dos fracassos de Lua).

4º.) Sol desejou tomar banho. Foi ntão à beira do rio. Empurrou com o pé uma tartaruga que ficou rodando num redemoinho formado pelo rio. Sol entrou no rio e banhou-se. Lua, novamente observava o irmão e desejou banhar-se também. Repetiu-lhe o mesmo pedido: 'Sol você bebeu do meu leite, ensina-me como tomar banho.' Sol explicou como fazer e Lua foi até a beira do rio. Lá chegando empurrou com o pé a tartaruga, como havia ensinado o irmão. Contudo, quando entrou no rio mandou-a para longe, insultando-a. A tartaruga foi nadar bem longe de Lua. Enquanto ele tomava banho, a água ficou brava - *yngǎn* - e transformou-se em uma cascata que arrastou Lua correnteza abaixo. Ele tentava sair da água mas ela o jogava novamente para dentro, rodando-o como acontecera com a tartaruga.

Lua consegue safar-se. Ele tem uma idéia para tomar o banho. Transforma-se em uma formiga cabeçuda - *Munihim* - e morde com força um galhinho de árvore que boiava na beira do rio. A água do rio, com raiva, o encobria, mas o

galho voltava a boiar novamente. E assim, Lua foi descendo o rio até atingir os igarapés. Lua solta então o gaihinho e levanta-se, saindo do rio sem problemas. Esta foi a única vez em que Lua saiu-se bem.

5ª.) Sol e Lua moravam juntos com a mãe. Um dia ela morreu e Sol enterrou o corpo debaixo de uma árvore. Abriu uma cova rasa, cobriu-a apenas com terra e voltou para casa. Quando chegou em casa, sua mãe saiu de dentro da cova e seguiu o filho. A mãe do par de demiurgos morreu outras vezes e sempre Sol a ressuscitava da mesma forma - enterrando o seu corpo em uma cova rasa. Numa destas mortes Sol deu o corpo para que seu irmão Lua o enterrasse e o recomendou para que fizesse uma cova rasa. Lua levou o corpo para o mesmo lugar em que Sol sempre o enterrava. Cavou, contudo, uma cova bem funda, jogou o corpo e o cobriu com terra socada. Colocou uma pedra por cima e falou para sua mãe: 'Agora você morreu de verdade. Não volte mais! Lua voltou para casa e encontrou Sol que esperava pela mãe. Sol ficou muito triste quando soube o que fizera seu irmão. Chorou por sua mãe e decidiu vingar sua morte.

Um dia, quando Lua foi à mata olhar as armadilhas que colocara, Sol seguiu-o de longe e ficou a espreita do irmão. Aproveitando, quando este abaixou-se para desarmar uma armadilha, Sol transformou-se em um jaguar - **hãngǎy** - e pulou nas suas costas, quebrando-lhe o pescoço. Comeu toda a sua carne. Sol devorou uma parte do corpo de Lua até encher seu estômago. Foi até o rio e vomitou a carne

ingerida, a qual foi levada pelas águas. Voltou ao corpo para comer outras tantas vezes. Quando a carne de Lua acabou, o jaguar triturou seus ossos, sempre voltando ao rio para vomitar o que havia devorado. Por fim lambeu todo o sangue que escorrera e molhara as folhas e a terra. Quando não restava mais nada do irmão Sol sentou-se no meio do caminho do céu. Imponente e desafiador, ainda como um jaguar, dizia ao irmão: 'Agora você acabou. Não volte mais.'

Mas um pequeno fio de sangue que ficara escondido sob uma folha seca, permitiu a Lua ressuscitar. Lua voltou pelo caminho do céu ao encontro de Sol. De longe Sol viu o irmão chegando e sentiu pena porque ele estava amarelo(?). Decidiu que não iria matá-lo novamente.

Lua aproximou-se de Sol (que já não estava mais como um jaguar) e queixou-se com ele: 'Um jaguar me matou, comeu todo o meu corpo e você não foi me socorrer'. Sol respondeu: 'Eu não vi. Você não gritou. Se o tivesse feito, eu teria escutado e iria socorrê-lo. Lua retrucou: 'Mas o jaguar quebrou o meu pescoço. Eu não pude gritar.' E assim Lua voltou novamente a morar com Sol.

2) Mito de Tupã - 'Trovão'

Antigamente Tupã vivia na terra. Um dia ele cortou uma grande árvore e deixou o tronco caído ao chão. Ao lado deste deitou o seu filho ainda bebê e afastou-se por algum tempo. A criança quando se viu sozinha, começou a chorar. Neste momento alguns homens passavam ali por perto e encontraram o pequeno chorando. Um deles decidiu levar o bebê para que sua mulher o criasse.

Ty, assim era seu nome, mamou nesta mulher até crescer e saber de todas as coisas. Quando já tinha por volta de três anos, Ty pediu à seu yãyã - irmão da mãe - para esticar para ele um couro de cutia. Seu yãyã assim o fez. Ty amarrou este couro em seu pescoço sobre as costas e correu arrastando-o pelo chão no interior da casa. O barulho produzido pelo couro formou nuvens negras sob o teto da casa. Ty levantou os braços e relâmpagos saíram deles. Ele correu novamente pela casa arrastando o couro e uma chuva fina caiu no seu interior. Passaram-se os anos e Ty cresceu. Quando tinha por volta de dez anos, ele pediu novamente ao seu yãyã para esticar para ele um couro. Desta vez Ty pediu um couro de veado. Seu yãyã atendeu o pedido e Ty amarrou no seu pescoço o couro do veado e repetiu o que fizera da primeira vez. Percorreu também os pátios externos das casas. Nuvens negras envolveram toda a aldeia. Ele levantou seus braços fazendo-os relampear e correu novamente pela aldeia. A chuva, então, caiu forte sobre as casas. Anos se passaram e Ty tornou-se um rapaz. Voltou a procurar o seu yãyã e fez o

mesmo pedido. Agora o couro seria de um jaguar. Seu yãyã lhe entregou o couro pedido e Ty amarrrou-o no pescoço como das outras vezes. Correu por toda a aldeia e pelo seu pátio externo - isto é, cruzou 'a Casa dos Cantos'. Uma grande tempestade desabou sobre a aldeia e por toda a região próxima.

Um dia seu yãyã foi à mata para tirar mel e Ty o acompanhou. Quando o tio se preparava para derrubar a árvore (forma tradicional Maxakali de tirar mel), Ty disse que ele próprio cortaria a árvore. Amarrrou o couro de jaguar no pescoço e correu pela mata reunindo muitas nuvens negras no céu e, levantando os braços fez relampear, iniciando uma violenta tempestade e ventania. De repente, do céu veio um grande estrondo: um raio desceu à terra caindo ao lado dos dois homens e, de dentro deste, surgiu a mãe de Ty - a mulher de Tupã, que reencontrara o filho por causa dos relâmpagos e da tempestade. Ela quebrou a árvore para o yãyã do rapaz e o levou de volta para o céu.

3) Mito da Estrela Vênus

Há muito tempo atrás, numa noite quando Vênus andava pelo caminho do céu (o mesmo caminho que percorre Sol e Lua), na terra, um jovem guerreiro Maxakali foi ao Kuxex e deitou com o rosto voltado para o céu. Vênus, cansada de sua longa caminhada, chegou ao meio do céu e sentou-se para descansar. O rapaz olhou para cima e viu Vênus. Viu sua vagina - ikux - e disse: 'Que bonito! é minha esposa - xetut!'. Atrás de Vênus vinha sua irmã que também sentou-se, para descansar ao seu lado. Na terra, um jovem cunhado do rapaz deitou-se do seu lado no Kuxex e também, voltando o rosto para o céu viu, por sua vez, a ikux da irmã de Vênus. Disse: 'Que bonito! é minha xetut!'. E os dois rapazes adormeceram.

As duas irmãs continuaram o caminho do céu até alcançarem a terra. Quando o dia amanheceu, as duas estrelas chegaram ao Kuxex onde dormiam os jovens que as haviam visto de noite. A primeira estrela foi até o primeiro rapaz, deitou-se do seu lado e abraçou-o, ainda adormecido. Sua irmã aproximou-se do segundo rapaz que também dormia e deitou-se do seu lado, abraçando-o.

Quando o primeiro rapaz acordou, vendo a estrela ao seu lado, não a reconheceu e disse: 'Quem é você, que está deitada comigo? Vá embora. Eu não sei quem é você. Vênus voltou para o céu, de onde nunca mais retornou. Mas o segundo rapaz, ao acordar e vendo a estrela dormir ao seu lado, abraçou-a e dormiu com ela. Ela tornou-se sua esposa. Desde então, os homens têm esposas.

Segunda parte ou outro episódio do mito: Vênus ficou morando com o rapaz na terra e eles tiveram um filho. Um dia a estrela pediu seu marido para pegar um coco. Ele partiu para a mata e ela o acompanhou. Caminharam até encontrar um coqueiro, que naquela época era pouco maior que um homem. Enquanto seu marido subia na árvore para colher o coco, a estrela bateu com um pau no tronco do coqueiro e este começou a crescer. Seu marido gritou para que ela parasse. Ela não o obedeceu. Disse-lhe que era seu filho e continuou a bater no tronco. O coqueiro continuou a crescer até atingir o céu, perfurá-lo e, com mais uma batida no seu tronco, desprendeu-se do chão e ficou pendurado no céu. O marido da estrela ficou preso no outro lado do céu.

Ainda na terra, a estrela levou o seu filho até à forquilha de uma árvore e disse: 'Agora você vai ficar sentado aí e virar um cupinzeiro'. E assim foi. Depois a estrela pegou o arco do seu marido e lançou-o ao chão. O arco transformou-se em uma cobra que correu sinuosa escondendo-se no mato. E, finalmente, a tipóia da criança foi jogada sobre uma moita de capim e transformando-se num passarinho preto que come sementes de capim - a 'Maria Preta'. Quando a estrela ficou sem mais nada, subiu ao céu para encontrar-se com o marido. E lá ficaram morando por muito tempo.

Um dia o marido da estrela fez muitas flechas e saiu para caçar. No céu havia muitos bichos: quatis, macacos, capivaras, pássaros, etc. Depois de haver caçado bastante, uma de suas flechas caiu no limite do buraco do

céu. Ele procurou-a e não a encontrou. Lançou então uma outra flecha que partiu atrás da primeira, caindo também perto do limite do buraco do céu. Quando ele abaixou para pegar as flechas, viu lá embaixo, na terra, seu cunhado que chorava com saudades suas.

Ele voltou a sua casa e disse à sua mulher que estava com saudades do pai (os Maxakali, quando querem dizer que estão com saudades dos seus, dizem sempre que estão com saudades dos pais) e que queria voltar à terra para visitá-lo. Foi até a mata, derrubou uma árvore de embira, tirou toda a casca e deu à sua mulher para que ela tecesse um longo fio-*tehet*. Antes, caçou uma queixada e deu-lhe de presente. A estrela preparou a queixada e a comeu. Só depois foi fazer o fio de *tehet* que o marido pedira. Ela tecia e enrolava o fio em um pauzinho (como fazem habitualmente as Maxakali). Quando o pauzinho já estava da largura de um tronco, ela perguntou ao marido se já era o suficiente. Ele respondeu que não. Que fizesse até acabar toda a embira. Ela então teceu até o fim da embira e entregou ao seu marido o longo fio tecido. Ele partiu para a mata. Próximo do buraco, amarrou o fio no pé de uma gameleira, jogou-o pelo buraco até que alcançasse a terra. Desceu por ele e foi até à aldeia visitar seus parentes. A noite dormiu no *Kuxex* com os *yāmiy* e os homens da aldeia. Convidou a todos - almas e homens - para irem ao céu caçar com ele. Contou-lhes dos animais que havia no céu - naquela época não havia animais na terra. Todos quiseram ir com ele e decidiram partir no dia seguinte. De manhã, antes

de partirem, cada mulher entregou ao seu marido um saco de comida para comer no caminho, com a condição de no regresso trazerem carne para elas. Deram à eles batata e mandioca cozidas, enroladas em folhas de bananeira, guardadas dentro da **tehet** (sacola feminina de carregar alimentos crus ou cozidos). Os homens, contudo, comeram toda a comida dada pelas suas esposas e deixaram as **tehet** vazias pelo caminho, esquecendo o prometido. Conduzidos pelo marido da estrela subiram pelo fio até alcançarem o céu.

Enquanto isto, as mulheres saíram à mata em expedição de coleta e viram uma **tehet** vazia em cima de uma árvore. Sua dona a reconheceu logo e foi apanhá-la. Vendo que estava vazia percebeu o que acontecera. As outras mulheres foram encontrando, uma a uma, suas **tehet** vazias, jogadas pela mata. Furiosas com os homens decidiram-se vingar deles. Correram até onde estava o fio preso no céu e com um facão o cortaram. O fio pulou para cima e voltou ao céu.

Quando os homens quiseram descer pelo fio do céu, chegaram ao final deste e foram caindo, um a um, na terra. O primeiro caiu com o nariz no chão e virou uma queixada. O nariz da queixada é amassado por isto. O segundo bateu com a parte de baixo do nariz e virou um quati, seu nariz é arrebitado por isto. E assim todos foram caindo e transformando-se em animais: cutias, antas, macacos, etc. O marido da estrela ficou no céu com ela e tiveram muitos filhos que são todos, as estrelas que existem no céu.

4) Mito de Xapak-Xexkani e Inmoxã

Xapak-Xexkani, herói mítico que incorpora o panteão de yãmiy. Inmoxã, alma dos inimigos estrangeiros, principalmente dos brancos, ao contrário dos yãmiy, não vive em grupos, nem em aldeias. Vagueia solitário pela mata e ocupa as tocas abandonadas de tatu, como as cobras. Assassina e devora todos os homens que encontra sozinhos à noite. Das cinzas de inmoxã nasceram os civilizados que depois de mortos, transformam-se novamente em inmoxã. Tem o corpo todo coberto de pelos e só sai à noite pois não enxerga com a luz. Tem medo do fogo e da claridade. Seu alimento preferido são os Maxakali. Pode também manifestar-se como animal: veado, cachorro, rato, anta, etc. Mas sua principal forma é como jaguar - hãngãy, e é nesta forma que Inmoxã manifesta a sua qualidade essencial, a saber: a de canibal. Inmoxã tem o poder de se introduzir nos cadáveres dos Maxakali que ficam expostos, sem a devida proteção dos seus parentes. Depois de enterrados. Inmoxã os levanta de dentro da cova e os transforma em um jaguar canibal que irá devorar todos os seus parentes vivos. Inmoxã jamais se sentirá saciado enquanto houverem vivos. Outra característica importante de Inmoxã é que possui um couro impenetrável que o torna indestrutível. A única forma de matá-lo é perfurá-lo nos seus orifícios, ou seja, a boca, o anus, os olhos, os ouvidos e o umbigo.

Há muito tempo um homem morreu e foi enterrado dentro de sua casa (forma incorreta de enterro), a aldeia foi abandonada e todos foram morar mais distante. Algum tempo

depois seu irmão voltou à aldeia. Quando cruzava o pátio viu Inmoxã dentro da casa do irmão morto. Para sua sorte, Inmoxã estava sentado de costas para o pátio, catando piolhos de sua longa cabeleira e não o viu quando ele entrou na aldeia. Se o tivesse visto teria matado e devorado no mesmo instante. O homem voltou correndo para sua aldeia e atravessou o grande rio que a separava da antiga aldeia abandonada. Foi até sua casa, pegou seu filho, que tinha por volta de três anos e também o filho do seu cunhado, da mesma idade. Construiu uma espécie de jangada (parecida com as camas de varas, usadas pelos Maxakali), colocou as duas crianças sobre ela e a jogou no rio que separava as duas aldeias.

Os anos se passaram. A jangada jamais encostou novamente à margem. As duas crianças tornaram-se dois jovens. Como nunca mais comeram nem pisaram em terra, transformaram-se em yãmiy. O pai de um dos rapazes fez duas lanças e as entregou, uma a cada um dos yãmiy e os mandou irem à aldeia onde morava Inmoxã. Quando os yãmiy chegaram à aldeia, encontraram-na vazia. Inmoxã havia saído para a mata. Os dois jovens então subiram num poste bem alto e assoviaram até Inmoxã escutá-los e voltar para a aldeia. Os yãmiy, quando chegam em todos os rituais ou partem, assoviam imitando o som dos pássaros. Inmoxã chegou correndo e entrou no Kuxex, olhou para todos os lados procurando os yãmiy mas não os encontrou. Os yãmiy então assoviaram novamente. Inmoxã correu em direção ao som e parou debaixo do poste farejando o ar (Inmoxã não enxerça de dia) e disse: 'Há! Está parecendo cheiro de

yāmiy. Os yāmiy assoviaram por mais uma vez e Inmoxã correu até a roça. Cortou um cacho de bananas e o depositou ao pé do poste onde estavam os dois yāmiy. Os yāmiy assoviaram de novo e Inmoxã correu novamente à roça. Desta vez ele cortou algumas canas e as trouxe nas costas depositando-as junto ao cacho de bananas. E por várias vezes, assim que Inmoxã chegava com um carregamento e o depositava no poste, os yāmiy assoviavam novamente. Inmoxã partia para trazer novos produtos: batata, inhame, mandioca, etc. Finalmente Inmoxã se cansou, deitou-se sobre os produtos trazidos e adormeceu. Os yāmiy, aproveitando o descuido de Inmoxã, jogaram suas lanças sobre ele atravessando o seu umbigo. Inmoxã gritou e contorceu-se de dor. Era tarde demais. Os jovens yāmiy conseguiram matá-lo. Os yāmiy desceram do poste, fizeram uma grande fogueira e queimaram o corpo de Inmoxã. Antes porém, cortaram as duas facas que Inmoxã tem nos seus pulsos, para serem levadas como presentes e prova da sua façanha aos homens da aldeia vizinha. Contudo, o coração de Inmoxã sobreviveu às cinzas e foi necessário acender uma segunda fogueira ainda maior, para queimar o coração do monstro. Só então Inmoxã acabou.

Os yāmiy voltaram à aldeia dos vivos e contaram tudo o que aconteceu. Ficaram, a partir de então, morando com os parentes. A mãe do primeiro garoto que fora transformado em yāmiy quis lavar-lhe o rosto e o corpo para tirar a pintura corporal que o fazia yāmiy, mas os outros não

deixaram alegando que **Innoxã** poderia aparecer novamente e os dois jovens deveriam permanecer como **yãmiy** para defendê-los.

Sempre que saiam para caçar, os homens convidavam os dois jovens **yãmiy**. Caçavam principalmente queixadas e os traziam para a aldeia para que as mulheres os preparassem. Quando acabavam de comer, saiam para novas caçadas e, assim, uma fartura sem limites reinava na aldeia. As caçadas sempre obtiveram muito sucesso graças a ajuda dos dois **yãmiy**. Os homens cercavam o bando de queixadas, correndo e encurralando-os. Assoviavam então para os **yãmiy** que, com grandes cacetes, matavam todo os animais.

Caçaram muitas e muitas vezes até que um dia um dos **yãmiy** cortou-se com uma planta que enrolou em seu pescoço e rasgou sua garganta, matando-o. Quando os homens e o outro **yãmiy** voltaram da caçada, procuraram pelo **yãmiy** que faltava. Encontraram seu corpo sem vida, caído perto do brejo, com o pescoço cortado. Levaram-no de volta para a aldeia. Seus parentes o choraram muito. Mas ele não foi enterrado. Foi levado para o céu por um outro **yãmiy** que o veio buscar.

A mãe do outro **yãmiy** esquentou água e lavou o corpo e o rosto do filho, tirando dele toda a pintura corporal. Este, então, voltou a ser um rapaz vivo.

Acabaram-se assim os **yãmiy** na terra. Agora só há **yãmiy** no céu. Eles não moram mais entre os homens. Somente durante a realização dos **yãmiyxop** - ciclos rituais - os **yãmiy** retornam a terra para visitar os vivos. Contudo, ficam apenas

centro do kuxex e qualquer posicionamento diferente dos
v3miy, implica em doença e desarmonia para os viventes.

5) Mito sobre a transformação koxuk-yāmiy

Este mito foi-me contado como explicação e descrição da transformação que ocorre pós morte ou seja, o processo de transformação do **koxuk** em **yāmiy**.

Há muito tempo um homem foi mordido, na perna, por uma cobra e morreu. Sua mulher porém, não deixou que o enterrassem. Deitou o corpo na cama do casal e só depois de alguns dias o enterrou no centro da casa, cobrindo a sepultura com cinzas. Na primeira noite após o corpo ter sido enterrado, o **koxuk** de seu marido voltou à casa na forma de um rato. Andou sobre sua sepultura deixando pegadas sobre a cinza que a cobria. Na segunda noite o **koxuk** voltou como um gato e novamente andou sobre a sepultura deixando novas pegadas sobre a cinza. Na terceira noite o **koxuk** voltou. Desta vez, na sua forma 'verdadeira', ou seja, como o marido morto. Porém, sua mulher havia ficado desconfiada com as pegadas que encontrara nas noites anteriores sobre a sepultura do marido e resolveu ficar acordada para descobrir o que estava acontecendo. Quando entrou na casa, o **koxuk** fez um barulho que atraiu a atenção da mulher. Ela correu a procurá-lo, com o filho no colo. Ele se escondeu para que ela não o visse. Finalmente o **koxuk** decidiu deixar que sua mulher o visse e saiu do seu esconderijo. No ombro do **koxuk**, havia uma cobra cascavel enrolada. A mulher assustou-se e pediu a seu marido que a deixasse matar a cobra. Ele não consentiu e disse que a cobra era sua amiga e fazia tudo que ele pedisse. Sua mulher pediu para levá-la consigo para o **kāmnōy** - a terra

dos yãmiy. Ele disse então, que ela não deveria ir, pois todas as coisas ficariam yãgãñ - furiosas - com ela. Mas sua mulher tanto insistiu, queixando-se que chorava muito com saudades dele, que o koxuk acabou por resolver levá-la consigo para o kãmnõy. Partiram naquela mesma noite. O koxuk do marido à frente, a mulher com o filho ao colo o seguia. Subiram um morro alto e, do outro lado, já estavam na terra dos yãmiy.

Enquanto seguiam o caminho para a aldeia dos yãmiy, um pé de mamão viu que a mulher estava viva e ficou com raiva de seu corpo, porque este não era um koxuk. O casal subiu por uma encosta, onde no alto ficava o pé de mamão. Assim que o marido acabou de passar, o pé de mamão deixou todos os seus mamões rolares morro abaixo sobre a mulher. Ela desviou-se dos mamões, deu a volta por trás do pé de mamão, pegou o facão de seu marido e cortou a árvore que lhe agredira. Continuaram a andar e encontraram com um fogo. Este também ficou com raiva do corpo da mulher porque estava vivo. Deixou o marido passar mas quando ela tentou atravessá-lo, começou a estalar e a pular para queimá-la. Ela desviou-se e deu a volta por trás do fogo, foi até ao seu marido e pegou seu facão. Foi até a mata e cortou algumas taquaras. Com estas taquaras foi até ao rio onde as encheu com água. Depois voltou onde estava o fogo e apagou-o soprando a água das taquaras. Seu marido protestou: 'Não faça isto. Como vamos agora acender os nossos cigarros, todos os dias para cantar?'. Mas a sua mulher já havia apagado o fogo.

Continuaram o caminho até cruzarem um riacho. O riacho ficou **yñgǎn** porque a mulher não era um **koxuk**. Deixou o marido atravessá-lo mas, quando ela foi passar, o pau roliço que servia de ponte começou a rodar, ameaçando-a cair dentro do rio. A mulher, mais uma vez, deu a volta por outro lugar onde era possível pular o riacho, foi até ao marido pegou o seu facão e cortou o pau que servia de ponte, novamente sob os protestos do marido.

Finalmente chegaram a aldeia dos **yǎmiy**. Quando entraram na aldeia **yǎmiyhey** - **yǎmiy** 'mulher' - viu a mulher do **koxuk** e também ficou **yñgǎn** porque ela estava viva e disse que iria matá-la. Levantou os braços atirando raios sobre ela, mas a mulher também levantou seus braços, atirando raios em **yǎmiyhey**. Contudo os seus raios eram amarelos (?), não eram de verdade. Por fim, com a intervenção do marido, **yǎmiyhey** decidiu aceitar a mulher na aldeia. (Não fica claro quem seria esta **yǎmiyhey**, talvez alguma parenta do **koxuk** do marido, visto que os **yǎmiy** moram em aldeias com os seus parentes). O marido disse que iria para o **kuxex** e que sua mulher deveria ficar em casa. Ela, contudo, decide ir a roça de seu sogro colher mandiocas para preparar alguns 'beijus'. Traz uma grande quantidade de mandiocas que ela raspa e espreme para sair todo o suco (**help** - 'sangue' - como chamam os Maxakali) e depois assa a farinha obtida, fazendo os 'beijus'. Leva-os para o marido, que os come todos. A criança pede um pouco ao seu pai e este diz que ele não poderia comer daquela comida senão morreria.

Um dia, o marido resolve voltar à aldeia dos vivos e levar sua mulher com ele. Ele diz a ela para rodear a aldeia por trás e entrar na casa de seus parentes sem falar com ninguém. (Este é o procedimento dos **koxuk** dos parentes mortos quando voltam indevidamente à terra provocando doença aos seus). O **koxuk** do marido foi direto para o **kuxex** (Este é o procedimento correto dos **yāmiy** quando vêm à terra para cantar para os vivos durante os rituais).

A mulher obedeceu ao seu marido mas, ao invés de permanecer calada como este havia recomendado, ela pergunta à sua mãe se o **koxuk** do seu marido voltava à terra e se ele ganhava comida da mãe dele. Sua mãe no início reluta em dizer, de cabeça baixa, (atitude que expressa desaprovação para os **Maxakali**) permanece calada. Depois de muita insistência da filha, acaba por confirmar-lhe tudo. No dia seguinte, ainda na terra, a mulher vai até à roça colher batatas e, quando se agacha para arrancar uma batata, seu marido transforma-se em uma cobra cascavel e morde sua vagina até que ela morra e vire também um **koxuk**.

6) Mito de Kutkuhi

Há muito tempo atrás uma aldeia foi abandonada por todos. Restou apenas um homem e sua mulher. Um dia, quando estava na mata, este homem viu um **kutkuhi** se aproximar e perguntou: Você vai me matar? Se você não me matar eu darei comida a você. Vá até a minha casa para que eu a possa lhe dar! **Kutkuhi** combinou com o homem que iria até à aldeia naquela tarde.

O homem voltou para sua casa e a tardinha foi para o **kuxex**. Acendeu uma grande fogueira e ficou a espera de **kutkuhi**. De repente surge **kutkuhi** de dentro do fogo saindo por baixo da terra, fazendo um enorme estrondo e espalhando brasas e chamas. As chamas queimaram a pele do homem que caiu na terra rolando e gritando de dor. Os **kutkuhi** sentaram-se imponentes como jaguares dentro do **kuxex** e cantaram. No dia seguinte, antes do sol nascer, os **kutkuhi** gritaram e, novamente cantaram. Depois, espalharam-se e foram à mata caçar com as flechas que haviam trazido consigo. O primeiro **kutkuhi** chegou com um carregamento de dez beija-flores. O segundo trouxe três preás. O terceiro trouxe um veado. Assim, por todo o dia os **kutkuhi** chegavam com uma caça nos ombros, jogavam-na no meio do **kuxex** e partiam para a mata para caçar novamente. As caças iam sendo amontoadas no **kuxex**. Todas as espécies de animais foram trazidas: macacos, antas, capivaras, pássaros, etc. Assim que as caças eram depositadas no **kuxex**, o homem as levava para sua casa para que sua mulher

as preparasse e as traziam de volta ao **Kuxex** para os **kutkuhi** comerem.

De noite, **Kutkuhi** perguntou ao homem: 'Você não tem outros iguais? É sozinho?' O homem lhe disse que eram muitos mas que todos estavam longe, morando em outra aldeia. **Kutkuhi** mandou chamar os seus iguais de volta a aldeia e disse-lhe que caçariam muito e que todos comeriam no **Kuxex**.

No dia seguinte, o homem partiu à procura dos seus. Quando os encontrou contou-lhes tudo o que ocorrera e convidou-os a voltarem à aldeia, repetindo o que havia prometido **Kutkuhi**. Os homens a princípio não quiseram voltar com medo que **kutkuhi** os matasse. Por fim, desejando comer a carne prometida, decidiram retornar. Contudo, ainda temerosos, esconderam-se todos na casa do primeiro homem.

À noite, um a um, os homens foram ao **kuxex** espiar os **Kutkuhi**. Não entravam no **Kuxex**. Olhavam, do lado de fora, sem serem observados, os **kutkuhi** recostados no chão do **kuxex**. Estavam todos **yāgān** 'ferozes'.

No dia seguinte, novamente antes do sol nascer, os **Kutkuhi** gritaram e cantaram. Depois saíram aos pares - um homem e um **yāmiy** - para caçar.

Um dos **Kutkuhi** caçou um macaco guará que ficou com o rabo preso em um dos galhos da árvore. O **yāmiy** mandou que o homem subisse na árvore e jogasse o macaco ao chão. Recomendou a ele que não olhasse para o chão quando o animal caísse (o jeito dos **Kutkuhi** tratarem os homens é sempre com arrogância e autoridade. Exatamente como os **Maxakali** tratam

os seus inimigos). O homem assim o fez: subiu na árvore e jogou o macaco lá de cima. Contudo, olhou para baixo quando o macaco caiu. Uma flecha atingiu-o entre os olhos e ele caiu da árvore, morto, sobre o guará. O **Kutkuhi** amarrou o corpo do homem com uma embira e jogou-o por cima dos ombros (da forma como se carrega caça) e assim fez também com o guará, jogando-o por cima do corpo do homem. Levou as duas caças e jogou-as no chão do **Kuxex**. Os parentes do morto quando viram o corpo, pegaram-no para enterrá-lo. Contudo, ninguém chorou com medo de também ser morto pelos **Kutkuhi**.

Outro dia, uma mulher foi à roça com seu marido pegar algumas mandiocas. Na volta, parou na beira de um rio para lavar as mandiocas enquanto seu marido, de pé, vigiava. Ele viu um **kutkuhi** aproximar-se voltando da sua caçada, com um guará nos ombros. Mandou sua mulher abaixar-se e escondeu-se rapidamente. Contudo, **Kutkuhi** os viu antes que pudessem se esconder. **Kutkuhi** voltou à mata, cortou um pau e o pendurou em uma árvore com a caça. Voltou ao local onde estava escondido o casal e flexou o homem. Sua mulher quando viu o marido morrer, levantou-se e correu até ele chorando. **Kutkuhi** flexou-a também. Pegou os dois corpos, amarrou-os com uma embira e jogou-os sobre os ombros. Voltou à mata, pegou o guará que deixara pendurado na árvore, jogou-o também sobre os outros dois corpos e os levou para o **Kuxex**. Quando chegou, jogou as três caças ao chão. Novamente seus parentes enterraram os corpos sem os chorar, com medo de serem também mortos pelos **Kutkuhi**.

Outro dia, um **Kutkuhi** caçava com um homem quando viu um bando de guarás. Mandou o homem correr atrás dos macacos afugentando-os em sua direção para que ele os flechasse. Mas como o homem recusasse ir, alegando estar com fome e não ter forças para correr, **Kutkuhi** flexou o homem. Amarrou-o e o jogou nas costas para levá-lo de volta ao **Kuxex**. Contudo, o irmão do homem assassino assistiu a tudo. Ficou com muita raiva do **Kutkuhi** e à noite, quando todos os **Kutkuhi** estavam reunidos no **Kuxex**, ele entrou e os viu fazendo uma enorme quantidade de flechas. Ele falou aos **Kutkuhi** que quando estes desejassem partir os homens colocariam vários animais amarrados no pátio para que eles os matassem (flechassem). Mas eles não deveriam atirar nos animais e sim nele próprio.

Quando os **Kutkuhi** resolveram partir, os homens fizeram o que havia prometido o rapaz. Os **Kutkuhi** atiraram suas flechas de dentro do **Kuxex** e mataram todos os animais que estavam amarrados no pátio. Então o rapaz pintou-se todo de urucum e subiu no alto da sua casa. Levantou os braços para o alto e mandou que os **Kutkuhi** atirassem suas flechas. Todos os **Kutkuhi** o flecharam de uma só vez. Uma chuva de flechas voou até o seu corpo e cravou-se no seu peito até que com o peso, ele caísse. Então os **Kutkuhi** partiram. Eles são **yãgãn**.

APÊNDICE 2
TERMOS CLASSIFICATÓRIOS

de max	Termo	Xabe xe' e	
	xabe hãmpox	"verdadeiro"	
com	'distante'		

Geracões +1 e +2			
	ãtak	P	i
	FIPP, Fimp		

	tut	m	i
	fimm, fIPm		

	kukux	mP, mm	m
	fIP (eqo M), fIPP,		
	fimp, imm,		m
	fimp, IPP, fim		
	(eqo F), fIPm		i

	kuxvã	PP, Pm	p
	IPm, PmP,		
	ImP, Imm, Fimm		m
	IPP, IPm, IM		

Geracão 0			
	taknöy	Só eqo M	i
Fim	FFIPP, FFimp,		
	FfIPm, Ffimm		

	pít	Só eqo F	i
Fim	FFIPP, FFimp,		
	FfIPm, Ffimm		

	hex	Só eqo M	i
fim	fFIPP, fFimp,		f
	ffIPm, ffimm		

	tutnöy	Só p/ eqo F	i
fim	fFIPP, fFimp,		f
	ffIPm, ffimm		

ukto'äyã só p/ ego M

fíP, ffiP, FfiP,

fIm, FFIm, FfIm,

fíPP, FfiP, FfImP,

FfImP, FíPm,

FFíPm, FImm, FFimm

ukto'äkux só p/ ego F

fíP, ffiP, fFíP,

fIm, ffIm, fFIm,

fíPP, ffíPP, ffimP

fImP, fíPm, fFíPm,

fImm, fFimm

Geracões - 1 . - 2

 kitokpit

F

S

p/ ego M só p/ ego M

FFíP, FFIm FFFíPP, FFFimP,

FFfíPm, FFfimm,

p/ ego F só p/ ego F

FfíP, FfIm FfFíPP, FfFimP,

FffíPm, Fffimm

Termo

Xabe xe's

de ma: xabe nãmptox

"verdadeiro"

com: distante

Geracões -1 . -2

kitokhex

f

S

p/ ego F Só p/ ego F

ffIP, ffim, ffFIPP, ffFimP,

fffIPm, fffimm

+

S

p/ ego M Só p/ ego M

fFIP, fFim, fFFIPP, fFFimP,

fFfIPm, fFfimm

+

outix

FF, Ff

S

p/ ego M Só p/ ego M

FFFIP, FfFIP, FfFIPP, FFFFIPP,

F, Ffim, FFFim, FFFFIPP, FfFimP,

Fm, FFFFimP, FFFFimP,

FffIPm, FFFfIPm,

FfFfIPm, Fffimm,

FFFfimm, FfFfimm

S

F

p/ ego F Só p/ ego F

FFIP, FFfIP, FFFIPP, fFfFIPP,

IP, FFim, FFfim, FfFIPP, FFFimP,

Fm, FFFfimP, FffFimP,

FFfIPm, FFfIPm,

FfffIPm, FFfimm,

FFffimm, Ffffimm,

FiP, FIm

S

F

F

F

outixix

fF, ff

S

p/ ego M Só p/ ego M

fFIP, ffFIP, ffFIPP, fFFFIPP,

fF, ffim, fFFFIPP, fFfFimP,

+

f

lm, fFimP, fFFimP, fffimP,
fFIPm, fFFIPm, fffIPm,
ffFIPm, fffimm,
fFFimm, fffimm

So p/ ego F
fFIP, fFFIP, fFFIPP, fffIPP,
fFim, fFFim, fffFIPP, fffFimP,
lm, fffim fFfFimP, fffFimP,
fFfIPm, fFffIPm,
ffffIPm, fFfimm,
fFfimm, fffimm

Dânjuges

xetut
ffIP, fFIP, fFim,
ffim, fFim, fiPP,
fImP, ffimP, fiPm,
fFIPm, fImP, fFimm

YIOXOX
FfiP, FFIP, Ffim,
FFim, FiPP, FfiPP,
FImP, FfimP, FiPm,
FFIPm, FImm, FFimm
