

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
RONALDO ANTÔNIO DE SOUZA**

**CANTOS E TROCAS NA CONSTRUÇÃO E
TRANSFORMAÇÕES DA PESSOA MAXAKALI**

**Juiz de Fora
2013**

RONALDO ANTÔNIO DE SOUZA

**CANTOS E TROCAS NA CONSTRUÇÃO E
TRANSFORMAÇÕES DA PESSOA MAXAKALI**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elizabeth de Paula Pissolato.

**Juiz de Fora
2013**

FOLHA DE APROVAÇÃO

**CANTOS E TROCAS NA CONSTRUÇÃO E
TRANSFORMAÇÕES DA PESSOA MAXAKALI**

RONALDO ANTONIO DE SOUZA

ORIENTADORA Prof^a. Dr^a. ELIZABETH DE PAULA PISSOLATO

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração Cultura, poder e instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 22 de Novembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Elizabeth de Paula Pissolato
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. João Dal Poz
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dr^a. Marina Guimarães Vieira
Universidade Federal da Bahia

À querida Barbara.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente à professora Elizabeth Pissolato pelas orientações e pelas muitas vezes que ultrapassou a orientação para ajudar-me nas dificuldades da vida. Muito obrigado pelo incentivo nestes quase oito anos de trabalhos em conjunto.

Agradeço ao professor João Dal Poz pelas aulas e convívio, certamente um momento diferenciado de meu mestrado, e que guardo com muito carinho. Agradeço-lhe ainda pelo empenho como coordenador deste Programa de Pós-Graduação; sua ação nos permitiu realizar esta pesquisa.

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora e a CAPES pela bolsa de mestrado concedida. Ações como essa são fundamentais para o desenvolvimento da Ciência em nosso país.

Agradeço à professora Marina Guimarães Vieira por aceitar participar da avaliação do trabalho realizado. E por seus trabalhos com os Maxakali, que se mostraram fundamentais a esta pesquisa.

Agradeço à professora Dinoléia pelas gentis observações e comentários.

Agradeço a meus companheiros de caminhada, Andrea e Luiz Carlos; sentirei saudades das divertidas aulas.

Agradeço a meus irmãos, Rogério e Sermônia, e ao meu cunhado, Samuel, por sua paciência com as necessidades deste período de estudos.

A minha querida esposa Barbara, agradeço o apoio e a compreensão das ausências que a vida acadêmica nos pede.

A meus pais, Antonio e Oranides, pelo apoio incondicional.

Tempo virá em que uma pesquisa diligente e contínua esclarecerá aspectos que agora permanecem escondidos.

Tempo virá em que os nossos descendentes ficarão admirados de que não soubéssemos particularidades tão óbvias a eles. Descobertas estão reservadas para os que virão, quando a lembrança de nós estará apagada.

Sêneca – Século I

RESUMO

A presente dissertação visa compreender uma série de processos implicados na construção da pessoa maxakali, assim como aqueles que podem provocar transformações nessa pessoa. Para isso, foi realizada uma pesquisa bibliográfica priorizando particularmente as etnografias produzidas nas últimas duas décadas; os principais elementos destacados neste trabalho são a relevância dos rituais para a construção da pessoa maxakali e os cantos entoados pelos e com os espíritos *yãmĩy* durante esses rituais. A realização destes cantos produz as condições necessárias à vida e também garante, junto com certas regras de conduta frente aos mesmos espíritos, o destino *post-mortem* como *yãmĩy*. E, a análise sobre as transformações na condição da pessoa maxakali nos leva, ao final deste trabalho, a afirmar a centralidade da noção de alegria, com os estados saudável e alegre confundindo-se num só estado desejado, que define propriamente o que é ser maxakali. É nesse sentido, que a presente dissertação defende a existência de três aspectos fundamentais para a vida maxakali, sendo eles, o respeito aos resguardos; a frequência aos ritos e, conseqüentemente, as trocas efetuadas nessas ocasiões; além da manutenção do mencionado estado de alegria. A manutenção desses aspectos define a condição maxakali.

Palavras-chave: Maxakali; ritual; pessoa; transformações.

ABSTRACT

The present dissertation aims to understand a series of processes involved in the construction of the Maxakali person. To this, a bibliographical research accomplished prioritizing, particularly, the ethnographies produced over the last two decades. The key elements highlighted in this paper are the relevance of the rituals to construction of the Maxakali person and the songs chanted by and with *yãmĩy* spirits during rituals these rituals. The achievement of these songs produces the necessary conditions to life. It also ensures, with certain code of conduct face the same spirits, the *post-mortem* destiny as *yãmĩy*. The analysis of the transformations in the condition of the maxakali person lead us, by the end of this research, to assert that the central notion of joy – with the confused healthy and cheerful conditions in a unique desire state –, that defines exactly what means to be maxakali. It is in this sense that this dissertation supports the existence of three fundamental aspects of maxakali life: the respect of couvades practices; the presence in the rituals and, consequently, the exchanges made on these occasions; besides the maintenance of mentioned estate of joy. The perpetuation of these aspects defines maxakali condition.

Keywords: Maxakali; ritual; person; transformations.

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	9
1	OS ESPÍRITOS E A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MAXAKALI	12
1.1	OS <i>YÃMĩY</i> : OS MAXAKALI FALAM SOBRE OS ESPÍRITOS.....	12
1.2	A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MAXAKALI.....	19
2	AS TROCAS E OS RITOS MAXAKALI	25
2.1	RITUAL COMO TROCA.....	26
2.2	TROCA ENTRE HUMANOS E ESPÍRITOS.....	27
2.3	A <i>KUXEX</i> E AS TROCAS COM OS <i>YÃMĩY</i>	30
2.4	TROCANDO ALIMENTOS E CANTOS.....	32
2.5	CANTO E TROCA DE PERSPECTIVA.....	36
2.6	TROCA COM OS ESPÍRITOS AFINS.....	41
2.7	TROCA ENTRE HUMANOS.....	46
2.7.1	<i>Komã</i> y e cotidiano.....	50
3	TRANSFORMAÇÕES E A PESSOA	53
3.1	ADOCIMENTO E CURA ENTRE OS MAXAKALI.....	53
3.2	TRANSFORMAÇÕES E CUIDADOS.....	61
3.2.1	Estados indesejados da pessoa.....	68
4	CANTO E AGENCIAMENTO DE ALEGRIA	75
4.1	OS CANTOS QUE FAZEM OS MAXAKALI.....	75
4.2	HITTUP: A ALEGRIA DE SER MAXAKALI.....	80
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS	89

APRESENTAÇÃO

O território, atualmente pertencente ao povo indígena maxakali, situa-se na região nordeste do estado de Minas Gerais, próximo à divisa com o estado da Bahia. Segundo os dados mais recentes, apresentados por Rosângela Pereira Tugny (2011, p. XII), este território está dividido em quatro diferentes terras indígenas: a Terra Indígena de Água Boa, no Município de Santa Helena de Minas; a Terra Indígena Aldeia Verde, situada no município de Ladainha; a Terra Indígena do Pradinho, situada no município de Bertópolis e a Terra Indígena de Cachoeirinha, no Município de Teófilo Otoni. E, de acordo com essa autora, esse território é ocupado por uma população de cerca de 1500 pessoas, composta majoritariamente por crianças.

Os Maxakali possuem como autodenominação o nome *Tikm̃'õn*, que frequentemente é traduzido pelos etnógrafos como “nós” ou “os humanos”. Nos escritos acadêmicos, a denominação maxakali acabou firmando-se, mesmo que seu sentido não fosse encontrado na língua deste povo. Recentemente, alguns autores estão optando por grafar o nome deste povo conforme a autodenominação.

Nossa aproximação com a etnografia maxakali tem origens em meados de 2006; quando junto com minha orientadora D^{ra}. Elizabeth Pissolato, iniciamos um projeto de estudo da história maxakali, projeto este que dois anos mais tarde deu origem à monografia “*Tikm̃'õn: Povos de língua Maxakali 1750-1822*”. Desde então, as pesquisas aproximaram-se cada vez mais das Ciências Sociais, mais especificamente da Antropologia. Nesse caminho, voltei a atenção para os temas tratados pelos antropólogos estudiosos deste povo e ingressei no mestrado que deu origem a esta dissertação.

No mestrado, buscamos entender alguns aspectos da vida e do pensamento maxakali através da leitura de uma variada produção sobre esse povo; são etnografias em antropologia e etnomusicologia, além de alguns textos de historiadores e profissionais da saúde.

Na presente dissertação, algumas obras destacam-se pela influência que exerceram; são obras que forneceram não apenas dados, mas visões sobre a vida maxakali, que muito nos ajudou nesta pesquisa. O primeiro trabalho de destaque foi a dissertação de mestrado de Myriam Martins Alvares; obra que marcou presença em todas as fases de nossa pesquisa sobre os Maxakali, sua abordagem sobre a construção da pessoa maxakali e a interação dessa pessoa com os espíritos do panteão maxakali, mostrou-se fundamental a nossa reflexão.

A segunda obra etnográfica com que tivemos contato foi à dissertação de mestrado de Marina Guimarães Vieira, que apresentou-nos um importante movimento de resgate de dados anteriormente produzidos acerca dos Maxakali e, principalmente, aspectos do ritual Maxakali, que em muito contribuiu para o enriquecimento de nosso trabalho.

Já na pesquisa efetuada no decorrer do mestrado, as obras de Eduardo Pires Rosse, mais especificamente, sua dissertação de mestrado sobre o ritual *Xũnĩm* (o *yãmĩy* morcego), trouxeram descrições dos cantos e uma rica reflexão sobre a importância desses para a vida maxakali, assim como a descrição de atos e gestos rituais.

Já a importância das relações de troca para a sociedade maxakali foi-nos apresentada através da dissertação de mestrado de Douglas Ferreira Gadelha Campelo. Este autor refletiu sobre a passagem dos espíritos gaviões pela aldeia maxakali e, neste processo, fez uma descrição minuciosa dos cantos, gestos e falas das pessoas e espíritos envolvidos no ritual. Sua obra é uma intensa reflexão sobre o uso de termos de parentesco nas relações entre os Maxakali e os espíritos. Esta abordagem contribuiu de forma significativa para nossa compreensão da proximidade que há entre os Maxakali e os espíritos que frequentam seus rituais.

E, com o avançar da pesquisa, tivemos contato com outras duas produções de grande relevância para os rumos desta dissertação. Trabalhos que se destacam não pelo número de vezes que são citados, mas sim, pelo local de reflexão a que nos guiou. São eles: o artigo “Virando innoxã”, escrito por Vieira (2009) e a obra “*Hitupmã’ax*: curar”, escrita por autores maxakali e pesquisadores da UFMG.

O artigo de Vieira apresentou uma forma diferenciada de tratar os dados maxakali até então existentes, oferecendo assim uma rica reflexão sobre as transformações que poderiam ocorrer com a pessoa maxakali, algo importante para nosso trabalho.

Já a obra elaborada pelos Maxakali para apresentar sua visão de adoecimento e cura aos brancos, trouxe-nos uma rica descrição de processos de adoecimento e de curas, da concepção de doença, do valor dos resguardos e dos espíritos para os Maxakali. Uma riqueza de detalhes que nos levou a rever, a refletir sobre todo o trabalho até então produzido. Uma obra que certamente mudou os rumos desta dissertação.

Tais leituras nos levaram a caminhos diversos, sempre retornando à preocupação central da constituição da pessoa maxakali e, também, das transformações que esta pessoa pode sofrer. É a leitura desses processos que organiza a dissertação que agora apresentamos.

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro, apresentamos uma visão de autores maxakali acerca da importância dos espíritos com os quais se relacionam

chamados por eles de *yãmĩy*, a partir de um texto que pretendeu trazer o discurso dos próprios Maxakali em torno dos temas da doença e cura. A seguir, abordamos a construção da pessoa na sociedade Maxakali, enfocando os cuidados no início do ciclo de vida.

O segundo capítulo apresenta uma série de relações estabelecidas pelos Maxakali por ocasião da realização dos rituais. Um momento de trocas e de intensa construção da pessoa, em que os cantos oriundos dos *yãmĩy* são buscados. Neste momento, abordamos e apresentamos os aspectos dessas relações de troca que se apresentam como algo fundamental na produção e reprodução da sociedade maxakali.

No terceiro capítulo, abordamos as transformações em que a pessoa maxakali pode estar envolvida; buscamos entender aspectos do adoecimento e da cura na visão dos Maxakali e observamos os estados da pessoa que não são desejados pelos Maxakali.

O quarto capítulo desta dissertação observa os aspectos que compõem um estado valorizado pelos Maxakali, quando a pessoa encontra-se alegre - *hittup*. Este estado parece representar o ápice dos esforços maxakali na construção da pessoa.

CAPÍTULO I

OS ESPÍRITOS E A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MAXAKALI

Em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Anthony Seeger, Roberto da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 6) chamam a atenção para a centralidade da “noção de pessoa” nas sociedades ameríndias, que deveria ser entendida como um caminho básico para a decodificação da organização social e cosmológica destas sociedades. Afirmam que “[...] na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto [...]”.

Para esses autores, a pessoa, nas sociedades ameríndias, se define num grande número de níveis internamente estruturados, sendo a “corporalidade e a construção da pessoa algo básico”, e o corpo assumindo o papel de “matriz” de significados sociais; no entanto, sem ser “[...] tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significados e um objeto de pensamento.” (ibid, p.10, 11)

Muito do que as etnografias maxakali nos mostram fazem crer nesta centralidade evocada pelos autores, ou seja, ressaltamos aqui o papel de destaque dos cuidados maxakali com a construção e manutenção da pessoa.

Neste capítulo, apresentaremos alguns elementos que se mostram importantes para a definição da pessoa maxakali, evidenciando suas vivências. Destacamos a princípio, a ação dos *yãmĩy*¹ e o respeito aos resguardos.

Passemos a eles.

1.1 – OS *YÃMĨY*: OS MAXAKALI FALAM SOBRE OS ESPÍRITOS

Numa nota introdutória à obra “Hitupmã’ax: Curar”² (MAXAKALI et al, 2008, p.23) lançou-se a pergunta do motivo para se iniciar a mesma, falando dos *yãmĩy* e os Maxakali

¹ Toda a grafia de termos em maxakali presentes nesta dissertação segue, em ordem de preferência, o glossário elaborado pelos autores da obra *Hitupmã’ax: Curar* (MAXAKALI et al, 2008), e do *Dicionário Maxakali* elaborado pela Sociedade Internacional de Linguística (DICIONÁRIO..., 2005). Salvo os casos de citações diretas, nesses foi respeitada a grafia original de cada autor.

responderam que os *yãmĩy* ensinam, que eles fazem lembrar e estão o tempo todo com os Maxakali, dentro de seu cabelo, invisíveis “como os micróbios”, mas presentes.

Observar a importância dos *yãmĩy* é algo recorrente na literatura maxakali e, esta obra, aparentemente, reforça o ponto. Talvez, sentindo essa condição de importância, os organizadores da obra “Curar” pediram aos autores maxakali que falassem sobre os *yãmĩy*. Vejamos o início do diálogo:

*Vocês podiam falar um pouco dos yãmĩy?*³

Yãmĩy, nós estamos chegando. Nós estamos contando história de *yãmĩy*, religião.

Tem muito tipo de religião. Tem *Kotkuphi*, várias Religiões; tem *Xũnĩm*. Tem religião de mandioca, de papagaio, de morcego, de folha, cigarra... Esses religiões todos curam nossas doenças. Assim, tem casa de religião, *kuxex*.

Nós temos, na aldeia, a *kuxex*. Tem religião para o dia certo, para a hora certa. E de manhã cedo, todos se juntam na casa de religião. Ai religião canta. Algum religião. À tarde, quatro horas e todos os homens entram e ficam juntos com o pajé. Outro religião canta. *Xũnĩm* canta de noite, *Mõgmõka* canta de noite, *Kotkuphi* canta de noite. *Yãmĩy* canta de noite, religião de mico canta de manhã cedo também: quatro horas começa a cantar. Todas as mulheres já sabem que mico vai pedir comida. Mulher fica escutando e levanta e faz comida até cinco horas. Então, cada mulher leva comida para mico. A esposa de Pinheiro é minha comadre. E a filha dele é minha comadre. Minha comadre vai levar comida para mim e a comadre dele vai levar comida para Pinheiro levar para religião. E depois leva e dá comida para a comadre dele. Quando adocece, está querendo fazer festa mesmo, ai cada mulher pinta o rosto de vermelho de um lado e do outro lado pinta de preto. É ritual. (MAXAKALI et al., 2008, p.80)

Com a proposta de falar dos *yãmĩy*, os Maxakali começam uma descrição de seus rituais; muitos destes possuem peculiaridades, como será possível ver mais à frente, no entanto, é perceptível que há algo de comum entre eles e este aspecto foi bem retratado na narrativa acima.

² Doravante tratada preferencialmente como “Curar”, esta obra foi produzida em conjunto por estudantes maxakali do Curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas - FIEI/UFMG, sob a coordenação de Maria Inês de Almeida, e orientação de pesquisa de Vânia Maria Baeta Andrade. Os autores maxakali desta obra são Isael, Mamey, Pinheiro, Rafael, Suely e Totó Maxakali; que em uma introdução à obra deixam bem clara sua intenção ao afirmar que: “Este livro foi feito para mostrar a cultura Maxakali; para que toda a equipe que trabalha com a saúde indígena conheça nossa tradição.” (MAXAKALI et AL, 2008, p. 12)

³ Essas frases destacadas em itálico, que antecedem os textos trazidos da obra “Curar”, correspondem a perguntas (ou chamamentos) feitas pelos organizadores.

Os autores maxakali optaram por iniciar a narrativa como se avisassem a “alguém” que estão falando sobre ele (ou eles), avisam que estão falando destes *yãmĩy*. Outro ponto de destaque desta narrativa é a temática das trocas alimentares. Ao longo da obra são comuns os momentos que remetem à troca de alimentos e à alimentação no processo de cura – “Ele come tudo e sara” (ibid, p. 86).

Num determinado momento, os *yãmĩy* que aparecem nestas narrativas de trocas começam a ser identificados pelos autores de “Curar”, através do termo “religião”, algo comum ao longo de toda obra.

Então, é diferente. Yãmĩy é religião.

Todos. Todos chamam: *xop* é todo; *yãmĩy* é religião; todo religião é *yãmĩyxop*. Existem dois *yãmĩy*: *Yãmĩy Xoxhãytex* e *Yãmĩy Hemex*. Dois *yãmĩy*. Esse *yãmĩy*, que pegou comida para Isael mandar para mim, foi *Yãmĩy Xoxhãytex*. Eu sonhei com esse religião e esse religião veio e ficou... Quando ele vem, o *yãmĩy* que *Xũnĩm* traz para mim adora *morotó*, eles descobrem onde tem *morotó* e trazem. É isso. (MAXAKALI et al, 2008, p. 117).

O *yãmĩyxop* é um termo comum em diversas narrativas maxakali, quase sempre usado no sentido do coletivo de *yãmĩy*, ou mesmo do ato ritual em si. Com isso, fica a questão dos usos que os Maxakali fazem da palavra religião e do sentido que esta tradução maxakali toma, ou expressa.

Yãmĩyxop é religião.

Pajé, *yãmĩyxoptak*⁴, é quem trata de nossa doença. Ele sabe de tudo. *Yãmĩyxop* é religião.

Yãmĩy é só o espírito. Yamĩyxop é religião.

Tudo é religião. Mandioca tem religião; gavião tem religião; papagaio tem religião; anta tem religião; folha... tem religião de tudo. *Yãmĩy* é espírito. *Xop* é tudo. (MAXAKALI et al, 2008, p.122).

⁴ Segundo glossário da obra “Curar” (MAXAKALI et al, 2008, p. 238), “*yãmĩyxoptak* - Pajé (*tak* significa “pai” o pai dos rituais; alguém que tem a sabedoria necessária à realização das cerimônias religiosas).”

Percebe-se com os diálogos expostos, que os autores maxakali de “Curar”, geralmente, não dão uma resposta direta sobre o que seriam os *yãmĩy*, uma exceção é o final desta última frase, em que dizem “*yãmĩy* é espírito”. O mais comum ao longo da obra “Curar” foi falar das capacidades e ações dos *yãmĩy*, sempre que eram perguntados de alguma forma que poderiam responder dando indicações do que vem a ser os *yãmĩy*. Um exemplo disso é a narrativa acima, em que os Maxakali são convidados a falar sobre os *yãmĩy* – “Vocês podiam falar um pouco dos *yãmĩy*?”.

Ao longo da obra “Curar”, o tempo todo, os autores maxakali preocupam-se em ressaltar a participação dos *yãmĩy* em diversos momentos; chamam a atenção para sua participação na construção da *kuxex*⁵ ao falar do encontro mítico entre *yãmĩy* e maxakali (ibid, p.50,176); ressaltam a diferença da ação destes *yãmĩy* em relação à ação efetuada pelos Maxakali (ibid, p.39).

O encontro mítico a que nos referimos, ou primeiro contato entre os Maxakali e os *yãmĩy* aparece como o momento de aquisição de uma “religião” pelos Maxakali. Vejamos o que dizem em um trecho da “*História do Xũnĩm*”:

Xũnĩm é morcego. *Xũnĩm* é *yãmĩy* (espírito).

Antigamente, no tempo dos antepassados, não tinha religião de morcego para cantar. Tinha muito mato. E *Xũnĩm* fica dentro do mato.

Mõnãyxop (antepassado) estava roçando, para plantar bananeira. Ele plantou e cresceu. Saiu o cacho. E quando começou a amadurecer ele tirou. Ele cortou e foi deixando amadurar. Deixou e marcou o dia para vir pegar.

Quando o antepassado voltou para buscar o cacho de banana madura, só encontrou as cascas, porque o *Xũnĩm* tinha comido a *tepta* (banana) de *Mõnãyxop*. Comeu tudinho.

O *Xũnĩm*, que mora dentro do mato, tinha saído, comido as bananas e voltado para dentro do mato.

O antepassado então deixou outro cacho de banana na roça, para voltar mais tarde e descobrir quem tinha comido sua *tepta*. De tardinha ele voltou e viu o *Xũnĩm* comendo. O *Xũnĩm* saiu correndo e o antepassado gritou:

— Espere ai!

O *Xũnĩm* parou, e o antepassado perguntou:

— Você comeu minhas bananas?

O *Xũnĩm* respondeu:

— Sim, comi. Banana é nosso alimento. Nós não comemos outra coisa.

Então o antepassado perguntou:

— Você tem alguma música?

E o *Xũnĩm* falou:

— Tenho.

O antepassado falou para ele sair do mato e ir morar na aldeia, na *kuxex* (casa de religião).

⁵ Segundo o Dicionário Maxakali (2005, p.35) é a “casa de ritual dos homens”.

O *Xũnĩm* falou:

— Eu vou marcar hora para você esperar na aldeia, que eu vou chegar lá de tardinha.

Xũnĩm chamou os companheiros e cortou o pau para fazer o *mĩmãñãm* (poste sagrado). *Xũnĩm* tem o maior *mĩmãñãm*. *Mõgmõka* (espírito de gavião) tem um mais baixo.

E outros *yãmĩy* têm mais baixo. O *mĩmãñãm* do *Xũnĩm* é comprido. O *mĩmãñãm* é muito grande e todo pintado.

Cada *Xũnĩm* pintou um pedaço do *mĩmãñãm*, cada um cantando sua música com a ajuda dos outros.

[...]

Quando terminaram, foram levando o *mĩmãñãm* para a aldeia.

O antepassado cavou o buraco para fincar o *mĩmãñãm* na aldeia. Os *Xũnĩm* foram para a *kuxex* (casa de religião). O *Xũnĩm* entrou na *kuxex* e ficou. Toda noite ele sai para cantar e dançar com ‘*ũhex* (mulher). Lá, o antepassado virou *yãyã* (pajé) e passou a ensinar, junto com os *Xũnĩm*, a música deles aos meninos.

Xũnĩm canta muito. *Po’op* (mico) também canta um pedaço. *Mõgmõka*, *Kotkuphi* (talo da mandioca), *Po’op*, *Putuxop* (papagaio)... *Putuxop*, *Kotkuphi*, *Po’op*, *Mõgmõka*, *Komãyxop* cantam um pedaço. Depois *Xũnĩm* canta para mandar doença embora. E chamar espírito para ajudar doente a ficar *Max* (saudável).

O canto do *Xũnĩm* pede para o doente melhorar. Ele canta muito para o doente levantar e ficar sentado e também ficar de pé. (MAXAKALI et al, 2008, p. 50, 51)

Ao observar este contato entre o *yãmĩy Xũnĩm* e o maxakali, percebemos que a aproximação se dá em torno do tema da comida e que, a semelhança no hábito alimentar, aproxima o *yãmĩy* do maxakali. No entanto, outra questão é levantada para dar continuidade à relação, quando se pergunta sobre o fato do *yãmĩy* possuir ou não canto. É desta troca de alimento por canto, que as relações começam a se estabelecer neste primeiro momento.

Nessa narrativa, o Pajé é quem aprende os cantos com os *Xũnĩm* e estes cantos são repassados às crianças. Tais cantos são ainda relacionados ao processo de cura, os cantos curam (pois o *yãmĩy* canta muito para “*mandar a doença embora.*”).

Depois dos primeiros contatos no tempo mítico, estes *yãmĩy* tornaram-se de extrema importância para os Maxakali. Como dito anteriormente, ao serem perguntados de o porquê de começar a obra “Curar” falando dos *yãmĩy*, os Maxakali responderam da seguinte forma:

Por que abrir este livro com “Espíritos”?

Porque os espíritos vão ensinar.

Porque aprendemos primeiro com os espíritos, aprendemos as histórias de nossos antepassados.

Porque os espíritos acompanham, ajudam os homens.
 Porque todos os tipos de espírito dão força para os Maxakali.
 Porque os espíritos são muito fortes, a gente não esquece.
 Porque aonde o Maxakali estiver, os espíritos estão junto, dentro do cabelo.
 O cabelo, para o Maxakali, é muito importante, porque é onde ficam todos os espíritos, *yãmĩyoxop*.
 Porque na cura é importante ouvir os cantos dos espíritos.
 Porque o pajé é o “Pai dos Espíritos”.
 Porque os espíritos não diferem dos micróbios (MAXAKALI et al, 2008, p. 23).

Os autores maxakali foram diretos em sua justificativa para iniciar falando dos espíritos. Essa resposta revela também outro aspecto dessa relação, que são as formas de atuação dos *yãmĩy* junto aos Maxakali. Percebemos que eles estão o tempo todo junto dos Maxakali, que eles “*dão força*”, ensinam e trazem cantos para os Maxakali curarem doenças. Além disso, percebe-se que os *yãmĩy* têm uma relação especial com o Pajé, que aqui é o “Pai dos espíritos”.

Mas o destaque dessa fala é a associação direta entre a força dos *yãmĩy* e a capacidade de lembrar, “Porque os espíritos são muito fortes, a gente não esquece.”. Essa afirmação volta a aparecer na obra, e novamente nos chama a atenção para a relação entre *yãmĩy* e memória:

Nossos *yãmĩy* são muito fortes. Nós não podemos nos esquecer deles e das coisas relacionadas a eles que nos fortalecem. Os *yãmĩy* também curam nossos doentes. Eles estão sempre conosco, mas não podemos vê-los. Eles ficam nos cabelos e olham por nós. Também escutam nossas vozes.
Kotkuphi, Xünĩm, Mõgmõka, ãmãxux, Mĩxux. Todos esses são *yãmĩy* fortes e nos fortalecem. Se não houvesse nossos rituais, nós não teríamos força. São eles que nos dão força. (MAXAKALI et al, 2008, p.123).

Percebemos com a fala maxakali, que os *yãmĩy* atuam proporcionando uma série de capacidades positivas aos Maxakali e que, novamente, o tema da lembrança reaparece. Ao que tudo indica, lembrar é fundamental para a presença e atuação dos *yãmĩy*. A constituição da memória através dos rituais é que dá “*força*”, ou seja, é preciso lembrar-se dos *yãmĩy* e esta lembrança parece ocorrer através da realização dos rituais.

Esses rituais são momentos coletivos, a ação dos *yãmĩy* é coletiva, é isso que os Maxakali enfatizam quando perguntados sobre se “Cada religião cura uma doença?”.

Imediatamente, os Maxakali começam a expor a participação dos *yãmĩy* no rito de cura, cantando e ajudando a tirar doença (ibid, p. 123,124).

Além da participação no rito de cura, que será abordada mais adiante, identificamos outros momentos de interação, ou atividades exercidas pelos *yãmĩy* junto com os Maxakali. Vejamos um momento narrado pelos Maxakali: “A noite inteira o *Xũnĩm* canta depois de “plantar” o pau de religião dele, até de manhã cedo. Enquanto *Xũnĩm* canta, homem e mulher namoram para casar.” (ibid, p. 185). Mas os Maxakali não só “namoram para casar” ao som dos cantos dos *yãmĩy*, eles efetuam uma série de trocas rituais devidamente mediadas pelos *yãmĩy*.

Algumas vezes, a ação dos *yãmĩy* no ritual apresenta uma série de formas e ações de alguns dos seres com os quais os Maxakali lidam:

O pássaro e o quati também: esses bichos todos não curam doenças. É assim. Todas essas caças não servem para curar doenças, mas tem ritual que apresenta o jeito, que imita; tem pintura, a cor... por isso, cada *Xũnĩm* tem seu... porque *Xũnĩm* é tudo, porque imita: ele pega um canto de sol, um canto de lua, um canto de estrela, um peixe, jacaré, cavalo. *Xũnĩm* imita branco também; imita quilombola...

E também, nossa lei, nossa religião, não deixa matar jacaré. Porque se matar paga multa para *Xũnĩm*. Todos os jacarés que existem são contados por ele, quantos jacarés existem, ele sabe. *Xũnĩm* imita toda a caça; imita minhoca também. Tudo é *Xũnĩm*, mas ele imita. (MAXAKALI et al, 2008, p.125).

Observemos que, nesse ritual, o *Xũnĩm* apresenta uma série de animais que são caça para os Maxakali, portanto, estão em uma condição de relação diferente da estabelecida com o Gavião –*Mõgmõka* – ou com o *Kotkuphi* – *yãmĩy* relacionado ao fio não comestível da mandioca – por exemplo. Isso fica claro na ênfase que os Maxakali dão ao chamar esses animais de caça, algo que não acontece quando eles falam do morcego – o *Xũnĩm* – por exemplo. Esses momentos relevam uma transmissão de conhecimentos, é isso que nos mostram vários momentos da obra “Curar”, como o exemplo da narrativa a seguir:

O *Kotkuphi* corta também os cabelos das crianças. Não corta bem, mas não corta a toa.

Abre a cabeça para aprender bastante e para os parentes aprenderem bastante e também para ensinar os parentes de novo para saberem, para sempre, a sua cultura e para não esquecer a sua língua e os cantos de *yãmĩyxop* e não esquecer de como se caçam bichos.

Os *Kotkuphi* cortam os cabelos e fazem sua pintura e as pinturas das flechas e as pinturas do seu *mĩmãñãm*. (MAXAKALI et al, 2008, p.78).

No entanto, apesar das ações conjuntas, sobretudo nos rituais, a narrativa mítica da esposa que vai atrás do marido morto – o Mito da Encantada exposto em “Curar” – deixa claro que a ação dos *yãmĩy* difere em muito da ação de um maxakali. Em determinado momento desse mito, a esposa viva que busca o marido já morto chega ao além, e uma vez lá, tenta pescar para seu sogro. No entanto, seu desempenho é ruim, pega poucos peixes, enquanto as *yãmĩyhex* (*yãmĩy* feminino) em menor tempo, mas no mesmo local, pescam em abundância. Tal diferença é assim justificada pelos autores maxakali: “Pegaram muito peixe. É porque elas, *yãmĩyhex*, são encantadas. Espíritos.” (ibid, p.39)

O “encantamento” dos *yãmĩy* é um diferencial que reflete na capacidade da pesca, então, podemos pensar que, ser *yãmĩy* é possuir maior capacidade para certas atividades. Como vimos, anteriormente, os Maxakali falam com certa frequência da força e dos conhecimentos que os *yãmĩy* possuem.

Essa força dos *yãmĩy*, aparentemente, possui relação direta com a constituição da pessoa maxakali em muitos aspectos. Frente a isto, antes de adentrarmos aos ritos, observemos a construção da pessoa maxakali.

1.2 - A CONSTRUÇÃO DA PESSOA MAXAKALI

O que as etnografias sobre os Maxakali nos mostram é que a “construção da pessoa” maxakali passa inevitavelmente pela ação “coletiva ou social”, conforme aponta Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) para o contexto ameríndio. Neste sentido, destaca-se o papel dos *yãmĩy*, mais especificamente a interação entre os Maxakali e os *yãmĩy*, como momentos que organizam e produzem a sociabilidade.

Uma das etnografias maxakali que mais se destacam ao abordar o tema da pessoa é, sem dúvida, o trabalho de Myriam Martins Alvares (1992), em “*Yãmĩy*, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali”. Essa dissertação de mestrado apresenta uma série de elementos que apontam para a importância de dois aspectos da constituição da pessoa maxakali, a saber: o respeito aos resguardos e a participação nos rituais, a qual é apresentada pela autora como um momento de aquisição de cantos.

De acordo com essa autora, entre os Maxakali, a relação sexual precede a menarca, pois é ela que chama a primeira menstruação; e o ciclo menstrual ideal é regido pela lua crescente, e sua ocorrência fora desse período é atribuída a problemas como a inobservância de “resguardos de sangue”⁶, amamentação ou doenças (ALVARES, 1992, p. 71,72).

Segundo Alvares (ibid, p. 72), a primeira menstruação é seguida de um “resguardo de sangue” mais rigoroso que as demais. Geralmente, três dias após as menstruações, encerram-se as restrições e tem início o que a autora chamou de “fabricação da criança”. Em que a participação de ambos os pais é uma fórmula base; nesse processo, o sêmen e o sangue se misturam e aumentam até formar a criança, que é completada – “engordada” – com o sangue a partir do momento em que a barriga começa a crescer.

Não se tem aqui a mulher como um receptáculo, a exemplo de outros casos encontrados nas sociedades ameríndias. Percebemos a clara referência à presença de substâncias corporais na produção e crescimento da criança, amparada numa teoria bilateral da concepção, que acompanha também parte do crescimento como veremos mais à frente, culminando na obrigação de resguardo a ambos os pais.

Ao abordar esse tema, a pesquisadora Marina Guimarães Vieira (2009), em seu artigo “Virando *inmoxã*⁷: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal”, traz elementos que nos fazem crer que a concepção da criança entre os Maxakali pode ter mais de uma consequência. Nesse sentido, é exigido dos pais atenção especial a seus atos, pois “o que eles fazem passa para o nenê” afirma uma informante de Vieira (ibid, p. 315).

Dentro do que chamamos de consequências variáveis, é significativa a explicação dada pela informante de Vieira (id): “Minha informante observou que uma mulher menstruada deve ‘brincar muito’, pois, se engravidar, terá o filho de um *yãmiy*, que já nascerá *yãmiytak* (xamã).”

Ou seja, como afirmamos anteriormente, existem possibilidades; como construir a criança no período certo, com o intervalo de dois a três anos entre uma e outra, com respeito

⁶ Alvares (1992, p. 70-80) aponta a menstruação, a concepção e a gravidez, o parto e o pós-parto, assim como a formação e manutenção do corpo como momentos de cuidados neste “resguardo de sangue”.

⁷ *Īnmōxã* aparece em diversos autores com significados diferentes, ou como um espírito ruim que vira onça, ou como o *koxuk* (o Dicionário Maxakali (2005, p.30) afirma que o *koxuk* é a “sombra, a imagem, o canto”) do branco que vira *Īnmōxã*, o principal que se pode extrair das definições é que este ser pode ser associado à representação da agressão exterior – que vai impedi-lo de tornar-se um *yãmīy* e estar com seus parentes. Vieira (2006, p. 29), com base nos estudos de Harold Popovich (1976), afirma que “[...] o sub-grupo destes espíritos é formado pelas ‘almas finadas da cultura nacional brasileira’. O espírito tem a pele impenetrável como aço, mas seus orifícios (boca, nariz, olhos, orelhas, ânus, umbigo) são vulneráveis a objetos pontiagudos.”

ao período menstrual, ou “brincar muito” – refere-se à atividade sexual – no período de menstruação antes dos três dias e, com isso, gerar um xamã – no entanto, essa é uma relação perigosa, um tabu de sangue, que para mulheres pode acarretar morte. Ou seja, numa relação como essa, segundo Popovich (1976, p.11; 1988, p.103 apud VIEIRA, 2009, p. 317,318), o *yãmÿ*, ou ainda *inmõxã*, podem assumir o lugar do homem e matar a mulher.

Álvares, por sua vez, articula a produção do corpo diretamente ao controle sobre o sangue:

[...] 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. (ALVARES, 1992, p.71)

Por essa razão, os cuidados na vida maxakali são necessários e, ao que tudo indica, estes são acompanhados pelos *yãmÿ* que podem intervir frente aos desvios ocorridos. Para atender a esses preceitos, alguns passos são necessários, como na questão do parto.

Segundo Alvares (ibid), o parto é realizado em casa com a ajuda do pai e da mãe da parturiente, em que a mulher suporta o mais silenciosamente possível as dores das contrações – gravidez e parto são assuntos delicados entre os Maxakali, e pedem grande discrição. Com a parturiente de cócoras, será o pai da criança que aparará a mesma, e a mãe da parturiente (ou o pai da criança na ausência desta) que cortará o cordão umbilical. A placenta recebe um cuidado especial, assim como o sangue que fica no interior da mulher. Logo após a saída da placenta, a mulher deixa a posição de cócoras e o marido pisará sobre a barriga da esposa, já deitada, para com os pés tirar o sangue da barriga. Horas depois, a placenta é enterrada pelo marido no pátio residencial.

Mas é só após o nascimento que o *koxuk*⁸ penetrará pela boca da criança e esta se tornará uma pessoa – *tikmã'ãn*. Durante o primeiro ano de vida 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 (ALVARES, 1992, p. 72).

⁸ Segundo Alvares (1992, p. 25): “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’. [...] O corpo – *yina* – é apenas carne e, portanto, não fala. Apenas o *kuxuk* fala. Na verdade ele é a própria fala. A carne, por não falar, acaba, apodrece – *kitox* – deteriorando-se na terra.”

Segundo Aparecida Vilaça (2002), em seu artigo “Making kin out of others in Amazonia”, essa produção de semelhantes (“parentes”) está diretamente ligada ao universo exterior (“*supra-local*”), uma argumentação que se mostra muito construtiva para o contexto maxakali. A autora afirma que, para além da captura de identidades e potências do exterior, a humanidade nesta situação é concebida como uma “posição transitória” que deve ser produzida num “universo amplo de possibilidades”.

Na teoria da concepção maxakali, apresentada por Alvares (1992) e Vieira (2009), foi possível perceber a participação intensa e indispensável dos pais na construção daquilo que poderíamos chamar de corpo, que recebe de um exterior o seu *koxuk*. Ambos precisam de um contínuo processo de construção ao longo de toda a vida do maxakali, até que este possa produzir “parentes”, e seu *koxuk* possa, ao final do ciclo, tornar-se um *yãmĩy*. A participação do coletivo nesse processo é intensa.

Segundo Alvares (1992), durante todo o resguardo, a mulher não pode executar nenhuma tarefa; geralmente, uma jovem solteira, aparentada com essa mulher, assume suas obrigações e com ela permanece, até o fim do resguardo, ou até que possa reassumir suas atividades. Nesse período pós-parto, assim como no período pós-menstrual, marido e mulher ficam impedidos de tocar a própria pele com as mãos ou de pentear os cabelos, pois há grande risco de deterioração do corpo nesse momento.

Observando uma produção filmica maxakali sobre o ritual “*Yiax Kaax*” (2010), um ritual realizado ao fim do resguardo pós-nascimento, foi possível identificar algumas interdições, tais como, comer carne vermelha, tomar banho, dormir demais, falar alto, gritar, correr, se coçar, bocejar, além do risco de se andar com medo, caso desrespeite essas prescrições; sendo permitida no mês de resguardo a ingestão apenas de arroz, ovo, galinha e peixe.

Esse ritual ocorre num rio, em que sob a orientação de um xamã – “Pajé”⁹ – que prepara as ervas e um buraco às margens do rio, o casal mastiga e deixa escorrer a saliva com os males. Em seguida, tanto o pai quanto a mãe sugam água no buraco na margem do rio e assopram para o poente e o nascente, repetindo a frase que o “Pajé” ensinou nas duas ocasiões: “Sol leva a doença que eu tiver e olha pelo meu povo, pelas nossas crianças”. O próximo passo do casal é uma travessia sob as águas do rio realizada separadamente. O rito encerra-se com um canto, em que os homens exortam capacidades adquiridas por seu

⁹ Tanto nos DVDs produzidos pelos Maxakali, quanto nas falas maxakali que reproduzem as etnografias, é comum ver o uso por parte deste povo do termo “Pajé”, em um sentido de conhecedor de cantos, conhecedor de processos de cura, de pessoa com conhecimentos.

“sobrinho”. Segundo depoimento dado ao documentário por Isael Maxakali (avô da criança desse casal que sai do resguardo e diretor da produção), com esse rito “A cabeça fica boa. O pensamento fica bom.”

De acordo com Alvares (1992), se estas prescrições forem desrespeitadas, o *koxuk* corre o risco de não se transformar em *yãmĩy*, de “degenerar-se para *inmoxã*” – um tema que voltaremos a abordar.

O resguardo pós-parto insere-se em um grupo de ações que mostra a preocupação em manter as pessoas protegidas do contato com capacidades agressivas e originadas no exterior ao *socius*; preocupação que os períodos de concepção e nascimento aparentemente também representam. São momentos de intenso contato com substâncias perigosas como o sangue, assim como, é perigoso que, através dos pais, a criança tenha contato com agências exteriores, num processo de consubstancialização indesejado, por isto a importância do resguardo.

De acordo com Alvares (ibid), essa participação na construção da pessoa se faz contínua por parte do casal. Sendo assim, é ideal que a mãe não tenha outro filho até três anos após o nascimento de uma criança. Os alimentos dados à criança após os seis/oito meses devem passar pela mãe, que escolhe e mastiga antes de dar à criança; é com a mãe que a criança permanece até próximo aos sete anos, segundo a autora.

A mesma autora afirma que, entre sete e doze anos, a criança começa a ter contatos mais expressivos com a alteridade, passando da esfera doméstica à pública (ibid, p. 72). Nesse momento, ocorre o rito de iniciação masculina (*taxtaxkox*), em que, segundo Vieira (2010, p.144), os meninos Maxakali são pegos pelos *yãmĩy tatakox*¹⁰ (espírito da taquara) e levados para a *kuxex*, na qual passam um mês em reclusão. O *yãmĩy* que captura o menino no *taxtaxkox* passa a ser como um sobrenome para ele, devendo o jovem aprender a cantar o seu canto *yãmĩy* e assim assegurar suas prerrogativas rituais.

Em síntese, a iniciação consiste basicamente na transferência do menino de seu núcleo doméstico para a esfera pública, através de um rito de passagem¹¹, que por sua vez consiste na aquisição da capacidade de lidar com o exterior, através da ingestão de pedaços controlados de uma lagarta. Ao que tudo indica, controlar capacidades xamânicas,

¹⁰ Segundo glossário da obra Curar (MAXAKALI et al, 2008, p. 236) Tatakox é o “espírito da lagarta. Espírito que leva os meninos para a *kuxex* em ritual de iniciação deles.”

¹¹ Os processos e a definição de um rito de passagem podem ser melhor observados nas obras de VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978 [1909] e GLUCKMAN, Max. *Les rites de passage*. In: _____ (org.) *Essays on the ritual of relations*. Manchester: Manchester University Press, 1966, p. 1-52.

capacidades que lhe permitem interagir com os seres do cosmos sem ser capturado por eles, mais especificamente, interagir com os *yãmĩy* –, e receber seu *yãmĩy* nos rituais.

Segundo Alvares (ibid), é ao adentrar a vida ritual que ocorre a ação do canto como um dos aspectos necessários para a construção da pessoa maxakali. Nem os *yãmĩy* fogem a esta necessidade. Quando são fruto de *koxuk* de criança, precisam voltar à “Casa dos cantos” para cantar durante anos e, assim, tornarem-se um *yãmĩy* adultos – estes, por sua vez, não mais voltarão à “Casa dos cantos”, e apenas criarão, na “Aldeia celeste”, as canções que os *yãmĩy* criança apresentarão nos rituais.¹²

Trataremos com mais profundidade a relação entre maxakali e canto no momento oportuno. Por hora, frente a essa pessoa maxakali constituída em seu corpo e atuante nas atividades rituais, acreditamos ser possível observar alguns aspectos desse momento que constitui o rito maxakali.

¹² Esse retorno de um *yãmĩy* adulto ao pátio e à casa de religião – a *kuxex* – para cantar é algo que ainda necessita de um estudo aprofundado. Na quase totalidade dos autores, são os *yãmĩy* criança que voltam para cantar, no entanto, em um estudo feito por Douglas F. G. Campelo (2009) os *yãmĩy* adultos aparecem interagindo com seus cunhados Maxakali, seja na troca de alimentos, seja de mulheres. Algo que pode nos levar a pensar em agenciamentos diferentes em contextos rituais diferentes.

CAPÍTULO II

AS TROCAS E OS RITOS MAXAKALI

A troca é um tema consagrado na antropologia. Em Mauss a teoria da troca deu seus primeiros passos, com seu “Ensaio sobre a dádiva” de 1924 representando um momento importante nos estudos dos sistemas de troca. Nesta obra, Mauss propõe a troca como um dos “fenômenos sociais totais”, segundo ele,

[...] exprimem-se, de uma só vez, nas mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e fenômenos morfológicos que as instituições manifestam (MAUSS, [1924] 2003, p.187).

Essas trocas, segundo Mauss (ibid, p. 191) não se dão apenas em termos de bens “móveis e imóveis”, são trocas que abarcam “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras [...]”. Estas são prestações e contraprestações que formam um sistema por ele denominado de “sistema de prestações totais”.

As constatações de Mauss tem o grande mérito de construir o entendimento de que não há uma prestação sem contraprestação, e que estes atos são carregados de aspectos simbólicos – que são em si dons. Segundo Mauss (ibid, p. 190), são obrigações que se constroem, e que não recaem apenas sobre o indivíduo; são obrigações coletivas, mesmo que representadas individualmente por alguma forma de liderança ou representação.

Os princípios sistematizados por Mauss no estudo das relações de trocas nos auxiliam a pensar a troca entre os Maxakali em seu caráter “total” e fundante, ou seja, podemos dizer que a troca na sociedade maxakali apresenta alguns aspectos que a colocam no centro das atividades, que fundam e mantêm a sociedade maxakali e, simultaneamente, a definem como essencial para a constituição e manutenção da pessoa maxakali. Aparentemente, é para a partilha durante os rituais que os Maxakali dirigem seus esforços.

2.1 – RITUAL COMO TROCA

O mais impressionante de tudo era a escandalosa quantidade de vezes que os Maxakali faziam rituais e cantavam. A equipe era chamada com ou sem antecedência. Às vezes, era preciso pegar o equipamento às pressas se quisesse nada perder. Enquanto fotógrafa e musicista, tive o privilégio de estar diante de tamanha exuberância (ALVARENGA, 2007, p. 17).

Dada a complexidade do tema, que exigiria por si só um estudo, definir exatamente onde se inicia o ritual e termina o “cotidiano” não é uma questão que pretendemos discutir neste momento, ou que talvez nem seja possível fazer, isto em parte pela própria dificuldade de se estabelecer uma definição inequívoca de ritual. Nas palavras de Alain Caillé (2002, p. 239): “Aqui, como em todas as questões abordadas pelas ciências sociais, a dificuldade está no fato de não existir nenhuma definição amplamente aceita do ritual.”

No entanto, a forte imagem que impressionou a pesquisadora Ana Cristina Alvarenga em seu trabalho de campo entre os Maxakali e que acima reproduzimos, dá ao leitor uma dimensão do lugar do ritual na sociedade maxakali. E, onde a autora viu muitos rituais e cantos podemos também ver grande número de relações de troca sendo estabelecidas.

Destacamos novamente a obra “Curar”, escrita a partir das falas dos Maxakali sobre os adoecimentos e curas, pela alusão constante que esta faz aos ritos, aos cantos e ao papel dos *yãmĩy* nos processos de cura. Parece-nos muito importante considerar as relações que são construídas nesses momentos rituais.

São trocas entre humanos e espíritos, bem como, trocas estabelecidas entre humanos – sendo tanto troca de alimentos como de outros elementos rituais, como nos mostra a obra “Curar”.

É nas trocas com *yãmĩy* que focamos agora trocas que, em última instância, mantêm o maxakali numa condição que poderíamos chamar de saudável – *Max*¹³.

¹³ Max é o termo usado na obra “Curar” para definir alguém em um estado “bom, saudável, feliz, positivo.” (MAXAKALI et al, 2008, p. 235 – glossário).

2.2 – TROCAS ENTRE HUMANOS E ESPÍRITOS

O que aqui chamamos de espíritos são os *yãmĩy*, categoria que costuma ser traduzida como espíritos ou seres cantores; cantos em si mesmo, diria Alvares (1992). Como vimos no capítulo anterior, seu lugar é fundante da própria história maxakali. Sua centralidade é inquestionável, de tamanha importância que Alvares (ibid, p. 44) chega a afirmar que “O tema dos *yãmiy*, dos espíritos e dos ciclos rituais, sempre se sobrepôs a qualquer outro assunto.”

Esta atenção maxakali refletiu em estudos sobre os *yãmĩy*, como a dissertação de mestrado de Eduardo Pires Rosse (2007), “Explosão de *Xũnĩm*”, que trata de um ciclo festivo de cantos do *Xũnĩm*, um *yãmĩy*-morcego, detendo-se com maior profundidade na análise do canto efetuado por esses *yãmĩy*. E também, a dissertação de mestrado de Douglas Ferreira Gadelha Campelo (2009), cujo título é “Ritual na cosmologia Maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos-gaviões e os humanos”, que foca numa série de trocas rituais que constroem uma relação entre os *yãmĩy* e os Maxakali, que é lida a partir de termos usados nas relações de parentesco maxakali. Esses estudos são consideravelmente diferentes em seu foco de análise, mas intimamente ligados pelos *yãmĩy* que estudam e principalmente pela forma de interação entre maxakali e *yãmĩy*, que visam explicar.

Voltaremos aos estudos mencionados no momento oportuno. Antes, faz-se necessário dar atenção aos *yãmĩy*, à forma como são descritos nas etnografias com que tivemos contato. Para tanto, faremos uso de alguns trabalhos, como a dissertação de mestrado de Vieira (2006), “Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico”.

Na referida obra, essa autora apresenta uma narrativa mítica que visa dar conta do estabelecimento das relações entre os *yãmĩy* e os Maxakali. Vejamos este mito que, segundo Vieira, foi originalmente colhido pela pesquisadora Raquel de Las Casas que entrevistou Luizinha Maxakali:

Um índio estava bem longe, no meio da mata só com a mulher e os filhos, longe de todos. Estava fazendo armadilha para pegar passarinho. Aí *yãmiyxop* topou ele – outra tribo, né - vinha todo pintado de preto e vermelho. Disse: você não vem olhar esta armadilha mais não, vem só amanhã. Faça uma barraca (*kuxex*) só para você, deixa sua mulher ficar em outra. Ele fez o *kuxex*, acendeu o fogo lá dentro e ficou olhando para ver se *yãmiyxop* vinha, com medo. Porque ali matava mesmo. Quando já estava escurecendo, esparramou fogo pelo chão todo, ele ficou com medo, e apareceu mais de dez *yãmiy*. Foi escurecendo e ele cantou, cantou, quando

acabou de escurecer ele parou. *Yāmiyxop* falou com o índio para ele ir dormir e voltar para o *kuxex* às três horas da madrugada. Ele estava sozinho, só com a mulher e os filhos. Três horas ele voltou para o *kuxex* e foi cantando até amanhecer. Aí os *yāmiy* falaram para ele ir para casa, não sair e nem deixar a mulher sair, que eles iam caçar. Eles iam chegando com um bicho e mais outro e mais outro, e levavam para o índio lá também. Eu nem sei como é que eles comiam naquele tempo, se era cru ou cozido. Aí o tempo foi passando e ele falou: oh deus, como é que eu vou fazer? Os *yāmiy* mandaram ele chamar o resto do povo para fazer as casas todas ao redor do *kuxex* e disseram: O que nós matarmos eles vão comer. O índio foi e chamou o povo, eles vieram e fizeram as casas. Um cinco horas começaram a cantar, umas oito horas terminaram, quando foi três horas foi indo, foi indo... Aí um índio falou com a mulher que ia caçar, pois ele não sabia que eles estavam dando carne. *Yāmiy* vinha vindo com uma anta nas costas. Vinha gritando, gritando. Quando *yāmiy* viu o homem, deu uma flechada e levou-o nas costas para comer. Os índios ficaram todos com medo, ninguém mais saiu para caçar. Aí foi indo, foi indo, até que os índios amansaram *yāmiyxop* porque eles não fazem mais essas coisas que faziam. Se fosse deixar brabo do jeito que era, no *kuxex* não andava nenhuma criança. E tem uns que as mulheres vêm, tem outros que não. Se os antepassados não tivessem amansado *yāmiyxop*, eles estariam brabos até hoje. (LAS CASAS apud VIEIRA, 2006, p. 133,134)

Este mito trata do processo de pacificação dos *yāmĩy*, algo aparentemente essencial para sua convivência com os Maxakali. É possível também perceber, o lugar de destaque que tais espíritos ocupam na construção da aldeia, no agrupamento das casas, no início das atividades da *kuxex*, a casa dos *yāmĩy*. O canto junto com os *yāmĩy* e a troca de alimentos também aparecem como temas desde este primeiro contato mítico – em que, aparentemente, há uma divisão de tarefas entre maxakali e *yāmĩy*, sendo a caça atividade dos últimos.

Esses seres cantores e, pela passagem que acabamos de ler, também caçadores, possuem seu lugar de moradia, sua aldeia. Neste sentido, há uma esclarecedora passagem da obra de Alvares:

O espaço compreendido entre a superfície da terra e a face interna do céu é chamado de *hāmnōgnōy* (*hām* ‘terra’, *nōy* ‘outra’, *nōg* ‘diferente’; ‘outra terra diferente’). Este espaço abriga todos os entes que habitam o cosmos. Sobre a terra, em aldeias, moram os homens – *tikmā’ān*, um pouco mais distantes, os inimigos ou estranhos – *āynhuk*, e seus mortos – *inmoxā*, espíritos canibais que vagueiam a noite pelas matas. Os *yāmiyxop* – 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 todo o *hāmnōgnōy* – da superfície da terra até a face interna do céu e ainda, sob as águas dos rios. (ALVARES, 1992, p.52)

Essa afirmação de Alvares mostra a variedade de locais entre a “terra” e o “céu”, em que podem residir os *yãmĩy*. A residência celeste é também confirmada pelo uso do *mĩmãnãm*, um poste instalado à frente da *kuxex*, ou “casa dos cantos”, segundo Rosse (2007, p.30), no qual os espíritos descem para fazer os rituais junto com os Maxakali.

Além dessas moradias, os autores da obra “Curar” (MAXAKALI et al, 2008, p.129), apresentam o cabelo como outra possibilidade de moradia para os *yãmĩy*. “O cabelo é igual mato. Todo religião fica dentro do mato. E nosso cabelo é igual mato. O espírito fica dentro do cabelo.”

Essas localizações não se mostram excludentes e, constantemente, remetem à mata, a locais fora das aldeias maxakali. Como vimos, até mesmo quando afirmam que os *yãmĩy* estão no cabelo, os autores maxakali fazem questão de referir-se ao cabelo como uma analogia à mata. Assim, constatamos que os *yãmĩy* estão, algumas vezes, em locais de difícil visibilidade; algo que, em muito, contrasta com sua aparição no ritual, que é marcada com pintura e canto.

Os *yãmĩy* são muitas populações, como lemos neste trecho de Campelo:

O cosmos Maxakali é habitado por uma infinidade de espíritos que acompanham um grupo principal de espíritos-cantores. São eles: *tatakox* (espírito-lagarta), *komayxop* (compadre-comadre), *kotkuphi*¹⁴, *yãmĩy* (espíritos homem), *yãmĩyhex* (espíritos mulher), *amaxux* (espírito-anta), *po’op* (espírito-macaco), *putuxop* (espírito-papagaio), *mõgmõka* (gavião) e *xũnĩm* (espírito-morcego). [...] Como bem observou Tugny, “todos são cantores, todos são legiões”, possuem aldeias, mas cada um consiste numa modalidade diferente de relação, de forças afetivas, cada um é um dispositivo de transformação dotado de uma estética particular (CAMPELO, 2009, p.8-9).

Rosse (2007) afirma que, nos períodos festivos, os *yãmĩyxop* ou grupos de *yãmĩy* vêm à aldeia morar com os Maxakali. Esses “são períodos de extrema euforia, alegria” afirma o autor. A aldeia, na qual este grupo de *yãmĩy* vem cantar, dará nome ao ciclo e cada ciclo possui uma série de personagens específicos, com cantos, danças, mitos, comidas e outros elementos característicos.

¹⁴ *Yãmĩy* relacionado ao “fio não comestível da mandioca” (RIBEIRO, 2008, p.12).

Os diferentes *yāmiyxop* parecem ser na ordem de uma dezena, entre os quais podemos citar: *pataxop* (papagaio), *mōgmōka* (gavião), *popxop* (macaco), *xūnīm* (morcego), *kutkuhi* (um *yāmiy* caçador que tem sua imagem ligada à mandioca), *yāmīy*, *yāmīyhex* (*yāmīy* mulher), *hemex*, *tatakui* (taquara – espécie de bambu – mas também a larva que o habita e que o come) (ROSSE, 2007, p.19).

Essas colocações de Rosse e Campelo dão ideia da variedade de *yāmīyxop*. Por sua vez, Alvares (1992, p.55-57) distingue grupos de *yāmīy* por sua origem. Conforme essa autora, existem os *yāmīy* que têm origem no *koxuk* (alma) dos mortos maxakali, que junto a outros *yāmīyxop* (grupo de *yāmīy* que são ligados aos mais diversos aspectos do cosmos, sendo relacionados a uma origem mítica) são considerados *yāmīy xe'e*¹⁵ (verdadeiros), e opõem-se aos *yāmīy puknōy* (estranhos), ou *kibok* (ruínas), que são a transformação do *koxuk* de inimigos.

A interação dos Maxakali com esses *yāmīy* é, segundo Campelo (2009, p.9), marcada por uma noção de espíritos que para os Maxakali remete a uma “dimensão corporal”: os espíritos são corpos que penetram na sociedade maxakali “em busca de relação”, afirma o autor. Ainda segundo este autor, o veículo que aciona o trânsito desses *yāmīy* é a saudade. Os espíritos “andam em bandos”, são coletivos que frequentam as aldeias maxakali.

Os Maxakali costumam chamá-los de povo: “povo-papagaio”, “povo-gavião”, “povo-morcego”, é o que nos diz Campelo (id); segundo esse autor, quando veem um corpo estranho a se deslocar no meio do pátio da aldeia, imediatamente os Maxakali evocam a noção de espírito. Dizem: “não é *tihik* não, é *yāmīyxop*”, ou seja, “não é gente não, é espírito”. Mas não se tratam de corpos fantasiados, representações, mas literalmente de *yāmīy*, espíritos, cantos que têm como anfitriões os humanos.

Chegados à aldeia durante os rituais, esses *yāmīy* vão à sua casa, a *kuxex*; um local de importância especial para os Maxakali.

2.3 – A KUXEK E AS TROCAS COM OS YĀMĪY

Como visto, esses *yāmīy* têm seu lugar na aldeia, a *kuxex*, a casa dos *yāmīy*; sua importância é tal que aquilo que traduzimos por aldeia é, segundo Alvares (1992, p. 34),

¹⁵ Este termo também é usado para definir os parentes consanguíneos, mais próximos como pais, avós, irmãos. Para mais informações sobre relações de parentesco e termos de tratamento ver Vieira (2006), capítulo II.

chamado de “*Meptut te kuxex penãñ*”, as casas estão olhando para a ‘Casa dos Cantos’. ” Essa “casa dos cantos” é descrita por Rosse (2007, p. 16) como “[...] a casa dos *yãmiy*, onde eles vivem durante o período que vêm passar junto aos humanos. Ali, os *yãmiy* cantam frequentemente, em companhia dos homens. Nele, só os próprios *yãmiy* ou homens têm acesso. É um lugar interdito a estranhos e às mulheres.” Em nota, o autor complementa as informações sobre esse interdito feminino à *kuxex*, relatando a frequência rara e esporádica, mas existente, de mulheres na *kuxex*.

A *kuxex* é o local por excelência, em que os rituais têm seu início. E participar dos rituais é algo muito importante para a definição da pessoa maxakali, como demonstrou Alvares (1992) em sua dissertação.

Mas a frequência à *kuxex*, de acordo com Rosse (2007), não se limita ao momento de realização dos rituais, ele afirma que cotidianamente homens se reúnem nesse espaço, “para conversar, fazer trabalhos manuais, tomar decisões conjuntas, contar piadas, etc.” É um local de intermediação com tudo aquilo “que é exterior ao núcleo familiar”, é o local “por onde passa a vida coletiva de um modo geral”. É um local essencialmente masculino que, por isso, contrasta com as casas da aldeia, um lugar feminino posicionado às suas costas, já que a abertura da *kuxex* é para o exterior da aldeia. É um lugar que participa ativamente nas trocas.

[...] se pela *kuxex* não encontramos uma abertura para que os humanos saiam do interior da aldeia e penetrem no seu exterior – ao contrário – encontramos uma abertura, para que os espíritos que vêm do exterior da aldeia penetrem em seu interior. Mas o que isso quer dizer?

Do nosso ponto de vista, isso parece querer dizer que a questão central que motiva os *tikmã’vñ* é menos ir à aldeia dos espíritos do que tentar fazer com que estes venham ao interior de sua aldeia através de alianças, negociações, guerras e trocas estabelecidas no espaço exterior da aldeia – a floresta (CAMPELO, 2009, p. 13).

São muitos os pontos com os quais se articula a *kuxex* Campelo demonstra claramente a expansão – para além de ciclos festivos – dessas relações mediadas pela *kuxex*. Certamente, não seria possível, neste estudo, abarcar todos os elementos relacionais da *kuxex* apontados por Campelo, Rosse e Alvares. No entanto, algumas considerações sobre as trocas realizadas nesse local serão aqui abordadas.

A tradução da denominação da aldeia feita por Alvares já é bastante elucidativa do lugar que ocupa a *kuxex* na organização da aldeia maxakali. E é possível ir além, observando

o lugar de destaque na vida maxakali que é destinado a seus frequentadores ou moradores, já que a *kuxex* é considerada a casa dos *yãmĩy*.

Quando eu perguntava aos Maxakali porque estavam realizando tantos rituais, sempre respondiam: *hiptop!* (ficar alegre, ficar saudável, melhorar). Se os parentes ficarem *ungãy* (bravos), conflitos podem irromper e as pessoas podem se mudar, dividindo ou extinguindo uma aldeia (VIEIRA, 2006, p.97).

As etnografias maxakali que vêm sendo comentadas, nos mostram que os Maxakali tecem com estes *yãmĩy* um grande número de relações: são trocas de alimentos ou de esposas, são compartilhamentos de cantos, é o auxílio na cura de doentes, a punição a desvios de conduta. Os *yãmĩy* geram doença, capturam o *koxuk* de mortos maxakali, ajudam a evitar essa captura, atuam nos ciclos de plantio. Trocas estas que aparecem com maior constância nas dissertações de Alvares (1992), Alvarenga (2007), Rosse (2007) e Campelo (2009).

2.4 - TROCANDO ALIMENTOS E CANTOS

Passaremos agora a observar com maior profundidade os trabalhos que acabamos de mencionar, iniciando pela dissertação de mestrado “Música na cosmologia Maxakali: um olhar sobre o ritual do *Xũnĩm*”, escrita por Alvarenga (2007).

Sobre as relações estabelecidas nesse ritual *Xũnĩm* que analisa, escreve a autora:

Cada *yãmĩyxop* compreende uma gama enorme de cantos, que por sua vez remetem a mitos e exegeses, que falam da natureza e seus seres e fenômenos. Há no ritual uma mistura de tempos, presente e passado mítico entrelaçam-se por algumas horas. Homens, mulheres e *yãmĩy* revivem algumas das narrativas de seus antepassados. Corpos físicos presentes, atuais, transportam cantos ancestrais, não precisa e necessariamente localizáveis no tempo, por isso ditos pertencer a um tempo mítico.[...] É neles que os homens entregam suas mulheres aos *yãmĩy*, que por sua vez são alimentados por elas, passam a oferecer cantos aos homens que emprestam suas vozes aos espíritos, que trazem conhecimento aos homens [...]. (ALVARENGA, 2007, p.23)

A intrincada relação de trocas que Alvarenga relata ocorre nos rituais, ainda que a autora ressalte a dificuldade que encontra para tentar distinguir o que é ritual e o que é o cotidiano maxakali, em suas palavras “as fronteiras [sendo] sutis”. Segundo a autora, os *yãmĩyoxop* são realizados em diferentes épocas do ano, relacionam-se a datas de plantio, colheita, a momentos como a evocação da chuva pelos *Xũnĩm*, ou a ação na cura das doenças – a colheita é importante para o período de realização de rituais, mas não determinante, a vontade dos Maxakali, a saudade e a troca de alimentos são mais importantes que a sazonalidade. De um *yãmĩyoxop* participam os aliados e parentes daquele que o oferece. Nesse momento, os vários *yãmĩy* podem estar presentes e cantar, mas o destaque fica por conta do *yãmĩy*, ao qual se relaciona aquele que oferta o ritual – no caso específico analisado por Alvarenga (ibid, p. 24,25,37), trata-se do Pajé Toninho, que faz o ritual para seu *Xũnĩm*.

Os *Xũnĩm* chegam à aldeia, vindos da mata, carregam consigo seu *mĩmãnãm*, cantam e contam histórias que falam do retorno a sua casa. O que se vê na narrativa dos primeiros passos do ritual *Xũnĩm* é uma intensa cooperação entre homens, *Xũnĩm* e outros *yãmĩy*, como o tatu – *yãmĩy* – que vem indicar o local, em que o homem deve cavar para colocação do mastro do *Xũnĩm* (ibid, p. 54,55).

Desses momentos, as mulheres participam com constância, no entanto, sua forma de estar perto dos espíritos varia em relação aos homens. Como Alvarenga (ibid,p.37) nos diz, uma das principais características da “casa de religião”, a *kuxex*, é sua parede que veda o olhar das mulheres para o que ocorre do outro lado, podendo a *kuxex* vir a ser apenas esta parede em algumas situações.¹⁶

Todo o universo simbólico maxakali se mantém e se pauta na aquiescência da mulher em não saber e não ver determinados mistérios: a caça, a chegada dos espíritos no mundo dos humanos. Vários conjuntos de mitos, como *Kotkuphi* e o *Yãmĩyhex*, enfatizam a proibição do olhar e acesso aos conhecimentos ao mundo feminino. (...) É por isso que grande ênfase se dá ao que as mulheres ouvem. Nas noites em que homens e espíritos cantam no *kuxex*, as mulheres dormem no pátio com suas crianças, ouvindo melhor os espíritos. A elas são reservados pequenos momentos de responsório ou danças e muitas brincadeiras que geralmente acentuam as polaridades entre os sexos. (...) Do *kuxex*, emanam-se os cantos e clamores dos espíritos, plasmam-se espetáculos voltados aos olhares femininos. Mas os cantos têm uma função: são a efetivação de um encontro – sempre atualizado – dos homens com os seres invisíveis aliados e parceiros nos processos de obtenção de alimentos (TUGNY, 2005, s.p. apud ALVARENGA, 2007, p. 105 – supressões da autora).

¹⁶ Para essas proibições ver também Rosse (2007, p.16).

Segundo Alvarenga (ibid,p.55-58), as mulheres mantêm, apesar dos impedimentos, grande proximidade com os *yãmĩy*. As meninas e os *yãmĩy* dançam em movimentos de aproximação e distanciamento, as mulheres cozinham para os *yãmĩy* e os *yãmĩy* cantam em direção às jovens e também para que mulheres e crianças ouçam. Todos esses momentos diversos compõem um complexo ritual – momentos esses, que apresentam uma intrincada relação entre mulheres e os *yãmĩy*, algo que será trabalhado com mais propriedade na obra de Campelo, conforme veremos mais adiante.

A troca que se estabelece neste ritual analisado por Alvarenga é, muitas vezes, de alimento por canto, em que os *yãmĩy* e os Maxakali aparecem como “parceiros” na obtenção de alimentos.

De volta ao ritual, logo que este décimo primeiro canto termina, faz-se novamente um silêncio. Neste momento, os dois *Xũnĩm* já atravessaram todo o pátio e pararam perto das mulheres, de costas para elas e de frente para os homens. Durante este silêncio, duas meninas aproximam-se e entregam uma garrafa cheia de suco para cada um dos *Xũnĩm*.

Assim que recebem as garrafas, eles retomam o caminho de volta ao *kuxex*, acompanhados pelos homens que voltam a cantar. Agora todos vão andando, sem dançar, e entram cantando no *kuxex*. Ele dura apenas o tempo de volta dos *Xũnĩm* e dos homens ao *kuxex* (ALVARENGA, 2007, p. 59).

A autora continua o relato afirmando que, após este canto, o *Xũnĩm* volta a cantar junto com as meninas no pátio; quando homens pintam os corpos das jovens e dos *yãmĩy* de vermelho (a galinha que é amarrada num mastro em frente à *kuxex* também tem seu peito, que é depenado, pintado de vermelho); já as mulheres e os homens possuem uma pintura vermelha com bolas brancas, algo que os diferencia do vermelho das jovens e dos *yãmĩy*.

Após isto, os *Xũnĩm* passam a cantar cada vez mais junto com as moças e só param de cantar quando uma mulher maxakali sai de uma das casas com a carne que vinha sendo preparada e distribuí a todos os *Xũnĩm*, que então se dirigem em silêncio para a *kuxex* (ibid, p.62).

Os relatos apresentados por Alvarenga dão conta de trocas que envolvem as jovens maxakali e os *yãmĩy*, e através das quais os Maxakali como um todo se aproximam dos *yãmĩy*. Nesse rito, as pinturas corporais parecem ser o continuar de um movimento iniciado no canto dos *yãmĩy*, na dança com estes, efetuada pelas jovens, algo que os aproximam, que geram semelhanças. Já em relação à partilha de alimentos, a comida está aqui posicionada como uma

recíproca aos cantos recebidos, ou pedidos, se considerarmos que são os Maxakali quem chamam os *yãmĩy*.¹⁷

Nesse sentido, um interessante momento é quando uma mulher maxakali dá bananas aos *yãmĩy*. No relato de Alvarenga, enquanto o macaco ¹⁸ volta para a *kuxex* carregando as bananas recebidas, uma jovem vem e rouba-lhe as bananas, este por sua vez a persegue e após capturá-la, encena a cópula, o *yãmĩy* continua, passa em frente às mulheres e encena o mesmo gesto fálico com o marido da mulher que lhe deu as bananas e com outro homem. Logo após, um grupo de minhocas aparecem no pátio, não cantam, apenas tentam aproximar-se das mulheres, mas são impedidas pelos homens que permitem apenas que as minhocas dançam em frente às jovens (ibid, p. 65-67).

Aqui percebemos dois movimentos. A captura de alimento do macaco efetuada pelas jovens, ou uma aparente troca por sexo, e a dança que as minhocas fazem para as moças. Nesses atos, o tipo de relação que se constrói com os macacos e com as minhocas é nitidamente diferente, a resposta a cada situação varia de forma extremamente nítida. O tipo de troca, aquilo que é trocado, ou mesmo a recíproca são diferentes.

Alvarenga (ibid, p.67) relata que esse momento é seguido de danças e cantos e, posteriormente, de uma oferta de alimentos por parte das mulheres aos *yãmĩy Putuxop* que participam do rito, e à *yãmĩyhex* que os acompanha nesse momento; a esse ato os *yãmĩy* respondem com cantos.

Essa autora constrói sua análise dos cantos do *Xũnĩm*, constatando que apesar dos cantos serem transmitidos o tempo todo, desde a mata até o encerramento do ritual, os cantos, que são recebidos pelos Maxakali antes da recíproca em alimentos, diferem dos que se recebem com os *yãmĩy* alimentados, os primeiros não têm substância, algo que os Maxakali justificam evocando o fato dos *yãmĩy* não terem recebido seu alimento (ibid, p. 87).

Com isso, percebemos que as substâncias trocadas não remetem apenas aos alimentos, os cantos são também essa substância. Substâncias que se interligam, como podemos perceber no seguinte comentário de Alvarenga:

A partitura permite visualizar que neste ritual, a comida é oferecida em momentos de silêncio. A única exceção é a última oferta que acontece

¹⁷ Campelo (2009) relata que um casal de maxakali chamou os *yãmĩy* gavião para o ritual que ele pôde participar/assistir.

¹⁸ “ [...] o macaco como o narrador, que está cantando dentro do ritual do *Xũnĩm* por intermédio dos homens, uma vez que estes que emprestam suas vozes.” afirma a Alvarenga (2007, p.65)

durante a execução da música. Quando as meninas oferecem carne crua aos *Xũnĩm*, pode-se ouvir de longe o canto dos *Putuxop*, mas os homens cantores que acompanham os *Xũnĩm* estão em silêncio neste momento. (ALVARENGA, 2007, p. 106, 107)

A percepção da autora é reveladora: ao mesmo tempo em que ocorre um silêncio dos “homens cantores” frente à oferta de alimento cru, de carne crua, o *Putuxop* tem uma ação diferente frente a este alimento. Aqui, as ações efetuadas mostram a posição de cada um frente aos alimentos e cantos trocados e, também, a variação que pode ocorrer.

Alvarenga (ibid, p.119-124) afirma que este canto recebido é a memória do povo Maxakali, estas narrativas seriam a forma dos Maxakali manterem vivas suas tradições e o papel dos *yãmĩy* nesta troca é de guardiões dessas narrativas míticas.

Consideramos essas constatações de Alvarenga para a função dos cantos e das trocas destes pelos *yãmĩy*, como um aspecto de um conjunto variado de situações em que se atualizam trocas entre os Maxakali e os espíritos. Com isso, faz-se necessário prosseguir com alguns apontamentos de Rosse e Campelo. Iniciando por Rosse que também analisa o canto e o *Xũnĩm*.

2.5 – CANTO E TROCA DE PERSPECTIVA

Ao iniciar sua dissertação, no *Prólogo*, Rosse (2007, p. i-xii) faz uma reflexão que expande consideravelmente os resultados das relações estabelecidas no ritual do *Xũnĩm*. Ele afirma que as práticas imateriais são de grande centralidade no pensamento maxakali; que a pessoa maxakali é definida não na “perspectiva cotidiana”, mas sim “quando ela é ligada ao além dos espíritos”. Nesse cenário, se construiria um duplo jogo de incorporações, dos *yãmĩy* aos Maxakali, e no pós-morte dos Maxakali a esse grupo de *yãmĩy*. “Os destinos dos humanos estão ligados aos *yãmĩy* durante toda vida” (ibid, p. 11).

Considerando que os *yãmĩy* são canto, conforme mostrado acima, o canto trabalhado por Rosse é, na verdade, um estudo do *yãmĩy*, mais especificamente do *Xũnĩm*.

No capítulo “Formas básicas de interação com os espíritos”, Rosse afirma que este contato se dá de forma variada, com múltiplas vozes, ou cantos simultâneos, com a presença física ou não desses *yãmĩy*. E esses momentos de presença seriam de fundamental importância para a formação de alianças entre os grupos familiares. Sobre este ponto, Rosse (ibid, p.11)

afirma que “Nos momentos onde a presença dos *yāmiy* é menos importante, observamos justamente uma tendência refratária entre os grupos familiares, são períodos durante os quais as famílias voltam-se para si mesmas.”

Esses momentos com os *yāmĩy* são momentos de canto. Tais cantos, segundo Rosse, geram a identificação do maxakali com seu detentor e sua execução dependem da presença ou autorização desse “pai de *yāmiy*”, ou *yāmĩytak*, que pode ter a posse de vários tipos de cantos. Essa posse é obtida através de uma doação de cantos que pode ocorrer, quando um pai, tio ou avô reconhece a maturidade do rapaz, ou por ocasião do casamento, em que os cônjuges recebem cantos, sendo para a mulher a única ocasião que receberá um canto – doado provavelmente dentro do grupo familiar (ibid, p. 12).

Assim, a aquisição de capacidades e a demonstração de maturidade estão ligadas à posse dos cantos. E o domínio ou conhecimento de diversos cantos seria um gerador de prestígio, os “exímios cantadores, conhecedores do cosmos, sonhadores, manipuladores da fumaça do tabaco” atingem a condição de pajés, ou xamãs (ibid, p.13).

No entanto, todos esses cantos que os *yāmĩy* destinam aos Maxakali parecem mais destinar-se às mulheres; é o que considera Rosse ao sugerir que é para elas que os *yāmĩy* cantam, é com elas que eles fazem trocas, recebendo delas o alimento.

O papel das mulheres, embora tão importante quanto o dos homens, reside justamente no polo oposto, no contra ponto construído entre aqueles que estão com os *yāmiy* (os homens) e aquelas para quem se direcionam os frutos deste agenciamento (as mulheres), as expectadoras por excelência (ROSSE, 2007, p. 13).

A principal forma de interação com os *yāmĩy* é o *yāmĩyxop*, ou ritual – mas não é a única. No entanto, fora do ritual, o contato com o *yāmĩy* é extremamente perigoso, observação feita pela quase totalidade dos autores que citamos até aqui. É no ritual que os *yāmĩy* contam, ou melhor, cantam suas histórias; e é no *xũnĩmxop* que o *yāmĩy* estudado por Rosse conta suas histórias. O *Xũnĩm* pode assumir muitas perspectivas e canta essas perspectivas no *xũnĩmxop*, trazendo ao rito, as histórias e acontecimentos de outros seres, como as pererecas citadas por Rosse (ibid, p.36). Uma afirmação que dá mais elementos para pensar nessa interação com o *Xũnĩm*, pois não se trata apenas de assemelhar-se ao *Xũnĩm*, há possibilidades outras que o *Xũnĩm* traz com o canto que imita. Segundo esse autor, os outros cantos trazidos pelo *Xũnĩm*

são na verdade, capacidades capturadas junto a outros seres. Mais à frente, voltaremos a essa questão.

Apesar da presença de carne nesse ritual, o *Xũnĩm* não é, segundo Rosse, um caçador. Outros *yãmĩy* o ajudam nessa tarefa, ou seja, outros *yãmĩy* vêm em seu ritual para caçar por ele, e para permitir a troca de alimentos como nos demais rituais (ibid, p. 33). Isso ocorre mesmo que essa caça seja feita através da compra de carne nas cidades vizinhas.

A expedição de caça que pode preceder uma sessão de *xũnĩmxop*, na prática, corresponde na maioria das vezes à ida até uma das pequenas cidades vizinhas para a compra de carne, seja de frangos congelados, de pedaços de um animal maior, ou de um animal inteiro, vivo, para ser abatido pelos espíritos (ROSSE, 2007, p.34).

Alvarenga (2007), por sua vez, havia relatado a presença de um frango vivo para ser abatido pelos *yãmĩy* durante o ritual do *Xũnĩm*¹⁹, o que nos remete à caça efetuada pelos parceiros rituais do *Xũnĩm*.

De acordo com Rosse (2007, p. 35), os cantos do *Xũnĩm* são marcados por duas características básicas: ou relatam cenas míticas e ações cotidianas, ou descrevem características físicas e hábitos das espécies que retrata.

Considerando essa afirmação de Rosse, percebemos uma atualização de informações ou conhecimentos diretamente ligada a esse ritual. O que aparentemente, pode nos levar a confirmar a troca de alimentos dados pelas mulheres maxakali por conhecimentos trazidos pelos *yãmĩy*.

No entanto, essa relação com os cantos é um pouco mais intrincada. Rosse (ibid, p.40) afirma que os cantos são trazidos para os humanos pelos *Xũnĩm*, mas estes, por sua vez, também buscam cantos em outros seres, “é um falar sempre do outro, externo.”, o autor complementa sua fala, afirmando que os Maxakali parecem sempre afirmar seu lugar no cosmos pela afirmação do “lugar do Outro”.

Com isso, podemos falar aqui numa rede de distribuição de cantos que interliga diferentes seres do cosmos e que liga os Maxakali a conhecimentos externos a seu núcleo

¹⁹ No DVD *Kotkuphi* (2011), um documentário produzido pelos maxakali, é possível ver um frango, que se encontra amarrado no alto de um mastro em forma de cruz, sendo flechado ao final do rito. Apesar de tratar-se de outro ritual, e outro frango, sua presença enquanto caça pode nos levar a pensar questões futuras que aproximem esses ritos, esses atos rituais.

familiar, uma vez que, esses cantos são entoados com a reunião de famílias, como vimos acima, mas em relação com espíritos vindos das matas, de fora da aldeia.

Segundo Rosse (ibid, p. 92-94), existe ainda um grupo de homens cantores para cada par de *Xũnĩm*; homens que acompanham os *Xũnĩm* como se fossem uma “nuvem”, sem forma definida e invisíveis, o que deles interessa é o canto, é como se o canto acompanhasse o *Xũnĩm*. Já o *Xũnĩm* adota uma postura formal, de movimentos previstos. E de forma interessante, os cantores *Xũnĩm* ou o par de *Xũnĩm* não cantam, mas são essenciais na cena do ritual, enquanto os homens cantam, mas não têm nenhuma importância na cena, é como se não estivessem ali. Num primeiro momento, os *Xũnĩm* dançam de forma similar, saem da *kuxex* em intervalos regulares, e cantam acompanhados pelo grupo de homens cantores. Cantam sílabas sem conteúdo semântico, como afirma Rosse. De acordo com esse autor, a cada vez que um par de *Xũnĩm* sai do *kuxex* tem-se um canto construído, realiza-se um percurso. Nesse primeiro momento, tem-se uma forma na dança, um percurso, movimentos definidos, o que contrasta com o momento de interação com as moças que se segue, em que os homens cantores param no pátio, ou seja, não mais acompanham os *Xũnĩm*, os movimentos de dança do *Xũnĩm* ficam sem uma forma definida. Aqui, cada *yãmĩy* age de forma contrastante, então eles podem entrar e sair rapidamente da *kuxex* sem seguir um percurso.

Se, segundo Rosse (ibid, 93-96), num primeiro momento, o canto não possui substância, ao receber o alimento das mãos femininas, o canto do *Xũnĩm* passa por uma mudança, suas palavras recebem substância e o grupo de homens cantores param de caminhar com os *Xũnĩm*, a presença de uma letra os faz parar – tudo isso ocorre quase que simultaneamente ao balé que se desenvolve entre moças maxakali e *Xũnĩm*. Mas essa dança tem prosseguimento e maiores desdobramentos.

Algumas moças tentam roubar o alimento do *Xũnĩm*, que permite e tenta roubar sexo das moças, simulando o coito. Esses ataques sexuais podem ocorrer com homens também, o que provoca muitos risos. Rosse (id) considera que o conflito no ritual é um conflito entre categorias, as moças se ajudam contra os *yãmĩy*, algo contrastante com o cotidiano, em que o conflito é na esfera do parentesco.

O que percebemos nessa relação travada entre as jovens maxakali e os *yãmĩy* é que as substâncias trocadas interferem diretamente no tipo de canto dos *yãmĩy* e num nível mais aprofundado na relação que os *yãmĩy* estabelecem com os Maxakali. Se num primeiro momento cantam de longe, acompanhados por homens, com a troca de alimentos a proximidade se faz e o canto é com as jovens, que por sua vez deixam os *yãmĩy* aproximarem-

se, ou se distanciam formando movimentos que estabelecem cada vez mais um contato que culmina na troca de alimentos por sexo.

Rosse, no capítulo de encerramento de sua dissertação, intitulado “Convergência e explosão de *xunim*”, afirma que os *yãmĩy* ou o canto é a expressão da fixação em um território, em uma forma; isto se dá por esses espíritos não conhecerem nem o envelhecimento, nem a morte e ficarem a uma distância ideal de seus inimigos, que não necessitam “deixar para trás”, portanto, não necessitam mudar de suas aldeias em função de conflitos. Algo que se opõe ao comportamento humano, segundo esse autor. Considerando esse aspecto, poderíamos relacionar o canto – a essência do *yãmĩy*, o próprio *yãmĩy* – à fixação, que é um aspecto do comportamento *yãmĩy*. Pois, idealmente, o canto é efetuado apenas pelo *yãmĩy*. Quando indagados por Rosse (ibid, p. 112-116), seus interlocutores faziam questão de ressaltar que homem não canta, o canto é apenas dos *yãmĩy*.

O canto, na forma como Rosse retrata, é o elemento que fixa bases para existência de uma sociedade maxakali, ele é conhecimento, é interação social, é troca, é no ritual que o alimento é partilhado em grandes quantidades. Essas trocas ocorrem em um ritual que na visão do autor “[...] pode sugerir uma preocupação constante em atualizar, em trabalhar sempre diante de uma instabilidade proporcional ao caráter não definitivo, não acabado, do estado de humanidade” (ibid, p. 134).

Essa instabilidade, relacionada à condição humana, precisa ser atualizada no ritual, confirmada nas trocas e partilhas, que reforçam diferenças entre homens e *yãmĩy* e as semelhanças entre os Maxakali. Nesse sentido, o maxakali só alcançará a estabilidade, tanto em termos territoriais, quanto em termos de construção de capacidades, quando tornar-se um *yãmĩy* após a morte.

Com isso, os *yãmĩy* apresentam-se como a base necessária para a afirmação da condição maxakali; seria na relação com os *yãmĩy* que o maxakali posiciona-se como tal. Assim, seria nessa atualização ritual que a instabilidade relacionada à condição humana tomaria forma numa condição maxakali.

No entanto, não é essa toda a questão que envolve a troca maxakali com os espíritos, há outros elementos em questão:

Os *Xũnĩm* trocam “substâncias” com as mulheres, substâncias dos cantos (deles) contra a dança e a comida (delas), em seguida comida (deles) contra substância sexual (delas).

É quase como se as doadoras da comida fossem sogras e as esposas oferecidas aos *Xũnĩm*. Os *Xũnĩm* seriam (como bem me lembrou de Tugny) não só os consanguíneos ou parentes que se afinizaram após a morte, mas também os afins que se tornam parentes nesta troca de substâncias. Vista através desta dinâmica a aldeia como um todo se torna fundamentalmente feminina (ROSSE, 2007, p. 119, 120 – nota nº 59).

Aqui, observamos que há uma construção de laços de parentesco e alianças em andamento, em que os ritos ou as trocas realizadas durante esses ritos agem no sentido de construir essa proximidade com os espíritos. Essas trocas com os espíritos aparecem como construtoras da afinidade, do parentesco entre os *yãmĩy* e a sociedade maxakali.

2.6 – TROCA COM ESPIRITOS AFINS

A troca entre as mulheres maxakali e os *yãmĩy* e as possibilidades de constituição de alianças aqui indicadas por Rosse foram o objeto de estudo de outro autor.

Campelo dedicou-se a estudar em sua dissertação de mestrado, “Ritual e cosmologia Maxakali: uma etnografia sobre a relação entre espíritos-gaviões e humanos”, justamente a construção de parentesco a que se refere a passagem que retiramos da obra de Rosse, no entanto, seu foco se deu sobre um ritual diferente, o que por sua vez demonstra a produtividade dessa via de análise.

Dentre outros motivos apontados por Campelo (2009,p.11), uma frase a ele destinada durante um ritual de iniciação dos meninos – do qual o autor foi convidado a participar – destaca-se: “Para você conhecer os espíritos agora você precisa casar-se com os *yãmĩyxop*.”

Considerando essa proximidade entre humanos e espíritos, a análise de Campelo observa uma intensa troca ritual entre estes, que, para além da formação de alianças, institui laços que são melhor descritos pelos mesmos termos empregados no parentesco. O início desta relação, segundo o autor, se dá após um convite feito por um casal maxakali aos Gaviões, para que estes venham à aldeia maxakali. O autor relata a chegada:

Ao nos aproximarmos, percebi que aquele som eram os gritos de dois gaviões espíritos anunciando a sua chegada à aldeia dos humanos (*tikmũ’ũn*). Os gaviões gritam à procura de uma fissura onde pode estar escondida alguma presa. *Môgmôka mĩmkox xaha*, gaviões procurando buracos, fendas,

fissuras, no chão, nas árvores, na tentativa de encontrar grilos, gafanhotos, vespas, cupins, aranhas e formigas. Eles vinham de um espaço-exterior (floresta, árvores, céus e montanhas), acompanhados de suas esposas (*xokanitnāg*) e dos tangarazinhos (*kepmĩy*), um exímio pássaro dançarino aliado aos gaviões-espírito que reveza com estes, e com uma legião de outros espíritos, na execução de cantos/danças. Todos eles caminham em direção à *kuxex*, um espaço que possui uma abertura para que os espíritos entrem no seu interior. É essa fissura que os gaviões procuram, pois é por ela que conseguirão penetrar no mundo dos humanos, na tentativa de encontrar suas presas potenciais [...] (CAMPELO, 2009, p. 30).

Como visto, na chegada dos espíritos gaviões, estes estão acompanhados de outros espíritos e vêm com o objetivo de caçar, sendo as jovens mulheres maxakali aquelas que Campelo chama de presas potenciais.

No entanto, uma série de ações ocorre antes desse contato entre os *yãmĩy* gaviões e as jovens maxakali. Quem primeiro os recebe são os homens. Sobre esse encontro, Campelo tece a seguinte reflexão:

Se levarmos em consideração, como foi dito, que os espíritos caminham de suas aldeias para o interior da *kuxex* e que, da mesma forma, os homens caminham de suas casas domésticas a esse centro para encontrar com os espíritos, então, do ponto de vista de um e de outro, trata-se de um caminhar para a exterioridade; ambos se veem como exteriores do outro. O centro, nesse caso, não encarna a figura do *self* e sim a figura do *alter*. O esforço, portanto, dos *Maxakali* é constantemente deslocar o centro do polo do sujeito para a *kuxex* e, na medida em que esse deslocamento ocorre, o encontro com outrem permite ao Eu devir-outro e, uma vez efetuado esse acontecimento, toda a aldeia devir-outra. Caminhar ao centro é agir por contraefetuação à condição da consanguinidade pura do *self*, das casas domésticas, é partir em direção a *outrem* (CAMPELO, 2009, p. 22).

Aparentemente, há um movimento feito pelos Maxakali que é proporcional ao dos *yãmĩy*; e este é melhor visto no convite que os anfitriões fazem aos *yãmĩy* e na ida dos homens à *kuxex* que, a esta altura, já reconhecemos como uma “casa dos cantos”, ou dos *yãmĩy*.

Esse encontro, assim como no caso dos *Xũnĩm*, ocorre no ritual e é envolto em cantos, dança e trocas. Segundo Campelo (ibid, p.30-33), nos primeiros cantos, a “legião” de espíritos, como o autor chama essa comitiva trazida pelos gaviões, anuncia o tempo alegre e festivo que vem passar com os anfitriões maxakali. As primeiras palavras são dirigidas às

mulheres, os gaviões mandam que elas preparem comida; elas, por sua vez, respondem pedindo aos espíritos-gaviões que fiquem, e assim é feito.

Com os gaviões já alojados na *kuxex*, para onde os homens aos poucos se dirigem, ocorrem as primeiras ações reunindo homens e os espíritos descritos por Campelo (ibid, p.43). “Lá, acendem um fogo junto com *Mõgmõka* para se aquecerem do frio da madrugada; conversam, fumam, trocam experiências, comentam o que ocorreu no ritual até então, planejam as sequências seguintes e fazem piadas sobre os fatos cotidianos. Misturam-se a essas conversas os sons [...]” de diversos animais – de certa forma, compartilham conhecimento e fumo.

A relação com os homens difere da relação estabelecida com as mulheres; de acordo com o referido autor, há, nesse ritual, um momento em que, através dos cantos, os gaviões expressam seu descontentamento com a falta de alimentos, estes reclamam com sua anfitriã que não estão sendo alimentados (ibid, p.31,32). Segundo Campelo, na sequência dos cantos, há uma série de inversões de perspectivas, um jogo de cantos, em que, em determinado momento, a anfitriã assume uma perspectiva dos espíritos-gaviões (ibid, p. 44) – “[...] um modo de relação entre humanos e gaviões, pois, à medida que a anfitriã repete os cantos, ela passa por um devir-gavião com as palavras-canto de seu convidado. Parece ocorrer uma verdadeira transferência de perspectivas” (ibid, p.46). Algo que reforça as afirmações desse autor de que a anfitriã é tida nesse ritual como a *xukux*²⁰ dos gaviões.

Após apresentar um conjunto de cantos que aparecem no ritual, Campelo fala de um instante em que o alimento é pedido não para a *xukux*, a anfitriã que se posiciona como a mãe dos gaviões, mas para as jovens *maxakali*:

Os homens retornam à *kuxex*. *Xokanitnãg*, a esposa de *mõgmõka* encontra-se lá. Ela abre uma fenda nas palhas que compõem as paredes da *kuxex* por onde passa a comida que lhe é doada pelos humanos. Ela está vestida à moda das mulheres *tikmũ’ũn*. “É uma *yãmÿhex*”, disseram alguns, um espírito feminino. Com sua voz agudinha (*ũyÿkutĩnãg*), dirige a palavra às suas *putixix* (sobrinhas), filhas dos irmãos de sexo oposto ao de ego (reais e classificatórios). Ora, isso nos permite inferir que a esposa de *mõgmõka* possui sua parentela no interior daquele grupo. Se, anteriormente, *mõgmõka* reclamava do singelo banquete que recebe de sua *xukux*, nesse momento, quem apela para a fome é sua esposa, que solicita às sobrinhas um pouco de comida [...] (CAMPELO, 2009, p. 50).

²⁰ Este termo possui grande complexidade. Tentando entendê-lo Campelo escreve todo o quinto capítulo de sua dissertação; do qual, de forma muito resumida podemos retirar que *Xukux* designa parentesco, podendo ser avó, mãe, ou primas, dependendo do contexto.

Na página seguinte, o autor coloca um trecho deste canto, que repete várias vezes “Sobrinhas, venham, pouco de comida tragam. Doem algo a minha fome.” Pedido que as jovens atendem e entregam a comida através da parede da *kuxex*. De acordo com Campelo (ibid, p.51), o tema das trocas alimentares continua a ser o principal nesse momento do ritual. Onde, os gaviões menores cantam as iguarias que recebem de “suas mães”. Como pôde ser observado, a presença e os cantos dos *yãmĩy* são retribuídos com comida.

Mas não só os gaviões recebem comida; Campelo relata que, a certa altura do ritual, estes *yãmĩy* também caçam para seus anfitriões.

Vários espíritos-gaviões partem então em direção ao lugar onde os anfitriões deixaram a novilha para ser sacrificada. Os espíritos-gaviões, então, cercam a novilha, prendem-na em um curral e, assim, deixam-na combalida e estressada. Depois disso, um dos gaviões atinge com um facão a cabeça do animal, que cai ao chão. Vários gaviões aproximam-se e a atacam até a morte. Após o abate, dividem a carcaça em vários pedaços, carregam nas costas os enormes pedaços do animal até a *kuxex*. No caminho, emitem os gritos característicos quando conseguem capturar alguma presa. É o mesmo grito que emitiam quando traziam o *mĩmãñãm*: “*aop aop aop*” [...]. Os homens acompanham os gaviões e as mulheres permanecem no interior de suas casas observando a cena. Os gaviões penetram no interior da *kuxex*, forram o chão com uma espessa cama constituída de ramas de folhas e deixam os pedaços de carne sobre as folhagens. O cheiro de carne impregna a *kuxex*, nossas bocas salivam. A carne permanecerá ali por toda a noite (CAMPELO, 2009, p. 120).

Aqui, o alimento parte dos *yãmĩy* para os Maxakali, assim como antes partiu das mulheres maxakali para os *yãmĩy*. Não desejamos, com isso, dizer que deve haver sempre uma contraprestação, ou que esta precisa estar clara e nítida, e por si só esse ato encerraria a troca.

Na visão de Campelo, a forma como se dá o contato entre os Maxakali e os Gaviões aponta para uma série de relações que se confirmam no uso de termos de parentesco que os *yãmĩy* – seja o gavião ou sua esposa – fazem para se referir às mulheres maxakali. Esses usos dos termos de parentesco feitos pelos gaviões constroem, segundo Campelo, uma nítida separação entre as jovens maxakali e as mulheres mais velhas, a anfitriã principalmente. No decorrer da dissertação, Campelo busca mostrar como os gaviões fazem um jogo de perspectivas que, aos poucos, alteram a própria condição das jovens maxakali, fazendo com que estas, cada vez mais, se aproximem de uma condição gavião. Estas jovens, em

determinado momento do ritual descrito por Campelo, chegam a dançar como gaviões que caçam suas presas, elas mesmas assumem uma condição de caçadoras – no decorrer do ritual, os gaviões assumem a fala de ouriços e as mulheres maxakali comportam-se como gaviões que os caçam, afirma Campelo (ibid, p. 167).

Segundo a descrição de Campelo, toda essa dança entre as jovens maxakali e os gaviões tem seu ápice no momento em que as mulheres maxakali percebem a esposa dos gaviões em meio a uma roda de opiliões ²¹. Nesse instante, as jovens decidem resgatar a esposa de *Mõgmõka*, no entanto, o que ocorre é uma captura de uma jovem – uma jovem casada, assim como o é a esposa dos gaviões – no momento do salvamento, ou seja, os gaviões perdem sua velha esposa, mas levam uma nova esposa consigo (ibid, p.169).

Sobre esse momento afirma o autor:

Em suma, se as jovens mulheres aparecem sob a condição de presas potenciais dos gaviões, condição esta que transforma uma delas, em outro lugar no tempo e no espaço, em esposa do *Mõgmõka*, isso nos permite inferir, por conseguinte, que a noção de presa potencial aparece como contígua à noção de esposa potencial. Logo, o que se estabelece entre os dois coletivos é uma troca – um tanto quanto “restrita” no sentido que Lévi-Strauss dá a esse termo – já que os gaviões deixam uma mulher entre os Maxakali e levam, por sua vez, outra mulher desse grupo, casada, para a sua morada. Portanto, ao penetrarem em uma fissura atrás de suas presas, os gaviões perfuram não na fresta de uma árvore ou de um buraco no chão, mas, sim, numa abertura que o conduzirá a todo um mundo relacional e interessante do ponto de vista do parentesco (CAMPELO, 2009, p. 170, 171).

Essa construção de laços de parentesco apontada por Campelo indica uma troca que ultrapassa os limites de canto por alimento, uma troca que interfere na própria sociedade maxakali, uma vez que aciona um esforço coletivo desta, e gera alianças entre pessoas e grupos através da participação nos rituais.

Campelo encerra sua dissertação afirmando a existência de uma série de inversões nesse momento de passagem dos gaviões pela aldeia maxakali, em que as posições de presa e predador são constantemente invertidas, e

²¹ Invertebrado aracnídeo.

[...] as mulheres – através da relação estabelecida com os espíritos-gaviões e com os espíritos-*kotkuphi* – aparecem-nos, portanto, muito mais associadas à caça e à predação na relação com os espíritos e com os homens do que poderíamos imaginar, invertendo, num certo sentido, algumas posições comumente associadas a elas (CAMPELO, 2009, p.218).

As relações de troca expostas por Campelo assemelham-se às apresentadas por Alvarenga e Rosse, no que se refere ao papel das mulheres. Aparentemente, é para elas que os *yãmĩy* cantam, trazem caça e conhecimento. No entanto, essa relação com os espíritos que provocam alterações em toda a sociedade maxakali, como dito por Campelo, é algo como um movimento constante que cria um lugar em que se tem a visão do povo Maxakali enquanto tal.

2.7 - TROCAS ENTRE HUMANOS

Iniciar uma fala sobre a relação de troca entre humanos no universo maxakali não significa excluir os *yãmĩy* do processo, mas antes o oposto, pois, a centralidade dos *yãmĩy* na vida maxakali é plena em todos os sentidos. Isso fica claro, quando observamos que os estudos realizados sempre remetem aos *yãmĩy* e à interação destes com os Maxakali. Ou seja, em ambas as dimensões, existem trocas com espíritos e entre humanos, que são facetas da mesma atividade de canto.

Para tratar das trocas entre pessoas maxakali, tomaremos como tema privilegiado a relação de nome *komãy*. No dicionário maxakali, elaborado pela *Sociedade Internacional de Linguística* (DICIONÁRIO..., 2005, p.26), este termo aparece como “nome de espírito (derivado de “comadre”)”. Como veremos, essa definição é muito simples se comparada aos estudos já realizados sobre o tema, mas ela nos indica dois aspectos importantes, a saber: a ligação desse termo com as palavras “espíritos” e “comadres” ou compadres, como veremos a seguir.

Dentre as possibilidades de uso do termo *komãy* está a expressão *komãyxop*, que se refere a um ritual. Esse ritual foi, recentemente (2011), tema de uma publicação com diversos colaboradores maxakali e alguns pesquisadores, intitulada “*Kômãyxop: cantos xamânicos maxakali/tikmu’un*”; e organizada por Toninho Maxakali e Eduardo Pires Rosse, da qual

abordaremos a primeira parte escrita por Rosse, que leva o título de “e *Kōmāyxop* vem visitar um livro”.

No livro, esse ritual é apresentado como uma “festa” realizada para duas *yāmīy* de mesmo nome – *komāyxop* – que, no entanto, possuem diferenças, sendo uma a *komāyxop* preta – *komāyxop muniy* – e outra vermelha – *komāyxop ‘āta*. Aparentemente, estas *yāmīy* não passam muito tempo na aldeia, os autores falam apenas numa noite e parte do dia seguinte (ROSSE, 2011, p. 28).

Mas não são somente essas as diferenças desse ritual para os demais. Segundo Rosse, esse rito não possui os donos de *yāmīy*, como em outros casos. Com isso, sua realização não está vinculada à presença ou autorização de um pai ou mãe de *yāmīy* – respectivamente *yāmīytak* e *yāmīytut* (ibid, p. 28,29). Este formato diferenciado teria ligação com uma doação assim descrita por Rosse:

Num passado recente, o repertório das *kōmāyxop* pertencia integralmente a um homem chamado Cascorado Maxakali, avô de Marinho Maxakali, um dos senhores atualmente mais velhos em Vila Nova. Cascorado apresentou essa cerimônia a seus contemporâneos e fez dela um bem público. “Ele deu *kōmāyxop* para todo mundo”, dizem. Desde então, qualquer sujeito pode convidá-las a visitar a sua aldeia (ROSSE, 2011, p. 28).

Como pôde ser visto, não se trata de uma doação de canto restrita ao núcleo familiar, e sim, de uma doação a todos os Maxakali, algo diferente de todos os demais cantos de que possuímos conhecimento. Mas, plenamente coerente com os conhecimentos que possuímos das atitudes relacionadas ao termo *komāy* que veremos mais à frente.

As origens desse ritual, segundo Rosse (ibid, p.30), revelam outro formato. Os Maxakali relataram ao autor que, anteriormente, “em um passado mais ou menos recente”, os homens iam para o mato e perfuravam suas orelhas e lábio para colocação de botoques, retornando de lá depois de duas semanas – o tempo da cicatrização. Esse formato primeiro seria dividido em maior número de dias para realização, com duração maior do que possui hoje.

Ao chegar à aldeia, estas *yāmīy*, nos termos de Rosse (ibid, p.31), “(re)ensinam seus cantos” aos Maxakali, “atualizando um momento mítico antes do qual os maxakali não conheciam as *kōmāyxop* e seus cantos.” Mais à frente, falando sobre os cantos entoados, esse autor afirma que “A festa representa essa operação xamânica coletiva, momento em que

diversas instâncias humanas se identificam, compartilham uma mesma perspectiva, um devir *tikmu 'un-bicho-kōmāy*.” (ibid, p.32)

No decorrer desse ritual, observado por Rosse, há uma mudança na forma como os participantes tratam-se, estes passam a chamar-se pelo vocativo *komāy*. Esse tratamento é empregado na relação das jovens com os homens.

Diferentemente dos demais rituais, em que as mulheres interagem com os *yāmīy* e não cantavam, aqui o relato de Rosse aponta para mulheres cantando em alguns trechos – de forma diferenciada, com um som marcadamente distinto daquele dos homens – e interagindo com estes.

Aqui, aparentemente, há uma teia de relações de troca sendo estabelecida, a interação entre homens e mulheres se dá com o uso dos cantos fornecidos pelas *yāmīy komāyxop*. Se lembrarmos das relações entre as jovens maxakali e os Gaviões, a diferença de ação fica evidente; então as *yāmīy* visam ajudar os homens a interagir com as jovens. Rosse descreve assim esse momento:

Além da comida, o clima de namoro que invade vários dos jovens solteiros, duplamente motivados a cantar e dançar diante de suas *kōmāy*, poderia ser ainda uma razão importante para participar de um *kōmāyxop*. A distância entre a fila lateral de rapazes e as moças logo em frente se vê às vezes sutilmente diminuída. O cheiro próximo, um toque mais ou menos acidental, são todos fatores de uma espécie de onda de euforia que vai gradativamente invadindo os momentos de dança (ROSSE, 2011, p. 34).

Segundo esse autor, o comportamento nesse ritual difere dos demais pela preocupação dos homens e também das mulheres, com a apresentação pessoal, principalmente os rapazes solteiros que usam suas melhores roupas, um cuidado visto apenas na apresentação dos *yāmīy* em outros rituais (ibid, p.38).

A comida mencionada por Rosse é servida na madrugada em grandes quantidades. Uma parte das mulheres encarrega-se de preparar mandioca e carne cozida, que serão servidas junto com café a todos os presentes. A refeição é oferecida por alguma pessoa com saudade de *komāyxop*, afirma o autor que, no entanto, não aparece com grande destaque no ritual, ao contrário disso, mistura-se aos demais participantes – dançando e vivendo as brincadeiras que envolvem esse ritual (ibid, p. 34,35).

Segundo Rosse, a essa primeira refeição coletiva, segue-se um segundo momento de festa constituído de cantos, um intervalo, uma nova forma de refeição. Aqui não há alimento doado a todos por uma pessoa, o que há são vínculos individuais sendo valorizados (ibid, p. 36):

Cada *kōmāy* amiga formal vem trazer um alimento para seus *kōmāy* amigos formais que acabaram de cantar o repertório de *kōmāyxop* preta, no final do qual encontra-se uma série cujas letras (como na noite anterior) pedem comida. Neste momento de troca de comida por canto entre dois indivíduos que guardam um vínculo hereditário e douradouro, vemos que a relação de amizade formal entre dois *kōmāy* não só representa um duplo da relação entre aldeia e as duas *yāmiy kōmāyxop*, como se aproxima também do modelo relacional geral entre proprietário de um canto e seu *yāmiy* correspondente, caro a outros *yāmiyxop*. É como se o amigo formal que canta fosse o *yāmiy* da amiga formal que vem ouvi-lo e alimentá-lo. (ROSSE, 2011, p.36).

Esse posicionamento de amigos formais na troca de alimentos e cantos, simulando, ou melhor, aparentando-se à relação que se estabelece entre maxakali e *yāmīy* num contexto mais geral dos rituais, coloca a troca entre homens como uma ação intermediada pelos *yāmīy*, algo que falamos na abertura desta seção. Essa troca entre humanos é, como observado por Rosse, uma troca entre “amigos formais”, sendo este um importante aspecto das relações maxakali sobre o qual nos deteremos mais à frente. Por hora, falemos do encerramento desse rito *komāyxop* nas palavras de Rosse:

O último gesto da festa é uma variação do primeiro de todos os gestos, quando o par de *kōmāyxop* chega cantando à *kuxex*. Na verdade, teremos agora duas “mães” de *kōmāyxop*, duas mulheres da aldeia, que vão percorrer o trajeto de uma casa qualquer até a *kuxex*, onde se encontram suas “filhas”, levando-lhes cada uma um último dom alimentar. Durante esse trajeto, as duas mulheres vão cantar alternadamente, cada uma o canto *kopox*²² de uma das duas *kōmāyxop* (ROSSE, 2011, p. 37).

Esse rito demonstra em sua abertura e em seu encerramento um padrão muito similar aos demais ritos até aqui apresentados, a saber, a chegada dos *yāmīy*, o pedido de alimentos e

²² Segundo o autor, tratam-se de sílabas sem conteúdo semântico.

a doação destes pelas mulheres. No entanto, em seu desenrolar, como Rosse nos mostrou, ocorre uma troca entre humanos que chama a nossa atenção, a troca entre *komã̃y*. Esse tema foi objeto de atenção de alguns pesquisadores e a estes recorreremos agora para melhor explicá-lo.

2.7.1 - *Komã̃y* e cotidiano

Alvares (1992, p. 45), em sua dissertação já mencionada, dedica um item de seu segundo capítulo para analisar essa relação de *komã̃y*. Segundo essa autora, trata-se de uma relação que “[...] orienta e estrutura todas as demais relações rituais e cerimoniais de troca.”

Essa autora afirma que a relação de *komã̃y* pode ser iniciada em qualquer ritual, para isso basta que um casal de pessoas sem nenhum vínculo de parentesco a inicie, efetuando trocas de alimentos, passando a se tratar apenas pelo termo *komã̃y* e seguindo um “comportamento de evitação e solidariedade” (id). Nesse ponto, chama nossa atenção a noção de evitação apresentada pela autora. Em parte ela contrasta consideravelmente com a afirmação de Rosse acerca dos aspectos que lembram um namoro percebido por ele no ritual de *komã̃yxop*. Acerca disso, cabe ressaltar que Alvares não está se referindo apenas ao contexto ritual, aborda também um cotidiano em que há a necessidade de um dos *komã̃y* frente a questões, tais como a saída de uma esposa para visitar seus parentes e que deixa o homem com a necessidade de alguém para preparar-lhes a refeição, tarefa assumida por sua *komã̃y*.

Marina Guimarães Vieira, em sua dissertação de mestrado “Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico” relata que, no primeiro ritual do qual participou, ganhou um *komã̃y* ao dar cigarros aos *yãm̃y*. Algo que aconteceu também com seu marido, ao dançar de frente para uma mulher durante o ritual (VIEIRA, 2006, p. 109). A autora também apresenta um depoimento de sua informante que retrata bem a relação de solidariedade apontada por Alvares:

Com efeito, os Maxakali dizem que os *komã̃y* devem se ajudar e se respeitar. Nas palavras de Daldina: “quando a pessoa viaja, o *komã̃y* fica no lugar. Meu *komã̃y* manda galinha, aí eu cozinho e mando para ele. Quando um precisa de alguma coisa pede pro outro. É assim, Marina.” Daldina sempre me falava dos *komã̃y* que tinha em outras aldeias (VEIRA, 2006, p. 108).

O que pode ser visto, nessa afirmação, são obrigações adquiridas com a instituição do *komã̃y*, os homens e as mulheres contam com seu *komã̃y* para algumas das necessidades mais básicas, ou rotineiras, como preparação do alimento, que citamos acima. Dentre as restrições estão as evitações que, segundo Alvares, baseiam-se em conversar apenas o indispensável, evitar se olhar nos olhos e uma total restrição sexual. Apenas quando crianças, essas evitações não são cobradas aos *komã̃y* (ALVARES, 1992, p. 46).

Segundo Alvares (id), outros serviços são também prestados pelos *komã̃y*; como, por exemplo, um rito de cura onde os *komã̃y* podem, preferencialmente e não exclusivamente, cantar para que seu *komã̃y* fique curado.

Dentre esses serviços estão os funerários. De acordo com Alvares, os *komã̃y* homens retiram da casa e fazem o enterro do corpo de suas *komã̃y*. Já no caso de morte de um homem, será o cônjuge de sua *komã̃y* que fará tal serviço, pois às mulheres, o contato com cadáveres é interdito. E na falta de um *komã̃y*, os cunhados podem efetuar o serviço. Nesse ponto, a autora ressalta que, mesmo que outro realize o serviço funerário, continua a ser visto como um ato de *komã̃y* (id).

Esse serviço revela um aspecto novo na relação de *komã̃y* que é a passagem da obrigação para o cônjuge, tendo este de prestar o serviço com o qual a sua esposa se comprometeu ao estabelecer a relação de *komã̃y*. Outro aspecto novo, revelado no serviço funerário, diz respeito à ligação entre gerações.

Alvares afirma que em caso de morte de uma criança cujo nome ainda não tenha se firmado, ou que não tenha estabelecido a relação de *komã̃y*, para que seu próprio parceiro possa realizar o enterro, as obrigações são automaticamente associadas aos *komã̃y* de seus pais; não há distinção geracional entre os *komã̃y* (id).

Ainda, segundo essa autora, os pares de *komã̃y*, ou a relação de *komã̃y* é passada de geração para geração, os filhos herdam dos pais esses compromissos; no entanto, se não cultivarem essa relação e distanciarem-se de seus *komã̃y*, as obrigações se desfazem e a relação é rompida (ibid, p.45).

Há também uma forte solidariedade entre os pares de *komã̃y*. Nos conflitos, os laços de aliança e lealdade são mantidos entre *komã̃y* 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 de *komã̃y* cria um novo patamar de aliança que transcende as relações dadas pelo parentesco. Elas são criadas e mantidas pela vontade de seus membros (ALVARES, 1992, p. 46).

Vieira, ao comentar a relação entre parentesco e *komã̃y* afirma que, em sua visão, a relação de *komã̃y* deve ser considerada como parte do sistema de parentesco maxakali, na verdade, como um “*hiperparentesco*”, nos termos que Peter Gow daria a essa expressão, como um extremo de respeito e solidariedade (VIEIRA, 2006, p.109).

O mesmo comportamento que há entre os *komã̃y* não se vê em outras esferas da sociedade maxakali, mais especificamente nas relações entre afins e parentes. De acordo com Alvares (1992, p.47), “a reciprocidade das trocas de bens é negada nas relações entre afins/consanguíneos e entre consanguíneos/ consanguíneos, 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.”

O que vemos aqui é um sistema de trocas que se baseia no sistema de alianças, buscando-se fora do grupo familiar, fazer circular serviços e bens através da instituição do *komã̃y*. O que se evidencia são obrigações mútuas de um maxakali para com seus parceiros rituais – a troca segundo Alvares (id) ocorre sempre durante os rituais: com os parentes, o que ocorre é a partilha e com estrangeiros, como o Branco, o que rege a ação é a pilhagem.

O que percebemos ao observar a relação de *komã̃y* é que esta possui em si dois aspectos que a colocam não só acima de alguns momentos de conflitos e algumas relações de parentesco, como também, por suas características de troca, de empenho em relação ao outro, a relação de *komã̃y* consegue estar tanto no rito, como nos momentos em que este não se desenvolve. A relação de *komã̃y*, mesmo que diferente nos dois contextos, não se restringe, portanto, a ritual ou cotidiano. Nesse sentido, seria como se as trocas que são efetuadas em contexto ritual mantivessem sempre a possibilidade de serem efetuadas sem a presença do ritual, em uma ação mais rápida, cotidiana e muito necessária. É como se o ritual maxakali mantivesse seu aspecto mais caro, a troca, sempre alerta para o bom funcionamento da relação de *komã̃y*, em um daqueles momentos em que se torna ainda mais difícil estabelecerem fronteiras entre o que chamamos de ritual e o que consideramos cotidiano.

CAPÍTULO III

TRANSFORMAÇÕES E A PESSOA

Observamos até este ponto uma série de ações dos Maxakali, no sentido de construir a pessoa. Ações que se opõem àquelas que desconstróem essa pessoa, que podem vir a torná-la outra coisa que não aquele maxakali, aquele aliado, aquele parente que o povo Maxakali deseja.

Essas transformações, que podem levar à perda da condição humana, recebem atenção especial por conta dos Maxakali. Uma atenção que recentemente refletiu na produção da já referida obra “Curar”, através da explicação das formas de adoecimento e dos procedimentos de cura, revelando uma constante preocupação maxakali com esses processos transformativos da pessoa.

Entendendo a ação maxakali na cura, ou melhor, em relação ao adoecimento, como um processo fundamental para a manutenção da pessoa, passemos a observar tais processos transformativos e as referidas ações de cura.

3.1 - ADOECIMENTO E CURA ENTRE OS MAXAKALI

Ao escrever a obra “Curar”, os autores maxakali deixam claro sua intenção de ensinar ao Branco como tratar da saúde maxakali. Nesse esforço, apresentaram seu conceito de doença²³, as formas de cura e vários outros fatores que interferem diretamente na pessoa maxakali, além da possibilidade de transformar-se em algo indesejado que o adoecimento pode representar.

Nesse sentido, ao responder uma pergunta sobre as origens da doença – em que os organizadores tentam falar sobre a doença na visão do Branco, e ao final da questão lançam a pergunta “*Toda doença vem de religião?*” (ibid, p. 77) – os Maxakali fazem a seguinte afirmação:

²³ Segundo os autores maxakali, o doente entre os Maxakali é chamado de “*ũpakut*”, já saúde é “*Ũpakutoknãg*”, onde “*oknãg*” quer dizer não, com isto saúde para os Maxakali quer dizer “não está doente” (MAXAKALI et al, 2008, p.122).

Tem de religião e tem também de sonho. Aí fica doente. O pai ou o irmão morreu. Então, *tihik* fica pensando e sonha com o pai dele. No sonho, o pai dele está vivo. Ele está dormindo e o pai dele vivo. Aí, quando acorda, fica doente. Sonhando, o pai deu comida para ele. Ele comeu e, quando acordou, ficou querendo vomitar. Aí vomita, tem dor de barriga, diarreia. E aí o pai vai no mato e tira remédio. Tem remédio no mato. Raspa e mistura com água, põe no copo e dá para ele. Ele toma. Ele estava com dor de barriga e diarreia e tomou remédio do mato. Então vai melhorando. É assim. Tem sonho de religião, de canto de religião e tem sonho de pessoa morta, que faz doença também. De religião faz adoecer também. De espírito de religião. É assim: o filho está vivo e o pai morreu. O filho sonha com o pai, porque o pai quer chamar o filho para morrer também. Aí o filho adocece. Então, é preciso fazer religião: *yãmĩxop*. Sara. (MAXAKALI et al, 2008, p. 77-78).

Quando falam que existem doenças de religião e de sonho, o que os autores maxakali querem dizer é que há uma separação entre a doença de religião, de *yãmĩy*, e a de saudade dos parentes. E, mesmo essas duas formas de contato ocorrendo nos sonhos, há entre elas diferenças baseadas em seus motivadores. Assim, quando dizem que se ficar sem cantar para os *yãmĩy* pode adoecer, os Maxakali querem dizer que:

Tihik não está doente, mas religião ficou sem cantar três dias, ai religião faz alguma coisa. À noite *tihik* está dormindo e vem sonho para ele. Religião está cantando no sonho e, quando *tihik* acorda, ele fica cansado assim *Tihik* fica muito mal e o parente fica junto na casa com ele. Escuta *tihik* passando mal. Então, parente vai à casa do pajé. E pajé vem (MAXAKALI et al, 2008, p.82)

Essa seria a doença de *yãmĩy*, aquela que remete ao esquecimento das atividades rituais, pois, lembrar é muito importante; como vimos, anteriormente, os *yãmĩy* possuem a capacidade positiva de ajudar os Maxakali a lembrar. No entanto, existe um lembrar que adocece, um lembrar com saudade. Esta é a forma de adoecimento que remete aos parentes mortos, onde se lembrar do pai (ou parente) morto, estar e comer com este, fará o maxakali acordar adoecido.

Assim, o sonho é um lugar de encontro, em que se pode adoecer:

Quando uma pessoa sonha com um morto, é porque o parente falecido está chamando essa pessoa para o mundo dos mortos? E quando ela está doente, é porque ela está querendo ir também?

É. Faz religião para esse também. Pajé faz. E aquela pessoa, ele tem religião e os parentes já sonham com ele. Ai fica doente. Pajé vem e faz canto de religião dele e fala alguma coisa para aquele que está doente. Manda a pessoa morta não ficar atentando. Fuma fumo. Está tirando pessoa morta que faz adoecer. Pajé faz remédio do mato. E sempre vai ver se o doente melhorou, se está recuperando. Assim que sarar, o pajé já diminui mais. Pajé é tipo médico. O pajé vai perguntar para o doente que ritual ele vai querer fazer. Ele faz o ritual do sonho que o doente sonhou. E faz outros rituais também. Faz vários rituais (MAXAKALI et al, 2008, p.179).

De acordo com Alvares (1992, p. 87), o adoecimento entre os Maxakali é um desequilíbrio em todos os níveis, que afeta desde a ordem cósmica até a individual. Portanto, conforme sua expressão “é uma desordem no trânsito das almas, nas dimensões que compõem os indivíduos”. É nesse mesmo sentido de um trânsito de “espíritos”, que falam os autores maxakali; estes e Alvares estão nos mostrando que a doença pode ser vista como a aproximação de seres não desejados naquele momento específico. Ou seja, o que Alvares (id) afirma é que a doença é um desequilíbrio que afeta todos os níveis do social, “todas as esferas da vida”, provocando uma quebra no comportamento esperado entre as “almas” e os homens.

Nesse sentido, a doença, ao alterar os fluxos normais da vida, pediria a execução dos ritos para o reestabelecimento dessa ordem, afirma Alvares. É nesse sentido que a fala maxakali acima apresentada evoca a realização dos ritos, de vários ritos, eles vão atuar diretamente nesta restituição da ordem.

A ação ritual nesse momento é direcionada aos parentes mortos, é sobre estes que Alvares está tratando, é para eles que se realizam os referidos rituais. No entanto, há uma ação *yãmĩy* a ser observada nos processos de adoecimento.

A origem desses adoecimentos pela ação dos *yãmĩy* parece subdividir-se em duas possibilidades, segundo os autores maxakali (et al, 2008, p.132): “Tem o espírito bom e também o espírito ruim, que faz sonhar. O espírito ruim quer comer (por isso ele faz sonhar). A pessoa que sonhou com o espírito fica doente.”

O princípio de adoecimento pelo contato com “*yãmĩy* ruim”, segundo os autores maxakali de “Curar” ocorre no sonho:

Quando uma pessoa sonha com algum canto de *yãmĩy*, e não é *Xũnĩm*, é outro canto de *yãmĩy*, quando acorda, então, ele já fica passando mal e os parentes, que estão dormindo perto, escutam e vão atrás do pajé. O pajé chama mais pessoas e pergunta. Depois passa fumaça de fumo no corpo todo, para ele falar, e explica o canto de algum *yãmĩy* para ele, para

curar. Ele fala algum *yãmĩy*: *Mõgmõka* ou *Xũnĩm*. O pajé canta. Ele já falou para o pajé e está sonhando canto de *Kotkuphi* é *yãmĩy* ruim. No outro dia, à noite, faz-se comida para todo mundo comer com religião. É espírito, mas o espírito fica na cabeça dele, dentro do cabelo. O cabelo é igual mato. Todo religião fica dentro do mato. E nosso cabelo é igual mato. O espírito fica dentro do cabelo (MAXAKALI et al, 2008, p.129).

A referência feita a *Kotkuphi* como um “*yãmĩy* ruim” é única em todas as obras com que já tivemos contato. Referências a esse *yãmĩy* como bom caçador e ritos realizados para ele foi possível observar tanto nos documentários maxakali quanto em breves passagens nas etnografias, no entanto, jamais alguma referência a ele como ruim. A que poderiam estar se referindo os autores maxakali ao usar tal qualificativo?

Assim, a noção de “*yãmĩy* ruim”, aqui evocada pelos Maxakali, poderia ser traduzida também como aquele *yãmĩy* de um grupo ao qual a pessoa não pertence. O que observamos é que sonhar com um *yãmĩy* diferente do seu, provoca uma aproximação que é vista como um adoecimento, uma possibilidade de transformação em outro, uma possibilidade de ingresso em outro grupo de identificação.

A indicação da importância de se relacionar com o *yãmĩy* certo aparece em outro ponto da narrativa maxakali, no momento em que os autores da obra “Curar” falam dos *yãmĩy* que curam:

Não são todos os espíritos que tiram a doença, só o *Xũnĩm* que tira. E também o *Komãyxop* (compadre e comadre) fazem para a pessoa. É o espírito que faz o compadre e a comadre continuarem unidos, faz para homens e mulheres (a mulher tem o compadre e o homem tem a comadre) (MAXAKALI et al, 2008, p. 81).

Essa fala, somada à anterior, deixa claro qual grupo de *yãmĩy* pode atuar no processo de cura segundo os Maxakali, autores de “Curar”. No entanto, Alvares (1992, p. 82-88), ao abordar os processos de adoecimento e cura, não cita esses mesmos *yãmĩy* como os responsáveis pela cura, na verdade, a autora apresenta outros *yãmĩy* como responsáveis pela recuperação da saúde:

O parente morto canta em sonho para o doente, de frente para ele, portanto ele saberá ensinar aos seus parentes e vizinhos este canto. 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. 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 do morto sente-se atraída por um parente vivo e seduz o seu *Koxuk* para o além (ALVARES, 1992, p. 83).

Comparando as falas maxakali e as afirmações de Alvares, percebemos que a ação dos *yāmīy* na cura se dá de acordo com o grupo ao qual pertence o doente, são os mortos que vêm, são os *yāmīy* que vêm, mas os *yāmīy* do grupo ao qual pertence em vida o maxakali; se os autores maxakali evocam a força de cura do *Xūnīm* é porque, provavelmente, tem forte ligação com esse *yāmīy* – em vários outros momentos da obra “Curar” há referência à força de *Xūnīm*. Com isso, podemos perceber a forte ligação de um maxakali com o grupo de *yāmīy* ao qual pertence.

Nessa lógica, parece operar também a outra forma de adoecimento que mencionamos, aquela provocada pelo esquecimento dos rituais:

Aquele espírito do ritual, que fica no cabelo, ele é o espírito daquela pessoa que já morreu: o espírito dos nossos *ūgtok*, dos parentes. Ele faz sonhar. Quando *tikmū’ūn* fazem roça, compras e não se lembram dos filhos, dos espíritos deles; quando deixam de fazer o ritual na *kuxex*; então, o espírito acha ruim. Ele faz sonhar, para comer a sua comida e para fazer lembrar da *kuxex*. É como um exemplo para todo mundo ver que nós temos *kuxex*. Sempre, quando a gente come, precisa lembrar da *kuxex* (MAXAKALI, et al. 2008, p. 130).

Observe que, nesse momento específico, os espíritos dos parentes não são tratados pelos Maxakali como espíritos ruins, mas sim como espíritos que “acha ruim” de terem sido esquecidos. Esses espíritos acionam o maxakali no sonho para que este se lembre da necessidade de realizar os rituais e partilhar o alimento com os *yāmīy*. E, segundo os autores maxakali, é preciso lembrar não só de realizar os rituais, caso um maxakali venha a sonhar é

muito importante que ele lembre-se do sonho, do “canto de religião” que ouviu no sonho (ibid, p. 70) – como foi possível ver no comentário de Alvares acima.

As questões envolvendo o enquadramento dos espíritos em bons e ruins são ainda mais complexas. Na fala a seguir é possível ver um posicionamento um pouco diferente do anterior, aqui não são parentes que acham algo ruim, mas sim que agem de forma ruim.

Você vai sonhar com os mortos e então vai ficar doente. Será por que?

Nossos parentes mortos nos fazem sonhar. Eles vem para perto de você e você então vai sonhar com eles. Mas se eles forem bons, não vão fazer você sonhar com eles. Eles não vão aparecer para você. Mas, se forem maus, eles vão fazer você sonhar. Então você vai adoecer. Você precisa lembrar daquilo com que sonhou para poder contar para os pajés. Eles então vão olhar por você. Então você irá sarar. Eles vão também fazer remédio da floresta para você tomar. E depois disso você ficará bom. Você terá que ficar de repouso primeiro para sarar completamente (MAXAKALI et al, 2008, p. 80).

Aparentemente, não se trata apenas de uma divisão de tipos de espíritos, ou de *yãmĩy*, há uma intencionalidade na ação desses espíritos que têm poder de definir como será visto pelos Maxakali; ou seja, o espírito é bom ou ruim por sua ação e não por uma predeterminação. Se parente, o espírito pode ser tanto bom quanto ruim, o que define é a forma como este vai agir em relação ao maxakali no sonho. No entanto, esta ação parece construir uma nova relação, pois a ação de cura é justamente a interferência do pajé, dos *yãmĩy* que chamam para ajudar, e dos *komãy* que ajudam cantando, para mandar embora esse espírito que faz adoecer, para afastá-lo do doente.

É importante ressaltar ainda a observação feita por Alvares (1992, p. 83) acerca dessa ação dos parentes mortos. Segundo essa autora, mesmo que os parentes causem a doença, a ação final que é a morte do maxakali será sempre causada pela ação dos inimigos, mais especificamente dos *yãmĩy* que têm origem nesses inimigos. O parente morto é responsável apenas por provocar as andanças do *koxuk* do maxakali que sonha com esse parente.

É nesse sentido que Alvares aponta os inimigos vivos como responsáveis por doenças enviadas aos Maxakali na forma de feitiçaria. Mesmo sendo este um tema pouco desenvolvido nas etnografias maxakali, em um breve comentário, Alvares (ibid, p. 82, 83) nos aponta que a feitiçaria é enviada pelo inimigo vivo. Vieira (2006, p. 148), ao observar esse tema, afirma que essa hipótese pode sim ter fundamento se considerarmos que os *yãmĩy* ajudam os Maxakali nas guerras. Em nota (id–nota 180) diz a autora “Certa vez, um professor

maxakali comentou que algumas pessoas “rezam” para que os espíritos ruins causem a morte dos outros.”.

Aquilo que percebemos é que, em último caso, a doença e a morte em consequência desta são sempre efetuadas pela ação dos *yãmĩy* de inimigo morto. É a intenção desses agentes de capturar novos membros para seus respectivos grupos que movimenta esse processo. Tal ação se dá pela aproximação entre o *Koxuk* do vivente e o *yãmĩy*, ato que provoca uma familiarização. Nesse sentido, adoecimento e morte posicionam-se como um gradativo processo de tornar-se outro. Retornaremos a essa questão mais à frente. Agora, devemos ressaltar que há ainda outra possibilidade de adoecimento relatada por esses autores maxakali de “Curar”:

E se, por exemplo, um tihik estiver com caroço na barriga, um caroço grande dentro da barriga, e o médico disser que precisa fazer uma cirurgia para retirar o caroço? Se o médico precisar abrir, pode?

Pode.

Primeiro faz ritual, toma remédio de pajé também e, depois, se não sumir o caroço, faz a operação. Mas algumas mulheres com problema no útero não deixam fazer o preventivo. Algumas. E é importante para *tikmũ'ũn* deixar fazer os exames.

Antigamente, *tikmũ'ũn* não tinham contato com os brancos, não tinham muitas doenças que hoje tem. Então, na tradição, não tem esses exames, porque não tem essas doenças na tradição. Por isso é um choque para os *tikmũ'ũn*, para as *ũhex*. Então, é importante um agente indígena acompanhar as *ũhex*, explicar, traduzir para elas (MAXAKALI et al, 2008, p. 76).

Percebemos nessa resposta, que a doença da “tradição” – aquela que se inicia no sonho com os parentes mortos, com o *yãmĩy* ruim que tem fome, ou no esquecimento de partilhar no ritual os alimentos que se consegue; que, além disso, inclui o esquecimento dos cantos – não é a única. Os Maxakali lidam também com a “doença que hoje tem”, ou seja, as doenças que surgiram do contato com o branco que, portanto, requerem ações com técnicas vindas também do branco. Ao que a resposta acima indica, o primeiro tratamento com o pajé vai definir o rumo da ação a ser tomada, assim vai se definir se é uma doença da tradição ou doença de branco.

Em outro momento da obra “Curar”, os autores retomam esse tema; veja o diálogo:

E se fizer cura com religião e não melhorar? Já aconteceu fazer cura com religião, não melhorar e ter que ir para o hospital?

Nunca aconteceu. Porque a gente mesmo, os *tikmũ'ũn* ali mesmo sabem que estão doentes por causa do sonho. Aqueles que estão doentes sabem que precisam fazer ritual. Agora, se eles veem que não estão doente por sonho, por ritual, eles vão para o hospital. O doente fala assim: “Vou para o hospital.”

Então, tem doença que cura com ritual (essa tem sempre sonho) e tem a doença que, quando não tem sonho, é de outro tipo: cura com remédio de branco. Quando você foi para a CASAI, para o DSEI, para o hospital, você não estava sonhando, não é? Por isso você foi para o hospital...

Foi. Ai, eu sonhei. Sonhei e voltei para minha casa. Eu acho que nós, entre nós, a gente sabe.

Porque nós nascemos lá, nós sabemos a nossa tradição. Se eu estou doente por uma coisa que é do nosso ritual mesmo, eu vou saber que eu estou doente por meu ritual mesmo. O médico fala assim: “Não, você não está sentindo nada, você não tem isso”. Tira uma chapa, tira outra, tira outra... “Ah, você não tem nada”. E faz os exames todos. Não descobre o que ele tem. Então, o doente volta para sua aldeia, faz seu ritual. Assim nós saramos (MAXAKALI et al, 2008, p. 119).

Com essas respostas confirmamos o que a narrativa anterior já registrava, que há a doenças que inicialmente não se relacionam diretamente ao ritual maxakali, como afirmam os autores, doenças fora da “tradição”. E, também, percebemos que o movimento de ida aos rituais para resolução da doença parece ser praticado nos dois casos. Tanto se recorre ao pajé primeiro, como se retorna a ele, o que nos gera a hipotética ideia de que, no final, são sempre os rituais maxakali que curam.

Segundo Alvares (1992, p. 99 – nota nº 1), a medicina do Branco é vista pelos Maxakali como uma ação limitada. Em nota a autora afirma:

Os Maxakali costumam levar seus doentes para “benzer” com os regionais. Além disto procuram também a medicina oficial. Estas duas formas terapêuticas, estranhas à lógica Maxakali, são utilizadas de forma complementar e secundária à realização dos *yãmiyxop* para doentes. Constantemente ocorre 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.

O 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.

Essa nota de Alvares vem acompanhar nossa interpretação da obra “Curar”, em que a fala maxakali nos leva a ver o ritual como o momento de cura por excelência. É na ação ritual, na presença dos *yãmĩy* e com ajuda dos parentes vivos e mortos, que se efetiva o retorno do *koxuk* a seu lugar, e assim completa-se a cura.

Para evitar esses adoecimentos os Maxakali cercam-se de alguns cuidados. Estes são marcados principalmente pela forma de resguardos. Um tema que recebeu considerável atenção da obra “Curar”. O desrespeito aos resguardos pode ser evocado como a causa dos adoecimentos e da morte. Esta é efetivamente transformação. É nesse sentido, que passamos a observar agora o adoecimento.

3. 2 – TRANSFORMAÇÕES E CUIDADOS

O já referido artigo de Vieira (2009), “Virando *inmoxã*”, representa um esforço da autora para apresentar algumas das possibilidades de transformações que podem ocorrer com um maxakali. Em um momento desse trabalho, ao abordar as possibilidades de transformações na pessoa maxakali, através da ingestão de pedaços de uma lagarta da taquara – que, segundo Vieira, é uma forma de inserção no “universo xamânico”, principalmente durante os ritos de iniciação – a autora apresenta a fala de “uma jovem Maxakali” que nos ajuda a entender um pouco mais a relação maxakali com o respeito às prescrições. Assim diz a “jovem Maxakali”:

Quando alguém come cabeça de morotó fica soltando muito canto. Mas é pajé. Quando um homem que não respeitava a tradição comeu, ele virou *inmoxã*. A boca, o olho e o nariz dele mudaram de lugar, ele ficou com vontade de comer criança. Passou uma grávida perto dele e ela abortou. Ele ficava amarrado, cheio de pedra em cima. Um dia os homens foram caçar e pegaram uma capivara. Deram um pedaço cozido no espeto e ele nem olhou,

aí deram um pedaço de sangue coalhado e ele comeu. Aí falaram que ele virou bicho mesmo, as mulheres ficaram todas chorando com medo dele comer as pessoas. Levaram ele pro rio, afogaram e depois queimaram. Aí cortaram ele pra ver porque tinha virado bicho. Aí cortaram o sangue coalhado e viram uma lagarta mexendo. Ficou no coração. Quando queimaram, cortaram em quatro e ficou um pedacinho. Voltaram lá por três dias e aí saiu um curingado do coração. Pensaram que ele tinha ficado encantado. Porque fica encantada a pessoa que sabe muita coisa de bicho, que fica virando vários bichos. Minha avó viu isso que aconteceu quando ela era criança (VIEIRA, 2009, p. 314).

Segundo Vieira, o termo tradição apareceu em suas conversas com os Maxakali, quando estes desejavam referir-se aos cuidados pós-parto e no período menstrual. Momentos em que pode ocorrer o contato com o sangue, algo que Alvares (1992) apontou como digno de cuidados entre os Maxakali.

Essa fala da “jovem Maxakali” nos apresenta dois caminhos que a pessoa pode seguir após a ingestão de pedaços da lagarta da taquara. O primeiro é a possibilidade de tornar-se um pajé, de efetuar muito cantos, algo bom e desejado pelos Maxakali; o segundo caminho é a possibilidade de tornar-se *Īnmõxã* que, como veremos, não se trata de uma possibilidade desejada. Por hora, o principal nessa fala, é a observação que a jovem faz ao dizer “um homem que não respeitava a tradição”. Essa qualificação do homem é determinante para o desenrolar desse processo. Perceberemos, ao longo destas observações sobre algumas transformações possíveis para os Maxakali, o quão central é para os Maxakali o respeito aos resguardos, ou a condição adequada²⁴ da pessoa maxakali que trava suas relações com aquilo que não é propriamente maxakali.

Aparentemente, após ingerir a lagarta da taquara, o homem não detém nenhum controle sobre o que lhe ocorre, ele é morto e uma observação de partes do seu cadáver atesta que ele estava em processo de tornar-se bicho, algo visivelmente diferente da ação controlada do pajé.

Essas mudanças iniciam-se após a ingestão da lagarta e pela ênfase que a jovem dirige a questões como sua mudança de forma, sua capacidade de provocar abortos e, por fim, o ato de amarrá-lo. Somente podemos supor, que essas são transformações indesejadas pelos Maxakali. Essa ingestão de lagarta que em um primeiro momento pode trazer muitos cantos para compartilhar, algo importante para os Maxakali, pode também fazer com que a pessoa

²⁴ Essa condição que aqui chamamos de adequada pode ser melhor observada na leitura do quarto capítulo desta dissertação.

torne-se outra, um *Īnmōxã*, conhecido por seu comportamento semelhante ao de uma onça, ou seja, capaz de matar um maxakali. Segundo os autores de “Curar”, *Īnmōxã* é um ser extremamente temido pelos Maxakali: “Parece onça mesmo. Já mataram três pessoas. Já comeram mulheres. E disseram para mim que pegaram pedaço e levaram para guardar para ele” (MAXAKALI et al, 2008, p. 173).

A jovem maxakali apresenta, como questão inicial para o processo de transformação a ingestão de lagarta por alguém que não respeita as “tradições” e conforme afirmou Vieira, “tradição” pode ser lida como resguardos.

Uma narrativa semelhante apresentada na obra “Curar”, também enfatiza o respeito aos resguardos:

Tinha um *tihik* que não respeitou o resguardo. Ele comia caça quando *ũhex* ganhava neném. Ele foi para a *kuxex* e falou assim: “Quem tem cabeça de *kutehetkut*? Quem tiver traga para mim, porque eu vou soltar muito canto de ritual. Eu conheço muito canto de ritual”.

Tihik falou assim: “Eu tenho”. A cabeça de *morotó* é uma bebida. Porque, antigamente, os *tikmũ’ũn* não bebiam bebida de branco. *Tikmũ’ũn* tinham a sua bebida, que era de milho e de cabeça de lagarta *morotó*. Essa bebida fazia *tihik* lembrar todos os cantos de ritual.

O *tihik* falou assim: “Vá buscar”. Ele trouxe e deu para ele. Ele colocou na boca e mastigou. Depois, falou assim: “Eu vou cantar”. Ele só cantava música de bicho. *Tikmũ’ũn* ficaram com medo. Os pajés e todos os *tihik*. Ele ficou *paptox*.²⁵

Ele tinha duas mulheres que moravam com ele; ficavam juntas as mulheres, mas não brigavam. De noite, ele chamava: “Mariano, vem colocar mel de fumo no meu olho”. Mariano é meu bisavô.

Mariano colocava mel de fumo no olho dele. Com dez dias, ele já estava mudando todo. Meu bisavô ficava perto dele direito; um grupo ficava um dia e dividia com outro para não ficar com sono; os grupos faziam ritual, mas ele não teve cura.

Com dez dias, ele mudou: mudou a boca, o cabelo; ficou grandão; o olho ficou fundo; ele era homem e passou a ser mulher; apareceu vagina nele. Os outros o amarraram com arame, colocaram pedra em cima.

Ficava *Tatakox*²⁶ junto segurando para ele não levantar. Mas *Tatakox* não assobiava, porque ele chorava quando via *Tatakox* assobiando.

Todos os *tihik* passaram fome, porque ficavam olhando para ele e não caçavam.

Mariano plantou muita banana da terra e mandou os *tihik* pegarem. Só que os *ũpit* não foram, só foram as *ũhex*. Quando eles foram pegar as bananas, pegaram as bananas e estavam voltando, voltando perto de Pradinho, onde capixaba mora hoje em dia. As *ũhex* ouviram o grito de *Inmoxã* e danaram a

²⁵ Paptux segundo o Dicionário maxakali (2005) quer dizer tonto, bêbado.

²⁶ Segundo glossário da obra “Curar” *tatakox* significa “espírito da lagarta. Espírito que leva os meninos para a *kuxex* em ritual de iniciação deles.” (MAXAKALI et al, 2008, p. 236)

chorar. Até minha avó chorou também, pensando que *Inmoxã* tinha matado todos os *tikmũ'ũn*.

Mas chegou lá, os *tikmũ'ũn* estavam lá, e *Inmoxã* estava deitado. Com três dias, perto do rio, passou capivara. E dividiu o grupo: um grupo olha *Inmoxã* e um grupo vai caçar capivara. Mataram a capivara. Mataram e voltaram. Os *yamĩxop* que a trouxeram.

Mariano falou: “Assa uma carne de capivara e traz para ele”. Fez, com taquara, um tipo de churrasco com a carne. Quando chegou, ele não quis comer a carne, ele virou a cara para não comer a carne. Então, meu bisavô Mariano falou: “Vá e traga o sangue qualhado, finca no pau de espeto e traga para mim. Vamos ver se ele vai querer comer sangue qualhado”. Eles fizeram um teste para ver se ele virou *Inmoxã* mesmo. Quando mostraram o sangue, ele avançou e comeu tudo de uma vez. Todas as *ũhex* ficaram chorando, a mulher dele trouxe um menino pequeno para perto, e ele quase matou o menino. Mariano e outras pessoas deram um empurrão nele. O irmão dele mandou *Tatakox* levar *Inmoxã* para o rio e matar afogado (MAXAKALI et al, 2008, p. 173-175).

Há nítida semelhança no desfecho dos acontecimentos contados a Vieira por sua jovem interlocutora e a narrativa apresentada pelos autores maxakali de “Curar”. Aqui, os autores são ainda mais enfáticos na questão de tratar-se de alguém que não respeitou os resguardos.

De acordo com os autores da obra “Curar”, os resguardos são essenciais à vida maxakali. Como visto anteriormente, estes têm início antes mesmo do nascimento e prolongam-se por toda a vida.

Esse respeito à “tradição” foi assim comentado pelos autores de “Curar”:

Existe uma tradição, que deve ser feita quando se ganha o primeiro filho, pode ser menina, pode ser menino. É assim:

Num rio de água corrente – a gente fala que a natureza é nossa mãe –, a mulher (e o marido também pode fazer junto) tira seu vestido e deixa lá em cima. Desce. Então, antes dela mergulhar, abre postinho de nascente de água; pega um canudinho de taquara; puxa a água com ele. E sopra a água: um pouco para onde o sol sai e um pouco para onde o sol entra. Depois fala assim com o sol: “Pra onde você sai e pra onde você entra, leva toda a doença que eu tiver. E não deixa eu doer minha cabeça.” Depois a mulher mergulha no rio, sobe nadando, e sai lá onde o vestido está. Veste (MAXAKALI et al, 2008, p.60).

Com pequena diferença na ordem de execução e no sentido em que se mergulha no rio, esse ritual descrito é o mesmo apresentado no documentário “*Yiax Kaax*” (2010). Nos dois casos, percebemos um cuidado para o encerramento do período de resguardo, cuidado

que os autores da obra “Curar” denominam “uma tradição”. Em ambos os relatos, pode ser visto um movimento de passar sob as águas, um pedido ao sol para que leve todas as doenças, acompanhado do ato de soprar para longe a água sugada com o canudo de madeira.

No documentário, percebemos também o uso de ervas, que são mastigadas e cuspidas para retirar os males do corpo. Esse é um momento em que se retira da pessoa maxakali tudo aquilo que pode lhe causar algum mal com uso da água que se suga e sopra, com o uso de ervas que se mastiga e cospe e com o mergulho de todo o corpo sob as águas do rio, num movimento de uma margem a outra, algo que significa uma passagem.

Ao final do rito retratado no referido documentário, as capacidades adquiridas com todo o processo são cantadas; capacidades estas que ao que tudo indica são adquiridas pela criança maxakali, filha do casal a encerrar o resguardo. Esse canto é efetuado por uma maioria de homens, com a presença de uma mulher com um bebê ao colo e algumas crianças. Assim, cantam os Maxakali ao fim do resguardo pelo nascimento:

Meus sobrinhos tomaram meu caminho;
 Meus sobrinhos eu estou ouvindo;
 Meus sobrinhos tomaram meu caminho;
 Meus sobrinhos estou ouvindo;

Eles atravessaram a madeira;
 Eles vão para o outro lado;
 Eles atravessaram a madeira;
 Eles vão para o outro lado;
 [...] (YIAX KAAX, 2010)

O canto prossegue, repetindo ainda uma vez mais cada estrofe. Nesse canto é possível perceber algumas considerações que se relacionam com o comentário presente na obra “Curar”, que acima apresentamos, em que os autores maxakali descrevem o rito de fim de resguardo.

No canto exibido pelo documentário, a capacidade dos “sobrinhos” de se comunicar com os parentes é exaltada; eles agora são ouvidos, diz o canto; isso porque tomaram o caminho de seus parentes. É um canto que afirma a incorporação dessa criança maxakali ao grupo familiar e, numa instância maior, à condição maxakali. Já no segundo momento do canto, o sopro da água que vemos em imagem aparece aqui indicando a saída de alguém, este vai embora assim como, ou com, a água que é soprada ao alto, em direção ao sol. O canto diz “Eles vão para o outro lado”; na obra “Curar” e no próprio documentário, há uma afirmação

de que as doenças são mandadas embora, são elas que saem pela ação desse ritual e, ao que tudo indica, a doença aqui são “eles”, a doença são aqueles que não devem mais aqui estar.

O que percebemos é um movimento inverso do homem que se tornou *Īnmõxã*. Aqui há uma saída, enquanto no primeiro caso há, cada vez mais, uma aproximação do comportamento de *Īnmõxã*. Nesse rito, os homens cantam como seus sobrinhos e aproximam-se de seu caminho, podem ouvi-los. No caso em que há transformação em *Īnmõxã*, observa-se como o homem distancia-se de um comportamento esperado, semelhante ao dos demais, ou não é bem ouvido, pois canta o “canto de bicho”, ele não pode estar mais no mesmo caminho, e exalta o canto, porque o homem ataca quem passa perto dele. Ele torna-se outro, torna-se *Īnmõxã*. E o rito de fim de resguardo parece justamente expulsar essas possibilidades de transformação indesejada.

A doença, como vimos, ocorre pela presença do outro e o rito do fim do resguardo parece indicar justamente um tipo de cuidado, para que aqueles que estavam junto aos pais e à criança se retirem. Não fica claro se os Maxakali se referem aos *yãmĩy* quando cantam – estas são afirmações que com toda certeza precisam ser testadas no confronto com maior volume de material etnográfico, é preciso ver como se estende essa análise e considerar outros aspectos que aqui não abordamos – o que nos impede de afirmar quem, ou o que está com os pais e a criança nesse período de resguardo. Mas, certamente, podemos considerar que há um esforço maxakali no sentido de construir a proximidade desse novo membro e essa construção se dá pela ação do resguardo e pela ação ritual correta.

Esse é apenas um exemplo do tipo de ação evocada pela jovem maxakali que conversava com Vieira, esse é apenas um dos momentos de respeito “às tradições”. O que os Maxakali estão construindo nesses atos são mais do que laços, constroem pessoas.

Segundo Vieira (2009, p.316), a “não observância dos cuidados com o corpo pode levar diretamente à perda da condição humana.”.

Como visto, os cuidados no resguardo pós-parto são exatamente de manutenção do corpo. E, observando a análise feita por Alvares (1992, p.74,75) acerca do que a autora chama de “o ciclo do sangue”, percebemos que esses cuidados entre os Maxakali, aparecem em períodos em que a pessoa passa por alguma perda de sangue, ou entra em contato com alguém que está vertendo sangue, como dito anteriormente. Esses momentos são considerados perigosos para as pessoas envolvidas e não só para quem sangra. É uma ocasião em que, nas palavras da autora, pode ter início “um processo de deterioração do corpo”, a pele fica frágil e pode desintegrar-se. Essa é uma situação definida por Alvares como “uma perda de fronteiras dos limites do corpo”, algo que encerra o processo de distinção entre o maxakali e a alteridade

que, como ficou claro nos processos de adoecimento relatados pela obra “Curar”, estabelece relações com outros seres, o que em última instância, pode causar a morte.

Ou seja, a entrada nessa condição de contato com outros seres do cosmos pode, como visto, levar ao adoecimento e à perda de uma condição maxakali, com a possibilidade de transformar-se em *Īnmōxã*, de estar fraco e ter seu *koxuk* capturado por um *yãmĩy* estranho ao grupo a que pertenceu em vida. Segundo Alvares (1992, p.75), não só o *koxuk* é capturado. Aparentemente, esse processo ocorre também em função de uma abertura no corpo:

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 *hãngãy* ‘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 (id).

Percebemos com esta afirmação da autora, que há uma posse do corpo por parte de um invasor. O corpo pode ser tomado. Isso é algo que nos lembra a aquisição do *koxuk* após o nascimento, quando a entrada deste se dá pela boca da criança maxakali. Aparentemente, nos dois casos, o *koxuk* sai e entra pela boca, o que nos leva a considerar que ele reside dentro do corpo.

Esse corpo, se aberto, apareceria então como um momento de riscos ao *koxuk*. Nesse sentido, o período de resguardo pós-parto, assim como os momentos em que se verte sangue são extremamente perigosos para o maxakali, pois representam a possibilidade da tomada de seu *koxuk* por outro ser, representam uma possibilidade de transformação.

Transformação esta que se apresenta também no corpo, conforme o relato dos autores de “Curar”. Estes afirmam que o corpo cresce e ganha órgão genital feminino onde era masculino, sua boca muda.

Essas mudanças indicam a transformação em curso; algo que o leva a adotar um comportamento inadequado, que pede a vigília constante de parte do grupo, comprometendo até mesmo as suas atividades de subsistência. Esse *Īnmōxã* é agora um ser que não age mais em prol do povo Maxakali, que compromete a vida na aldeia e que, em uma prova final de sua condição, é reprovado ao atacar os Maxakali.

Transformação semelhante pode, aparentemente, ocorrer com o cadáver. O corpo, já sem seu *koxuk* pode ser alvo da investida desses seres indesejados que são os *Īnmōxã*. Isso pode ocorrer após a morte de um maxakali, em que o corpo enterrado não se deteriora.

Segundo os autores de “Curar”: “Aí, *inmoxã* fica no corpo enterrado: *Inmoxã* abre um buraco, como buraco de tatu, do caixão até lá em cima. Toda noite ele sai, grita no cemitério, chora e vai atentar os parentes” (MAXAKALI et al, 2008, p. 171).

Esses autores maxakali (id) afirmam que é preciso matar esse *Īnmōxã* queimando o corpo que está enterrado. Segundo eles, mulheres e crianças são proibidos de participar desse ritual e aproximar-se de *Īnmōxã*, pois isso é muito perigoso para eles. Talvez, em parte, esse perigo para mulheres e crianças não resida numa suposta quebra de resguardos por estes, mas sim no fato dos homens maxakali serem, segundo Rosse (2007, p.12), os mediadores por excelência, ou seja, só eles podem lidar com aqueles que vêm de fora, aqueles que não são Maxakali, sem correrem tantos riscos.

3.2.1 – Estados indesejados da pessoa

A proximidade com agentes externos ao grupo familiar ou maxakali, em condição de quebra de resguardos, representa realmente muitos perigos. E considerando o Branco e aquilo que dele é adquirido como elementos externos à aldeia maxakali, podemos refletir sobre como eles lidam com essa situação. Nesse caso específico, nos interessa algo que aparentemente preocupa os Maxakali, a saber, a ingestão de bebidas oriundas do Branco.

Isso fica mais claro ao observar a fala da jovem maxakali que conversava com Vieira (2009, p. 316):

O sangue do Maxakali é diferente. As pessoas hoje bebem um pouco de cachaça e ficam muito doidas porque não respeitam o resguardo. Por isso também as mulheres ficam fracas com quinze anos. Antigamente, quando a lua estava minguando, as mulheres ficavam menstruadas e iam dormir separado dos homens, e ninguém comia carne. Mas hoje a mulher usa absorvente e não fica com vergonha de comer carne, porque os outros não sabem que ela está menstruada. Tem mulher que só fica de resguardo do primeiro filho. Por isso todo mundo fica *gãy* (bravo) e briga quando bebe.

Aqui é possível ver que a ingestão de cachaça por uma pessoa maxakali que não se encontra com o corpo devidamente resguardado, que não segue as prescrições, acaba modificando sua forma de agir, ela começa a ficar *Ũgã̃y* - “*gã̃y* (bravo)” – e briga em algumas situações como a embriaguês.

A passagem de uma pessoa a esse estado *Ũgã̃y*, como veremos, aparentemente não representa ainda uma transformação definitiva em *Īnmõxã̃*, mas aponta um desequilíbrio nas ações daquele maxakali que não respeita as tradições, desequilíbrio este que pode enveredar para uma transformação em *Īnmõxã̃*. E por isso, pode ser considerado um estado indesejado da pessoa.

E a ação ou reação maxakali frente à bebida, predominantemente a cachaça, desde os relatos de Curt Nimuendajú ([1939] 1958) até estudos mais recentes, como o de João Luiz Pena (2005), mostra-se como uma possibilidade para pensar essa mudança de estado.

Nesse sentido, Ribeiro nos traz uma fala de Tugny, que representa bem essa possibilidade de mudança da condição da pessoa maxakali ao ingerir a mencionada bebida:

Quando um Maxakali se encontra bêbado e se torna furioso – “*yã̃y hã̃ ugã̃y ka'ok*” – é contra os parentes mais próximos que se retoma. Isto é quase uma regra geral, ainda que possa haver algumas agressões relacionadas a ciúmes entre os rapazes. Já observei e tive a confirmação de vários deles e já experimentei durante as estadias: quando algum bêbado em estado de furor chega até a aldeia, ele jamais adentra uma casa de não parentes para agredí-los. Isto caracterizaria uma guerra. Ainda que as casas sejam todas abertas existe um limite que não é jamais ultrapassado pelo *paptux ugã̃y*. Sendo seus parentes próximos (pais, esposas ou irmãos) os reais alvos de sua violência, é necessário que estes tenham habilidade para neutralizar o perigo. Neste caso, falam muito baixo e serenamente com ele, ou se escondem quando a situação os amedronta. Quando homens e mulheres resolvem amarrar um bêbado furioso, o fazem com grande mansidão. Um deles já me ensinou que não devemos gritar com quem está bêbado e não demonstrar raiva. Quando há mortes dentro das famílias, elas ocorrem porque ambas as partes estão alcoolizadas. O fato da vítima do alcoolismo ser sempre um parente íntimo nos faz pensar em possíveis analogias com o estado-*inmoxã̃*. Há várias narrativas sobre o *inmoxã̃* nas quais há uma transformação súbita de homens em mulheres que assumem posições canibais diante de parentes íntimos: filhas que matam pais, esposas que matam esposos, etc. Ademais, a faca, prolongamento das mãos do *inmoxã̃*, é o instrumento mais usado pelas pessoas alcoolizadas na violência (TUGNY, 2007 *apud* RIBEIRO 2008, p. 176).

Essa investida contra parentes próximos, nos faz lembrar a narrativa anteriormente apresentada, em que o homem transformado em *Īnmõxã̃* investe contra suas próprias crianças.

Não podemos dizer que o embriagado não vê seus parentes como tais, assim como faz *Īnmōxā*, que já é uma transformação finalizada, pois ele ainda os vê como parentes, ele os procura especificamente; é isso que a narrativa de Tugny nos mostra. Ele não agride pessoas fora do grupo de familiares nesse momento, justamente para não iniciar um conflito maior, ou melhor, para não iniciar uma guerra.

Assim, essa pessoa que se encontra numa condição *Ūgāy* apresenta um comportamento que requer cuidados dos parentes, cuidados para tentar retorná-lo à condição adequada, sua contenção deve ser feita de forma cuidadosa e, em alguns casos, o contato deve ser evitado.

Quando uma pessoa se encontra *gāy*, os Maxakali dizem que sua cabeça está ‘doida’ (*ptui kummuk*), com “espírito ruim” (*inmoxā*), por isso ela se torna capaz de agredir e até mesmo matar um parente. Poderíamos então dizer que a ingestão da cachaça – produto atribuído aos brancos e conseguido através deles – pode causar a transformação de um Maxakali em *inmōxā*, que vem a ser, por sua vez, uma transformação do branco, dada a equação entre *inmōxā* e branco (VIEIRA, 2009, p.317).²⁷

A afirmação de Vieira representa um salto nesse raciocínio, já que a autora nos mostra que, de uma condição indesejada pela ação da bebida, pode-se passar à perda da condição maxakali. A pessoa pode tornar-se outra, um *Īnmōxā* e agredir aqueles que anteriormente eram seus parentes. Aparentemente, o limite entre um estado e outro está postado na atitude da pessoa em relação a seus parentes. Nesse sentido, o estado *Ūgāy* representa um momento perigoso, um momento evitado pelos Maxakali, mas acima de tudo, um estado no qual se pode encontrar a pessoa maxakali, algo reversível. Já como *Īnmōxā*, a pessoa maxakali deixa de existir, tomando a forma de um ser agressivo e perigoso.

Frente a essa situação, duas possibilidades de ação se apresentam. A primeira é a intervenção dos parentes relatada por Tugny, cujo ato de sucesso pode ser tanto um afastamento quanto a detenção mansa do “bêbado”, amarrando-o. Já a segunda é a reação agressiva que, segundo Tugny, é mais comum quando ambas as partes estão embriagadas.

Aparentemente, essa situação – de ataque a uma maxakali por alguém embriagado – passa por uma avaliação para determinar a real condição do autor e as medidas que se tomará a partir do fato. Nesse sentido, a determinação do estado *Ūgāy* ou de uma transformação em

²⁷ A “equação” a que se refere Vieira corresponde às afirmações de Popovich e Alvares que apontam como destino para a alma do Branco tornar-se *Īnmōxā*. Isso pode ser melhor compreendido na leitura da obra de Alvares (1992), assim como na nota número 25 do artigo de Vieira (2009, p. 327).

Īnmõxã é contextual – e como vimos anteriormente está diretamente ligada ao comportamento pré-ato, ou seja, ao fato de se o autor cumpre ou não as prescrições, as “tradições”. É isso que nos mostra um relato de Vieira (2006, p. 71,72):

No início da noite, um menino alertou seus pais sobre a presença de homens no caminho que leva à aldeia. Como o líder do grupo estava em Belo Horizonte, todos pareciam sentir-se um pouco desprotegidos. Dois dos filhos do líder, que moram no alto de morros próximos à aldeia, desceram com suas famílias para pernoitar. Todos os homens e algumas mulheres passaram a noite em alerta no pátio da aldeia, com bastões nas mãos. Minha anfitriã disse para eu ficar quieta em casa, junto das crianças. Felizmente, um dos professores indígenas (pertencente a um grupo aliado) convenceu os invasores de que não seria certo adentrar a aldeia na ausência do líder – e na minha presença. No outro dia, ouvi dizer que o cunhado de um dos homens da aldeia onde eu estava hospedada tinha matado a mãe de um dos professores indígenas, que estava também em Belo Horizonte. No dia seguinte, logo pela manhã, fui mandada junto das crianças para a casa de um dos filhos do líder, no alto de um morro. Minha anfitriã disse para eu levar meus documentos e o gravador. Um rapaz levou sua bicicleta. Homens e mulheres permaneceram na aldeia. Um menino disse que um homem “do 13” estava indo matar os cunhados sobre os quais falei acima, “que são do 45”.²⁸ Os dois líderes que estavam em Belo Horizonte chegaram, e todos ficaram mais calmos. Não houve enfrentamentos. A mulher morta era já avó e, de acordo com o chefe de posto, tinha o hábito de manter relações sexuais com homens jovens, quando alcoolizada. Também no dia fatídico, matador e vítima encontravam-se alcoolizados. A morte foi causada por traumatismo craniano, provavelmente antecedido de estupro, pois verificava-se sangramento vaginal. Segundo o chefe de posto, um pedaço de pau foi introduzido na vagina da mulher. Falava-se muito em *inmõxã*. Todos diziam que o assassino estava com *inmõxã* (“espírito ruim”), com *ptui kummuk* (“cabeça ruim”) e *ungãy* (feroz, bravo, selvagem - humor característico da onça). Quando eu disse que estava com medo, minha anfitriã disse que não precisava, pois os líderes das duas aldeias já haviam conversado e apenas um dos membros do grupo agredido estava *ungãy*. Disse ainda que lá na outra aldeia todos estavam chorando muito, e chorou imediatamente, demonstrando seus sentimentos em relação ao ocorrido (diário de campo, 15 de fevereiro de 2005).

Há nesse relato alguns pontos que merecem ser salientados. O primeiro é a afirmação do chefe do posto de que a mulher possuía um comportamento sexual relevante para o ocorrido; o segundo é o estado de embriaguez, em que se encontravam ambos os envolvidos.

²⁸ “13” e “45”, com base no escrito de Pena e Las Casas (2004, p. 10), são referências aos partidos políticos que atuam na região de Santa Helena e imediações dos territórios maxakali. E que tem provocado sérias divisões políticas entre os Maxakali, segundo esses autores.

Ao que tudo indica, essas condições foram determinantes para que essa morte não se tornasse um conflito maior.

Aqui, o ocorrido parece desencadear para uma interpretação da perda da condição humana do matador, este estaria com *Īnmōxã*, afirmaram. Dessa forma, não foi o maxakali que matou a mulher, mas sim *Īnmōxã* e isso ocorreu em parte pela própria forma de agir da mulher.

Observando essa narrativa, talvez o leitor seja tentado a compará-la à anterior, pensando na questão da transformação em *Īnmōxã*, mais especificamente no momento em que diz: “Todos diziam que o assassino estava com *Īnmōxã* (“espírito ruim”), com *ptui kummuk* (“cabeça ruim”) e *ungãy* (feroz, bravo, selvagem - humor característico da onça).” Diferentemente das narrativas anteriores, esse caso não é seguido de uma avaliação definitiva do estado *Īnmōxã* daquele que matou a mulher e, com isso, não há menção à necessidade de matar o assassino.

No entanto, não podemos desconsiderar essa fala de que todos imputavam a ele uma condição *Īnmōxã*, pois ela nos mostra a visão maxakali sobre esse ser *Īnmōxã*; e, principalmente, que esse tipo de atitude, o assassinato, é visto como ato de um ser fora da condição maxakali.

Para esse caso específico, aparentemente, não foi essa visão que prevaleceu e uma vingança contra o assassino não foi efetivada. A decisão dos líderes que se encontravam em Belo Horizonte, após sua chegada, deu outro desfecho ao ocorrido; um desfecho pacífico até onde a narrativa nos leva.

Mas, nem sempre, casos de assassinatos envolvendo pessoas embriagadas terminam de forma pacífica. Nesse sentido, num estudo realizado em 2004 os autores João Luiz Pena e Raquel de Las Casas apresentam uma série de depoimentos maxakali dando conta, através de acusações recíprocas, das razões de um conflito de grandes proporções iniciado nessa época. Não temos a pretensão de repetir aqui todos os depoimentos, e seguir a mesma linha do estudo de Pena e Las Casas; no entanto, há um material que muito nos ajuda a entender o princípio desse tipo de conflito, principalmente se comparado ao anterior que não se propagou.

Os referidos autores transcreveram um trecho do depoimento de um dos envolvidos:

Se soltar, nós pegamos a nossa família e vamos atrás dele pra matar. (...) Os que foram lá tava são. Quem tava bêbado era Jupí, Voltair e Badu. Foram os

que morreram. (...) Assim que Jupi morreu, nós mandamos mãe [Noêmia] pra rua. Se eles soltar, nós vamos matar do mesmo jeito. Gente vagabunda não vai matar tio meu não. Vou matar, picar picadinho e jogar tudo no mato! Podia ter matado só Voltair e ido embora, que ai a gente ficava mais calmo e mais tarde ia fazer outra coisa. Mas matou o Jupi também e ainda picou o Voltair depois de morto (PENA, LAS CASAS, 2004, p. 2 – supressões dos autores).

O que observamos é que, por traz desta revolta, junto com a vingança, há um processo que envolve a própria condição de pessoa maxakali. No caso de conflitos envolvendo grupos maxakali, o que se vê são referências ao estado *Ūgãy* das pessoas envolvidas nesses conflitos, algo como um jogo de acusações que imputa sempre ao outro essa condição *Ūgãy*.

Para exemplificar, remeto para a origem dos conflitos em 2004 entre os moradores do Pradinho, o sobrinho de Guigui, de nome Cotia, foi assassinado por alguém ligado ao grupo de Rafael. Guigui demandou que entregassem o assassino e tudo ficaria em paz, ao que Rafael teria respondido: “por acaso vocês acham que meu sobrinho é cachorro? Ele não é cachorro não! Não o entregarei para ser morto por vocês!” Tal sentença deixou Guigui indignado e ele bradava a todo tempo “e o meu sobrinho, ele é cachorro? Ele também não é cachorro não. Cachorros são vocês, que devem morrer todos!” Com isto ele e os seus armaram-se e partiram em direção a Rafael, para dizimar seu grupo (RIBEIRO, 2008, p. 173).

O que vemos aqui são grupos maxakali que se acusam mutuamente de não reconhecer no outro a sua condição humana, de não reconhecer o outro como pessoa, e por isso matá-lo ou desejar matá-lo, como se “cachorro” fosse. Pelo que observamos nas falas acima apresentadas, podemos considerar que a condição de transformação em *Īnmōxã* é imputada àquele que é visto como um assassino.

Nesse sentido, o estado *Ūgãy* ou *Īnmōxã* dos envolvidos são os elementos base desta equação. Se ambas as partes estão embriagadas e os envolvidos numa condição que não é maxakali, o desencadear do processo não é um conflito entre grupos. Este parece ocorrer quando um dos envolvidos é tomado como em uma condição plena maxakali, quando essa condição maxakali é ignorada por um dos lados.

Essa condição ideal, esse estado maxakali, é marcado por características que agora passamos a observar mais detalhadamente no capítulo que se segue, pois, como afirma Alvares (1992, p. 91):

Ostensivos em todas as suas manifestações de raiva, pesar ou alegria, os Maxakali são sempre excessivamente rápidos, tanto na dor quanto na raiva. Sempre reagem com dramaticidade, mas em poucos instantes já estão rindo e voltados para outro interesse.

CAPÍTULO IV

CANTO E AGENCIAMENTO DE ‘ALEGRIA’

A ação maxakali até aqui observada encaminha-se no sentido de manutenção de uma condição ideal da pessoa maxakali. O investimento desse povo nesse sentido mostra-se constante, um investimento através do respeito às prescrições e à participação nos rituais.

Essa participação nos rituais é um momento de ápice de um estado que consideramos essencial para a definição da pessoa maxakali, o estado *hittup*. A grafia da palavra *hittup* não é a mesma em todas as obras, essa forma que agora adotamos aparece no Dicionário Maxakali, elaborado pela Sociedade Internacional de Linguística (2005) que a ela atribuiu o significado de “estar alegre/saudável”. Aqui, como será possível ao leitor perceber, outras grafias usadas pelos autores comentados aparecem; grafias cujo sentido nem sempre está limitado à alegria e saúde.

Destacamos desse estado a sua associação a uma condição saudável, a um estado ideal de alegria e saúde, algo que contrasta diretamente com os momentos de adoecimento e de transformações que até aqui comentamos.

Antes de abordar esse estado *hittup*, especificamente, observemos a origem dos cantos, que são a ferramenta essencial na construção do referido estado.

4.1 - OS CANTOS QUE FAZEM O MAXAKALI

Até aqui, vimos que os cantos aparecem como um item fundamental nas trocas rituais entre os Maxakali e os espíritos, seus *yãmĩy*; vimos o canto como objetivo para a realização dos rituais, sua aquisição mostrou-se imprescindível para a sociedade maxakali. Nesse sentido, cabe agora aprofundar alguns aspectos desse importante veículo de agenciamento da pessoa maxakali.

Segundo Alvares (1992), os *yãmĩy* não são apenas os espíritos do canto, eles são em si canto. Essa forma de ver os *yãmĩy* não é exclusividade de Alvares, ela reaparece na quase totalidade das obras que abordam os Maxakali e, recentemente, vem recebendo especial atenção de autores como Tugny – guardadas diferenças significativas na abordagem dessas autoras; considerando principalmente que Tugny faz grande investimento no sentido de

compreender a relação entre esses espíritos canto e as imagens que os Maxakali constroem deles, ou melhor, como os *yãmĩy* se apresentam esteticamente.

Considerando a importância do canto, Tugny (2011), na obra “Escuta e poder na estética *tikmũ’ũn* Maxakali”, nos mostra justamente aquilo que se compreende como a origem mítica dos cantos trazidos pelos *yãmĩy*. Para essa autora, esses cantos vindos com os *yãmĩy*, têm sua origem no processo de interação entre os *yãmĩy* e outros seres do cosmos no tempo mítico.

Observando as histórias míticas apresentadas pela autora, poderíamos dizer que a aquisição desses cantos não se dá de uma única forma, há capturas com ingestão através da alimentação – sobre isso Tugny (ibid, p. 45) afirma que “o que comem [os *yãmĩy* nas histórias míticas], na realidade, não são povos inimigos ordinários, mas espíritos, e o fazem para tornarem-se mais espíritos eles mesmos.” – em que os inimigos mortos são cozidos pela mãe dos *yãmĩy* que os capturaram; há trocas ou “acordos e equívocos” nas palavras da autora, isso ocorre quando no tempo mítico *Putuxop* encontra outro *yãmĩy* com o qual os Maxakali se relacionam hoje, o gavião, entre estes não se estabelece a vingança, mas sim esta relação que a autora define como equívocos no relacionar-se que geram afastamento, e acordos que promovem trocas. O que a autora deixa claro é que a origem mítica dos cantos está relacionada a momentos ocorridos com os *yãmĩy*, aquisições feitas por eles que lhes permitem agora, no tempo presente, possuir esses cantos tão valorizados pelos Maxakali.

A autora apresenta duas histórias das andanças do *Putuxop* – *yãmĩy* que aparecem nas descrições de Campelo (2009, p.8,9) como “espíritos papagaios”. As histórias falam de irmãos *Putuxop* que, juntos a sua mãe, percorrem diversas regiões procurando e matando seres que sua mãe indica como assassinos de seu pai. A primeira e mais breve das versões foi assim transcrita por Tugny:

Os ancestrais *tikmũ’ũn* viviam se mudando, a terra era grande e andavam no mato. Foi no mato que se encontraram com os povos-espíritos *Putuxop*. Pegaram dois deles para viverem juntos, mas a mãe dos *Putuxop* estava sempre chorando, lembrando o marido que foi morto. Os filhos quiseram ir aonde “alguma coisa” havia matado seus pais. Foram e viram o bicho que matou seus pais. Ele vinha gritando atrás de um quati. Era igual gente. Os *Putuxop* cortaram um pau e esperaram. Mataram primeiro o quati e quando veio o outro bicho, mataram também. Levaram os dois e deram primeiro o pequeno para sua mãe cozinhar. A mãe disse que foi o bicho que parecia gente que tinha comido seu pai. A mãe cozinhou o bicho-gente. Os filhos de *Putuxop* ficaram em volta, cantando e contando história do *Putuxop* matando. Por exemplo, canta a anta que ele também matou. Canta a da

cobra. Cada letra conta história do *Putuxop* matando. Assim, *Putuxop*, *Xunim*, e outras cantam contando histórias (TUGNY, 2011, p.33).

Essa versão apresenta menor quantidade de elementos descritivos que a segunda transcrita por Tugny; mas nada perde em qualidade e retrata claramente uma ligação entre a origem mítica dos cantos e as histórias dos próprios *yãmĩy*. Aqui o que podemos observar é o *Putuxop* cantando os acontecidos de sua caçada, da vingança de seu pai. No entanto, a caçada ao inimigo de seu pai – que em um segundo relato apresenta outros personagens sendo mortos pelo *Putuxop* – foi entendida por Tugny como uma espécie diferente de caça. Observemos o que diz essa autora:

Cantar a história não significa neste caso narrar um acontecimento a posteriori, ou não apenas: os cantos são extremamente econômicos, se resumem muitas vezes a um instante da captura, em evocar a potência animal da presa ou uma posição de seus corpos. Agarram quase sempre qualidades muito específicas dos bichos-gentes comidos, ou apenas um instante do encontro que tiveram os *Putuxop* com seus inimigos. “Cantar a história” é então assimilar o inimigo. Interessante como essa longa narrativa silencia sobre as qualidades nutritivas e gastronômicas dos bichos-gente que comiam os *Putuxop*. A saga dos *Putuxop* em nada se assemelha a uma caça puramente alimentar. ‘Comer’ parece ser antes de tudo ‘cantar o inimigo’. Ao ingerir seus corpos cozidos pelo fogo, os *Putuxop* assimilam igualmente suas qualidades, suas potências (TUGNY, 2011, p. 37).

O que Tugny (2011, p.37) chama de “assimilar o inimigo” aparece aqui como a aquisição de capacidades desse inimigo, isso se mistura ao ato de “cantar”. O *Putuxop* “canta o inimigo” diz a autora. Acerca dessa questão e, falando sobre os *Putuxop*, a autora apresenta a seguinte afirmação dos Maxakali: “Qualquer bicho que eles matavam, tiravam o canto da história. Cantam a história, comem e cantam a história.”

Essa frase é central para a compreensão da origem dos cantos, ela nos posiciona no tempo, pois os *yãmĩy* matavam esses bichos, não há menção a esse tipo de ato hoje, e principalmente, eles tiravam o canto, esta é a capacidade central dos *yãmĩy*, possuir cantos.

Pode-se dizer, que dessa forma, o *Putuxop* traz para sua mãe, para sua aldeia, capacidades buscadas em seus inimigos, no exterior de seu povo. Sobre isso afirma a autora: “Além de encontros posteriores com povos aliados, o que a história nos reitera é como exalam

do cozimento dos seus inimigos-gente astuciosamente capturados os cantos tão caros aos *tikmũ'ũn*” (TUGNY, 2011, p. 36).

De acordo com Tugny, este momento de predação por “vingança canibal” – conforme a expressão utilizada pela autora – cessa quando o *Putuxop* encontra os Gaviões, com estes a relação torna-se diferente, agora os conflitos são desentendimentos e equívocos ocorridos na apropriação do fogo que pertencia aos Gaviões, o que deveria ser um dom dos Gaviões aos *Putuxop*, transforma-se em um desentendimento. É isso que Tugny chama de encontro com povos aliados.

Como visto os *Putuxop* trazem algo de seu inimigo para a aldeia, trazem capacidades que cantam e distribuem aos membros de sua aldeia através do canto, o canto aparece aqui sendo partilhado.

Há uma descrição de Tugny que demonstra bem este processo de agenciamento dos inimigos, no caso os Botocudos, que são tidos como inimigos tradicionais dos Maxakali ²⁹, dos quais os Krenak aparecem como os representantes ainda vivos e residentes no Estado de Minas Gerais. Vejamos:

Ao ingerir seus corpos cozidos pelo fogo, os *Putuxop* assimilam igualmente suas qualidades, suas potências. Os *tikmũ'ũn* sempre explicam: “eles mataram e ficaram com eles, passaram a andar juntos”. É como ocorreu entre os *Putuxop* e os Botocudos que mataram. Incorporaram seus cantos e sua amizade. Hoje os Botocudos acompanham os *Putuxop* quando eles vão às aldeias. Os cantos são novas camadas corporais, novas peles, roupas adquiridas pela pessoa múltipla dos *Putuxop*. Quanto mais caminhavam e consumiam inimigos, mais assimilavam cantos (TUGNY, 2011, p. 37).

²⁹ Para mais informações sobre a relação Maxakali e Botocudos ver:

Mattos, Izabel Missagia de Mattos. *Civilização e Revolta: os botocudos e a catequese e a Província de Minas*. São Paulo: Edusc/ANPOCS, 2004.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. *Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 1994, p.173-187.

_____. *Os Botocudos e sua trajetória histórica*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 413-429.

Souza, Ronaldo Antonio. *Tikmũ'ũn : Povos de língua Maxakali – 1734 – 1822*. Juiz de Fora: CES, 2008 – monografia.

Uma vez incorporado, o canto vai estar com os *Putuxop*, e através de seus cantos chegará aos Maxakali, através das trocas rituais. No entanto, não é possível dizer que os mecanismos de produção dos cantos por parte dos *yãmĩy* sejam os mesmos para todos os *yãmĩy*, isso exigiria uma minuciosa análise de todos os mitos maxakali sobre os *yãmĩy* – um material não disponível no momento –, e mesmo uma definição dos *yãmĩy* existentes, algo que talvez não seja possível, por não se tratar de um conjunto finito, a multiplicidade destes seres. O que não diminui a importância deste exemplo *Putuxop*.

Observando essas formas de agenciamento no canto, ou *yãmĩy*, faz-se necessária uma nova consideração do que chamamos de espíritos ou mesmo cantos. Nessa direção, vejamos a definição dada por Tugny (2011, p. 40):

Note-se que se mantemos o termo “espírito” para nos referirmos a esses múltiplos agentes extremamente presentes nas narrativas indígenas e no cotidiano de suas aldeias, não estamos pensando-os como são postulados pela ontologia ocidental, como seres incorpóreos, pura essência das coisas, pertencentes a uma realidade metafísica, inacessíveis aos sentidos. Ao contrário, os espíritos dos quais tratam as histórias contadas pela maioria dos xamãs ameríndios são corporalidades hiperbólicas, concentração daquilo que é sensível e afetante: seres de extremo brilho e potência, extrema grandeza ou pequenez, capazes de exalar cantos; os espíritos são eles também pessoas que se multiplicaram ao comer inimigos e assimilar seus cantos. Quanto mais cantos-inimigos alguém possui, mais se torna espírito.

Ao observar essa definição, percebemos a existência de um movimento de aquisição de cantos. Esse tipo de movimento, como mostramos anteriormente, no tempo mítico partiu dos *yãmĩy* e, no presente, é feito pelos Maxakali através dos rituais.

Segundo Alvares (1992, p. 54) “os Maxakali precisam possuir, ao longo de suas vidas, cantos e *yãmĩy*, para formarem-se como pessoa – para tornarem-se *tikmã’ãn*.” Como visto anteriormente, essa necessidade, segundo a autora, é suprida e atualizada na realização dos rituais, que atuam conjuntamente com outras obrigações para a manutenção da condição de pessoa maxakali. Os cantos adquiridos pelos Maxakali são, de acordo com Alvares (1992, p. 29), o meio pelo qual se organiza a vida, é aquilo que gera a fixação do povo Maxakali. E com isso, aquilo que mantém o maxakali próximo a seus parentes.

Além disso, anteriormente também observamos que Rosse (2007) considera haver no canto uma capacidade que o posiciona, e também o ritual, para além de atos na construção de laços de parentesco entre os Maxakali, ou seja, que constroem relações com os *yãmĩy*. Essa

capacidade já havia sido apontada por Alvares (1992) ao observar o que chama de “destino dos humanos”.

Alvares (1992) considera que a aquisição de cantos é um objetivo maxakali que molda as condições necessárias para que seu *koxuk* – ou alma – torne-se *yãmĩy* após a morte. Com isto, não seria exagerado imaginar que a alegria proporcionada pelos cantos por ocasião da realização dos rituais pode ser um indicativo da estada/permanência no caminho adequado, ou esperado, para a vida de um maxakali.

Desta forma, a alegria ritual gerada pelo canto seria então um estado que aponta um posicionamento adequado da pessoa maxakali em relação ao cosmos. Em último caso, a afirmação que caberia aqui é que estar numa condição maxakali plena é adquirir cantos, é estar *hittup*. Observemos mais detalhadamente o que vem a ser este estado.

4.2 – *HITTUP*: A ALEGRIA DE SER MAXAKALI

Segundo Vieira (2006, p. 97), o que se sente no momento ritual é definido pelos Maxakali com a expressão “*hiptop*” (ou *hittup*), que aparentemente abarca uma série de sentimentos e situações que na tradição ocidental chamamos de alegria, felicidade, riso, ou mesmo um bem-estar, um estar saudável. Não podemos afirmar que esse estado *hittup* restringe-se ao ritual. Vieira não afirma isso, na verdade o caminho que percebemos com a leitura dessa autora é justamente o contrário, que estar *hittup* é para a vida como um todo, e não um estado limitado à ação ritual; talvez o mais certo a dizer é que o ritual produz *hittup*.

Em seu artigo “*Virando innoxã*”, Vieira (2009) descreve assim o ritual e o estado *hittup*:

O ritual, ao contrário da doença, é o que viabiliza a vida social. Os maxakali afirmam que deixam suas casas de roça e reúnem-se na aldeia “para fazer *yãmĩyoxop*”. É por esse motivo também que fazem visitas prolongadas a parentes em outras aldeias. Ao contrário da doença, caracterizada pela tristeza e pelo estado *gãy*, o ritual produz o estado *hiptop* (alegre). Quando alguém recupera de uma doença, os Maxakali dizem fulano *hiptop* (melhorou). Portanto, a alegria produzida pela vida ritual cura as doenças ou, dito de outro modo, fortalece os laços de parentesco entre as pessoas (VIEIRA, 2009, p. 321).

Nas afirmações de Vieira que acabamos de apresentar é possível observar uma série de elementos que os Maxakali acionam para falar dos estados de alegria e dos rituais. Abordam seus deslocamentos para estar com os parentes, e a importância de fazer essas prolongadas visitas na intenção de realizar rituais e gerar *hittup*; uma alegria, ou um estar bem, que a autora aponta como geradores ou fortalecedores dos “laços de parentesco”. O que se observa aqui são desdobramentos que chamamos de aspectos positivos da proximidade entre os Maxakali, do estar junto, de cantar nos rituais e de se relacionar com os *yãmĩy*.

Rosse, por sua vez, faz uma observação na qual toma uma perspectiva, em alguns aspectos, diferente da que Vieira assume sobre a relação entre ritual e parentesco ao afirmar que:

Enfim, observamos uma multiplicidade composta por uma rede de proprietários de cantos, rede que está na base da sociologia e da cosmologia maxakali. Ter juntos um grande número de proprietários de cantos é uma condição capital para que um *yãmíyxop* (ciclo festivo) seja possível e bem sucedido. Sem esta rede, tampouco poder-se-ia tratar os doentes. A aliança de diferentes famílias, a inauguração da vida social entre humanos é um pretexto para a sociabilidade ideal, que está além (ROSSE, 2007, p. xii).

O que Rosse está afirmando é que a reunião de famílias, as visitas a parentes e a realização de rituais está atrelada à busca de uma relação com os *yãmĩy*, à busca por cantos, tendo em vista a manutenção e acumulação de pessoas que possuem cantos. A aproximação dos cantos é feita por meio dos rituais. Isso pode ser entendido como um esforço maxakali na organização de encontros que, mais do que reunir parentes, geram *hittup* em seus participantes. Neste mesmo estudo, Rosse nos dá uma esclarecedora síntese da capacidade que possui o ritual segundo suas observações, e da forma como ele se liga a estes momentos *hittup*:

Neste momento, o que se deve ressaltar é que, se de uma forma geral uma sessão de *yãmíyxop* significa festa – euforia, abundância, um arrebatamento dos sentidos, uma estimulação sensorial em excesso através da comida, dos sons, da beleza visual dos *yãmíy* –, as situações em que existe dramatização direta de um conflito entre *yãmíy* e mulheres são momentos de riso de euforia particularmente mais intensos. Os roubos que se seguem e se equivalem – a moça que rouba o alimento de *xũnĩm*, seguido de *xũnĩm* que rouba por sua vez o sexo dela –, dispara uma grande onda hilariante, de gargalhadas tanto de um lado (masculino) como de outro (feminino) da

plateia. [...] A construção codificada de conflitos, principalmente entre os dois gêneros, é algo engraçado, causador de um bom humor, ao contrário de outras cenas construídas ainda em contextos dos *yāmiyxop* que podem ser acompanhadas de silêncio, tensão, ou falta de atenção, etc (ROSSE, 2007, p. 97).

Rosse (2007) encerra esse parágrafo chamando a atenção para a existência de outras situações no ritual que diferem do riso, momentos descritos como de desinteresse, ou desatenção, ou mesmo como providos de certa tensão. No entanto, pretendemos, neste momento, focar no aspecto “alegre” do ritual, que poderia ser melhor descrito na forma como fez Rosse, como um momento de “euforia”.

Os momentos de alegria, que são os ritos, foram bem retratados na obra de Campelo (2009), o que em certa medida faz sentido, quando observamos que o foco do autor é a construção de laços de parentesco entre os Maxakali e os Espíritos-Gaviões, e como vimos até aqui, esses momentos de interação são valorizados pelos Maxakali.

Cabe aqui uma observação: de forma semelhante a Rosse (2007), que apresenta o ritual como um momento que pode abarcar sentimentos diversos, Campelo também comenta momentos de tensão, de desagrado dos *yāmĩy* com a atitude dos Maxakali – o início do ritual de *mōgmōka* analisado por Campelo é justamente a fala dos *yāmĩy*, reclamando das ações de sua anfitriã pouco generosa.

Campelo (2009, p. 13), ao observar o contato entre os Maxakali e os *yāmĩy*, afirma que a questão central nessa relação não é o caminhar dos Maxakali a casa dos *yāmĩy*, mas sim o caminhar dos *yāmĩy* à aldeia maxakali. O que está em jogo no ritual é trazer os *yāmĩy* para estar com os Maxakali, é trazer cantos para a construção da pessoa maxakali como vimos anteriormente. E as formas de se fazer isso estão ligadas aos mais variados contextos; sejam “alianças”, “negociações” ou “trocas”, tendo os rituais como o momento ideal de contato com os *yāmĩy*.

Os ritos cantam ações, feitos e desejos dos *yāmĩy* e dos Maxakali, que aparentemente indicam a forma que toma para o maxakali esse aspecto *hittup* da vida. No ritual dos Gaviões observado por Campelo, por exemplo, as letras falam, em sua maioria, de alimentos, ou melhor, da troca de alimentos, de passeios em conjunto e, muito frequentemente, de capturas, de caçadas. Assim cantam os *yāmĩy* *Mōgmōka*, os gaviões:

Eu limpo as terras

Eu limpo as terras

Eu racho e procuro na terra
Eu racho e procuro na terra

Eu racho e procuro nos buracos
Eu racho e procuro nos buracos

Eu procuro nas folhas secas
Eu procuro nas folhas secas

Eu procuro no buraco das árvores
Eu procuro no buraco das árvores
[...] (CAMPELO, 2009, p.103)

O que é apresentado aqui são breves trechos de longos cantos que são entoados não só durante o dia, mas madrugada adentro, como é possível perceber na narrativa de Campelo. Esses cantos falam da aproximação dos Gaviões, esses vêm buscar e trocar mulheres com os Maxakali, é sobre a construção dessa aliança que fala a obra de Campelo como um todo. E nessa aproximação, os Gaviões também cantam a interação que executam com os Maxakali.

[...]
Todos juntos
Todos juntos
Todos juntos
Todos juntos

Todos dançamos juntos
Todos dançamos juntos
Todos dançamos juntos
Todos dançamos juntos

Junto com as sobrinhas dançamos
[...] (CAMPELO, 2009, p. 64,65)

Muitos desses cantos são executados pelos Gaviões que narram histórias e acontecimentos de outros pássaros, eles cantam as perspectivas de outros pássaros, cantam não só suas aventuras e desventuras, mas seus hábitos. Lendo esses cantos colhidos por Campelo, temos a impressão de uma atualização de conhecimentos sobre os seres do cosmos

maxakali. Os diversos cantos lidos nas mais variadas obras nos dão relatos de variadas formas de agir dos seres desse cosmos maxakali.

Assim canta o *Xũnĩm*:

[...]
Então a onça grande
No meio da religião
Foi engatinhando

Punuxop não se esqueça!
Mõgmõgxop não se esqueça!
Qualquer hora....

Me mata logo!
Eu matei o caititu
me mata logo,
tira meu couro e leva com a cabeça.

Ela vem adornada com algodão.
Ela vem pintada com carvão.
Vou atacar o porco
e comer deitada.
Vou atacar o tatu
e comer deitada
[...] (ROSSE, 2007, p. 72)

Considerando o rito como esse momento de aquisição de conhecimentos, podemos indagar-nos o quanto esses conhecimentos, ou essas capacidades são importantes na constituição do estado *hittup*. Ou seja, que não se trata apenas de estar próximo aos parentes, ou aos aliados, mas também de adquirir conhecimentos fundamentais à vida. De ouvir histórias que trazem bons sentimentos aos Maxakali.

Nessa perspectiva, todo o movimento que faz o *yãmĩy*, seja ele o de *mõgmõka* relatado por Campelo, ou o de *Xũnĩm* analisado por Rosse, é de suma importância. Suas canções são os relatos que alertam para os perigos, que permitem a dança, que posicionam os seres do cosmos, dando ao maxakali a medida pela qual baliza sua condição de pessoa, de humano, ou seja, é reconhecendo as diferenças de outros seres apresentados pelos *yãmĩy* em seus cantos que o maxakali constrói sua identificação enquanto humano; que coloca cada ser do cosmos em seu lugar, que reconhece as semelhanças e diferenças entre eles. Os cantos dos *yãmĩy* seriam, dessa forma, o núcleo de um conhecimento que atualiza cada geração com as informações necessárias sobre o cosmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os destinos dos humanos estão ligados aos *yãmĩy* durante toda a vida. (ROSSE, 2007, p.11)

Ao analisar a construção da pessoa maxakali, observamos que esta se dá através da aquisição de capacidades oriundas dos *yãmĩy*. Essas capacidades chegam até as aldeias maxakali através dos ritos, mais especificamente dos cantos entoados nesses ritos. Tais cantos são em si potências que, num tempo mítico, foram capturadas pelos *yãmĩy* junto a outros seres do cosmos.

No entanto, a relação com essas potências oriundas dos *yãmĩy* não pode ser tomada como simples. Não basta ter acesso aos cantos. Os Maxakali, ao falar sobre os resguardos e também sobre os *yãmĩy*, apontam uma série de cuidados que se deve ter no contato com estas potências que são trazidas pelos *yãmĩy*, conforme veremos a seguir.

O *koxuk* maxakali, ao que tudo indica, é em si mesmo um tipo de potência, sua entrada pela boca por ocasião do nascimento e, principalmente, sua transformação em *yãmĩy* após a morte indicam sua aproximação com aquilo que os Maxakali chamam de canto, que são propriamente os *yãmĩy*.

E a substituição do *koxuk* por outro agente no corpo maxakali é o que marca a transformação do corpo maxakali em *Īnmõxã*, por exemplo. Portanto, a pessoa maxakali é este duplo aspecto, constituído de corpo, que requer cuidados em períodos que alguma abertura se faz presente, e *koxuk*, que é uma potência que se assemelha ao canto, que pode passear pela aldeia junto com parentes mortos e que pode ainda ser capturada por outros *yãmĩy* que não aquele do grupo ao qual pertence em vida o maxakali.

Nessa disputa por aliados, da qual os *yãmĩy* são os agenciadores por excelência, o maxakali posiciona-se do lado do grupo de *yãmĩy* que o acolheu no rito de iniciação – no caso dos homens – ou que recebeu de seus pais – no caso das mulheres – ou ainda um *yãmĩy* que tenha escolhido/recebido em vida, e com o qual se identificou, formando assim uma aliança cultivada com frequência e assiduidade nos ritos. Assim, a frequência a uma *kuxex* mostra-se como um importante fator definidor do grupo de alianças ao qual pertence o maxakali.

Sabemos que um maxakali recebe muitos cantos durante a vida, mas é este que escolhe seguir, com o qual se identifica, e com o qual ele vai morar após a morte, que se torna

seu principal aliado e, ao que tudo indica, é com ele que se conta nos processos de cura e nas ações que requerem uma retomada do *koxuk* a condições anteriores a algum distúrbio, ou melhor, algum adoecimento.

Alguns fatores são indicadores de que o maxakali está conduzindo corretamente sua relação com esses *yãmĩy* que escolheu para seguir. O “respeito às tradições”, que pode ser entendido como a obediência aos resguardos, é a primeira ação esperada de um maxakali.

O *período de resguardo* representa um momento de contato com substâncias e potências perigosas para a pessoa maxakali, um momento em que o corpo está aberto à entrada de potências que podem transformar a pessoa. É nesse sentido, que o rito de fim do resguardo após o nascimento de um filho demonstra um processo de limpeza, de mandar embora agenciamentos perigosos que possam estar junto com o casal, de pedir saúde para as crianças e os pais.

A quebra dos resguardos dá início a um processo de transformação que se desdobra em comportamento inadequado, perigoso para os Maxakali, em que mulheres e crianças podem ser atacadas por este que se transforma, que por sua simples presença pode representar a morte de um feto e um aborto. Esse processo de transformação representa a captura do maxakali que não seguiu os resguardos, as tradições, por um ser do cosmos, aqui representado pela figura de *Īnmõxã*.

A confirmação dessa transformação se dá na negativa daquilo que tem de mais caro aos Maxakali que é a partilha de alimentos – algo extremamente valorizado nos rituais, um forte demarcador das alianças estabelecidas, um forte demarcador de prestígio para aquele que oferece o alimento nos ritos, salvo talvez a exceção do rito *komãyxop*, na qual aquele que oferta não se apresenta, é a partir da negativa de comer a carne cozida e optar por carne crua que a transformação desse maxakali num ser indesejado fica constatada. Ou seja, deixar de comer junto e como os demais maxakali é o teste final para definir o estado *Īnmõxã* que a pessoa assumiu após uma transformação.

Os ritos, que são por excelência esse momento de partilha de alimentos, mostram-se como um segundo indicador do caminho correto das ações de um Maxakali.

A execução de um rito, como dito, traz à aldeia maxakali uma série de potências, ou cantos, que agem na construção da pessoa maxakali, fornecendo a esta conhecimentos sobre o cosmos, atualizações sobre comportamento e vida dos seres desse cosmos. E, além disso, os cantos aproximam os Maxakali e os *yãmĩy*, construindo entre eles alianças e semelhanças; nesses ritos, os Maxakali efetuam trocas, doam esposas e recebem seus tão valorizados cantos.

A participação nos ritos confirma as relações históricas entre *yãmĩy* e os Maxakali. A forma de tratamento usada pelos *yãmĩy* nos rituais observados neste trabalho, que por vezes são as mesmas usadas pelos Maxakali para se referir a um parente, confirma a estreita relação entre esses “dois povos” – que, por vezes, aparentam ser um mesmo povo com suas duas metades, a *kuxex* e a aldeia Maxakali, lembrando-nos uma aldeia Bororo e sua partição, e os *Yãmĩy* em muito se assemelhando a outra metade Maxakali (mas essa é uma hipótese que requer estudo de considerável aprofundamento). E por que não, em certa medida, anunciam o futuro aos Maxakali, anunciam o lugar ao qual se dirige após a morte o *koxuk*, como afirmou Alvares (1992, p.96) “O *koxuk* é a palavra. E a palavra se transformará em *yãmĩy* e será eterna.” Isto é o que a autora chamou de “a transformação da palavra em canto” (ibidem, p.95).

Dessa forma, os ritos posicionam o passado e o possível futuro dos Maxakali, dando a estes uma clara dimensão de seu presente, de sua identificação com esses seres/espíritos, e principalmente com aqueles Maxakali que participam do mesmo ritual. Assim, o rito maxakali é o momento em que se compartilha uma clara perspectiva humana.

O esquecimento desses ritos é um indicativo de má conduta, algo que os *yãmĩy* vêm cobrar em sonho, algo que demonstra um distanciamento do maxakali de seu núcleo de identificação, um adoecimento – que também pode ser gerado pelo sonho com um *yãmĩy* diferente daquele do grupo ao qual pertence o maxakali. Essa seria outra forma de ingressar em um processo transformativo, tornar-se de outro grupo, ou identificar-se com outro grupo. Um momento em que o fluxo normal da vida foi alterado, pedindo a realização do rito de cura como forma de retorno a esse fluxo, pedindo ritos de agradecimento após o rito de cura, ou seja, pedindo a retomada dos rituais para a retomada da condição saudável.

Por outro lado, a participação constante nos rituais gera um estado confortável para o Maxakali, um estado de alegria, o maxakali fica *hittup*. Esse é o terceiro indicador, um *estado de alegria* que se ampara na intensa vida ritual Maxakali, mesmo que não se limite a ela na expressão cotidiana.

Vimos, com o trabalho de Vieira (2009), que o ritual apresenta-se como um momento de encontro entre parentes, de estreitamento e construção desses laços de parentesco; vimos também com Campelo (2009) e Rosse (2007) que esta construção de parentesco e alianças no rito estende-se à relação com os *yãmĩy*.

Os ritos, nesse sentido, são um aspecto chave na construção da pessoa e da sociedade Maxakali. E a avaliação do bom estado dessas relações é feita através do estado da pessoa Maxakali. É observando seu estado *hittup* que os Maxakali percebem o bom andamento das

relações; é observando o esquecimento dos rituais que os *yãmĩy* convocam a retomada dessas relações; é quando não se está *hittup*, que se fazem necessários os ritos para a retomada desse estado; é quando não se está *hittup*, que se evidencia um adoecimento. O estado alegre, *hittup*, é o estado saudável, é o estado Maxakali.

Nesse sentido, a presente pesquisa confirma uma ação maxakali visando construir uma aproximação gradual e contínua com os *yãmĩy*, desde o nascimento até a morte. Em um jogo de perspectivas que ao mesmo tempo mostra as diferenças nas ações de um maxakali e de um *yãmĩy*, apresenta uma aproximação entre as partes, uma aquisição de cantos e capacidades, capaz de deixar o maxakali cada vez mais próximo e identificado com os *yãmĩy*. Por esse aspecto, todo homem maxakali é considerado um xamã, pois todos possuem a capacidade de adquirir e acumular cantos. E mesmo que os cantos sejam passados a outros na velhice, sua ação sobre a pessoa já produziu efeito semelhante aos cantos capturados, adquiridos pelos *yãmĩy* no tempo mítico e que, hoje, repassam aos Maxakali. Trata-se de um desenvolver da capacidade de ofertar cantos, assim como fazem os *yãmĩy*. Esse caminho é traçado nos rituais, nos resguardos e na manutenção de um estado *hittup*.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Ana Cristina Santos. **Música na cosmologia maxakali**: Um olhar sobre um ritual Xunim – uma partitura sonoro-mítico-visual. Belo Horizonte: UGMG/PPGM/Escola de Música. 2007. 132 p. (Dissertação de mestrado)

ALVARES, Myriam Martins. **Yãmiy, os espíritos do canto**: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Campinas : Unicamp, 1992. 227 p. (Dissertação de Mestrado)

CAILLÉ, ALAIN. **Antropologia do Dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. **Ritual e cosmologia Maxakali**: Uma etnografia sobre as relações entre os espíritos-gaviões e os humanos. Belo Horizonte: UFMG, 2009. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

DICIONÁRIO maxakali. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 2005. Disponível em:

< <http://www-01.sil.org/AMERICAS/BRASIL/publens/dictgram/MXDicPT.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2007.

KOTKUPHI. Produção de Isael Maxakali. Minas Gerais: Pajé Filmes, 2011. 1 DVD (24 min.)

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac&Naify, [1924] 2003. (Coleção Sociologia e Antropologia)

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Mamey; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Suely; MAXAKALI, Totó. **Hitupmã'ax**: curar. Belo Horizonte: Literaterras/UFMG, 2008.

NIMUENDAJÚ, Curt. Índios Machacarí. **Revista de Antropologia**, v. 6, n. 1, jun. [1939] 1958. Dir. Egon Shaden. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

POPOVICH, Frances Block. **A organização social dos Maxakali**. Arlington/Texas/USA: Universidade do Texas, [1980] 1994. (Dissertação de mestrado). Tradução de Helena Vera Flor.

PENA, João Luiz. Os índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. **Revista de estudos e pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 2, n.2, p. 99-121, dez. 2005.

_____; LAS CASAS, Raquel. **Relatório de Viagem** - Considerações sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade Maxakali. Relatório produzido voluntariamente para subsidiar as ações da CORE-MG e DSEI-MG/ES - FUNASA. Belo Horizonte. 2004, 16 p. Relatório. Mimeo.

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

_____. Violência, devir histórico e a formação das unidades sociais: o caso do povo Maxakali. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33, 2009. Caxambu. **Anais...** São Paulo: ANPOCS, 2009. Disponível em:
<http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1990&Itemid=217>. Acesso em: 20 dez 2011.

ROSSE, Eduardo Pires. **Explosão de xũnĩm**. 2007. Vincennes – Saint-Denis: Paris 8, 2007. (Dissertação de mestrado)

_____. e *komãyxop* vem visitar um livro. In:_____; MAXAKALI, Toninho (orgs.). **Kõmãyxop**: cantos xamânicos maxakali/*tĩkmũ'ũn*. Rio de Janeiro: Museu do índio/Funai, 2011.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, n. 32, maio 1979, p. 2-19.

SOUZA, Ronaldo Antônio de. **Tikmũ'ũn**: povos de língua maxakali 1734 -1822. 62 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia – Graduação em História). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

TUGNY, Rosângela Pereira de. **Escuta e poder na estética *tikmũ'ũn* Maxakali**. Rio de Janeiro: Museu do índio/Funai, 2011.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali**: um esboço etnográfico. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2006. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

_____. Virando innoxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. **Amazônica**, n. 1 v. 2, Rio de Janeiro, 2009, p. 308-329.

_____. “A gente não faz mais guerra, agora a gente está pensando”: xamanismo e educação escolar entre os Maxakali. **Cadernos de Campo**, v. 19, p. 135-150, 2010.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **Journal Royal Anthropological Institute**, n. 8, Londres, 2002, p. 347-365.

YIAX KAAX: Fim do resguardo. Produção de Isael Maxakali. Minas Gerais: Pajé Filmes, 2010. 1 DVD (29 min.)