

VIRANDO INM

UMA ANÁLISE INT

DA COSMOLOC

PARENTESCO M

VIRANDO INMÕXÃ:
UMA ANÁLISE INTEGRADA
DA COSMOLOGIA E DO
PARENTESCO MAXAKALI
A PARTIR DOS PROCESSOS
DE TRANSFORMAÇÃO CORPORAL

MARINA GUIMARÃES VIEIRA

MUSEU NACIONAL, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo

A cosmologia e o parentesco são dois importantes campos da antropologia que vêm sendo tratados como domínios estanques. Este é um ensaio etnográfico que tem como objetivo a realização de uma análise integrada da cosmologia e do parentesco dos índios Maxakali, através da descrição de processos de transformação corporal. Todos os seres habitantes do cosmos Maxakali possuem alma. Assim, a diferença entre as espécies ou grupos étnicos é construída no corpo. O processo de construção da condição humana e do parentesco é um só, e se dá através co-habitação, do assemelhamento corporal, da observação de resguardos e da relação ritual com os *yãmij*, os espíritos. A quebra do resguardo, o consumo de cachaça ou do verme da taquara e a prática do incesto são vetores de transformação corporal que implicam na perda da condição humana, quando um maxakali desconhece seus parentes e passa a agir como *immõxã*, o espírito ruim.

Palavras-chave: Maxakali, cosmologia, parentesco.

Abstract

Cosmology and kinship are two important fields of anthropology, which have commonly been treated as separate domains. The objective of this ethnographic essay is the realization of an integrated analysis of the cosmology and kinship of the Maxakali Indians, through the description of processes of corporal transformation. All the inhabitants of the Maxakali cosmos have a soul. Thus, the difference between the species and the ethnic groups is constructed in the body. The process of construction of the human condition and the kinship is one and the same, evolving through the co-inhabitation, the corporal sameness, the observation of prescriptions related to the body, and the ritual relation with the *yãmij*, the spirits. The non-observation of the prescriptions related to the body, the consumption of sugarcane rum or of the bamboo worm and the practice of incest are acts that cause the corporal transformations, implying in the loss of the human condition, when a Maxakali loses the knowledge of his or her kin and starts to act as *immõxã*, the bad spirit.

Key words: Maxakali, cosmology, kinship.

Resumen

El parentesco y la cosmología son dos importantes campos de la antropología que han sido tratados como dos zonas estancas. Ese es un ensayo etnográfico que tiene por objetivo la realización de un análisis integrado de la cosmología y del parentesco maxakali a través de la descripción de los procesos de transformación del cuerpo. Todos los seres que habitan el cosmos maxakali tienen alma. Así, la diferencia entre las especies o grupos étnicos se construye en el cuerpo. El proceso de construcción de la condición humana y del parentesco es lo mismo, y se realiza por la co-vivienda, la similitud corporal, la observación de los resguardos y el ritual con los *yãmij*, que son los espíritus. La interrupción del resguardo, el consumo de cachaça o del gusano de bambú y la práctica del incesto son los vectores de transformación del cuerpo que causan la pérdida de la condición humana, cuando un maxakali desconoce a sus familiares y pasa a actuar como *immôxã*, el mal espíritu.

Palabras-clave: Maxakali, cosmología, parentesco.

INTRODUÇÃO

Os Maxakali são um povo indígena que soma hoje aproximadamente 1460 pessoas, distribuídas em uma Terra Indígena e uma Reserva localizadas no vale do Mucuri, nordeste de Minas Gerais. A reserva Aldeia Verde fica próxima ao município de Ladainha e a Terra Indígena Maxakali fica entre os municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis. O território da Terra Indígena divide-se entre duas glebas, cada qual com seu próprio posto indígena: Água Boa e Pradinho¹.

Loukotka (1937), Nimuendaju (1958) e outros estudiosos classificaram os Maxakali como um grupo isolado tanto do ponto de vista lingüístico quanto cultural. No entanto, pesquisadores como Aryon Rodrigues (1972), Frances Popovich (1980) e Greg Urban (2002) afirmam que o maxakali é a única língua hoje falada da família lingüística maxakali, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê².

Este é um ensaio etnográfico cujo objetivo é sugerir conexões entre alguns aspectos da cosmologia e do parentesco Maxakali, permitindo uma análise integrada de elementos que pertencem ao que se costuma considerar como duas províncias distintas do saber antropológico. Pretendo explorar noções Maxakali a respeito da corporalidade, humanidade e parentesco através da análise de alguns processos de transformação corporal.

Para os Maxakali, animais, plantas, membros de outros grupos étnicos, alguns objetos, acidentes geográficos

e fenômenos naturais possuem *koxuk* (alma). A diferença entre os diversos seres que povoam o cosmos manifesta-se no corpo. Os atributos corporais de cada espécie são compreendidos como pinturas corporais, adereços ou roupas, sendo o corpo um *locus* de construção deliberada por parte dos sujeitos³. Os Maxakali dizem, por exemplo, que a cobra coral gosta de pintar listras vermelhas de urucum e pretas de jenipapo em seu corpo. *Xax* é o termo utilizado pelos Maxakali para designar peles e couros de animais ou cascas de frutas e árvores. O couro da onça (*bãngã*) é chamado *bãngãyxax*, o couro do veado (*munuy*) é chamado *munuyxax*, as roupas dos brancos são chamadas *topixxax*⁴ e as mulheres maxakali chamam seus vestidos tradicionais⁵ *ikxax* (*ik* – meu). Na aldeia, os Maxakali queriam que eu usasse o vestido tradicional das mulheres, pintavam meu corpo e diziam para eu comer bastante, pois assim eu aprenderia a falar maxakali mais rápido.

Alguns etnólogos já demonstraram que, entre diversos grupos ameríndios, os processos de construção da pessoa humana e de seu parentesco com outros é um só. Assim, ser humano é ser parente de outros humanos (Gow 1997, Coelho de Souza 2004). Produzir um corpo ou transformar-se através do uso compartilhado de alimentos, de roupas ou da pintura corporal é, para os Maxakali, uma capacidade imanente aos seres vistos como sujeitos⁶. Quando um branco demonstra admiração, respeito e a intenção de manter boas relações, os Maxakali logo manifes-



Figura 1 - Localização da área da pesquisa

tam o desejo de pintá-lo. Quando os Maxakali pintam a si mesmos, às suas crianças e “seus brancos”, seu objetivo parece ser o de produzir, através de uma aparência comum, o “aparentamento” de um grupo de pessoas.

Vilaça (2002) demonstrou que, entre diversos grupos amazônicos, a produção de grupos diferenciados de pessoas que se consideram parentes se dá através da fabricação de corpos similares a partir de um “substrato uni-

versal de subjetividades” capturadas no exterior do *socius*. A análise da autora é consoante com os escritos de Viveiros de Castro (2002a: 418) sobre a idéia de um “fundo infinito de socialidade virtual”, do qual os coletivos ameríndios se extraem e se constituem como grupos locais ou “corpos de parentes”⁷. Vejamos então como a máquina do parentesco Maxakali opera para produzir pessoas humanas a partir do fundo infinito de socialidade virtual.

NO MUNDO DOS ESPÍRITOS

Aos sete anos, aproximadamente, os meninos Maxakali são pegos pelos *yãmij*⁸ *tatakox* (espíritos da taquara) e levados para o *kuxex* (casa de religião), onde passam um mês em reclusão. Durante esse período são ensinados sobre o mundo dos *yãmij*. O *mimkuin* (ou taquara)⁹ é utilizado como recurso mnemônico no ensino dos cantos xamânicos. Além disso, os meninos recebem lagartas (chamadas morotó pelos Maxakali), que crescem no interior da taquara, para comer. Segundo os Maxakali, a ingestão dessas lagartas ajuda no aprendizado dos cantos, ou seja, na inserção no universo xamânico. Mas, como veremos na estória abaixo narrada para mim por uma jovem Maxakali, a ingestão dessas lagartas pode levar a uma inserção exagerada neste universo.

“Quando alguém come cabeça de morotó, fica soltando muito canto. Mas é o pajé. Quando um homem que não respeitava a tradição comeu, ele virou *immôxã*¹⁰. A boca, o olho e o nariz dele mudaram de lugar, e ele ficou com vontade de comer criança. Passou uma grá-

vida 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 o coração. Quando queimaram, cortaram em quatro e ficou um pedacinho. Voltaram lá por três dias e aí saiu um curiango 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.”

Na narrativa acima, a informante diz que o homem que virou bicho não respeitava a tradição. Em nossas conversas, ela usava muito o termo tradição referindo-se aos cuidados relativos ao corpo que devem ser observados pelos casais durante o período menstrual ou no pós-parto. O resguardo pós-parto tem a duração de trinta dias¹¹. Nesse período, o casal deve coçar-se com gravetos para que a pele não despregue do corpo através de bolhas. O casal não pode comer carne vermelha, e a mulher não pode beber água fria (só água morna, café, *kumibep* – “água de batata”) nem tomar banho para proteger a pele da erupção de bolhas.

Em sua etnografia sobre os Maxakali, Alvares (1992) afirma que, se a mulher

tiver relações sexuais enquanto houver sangramento, ela pode sofrer uma hemorragia e seu parceiro pode adoecer. No entanto, minha informante observou que uma mulher menstruada deve “brincar muito”, pois se engravidar terá o filho de um *yãmijy*, que já nascerá *yãmijytak*¹² (xamã). Observou, porém, que, se nesse período a mulher comer carne, ela poderá ficar tonta e com dor de cabeça.

De acordo com Alvares (1992), a não-observância do resguardo pós-parto implica em danos apenas à mulher e ao seu parceiro. O bebê e outros parentes próximos não seriam atingidos. Mas, segundo a jovem Maxakali com quem eu conversava sobre o assunto, os pais têm que ter muito cuidado, pois “o que eles fazem passa para o nenê”. Ela contou que, certo dia, seu marido jogou futebol e seu filho recém-nascido passou mal à noite. Isto aconteceu porque, durante o resguardo, o casal não deve movimentar-se muito. Então o pai esfregou a mão na chuteira e depois esfregou o bebê, que melhorou. “É igual uma simpatia”, explicou a jovem.

Os bebês Maxakali ainda não podem agir de maneira a construir e assegurar sua condição humana, o que fica a cargo de seus pais. Por isso, os efeitos dos atos dos pais “passam para o nenê”. Alguns informantes observaram que a “quebra do resguardo” também pode resultar no adocimento de filhos mais crescidos ou do cônjuge, devido ao fato de dormirem juntos e comerem a mesma comida, o que implica no compartilhamento de uma mesma substância.

O consumo de carne vermelha é a principal interdição para o casal em resguardo.

A quebra do resguardo pode fazer com que a pessoa fique “doida” (*ptui kum-muk* – cabeça ruim), transformando-se em *inmoxã*. Conheci um homem Maxakali que é considerado louco tanto pelos índios quanto pelos brancos. Os Maxakali dizem que ele comeu carne e quebrou o resguardo, por isso enlouqueceu. Contam que fizeram vários rituais “para ele melhorar” (*hiptop* – curar-se, melhorar), mas não alcançaram nenhum resultado. O homem, temido pelas crianças que correm chamando-o *inmoxã* ou “bicho”, realmente apresenta um comportamento semelhante àquele descrito para um animal. Anda o tempo todo pelo mato, pelas estradas ou pela cidade, nunca entra nas aldeias.¹³ Emite um ruído muito alto ao respirar e quase não fala, seja em Maxakali ou em português¹⁴. Dizem que ele come carne crua e crianças¹⁵.

Assim como o compartilhamento de alimentos, o uso de roupas e pinturas próprias, e a participação nos rituais, os cuidados referentes ao corpo acima descritos são necessários à construção e conservação da condição humana (e de parente de outros humanos) - da sociabilidade - entre os Maxakali. As crianças e adolescentes pintam-se e dançam mais nos rituais do que as pessoas maduras. E apenas as mulheres maduras experimentam de vez em quando usar roupas das mulheres brancas. Segundo uma informante, “quebrar o resguardo é mais perigoso para as moças novas”. Isto acontece porque uma pessoa jovem ainda não se distanciou tanto do fundo infinito de socialidade virtual do qual fala Viveiros de Castro (2002a)¹⁶.

Uma informante Maxakali comentou que algumas pessoas de seu grupo estão deixando de observar o resguardo, alegando que “com os brancos não acontece nada”¹⁷. Mas, para esta jovem:

“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 mingando, 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 *gã̃y* (bravo) e briga quando bebe”.

A não-observância dos cuidados relativos ao corpo pode levar diretamente à perda da condição humana, como no caso do homem que comeu carne durante o período de resguardo, ou pode deixar a pessoa mais vulnerável às transformações, como no caso do homem que comeu morotó ou das pessoas que bebem cachaça. Vejamos como se dão as transformações nesse último caso.

Os *yã̃m̃iy* subdividem-se em grupos, chamados *yã̃m̃iy:xop* (*xop* - grupo). Assim, há o grupo do *xunnin* (morcego), do *kutkobi* (mandioca), e assim por diante. Cada grupo de parentes é ligado a um *yã̃m̃iy:xop*, possuindo suas prerrogativas rituais. Estes grupos de parentes foram chamados “grupos rituais” por Popovich (1988). De acordo com Paraíso (1999), as aldeias Maxakali do

passado eram formadas por um grupo de parentes que correspondia a um grupo ritual específico. Os membros destes vários grupos locais (ou grupos rituais) falavam um idioma comum - o Maxakali - e mantinham entre si relações de sociabilidade. Paraíso acredita que, com o avanço das frentes colonizadoras, essas aldeias acabaram se isolando em termos geográficos, e os vários grupos rituais passaram a ser identificados nos documentos oficiais e particulares como povos distintos. Assim, o grupo ritual do *putuxop* (papagaio) teria dado origem ao grupo indígena atual denominado Pataxó, pertencente à família linguística Maxakali e considerado “parente” pelos Maxakali atuais. No início do século XX os demais grupos remanescentes da família linguística Maxakali teriam se reunido na área hoje demarcada como Terra Indígena Maxakali. Os conflitos ocasionais entre os diferentes grupos de parentes atuais provavelmente guardam alguma relação com a concentração numa área restrita de grupos que antes viviam de forma independente e ainda hoje não se consideram membros de um povo homogêneo.

Mesmo assim, o fato de hoje conceberem-se como um grupo de pessoas aparentadas entre si (a população Maxakali já chegou a 59 pessoas que continuaram casando entre si e coabitando num mesmo lugar¹⁸), tornam problemáticas as investidas guerreiras que costumam acontecer no interior do grupo. Assim, a motivação para as investidas são geralmente associadas ao uso da cachaça.

Autores que fizeram trabalho de campo entre os Maxakali nas décadas de 1960, 1970 e 1980¹⁹ registraram certo número de ataques cometidos por pessoas sob efeito da cachaça contra seus próprios parentes. As agressões são praticadas geralmente contra os afins reais, que são tratados por termos de consanguinidade. Eu mesma pude registrar algumas mortes nessas circunstâncias, no período em que fiz trabalho de campo entre os Maxakali. Uma mulher que foi morta durante minha estadia em campo era sogra do matador. Alguns meses depois fui informada de que uma mulher havia sido morta por seu próprio marido. Logo em seguida, a morte foi vingada por seu irmão, que matou o cunhado.

A cachaça é sempre associada aos “passeios” pela cidade. A mobilidade é, por sua vez, associada ao estado *hiptop* - de alegria e saúde²⁰. A pesquisadora e integrante do CIMI²¹ Geralda Soares (1998) transcreve a seguinte fala de um informante Maxakali:

“Tá bebendo aqui. Mas não tá triste. Tá passeando. E se *tikmu’un* (Maxakali) ficar *gây* (bravo)... aí tá bom não. Se ficar alegre, tá bom. Tá passeando.”

Pode-se depreender da fala acima que a cachaça pode deixar os Maxakali alegres, tristes ou bravos. Sob o efeito do álcool os Maxakali cantam muito, às vezes dançando alegremente no ritual, às vezes melancolicamente, com saudades de parentes mortos ou distantes.

Como a execução dos cantos xamânicos (durante o ritual ou não) envolve sempre a participação dos *yâmiy*, um

estado exacerbadamente alegre (*hiptop*) pode ser desvirtuado. Como observa Popovich (1976:24): “a brincadeira entre os seres sobrenaturais e os Maxakali pode levar à atormentação, que pode acabar em morte” (tradução livre).²² Durante os rituais dos quais participei, crianças e mulheres se divertiam muito provocando os *yâmiy* com beliscões nas nádegas e outras brincadeiras. Porém, se escondiam quando percebiam que os *yâmiy* estavam ficando *gây* (bravos).

Já a tristeza causada pela saudade de parentes mortos ou distantes pode afastar a pessoa de seus parentes próximos, passando de um estado triste ao estado *gây*. O estado *gây* é característico de *inmôxã*, que tem a onça²³ como forma emblemática. *Inmôxã* é também associado aos brancos e à cidade²⁴. Quando uma pessoa se encontra *gây*, os Maxakali dizem que sua cabeça está “doida” (*ptui kummuké*), com “espírito ruim” (*inmôxã*), 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 *inmôxã*, que vem a ser, por sua vez, uma transformação do branco, dada a equação entre *inmôxã* e branco²⁵.

Os Maxakali dizem que os homens que agrediram mulheres estavam com espírito ruim, que viraram *inmôxã*, viraram bicho. Popovich (1976:11) afirma que alguns cantos trazem a descrição de certos “*yâmiyxop* matando através de orgias sexuais” (tradução livre):

“Alguns espíritos têm apetite sexual ‘super-humano’ e são sexualmente abusivos para as mulheres. O *Putuxop* ‘espírito do papagaio’ tem um enorme órgão sexual que ele usa para punir o incesto ou simplesmente para punir as mulheres por prazer. O estupro por parte desses espíritos é sempre fatal.” (Popovich 1988:103) (tradução livre).

Este tipo de comportamento, atribuído atualmente pelos Maxakali à *immôxã*, é semelhante também ao comportamento comum a alguns brancos das cidades próximas às aldeias, observado por Nimuendaju em 1939. O relato do autor sobre o uso da cachaça entre os Maxakali foi o mais antigo que encontrei:

“Havia entre os vizinhos dos índios certos que de vez em quando iam fazer uma visita à aldeia levando uma lata de querosene de cachaça, com a qual embriagavam homens e mulheres para fazer dessas últimas o que bem entendiam. Aconteceu também que, algum tempo antes da minha chegada, veio a Umburanas um Machacari com sua mulher. Embriagaram o índio e jogaram-no na rua e trancaram a índia num quarto, onde foi violada sucessivamente por três indivíduos” (Nimuendaju 1958:58).

Se para os Maxakali ser parente é co-habitar em harmonia, como compreender a ocorrência de agressões entre eles? Os Maxakali dizem, literalmente, que quem mata é *immôxã* ou “espírito ruim”. Assim, o uso da cachaça pode ser interpretado como um veículo de transformação, através do qual a pessoa embriagada pode vir a assumir o ponto de vista do espírito ruim – o estado *gã̃y*, passando a ver seus parentes

como vítimas em potencial. Só através deste tipo de transformação é que a “guerra” pode ser praticada entre pessoas que, vivendo tão próximas umas das outras e mantendo relações de casamento são, em maior ou menor grau, todas aparentadas.

Busquei descrever aqui algumas das circunstâncias nas quais os atos de uma pessoa Maxakali podem fazer com que ela perca sua condição humana. O principal sintoma desta transformação é o desconhecimento dos parentes. A doença ou a loucura consistem numa volta ao fundo infinito de socialidade virtual (um continuum de não-humanidade), atualizada através de uma mudança de perspectiva, perceptível através de mutações corporais/comportamentais (mobilidade extrema, abandono da linguagem, ingestão de carne crua ou de crianças, agressão aos parentes e, no caso do homem que comeu morotó – olhos, boca e nariz que mudam de lugar).

As mutações acima descritas dependeram de um ato conduzido pela pessoa que as sofreu – a quebra do resguardo seguido ou não do uso do morotó ou da cachaça²⁶. Tratemos agora das doenças que acometem a pessoa devido à influência da ação de terceiros.

Alguns dos conflitos ocorridos durante minha pesquisa entre os Maxakali estavam ligados às eleições para o cargo de vereador. Candidataram-se um homem e uma mulher Maxakali. Seus aliados tornaram-se rivais entre si. Em relatório preparado a pedido da FUNASA, pesquisadores observaram que, para os Maxakali a morte de várias crianças após

um surto de diarreia teria sido causada pela feitiçaria dos grupos rivais:

“Entre os Maxakali havia a desconfiança quanto a supostos atos de feitiçaria, como foi evidenciado em diversos discursos sobre as causas da diarreia que acometeu e matou as crianças no fim de janeiro. Ao comentar sobre a divisão política interna, o discurso de várias pessoas nessa comunidade versava sobre a relação da morte das crianças com processos de feitiçaria” (Las Casas & Pena s/d).

Uma mulher Maxakali contou-me que estava “doente do útero” e que, além de fazer os rituais de cura de seu povo, procurou um renomado curandeiro residente numa cidade próxima. Segundo ela, “o curandeiro botou a mão dele com a minha por cima numa bola de cristal - uma bolinha onde a gente vê nossa imagem igual espelho ou foto - e rezou”. Através da bola de cristal, o curandeiro viu que a mulher estava “com quebranto”, “com olho ruim”, e receitou uma garrafada vendida na cidade. Segundo minha informante, “ele vê na bola se alguém fez alguma coisa pra pessoa”.

Quando um Maxakali morre ele pode ficar com saudades dos seus parentes vivos e tentar chamá-los para sua nova morada, *hãmnôy* (*hãm*-terra, *nôy*-outra). Assim, quando uma pessoa sonha com um parente morto, ela acorda doente. A imobilidade, a tristeza, enfim, a recusa da vida social são os principais sintomas da doença. A pessoa doente vai se distanciando de seus parentes e se assemelhando cada vez mais ao espírito saudoso (que, ao morrer, trans-

formou-se num *yãmijy* com diversas características como pinturas corporais e hábitos alimentares). O mito narrado para mim por um informante Maxakali e transcrito abaixo pode nos ajudar a compreender como se dá este tipo de transformação:

“Um dia um Maxakali comeu um pedacinho de lagarta. Tem que ser só um pedacinho senão a pessoa morre. Se a lagarta morrer, a pessoa também morre. Então ele foi para *hãmnôy* visitar os amigos, outros índios diferentes dos Maxakali que moram lá. Ele chegou na casa dos urubus e ficou olhando os Maxakali pela janela. O urubu foi voar e perguntou: você vai? Ele disse que sim, colocou as penas e foi voar. Só que ele não sabia voar, então foi caindo, e os outros urubus o pegaram. Antes de ir, ele fez uma armadilha para a anta, e a anta caiu. Quando ele estava voando, o cunhado, que sabia que o urubu era ele, tentou matá-lo. Ele gritou: ‘não faça isso’. Então o cunhado não o matou. Os urubus viram uma fumaça vindo da terra. Os Maxakali estavam fazendo *yãmijyoxop* (ritual) porque ele estava doente. Os urubus viram a fumaça e foram comer, mas quando chegaram na terra falaram: eu não como isso, isso é ruim. Os parentes estavam fazendo *yãmijyoxop* para ele voltar. O corpo dele estava magrinho. Os parentes Maxakali faziam-no sentar, mas ele não falava nada. Então o homem viu que os parentes o estavam chamando e falou para os urubus - que eram outros índios: eu vou embora. E eles responderam: você é quem sabe. Os parentes iam cantando, e ele se sentou,

estava voltando. Quando cantaram um pedaço da música ele acabou de voltar e se levantou. Quando ele voltou, nem precisou contar o que havia acontecido para os mais velhos, pois eles já sabiam de tudo. O cunhado já sabia que ele era o urubu, porque ele tinha gritado ‘não faça isso’”.

Quando uma pessoa adocece, seus parentes devem preparar um *yãmijxop* (ritual) de cura, quando cantam tanto para convencer o morto saudoso (*yãmij*) a partir quanto para convencer o *koxuké* (alma) do doente a ficar²⁷. O protagonista do mito acima vai para o mundo dos urubus e começa a comportar-se como tal. Pode-se dizer que ele estava sofrendo um processo de assemelhação corporal aos urubus (colocando as penas para poder voar), e por isso seus parentes resolveram fazer um *yãmijxop*, na esperança de convencê-lo a voltar a viver como um *tikmu’un* (humano verdadeiro, pessoa Maxakali). O rito pode ser compreendido como uma espécie de disputa pelo *koxuké* do doente. Através dos cantos xamânicos, os Maxakali procuram atrair o *koxuké* errante, recuperando-o como um dos seus.

Podemos dizer que uma disputa semelhante acontece na relação entre os grupos de parentes, que procuram sempre novos aliados entre outros grupos Maxakali ou entre os brancos. Como já comentei anteriormente, os Maxakali tentavam “aculturar-me” de várias maneiras (pintura corporal, oferta de alimentos, etc.). Certa vez, precisei me ausentar do campo para fazer uma consulta médica na cidade. De volta à aldeia, todos diziam ter sentido

saudades e mostraram-se felizes com meu retorno. Com exagero, alguns diziam que eu já estava “igual *tikmu’un*, falando muito na língua”. Por outro lado, os parentes de Daldina Maxakali ficaram preocupados com o fato de ela viajar sozinha comigo, quando levei-a para conhecer meus parentes em Belo Horizonte e minha casa no Rio de Janeiro. Queriam que ela levasse um de seus netos, mas eu disse que só poderia pagar a passagem para uma pessoa. Daldina não queria demonstrar receio, então dizia que a criança sentiria muita saudade dela. Da mesma forma, quando quis voltar para casa, Daldina não quis me desagradar e disse: “eu já estou acostumando aqui, eu não estou com saudade, minha mãe é que está com saudade de mim”. Assim como a saudade de um parente morto, também a saudade de um parente que se encontra distante pode atrair uma pessoa. Foi a saudade da mãe de Daldina que a atraiu de volta para casa.

A doença sinaliza a existência de relações conflituosas em uma aldeia. O recolhimento em relação à vida social e a tristeza são sintomas da doença, que pode acometer uma pessoa insatisfeita com seus parentes e, portanto, vulnerável aos apelos dos mortos. Na verdade, a morte pode ser interpretada como uma mudança de aldeia, que acarreta o pertencimento a um novo grupo (de *yãmij*), um novo corpo²⁸ e uma mudança na relação com os parentes deixados para trás. Quando uma pessoa morre, seus parentes podem acusar os outros moradores da aldeia de não terem se esforçado o suficiente durante os ritos

de cura. Os ressentimentos entre os moradores de uma aldeia podem aflorar, levando as pessoas ao estado *gã̃y* e causando conflitos que podem provocar a dissolução do grupo.

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 *yãmĩxop*”²⁹. É por esse motivo também que fazem visitas prolongadas a parentes residentes em outras aldeias. Ao contrário da doença, caracterizada pela tristeza e pelo estado *gã̃y*, o ritual produz o estado *hiptop* (alegre). Quando alguém se 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.

Nas ontologias indígenas o corpo seria o componente consanguíneo da pessoa, e a alma, seu componente afim (Viveiros de Castro 2002b). Busquei sugerir aqui que o trabalho Maxakali de construção da condição humana e do parentesco incide no corpo, através da comensalidade, da observação do resguardo e das práticas produtoras de assemelhamento corporal. Assim, quando um Maxakali perde sua condição humana transformando-se em *inmôxã*, pode-se dizer que houve uma manifestação dos traços de afinidade presentes em sua dimensão espiritual.

PARENTESCO

Os estudos melanésios e os trabalhos dos americanistas produziram uma revolução teórica na antropologia do

parentesco do século XX. Os conceitos de linhagem africanos não se mostravam adequados para a análise do parentesco entre os melanésios e ameríndios. Os pesquisadores do projeto Harvard-Brasil Central³⁰ se recusaram a falar de linhagens entre os povos Gê devido à observação de que estes davam maior ênfase às relações de nominação ou de parentesco adotivo do que às relações genealógicas, o que desloca o parentesco do domínio do dado para a esfera do construído, como atestam estudos contemporâneos em etnologia indígena³¹.

Em sua etnografia dos Daribi, Wagner (1967) demonstra que o recrutamento para as linhagens é baseado não só na filiação, apresentando mecanismos que o tornam opcional. Essa é uma observação importante, visto que nos sistemas de parentesco classificados como estruturas elementares por Lévi-Strauss (1967) os “nativos” parecem não ter muito poder de escolha, no que diz respeito ao casamento. Numa breve análise de alguns aspectos do parentesco Maxakali, pretendo demonstrar como as categorias de parentesco são passíveis de manipulação por parte das pessoas envolvidas nas relações sociais.

Os Maxakali chamam *xape* (parentes) todos aqueles que se comportam como tal, ou seja, co-habitam em harmonia, partilhando os alimentos e participando dos rituais. O termo aproxima-se da auto-designação *tikmu' un* (nós, humanos) que se refere à condição humana, produzida e assegurada através das condutas relacionadas ao próprio corpo e também ao corpo daqueles com os quais se deseja produzir o “aparentamento”.

O termo *‘āyubuk* contrapõe-se à categoria de *tikmu’un*, sendo usado em relação aos estrangeiros ou inimigos. A categoria *puknōy* designa um não parente, podendo ser usada alternativamente à de *‘āyubuk*.

A categoria *xape* pode ser desdobrada para indicar gradação ou distância genealógica:

- *xape xe’e* (parentes verdadeiros ou próximos): inclui os pais, avós, irmãos, filhos e netos.
- *xape mai* (parentes bons): inclui os pais e irmãos de mesmo sexo dos avós; a tia materna, o tio paterno e seus filhos - os primos paralelos; os filhos dos primos paralelos; os netos de irmãos classificatórios de mesmo sexo que ego; e os filhos dos irmãos de ego.
- *xape hāptox hā* (parentes distantes): inclui extensões dos termos mencionados acima e afins potenciais, como tio materno, tia paterna, algumas categorias de primos cruzados, os filhos dos irmãos de sexo oposto a ego.
- *puknōy* (não parente): inclui algumas categorias de primos cruzados de sexo oposto: MBD para ego masculino e FZS para ego feminino³².

Quando eu manifestei a vontade de hospedar-me em sua aldeia, um ancião Maxakali disse que eu seria *tiktut* das mulheres, e acrescentou: “todas as mulheres Maxakali (não aparentadas) são *tiktut* umas das outras, e todos os homens Maxakali (não aparentados) são

tiktak uns dos outros”. Estes são os termos vocativos para algumas categorias de primas e primos cruzados³³. Os Maxakali traduziram os termos como cunhado (a). Um jovem Maxakali explicou-me que os termos são usados para “chamar alguém que está quase virando parente”. Se o termo *‘āyubuk* denota inimizade, o termo *tiktut* denota a possibilidade da aliança, uma *tiktut* é uma “afim potencial” (Viveiros de Castro 2002b).

As explicações dadas pelos informantes acima apontam para as transformações através da alteração da linguagem, ou seja, do uso de termos de parentesco que podem modificar o estatuto das pessoas e sua relação com elas. Dependendo da ocasião, a categoria de *xape hāptox hā* (parente distante) pode confundir-se tanto com a categoria de *xape max* (parentes bons), quanto com a categoria de *puknōy* (não-parente). O uso de termos de parentesco como *tiktut* e *tiktak* (cunhada/cunhado) indica que a pessoa é humana (*tikmu’un*), mas não da mesma forma que o falante (“está quase virando parente”), pois a relação aqui é de parentesco distante (*xape hāptox hā*), passível de ser transformada em uma relação de não-parentesco (*puknōy*), ou até mesmo de não-humanidade (*‘āyubuk*).

Será importante agora ter em mente que, entre os Maxakali, o casamento deve realizar-se entre pessoas classificadas como *puknōy* (não-parente). A partir da análise dos padrões de casamento Maxakali, será possível compreendermos melhor o modo pelo qual a categoria de parentesco distante pode

viabilizar o trânsito de pessoas entre as fronteiras do parentesco, do humano, do não-parentesco e do não-humano.

O casamento é caracterizado por uma transformação da linguagem. Se a construção dos laços de parentesco dependem da memória, da lembrança, o casamento depende do esquecimento³⁴. Os Maxakali não têm termos vocativos para os cônjuges. A substituição de termos de parentesco por nomes pessoais permite o esquecimento e, portanto, a destruição de possíveis laços de parentesco existentes entre o casal. Quando perguntei a um jovem Maxakali se ele poderia se casar com sua prima, ele respondeu que não, pois primos são parentes. Nas suas palavras:

“Não pode casar com parente. Você chama o seu marido de Frederico, não é? É assim, quando a gente casa a gente chama a pessoa pelo nome dela”.

Como observa Coelho de Souza (2004: 33), a diferença que conecta os afins é sustentada pela evitação, que tende a desaparecer com a convivência matrimonial e a reaparecer no início de cada ciclo de produção de parentes. Há assim uma contradição aparente entre a “generalização do parentesco como modo de relação que define a humanidade” e a “interdição sexual/matrimonial que pesa sobre os parentes”. A autora observa que entre os Timbira (assim como entre os Maxakali) este dilema é expresso pela oposição entre termo de parentesco e nome pessoal.

O parentesco não é um sistema de classificações, mas uma teoria das relações, ou seja, a relação de parentes-

co (ou não parentesco) é logicamente anterior à classificação de uma pessoa como parente (ou não parente). No caso dos Maxakali, a decisão de usar o nome pessoal ou o termo de parentesco produz e reflete as relações entre um homem e uma mulher.

Os Maxakali afirmam que não podem se casar com parentes, ou seja, devem se casar com alguém pertencente à categoria de *puknôy*. O casamento ideal para um homem Maxakali seria, portanto, com uma prima cruzada matrilateral. Segundo Popovich (1980:71), a possibilidade da união entre um homem e sua prima cruzada patrilateral é negada pelos Maxakali, pois FZD é terminologicamente identificada à sua mãe (FZ), sendo ambas chamadas *xukux* (tia ou avó) por ego. Assim, quando Popovich (1980:70) perguntou a uma informante se seu filho poderia se casar com uma garota que ocupava a posição de FZD em relação a ele, a resposta foi: “Não, ela é avó (*xukux*) dele!” (tradução livre).

Como os Maxakali praticamente só casam entre si mesmos, a maioria das pessoas é relacionada de mais de uma maneira a cada parente. Assim, quando um rapaz comunica a seus pais o desejo de se casar com uma moça, sua mãe faz os cálculos para resolver se o casamento é possível. Para resolver a equação, a mãe pode lembrar-se de determinados laços de parentesco e esquecer-se de outros. Popovich (1980:63) relata um caso de casamento com a prima cruzada patrilateral (que seria contrário à regra, pois FZD não se enquadra na categoria *puknôy*). Este

rapaz também tinha relações mais distantes com a moça pelo lado materno. Quando a mãe dele foi questionada pela autora, ela respondeu:

“Não, um homem não pode casar-se com sua *xukux* (tia, avó), mas na verdade Nemza é só uma *xape hãptox hã* (parente distante); é como se eles fossem *puknõy* (não parente).” (Popovich, 1980:73) (tradução livre)

Roy Wagner nos ensina que toda antropologia parte de algum dado. Os antropólogos teriam como tarefa descrever a distribuição entre dado e construído interno às teorias dos nativos com quem trabalham. Assim, Viveiros de Castro (2002a) demonstra que, nas teorias ameríndias do parentesco, o espírito e a afinidade pertencem ao domínio do dado, enquanto o corpo e a consanguinidade precisam ser construídos. Partindo deste princípio, Coelho de Souza (2004) demonstra que, ao se inscreverem na ordem do construído, humanidade e parentesco tornam-se quantificáveis e reversíveis, e é isto que vem conferir flexibilidade ao regime semântico dos conceitos manifestada nos sistemas indígenas de parentesco. Mas nem toda relação de parentesco é igualmente suscetível às conversões das quais falamos acima. É um gradiente de distância social ou co-substancialidade interno ao campo do parentesco que vem servir como critério para a possibilidade ou não da reclassificação. Parentes verdadeiros não devem transformar-se em não-parentes no intuito de casar-se, sob a ameaça da desumanização (Gow 1997, Coelho de Souza 2004). Dito de outro modo, a prática

do incesto pode acarretar a perda da condição humana.

Vejamos como se apresentam, para os Maxakali, os riscos da conversão de parentes próximos em não parentes – o incesto. Como vimos na sessão anterior, alguns cantos dizem que mulheres incestuosas são punidas através de agressões seguidas de morte realizadas por espíritos de grande apetite sexual. É também assim que várias mulheres Maxakali (geralmente anciãs ou viúvas de comportamento considerado promíscuo) são mortas por homens transformados em *immõxã*. Estas mulheres são geralmente afins reais tratadas por termos de consanguinidade (como as sogras, chamadas *xukux* - avó - por seus genros), transformadas em parentes próximas através do casamento de suas filhas e da co-habitação.

Se, como vimos, o uso da cachaça pode levar o usuário a adotar o ponto de vista de um “espírito ruim”, que passa a ver um parente como vítima em potencial, o comportamento “promíscuo” ou incestuoso de certas mulheres pode suscitar o tratamento a elas reservado por certos espíritos: a agressão sexual seguida de morte. Nestes casos, portanto, a negação de laços de parentesco através do ato sexual pode levar à desumanização de ambas as partes: o homem transforma-se em *immõxã* e a mulher transforma-se em *yãmíy*, deixando o mundo dos viventes.

Entre as estórias de gente que virou bicho, ouvi de alguns Maxakali um diagnóstico alternativo para a loucura do homem que passa seu tempo perambulando pelas estradas e praticamente

abandonou o uso da linguagem, do qual falei acima. Ao invés de invocar a quebra do resguardo, alguns dizem que ele teve relações sexuais com sua irmã, e por isso virou *inmôxã*.

Wagner chama atenção para o fato de que no mundo todo encontramos a interdição sexual entre parentes próximos, mas é preciso determinar o que são parentes próximos em cada lugar. Para o autor, “a questão da regulação do incesto envolve precisamente a conexão entre categoria de parentesco e relação de parentesco” (Wagner 1972: 603) (tradução livre). Assim, a determinação do que vem a ser um parente próximo e a proibição do incesto vêm a ser um mesmo fenômeno. Com efeito, a interdição sexual faz parte do significado expresso pelas categorias Maxakali de parentesco, como é o caso da escolha entre chamar alguém pelo nome próprio ou por um termo de parentesco. Os Maxakali podem invocar fatores como a co-habitação para explicar a natureza do parentesco verdadeiro. Mas uma determinação hiperprecisa do parentesco verdadeiro só pode ser dada *a posteriori*, quando a relação sexual entre duas pessoas conduz um processo de desumanização, como foi o caso nas relações sexuais entre irmão e irmã ou entre genro e sogra (o termo vocativo para sogra é *xukux* – o mesmo para avó) comentadas acima.

Wagner (1972) critica Lévi-Strauss ao afirmar que a “proibição do incesto” não deve ser entendida como instituição fundadora do parentesco nas diversas sociedades humanas, mas como fenômeno interno aos diversos

sistemas de parentesco. Já Viveiros de Castro (1990: 27) considera as categorias de parentesco como expressão da “necessidade da proibição do incesto como condição necessária e suficiente para a determinação transcendental do parentesco”. O material Maxakali me faz pensar na idéia da proibição do incesto como um imperativo da vida social e um fato logicamente anterior às categorias de parentesco, pois só por isso é necessário para um homem Maxakali escolher se deve chamar uma mulher pelo seu nome próprio ou por um termo de parentesco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste ensaio, busquei fazer uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali, sugerindo que a construção ou perda da condição humana e do estatuto de parente se dão através dos mesmos processos de transformação corporal. Para os Maxakali, todos os seres possuem alma, portanto, a diferença entre as espécies ou grupos étnicos deve ser ativamente produzida em seus corpos. Cada grupo submete seus membros desde cedo a um trabalho de produção corporal que resulta na construção de um grupo com características específicas. É neste sentido que podemos compreender a afirmação da jovem Maxakali de que, se não acontece nada aos brancos que não observam o resguardo pós-parto, no caso dos Maxakali a falta nos cuidados relativos ao corpo pode levar à desumanização, à transformação em *inmôxã*. Como vimos, através das condutas relacionados ao corpo (co-habitação, assemelhamento cor-

poral, observação do resguardo, etc.) e da manutenção de relações controladas (via ritual) com o mundo espiritual, os Maxakali emergem como pessoas humanas - e portanto aparentadas entre si - do fundo infinito de socialidade virtual. A quebra do resguardo, o consumo do morotó ou da cachaça por pessoas que não tenham sua condição humana fortemente assegurada pela observação das prescrições tradicionais e rituais, e a prática do incesto podem inverter o processo de construção do parentesco fazendo com que as pessoas sejam atraídas para o fundo infinito de socialidade virtual, tornando-se aparentadas não mais com os humanos, mas com os “bichos”.

AGRADECIMENTOS

A reflexão sobre a temática deste trabalho se deu no âmbito da disciplina *Elementos de uma Teoria Unificada da Magia e do Parentesco*, ministrada pelos professores Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman, que cursei no PPGAS-MN. Agradeço especialmente a Aparecida Vilaça e aos pareceristas anônimos de *Amazônica* pela leitura, críticas e comentários ao texto.

NOTAS

¹ Entre 2002 e 2003, realizei trabalho de campo em Água Boa com os recursos que obtive como colaboradora da pesquisa “Sujeitos Culturais na Educação Indígena: uma investigação interdisciplinar”, coordenada pela professora Ana Maria Rabelo Gomes da Faculdade de Educação da UFMG. Como aluna do PPGAS-MN/UFRJ e pesquisadora do NUTI (Núcleo de Transformações Indígenas), realizei pesquisa de campo em Água Boa e na Al-

deia Verde entre os anos de 2005 e 2007, com recursos do PPGAS e do NUTI. Os métodos de pesquisa utilizados em campo foram a observação participante e a realização de entrevistas semi-estruturadas gravadas ou anotadas no caderno de campo.

² Atualmente, as crianças Maxakali são monolíngues. Os adultos, na sua maioria, têm um domínio limitado do português.

³ Para uma análise clássica do corpo como *locus* de construção social nas sociedades indígenas ver Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979).

⁴ No “Mini-Dicionário Maxakali – Português”, Charles Bicalho escreve: “*Topixxax* - Roupa; pano. (*Topix* - é o jeito que os antepassados Maxakali chamavam os brancos + *xax* - casca = “casca do branco”)”.

⁵ Os vestidos usados pelas mulheres Maxakali apresentam um padrão próprio e são confeccionados pelas próprias usuárias ou suas parentes, sendo considerados um distintivo étnico pelos Maxakali.

⁶ Pode-se fazer um paralelo entre essa capacidade de transformação corporal pela pintura e adereços e uma noção amazônica mais ampla de transformação corporal, desenvolvida por Vilaça (2002, 2005). De acordo com a autora, para diversos grupos dessa região a alma é, antes de mais nada, uma potência, relacionada à capacidade de produzir outro corpo.

⁷ Uma constatação semelhante foi feita por Roy Wagner (1977), a propósito das sociedades melanésias. O autor fala de um fluxo analógico primordial de onde emergem os sujeitos – um continuum não de identidade, mas de formas não-humanas.

⁸ Os *yãmiy* são a transformação do *koaxuk* (alma) de vários seres (Maxakali, outros índios, brancos, animais, plantas, corpos celestes, aci-

dentes geográficos...). São os mortos. Cada *yãmij:oxp* (grupo de *yãmij*) tem uma aparência, uma pintura corporal, determinados hábitos alimentares, mora numa aldeia e, principalmente, possui cantos próprios. Os Maxakali traduzem o termo *yãmij* por espírito.

⁹ Vara de taquara (espécie de bambu) cheia de tracinhos vermelhos utilizada como instrumento mnemônico no ensino dos cantos xamânicos. O aprendiz deve colocar o dedo num tracinho e cantar o primeiro canto de uma série, passando para o próximo canto apenas quando for capaz de cantar o primeiro corretamente.

¹⁰ Espírito ruim que pode assumir várias formas. Aparece principalmente na forma de onça.

¹¹ Os Maxakali dizem que, antigamente, quebravam gravetos ou faziam riscos na perna do girau para contar os trinta dias.

¹² *Tak* significa pai. É chamado *yãmiytak* (“pai dos espíritos”) um homem que sabe controlar muito bem o contato com os *yãmij*, possuindo alguns espíritos auxiliares que o chamam de pai. Para mais detalhes, ver Vieira (2006).

¹³ Um informante observou que, quando a pessoa quebra o resguardo, ela fica doida. Não dorme à noite, fica só andando pela estrada. Se, como veremos, a imobilidade é característica da doença, a mobilidade exacerbada também é.

¹⁴ Este homem foi alfabetizado, provavelmente quando ainda não havia sofrido a transformação, pois encontrei um texto produzido por ele em uma publicação da FUNAI sobre educação indígena.

¹⁵ Sua família paga a comida dada a ele pelo dono de um bar na cidade. Além disso, consome alimentos dados pelos brancos.

¹⁶ Viveiros de Castro (2002a: 418) observa que, do ponto de vista das relações matrimoniais, intergrupais, xamânicas e com o exterior em geral, “a socialidade começa onde a sociabilidade termina”.

¹⁷ Os Maxakali sempre me perguntam sobre a dieta dos brancos e se estes observam o resguardo quando têm filhos.

¹⁸ Além do assemelhamento corporal, os Maxakali têm a partilha de alimentos e a co-habitação como fatores primordiais para a produção das relações de parentesco.

¹⁹ Ver Rubinger (1980), Nascimento (1984) e Popovich (1988).

²⁰ A imobilidade é associada à tristeza e à doença. No entanto, a mobilidade exagerada pode ser também sintoma da doença/loucura, como é o caso do homem que quebrou o resguardo.

²¹ Conselho Indigenista Missionário.

²² Vejamos o que diz Popovich (1976:2) sobre o verbo *kutex*: “Broad in meaning, it covers a variety of features of ceremonial action. One meaning is ‘sing’, an important feature in ritual. Another is ‘play’, which ranges from ‘play for fun’ to ‘tease’ to ‘torment’. Supernatural beings and the Maxakali may treat each other in these three ways.”

²³ onça = *hãmgã*, *hãm*=coisa, *gã*=feroz (Popovich 1976: 9).

²⁴ Quando dormíamos na cidade, minha amiga e principal informante Daldina Maxakali fechava as janelas para que *inmôxã* não entrasse. No Rio de Janeiro seu medo era ainda maior, devido às matas da cidade que, segundo ela, poderiam abrigar onças.

²⁵ Popovich (1976) traduz *inmôxã* como “alma finada da cultura nacional brasileira”, portanto, *inmôxã* vem a ser uma trans-

formação da alma dos brancos. De acordo com Alvares (1992), o destino da alma dos brancos é tornar-se *immõxã*.

²⁶ Recordemos que minha informante Maxakali afirmou que o homem que comeu morotó e virou bicho não seguia “as tradições” – os cuidados relativos ao corpo. Ela observou também que as pessoas hoje “ficam doídas quando bebem” porque não estão guardando o resguardo.

²⁷ Para uma descrição do rito de cura ver Vieira (2006).

²⁸ Todos os Maxakali pertencem a “grupos rituais”, grupos de parentes que realizam os ritos direcionados a certos grupos de *yãmij*. Quando uma pessoa morre, ela se muda para a aldeia dos *yãmij* para os quais realizava rituais quando viva. Se, por exemplo, ela se mudar para a aldeia dos *mõgmoka* (gavião) ela se tornará um gavião, ou seja, terá um corpo de gavião. Ver mais em Vieira (2006).

²⁹ Diversos ciclos rituais dedicados a determinados grupos de *yãmij* são realizados ao longo do ano. Os ritos de cura são realizados apenas quando uma pessoa sonha com um parente morto que canta tentando seduzi-la ou quando alguém se encontra doente por qualquer outro motivo. Nos ritos do primeiro tipo os vivos chamam os espíritos porque têm saudades deles. Já o rito de cura é realizado para mandar embora um espírito saudoso. Nas palavras dos Maxakali, o objetivo dos diversos tipos de ritual é o mesmo: *hiptop* – produzir alegria e saúde.

³⁰ Ver Maybury-Lewis (1979).

³¹ Ver Viveiros de Castro (2002b), entre outros.

³² O termo de referência para primos cruzados de mesmo sexo é traduzido pelos Maxakali por *cunhado(a)*. Os primos cruzados matrilaterais (ego masculino) são

considerados não parentes (portanto cônjuges em potencial). Popovich (1980:51) observou um desvio em relação aos termos de primos cruzados patrilaterais de sexo oposto (ego masculino) que faz com que estes sejam considerados parentes e, portanto, não casáveis.

³³ *Tiktak*: FZS, MBS para ego masculino. *Tiktut*: FZD, MBD para ego feminino. (Popovich 1980:54-55).

³⁴ Num trabalho anterior (Vieira 2006) demonstro como a memória atua na construção e destruição dos laços de parentesco entre os Maxakali. É preciso lembrar-se dos parentes na hora de dividir a carne ou de convidá-los para um ritual. Mas é também preciso esquecer-se dos parentes mortos, para não adoecer de saudade e ceder aos seus chamados.

REFERÊNCIAS

- Álvares, M. M. 1992. *Yãmij*, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Bicalho, C. s/d. *Mini-Dicionário Maxakali-Português / Português-Maxakali*. Inédito.
- Coelho de Souza, M. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana* 10 (1): 25-60.
- Gow, P. 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2): 39-65.
- Las Casas, R. e Pena, J. s/d. *Considerações sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade Maxakali*. FUNASA. Relatório de campo. Inédito.
- Lévi-Strauss, C. 1982 [1967]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

- Loukotka, C. 1937. La família Lingüística Masakali. *Revista Del Instituto de Etnologia de La Universidad Nacional de Tucumán* 2:21-47.
- Maybury-Lewis, D. 1979. *Dialectical Societies: The Gé and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Nascimento, N. F. 1984. A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Nimuendaju, C. 1958. Índios Machacari. *Revista de Antropologia* 6(1): 53-61.
- Popovich, F. 1980. The social organization of the Maxakali. Dissertação de mestrado, Departamento de Filosofia, Universidade do Texas, EUA.
- _____. 1988. Social power and ritual power in Maxakali society. Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, Universidade do Texas, EUA.
- Popovich, H. 1976. *Maxakali supernaturalism*. Summer Institute of Linguistics. Comunicação. Inédito.
- Rodrigues, A. 1972. Línguas ameríndias do Brasil, in *Grande Enciclopédia Delta Larousse IX*. pp. 4035.
- Rubinger, M. M. 1980. *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Seeger, A., R. Da Mata, R. e E. Viveiros de Castro. 1987 [1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, in *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, pp11-29. Editado por J. P. de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero.
- Soares, G. C. 1998. *Sobre a convivência com os índios Maxakali*. Diocese de Teófilo Otoni. Relatório de campo. Inédito.
- Urban, G. 2002. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas, in *História dos Índios no Brasil*, pp. 87-102. Editado por M. Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vieira, M. G. 2006. *Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- Vilaça, A. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 347-365.
- _____. 2005. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3): 445-464.
- Viveiros de Castro, E. 1990. Princípios e parâmetros: um comentário a *l'exercice de la parente*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Comunicação. Inédito.
- Viveiros de Castro, E. 2002a. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco, in *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp.401-456. Editado por E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002b. O problema da afinidade na Amazônia, in *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp.89-180. Editado por E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. 1967. *The curse of soum: principles of Daribi clan definition and alliance*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1972. Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition. *Man* 7(4): 601-613.
- _____. 1977. Analogic kinship: a Daribi example. *American Ethnologist* 4(4): 623-642.