Antropologia, 6

Obra publicada com o auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Projeto Gráfico, Capa e Diagramação:
Olimpio Pinheiro

L864 LOPES DA SILVA, Maria Aracy de Pádua – **Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê.** São Paulo, FFLCH/USP, 1986. 340p. (Antropologia, 6)

Originalmente apresentado como tese de Doutoramento em Antropologia Social ao Depto. de Ciências Sociais – FFLCH/USP, 1980.

Xavante – Brasil – MT

CDD 18ª: 301.20981
19ª: 306

(Ficha catalográfica preparada por Eunides A. do Vale).

ARACY LOPES DA SILVA

NOMES E AMIGOS:
da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê

FFLCH _ USP

1986

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor:
Prof. Dr. José Goldemberg
Vice-Reitor:
Prof. Dr. André Ricciardi Cruz

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS
E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor:
Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Vice-Diretor:
Prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Chefe:
Profa. Dra. Eunice Ribeiro Durhan

COMISSÃO EDITORIAL

Profa. Sylvia Caiuby Novaes
Profa. Dra. Aracy Lopes da Silva
Prof. Dr. Kabengelê Munanga

Para o Túlio e a Cecy

Para os meus pais e para o Rubão, *in memoriam.*

ÍNDICE

13 INTRODUÇÃO

15 1. *Situando o Problema: A Coleta do Material, Tema e Objetivos da Pesquisa*

29 2. *Ser Xavante Hoje*

57 3. *Abreviações Relativas às Posições Genealógicas*

58 4. *Pronúncia das Palavras Xavante*

CAPÍTULO I

59 *Nominação e Ciclo de Vida de um Homem Xavante*

67 a) Watebremi ñi tsi, *o nome de menino pequeno*

74 b) waptebré ñi tsi, *nome de jovem morador da casa dos solteiros*
79 c) 'ritei'wairé ñi tsi, *nome de rapaz iniciado, ainda solteiro*
82 d) ipredum ñi tsi, *nome de homem maduro*

CAPÍTULO II
91 *A Relação com o* Danhorebzu'wa: *Paternidade Cerimonial e Nominação*
105 *As Cerimônias que Marcam a Maturidade*
112 *Terminologias Envolvidas Nestas Relações*

CAPÍTULO III
115 *A Nominação das Mulheres*
117 1. *Nominação Feminina*
129 2. *As Alterações Trazidas pelo Contato com a Sociedade Nacional*
133 3. *Repensando as Categorias de Idade Femininas e o Nome como Indicador de Maturidade*

CAPÍTULO IV
143 *A Nominação Xavante Contraposta à dos Demais Grupos Jê*
145 1. *O Sistema Xavante de Nominação: Sua Significação*
156 2. *A Nominação Xavante Comparada à dos Outros Grupos Jê*
167 3. *Nomes, Relações e Posições: Repensando o Conceito de Linhagem entre os Xavantes*

CAPÍTULO V
181 *A Amizade Formalizada entre os Jê do Norte e os Xavante*
185 1. *As Indicações da Literatura sobre os Jê Setentrionais*
203 2. *O Caso Xavante: Modalidades de Amizade Formalizada*

241 CONCLUSÃO

265 BIBLIOGRAFIA

275 GLOSSÁRIO

285 APÊNDICE I
O Mito de Pirinai'a

295 APÊNDICE II
Fotos

APÊNDICE III
303 *População Xavante - Dezembro de 1985*

APÊNDICE IV
309 *Genealogia dos Habitantes da Aldeia do P.I. Paraíso Coletada em 1974*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho teve início há vários anos. Neste tempo de aprendizado e descobertas, muitas pessoas foram fundamentais, tanto no sentido de tornar próxima a Antropologia e possível a pesquisa, quanto no sentido de dar ao pesquisador aquelas condições básicas que só a amizade e o carinho podem suprir.

À Lux Vidal, orientadora e minha boa amiga, quero agradecer a confiança, a atenção, o entusiasmo e a compreensão profunda em todos os momentos.

Aos demais colegas do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, onde leciono desde 1974, devo a oportunidade de um convívio estimulante.

Aos colegas da UNICAMP, onde lecionei em 1977, quero agradecer o entusiasmo pelo meu trabalho e a simpatia com que me receberam.

A Maybury-Lewis, um agradecimento por ter-me tornado compreensível o mundo das relações e do pensamento Xavante; pelo incentivo e confiança que sempre dedicou ao meu trabalho.

Para com os Xavante, minha dívida é enorme. O carinho com que sempre me receberam e os cuidados com que me tratam tornaram possível a descoberta maior, a emoção profunda, a realização em todos os níveis. Quero agradecer aqui ao Zé Tropeiro e à Maria, que me acolheram em sua casa; ao Mário Dzuru'rã e a seu pai, Tsimihöröpupu, que me iniciaram no conhecimento do mundo mítico e da língua Xavante; ao Dzeremã, pela preocupação amiga nos momentos de doença; ao Joãozinho, pela minha iniciação ao indigenismo; ao Tseretsu, ao Jorge, ao Gabriel, ao Tito, à Tsitsere, ao Re'edi, ao Abdzu, à Tsababa, ao Hugo Adzöwẽ, pelo conhecimento que me transmitiram e o gosto com que o fizeram; à Nimidzawẽ, querida amiga, quem primeiro me chamou de "irmã mais nova" incluindo-me, assim, na teia dos parentescos e das relações pessoais; à Dzané, companheira e confidente que, com seu domínio do português, muita compreensão do mundo Xavante me possibilitou; à Tsipáre, que no carinho de sua muita idade chamou-me de filha e me deu de comer. Nomeando-os, espero estar podendo atingir cada um dos membros desta nação Xavante. A todos eles, pela sua amizade, o meu agradecimento e a minha saudade. Entre todos, uma saudade maior: Claudio Aihé'édi, amigo e irmão, morto prematuramente num acidente de caça. A ele, pois, dedico este trabalho.

Por estes anos todos, em que vivi desde o encontro primeiro com a Antropologia até a tomada de consciência do compromisso vital em que implica, agradeço a Olympio Serra as lições de indigenismo nas conversas amigas e na sua atuação.

Ao pessoal lá de casa, não tenho como agradecer o apoio constante que me deu, sob as mais diversas formas, no correr destes anos. Este trabalho é também um pouco de todos nós. Quero aqui agradecer a todos o carinho e o interesse com que sempre receberam os Xavante que nos visitam em São Paulo. À minha mãe, Cecy, agradeço especialmente a sua compreensão e o seu companheirismo.

Este trabalho foi originalmente apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como tese de doutoramento em Antropologia Social. Como tal, foi competentemente examinado pelos Profs. Drs. Maria Manuela Carneiro da Cunha, Renate Viertler, Lux Vidal, Ruy Coelho e David Maybury-Lewis, cuja leitura atenta e comentários críticos agradeço, de coração.

Meus agradecimentos, ainda, à FAPESP e ao CNPq, pelo apoio recebido; à FUNAI, pelas autorizações para permanência em área indígena. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira, por ter tornado possível a inclusão deste trabalho na Coleção *Antropologia*, da FFLCH/USP.

INTRODUÇÃO

1. *SITUANDO O PROBLEMA: A COLETA DO MATERIAL, O TEMA E O OBJETIVO DA PESQUISA.*

O material que serviu de base a este trabalho foi colhido em várias estadias em aldeias Xavante entre 1974 e 78[1]. O período mais significativo para a pesquisa foi o compreendido entre fins de dezembro de 73 e junho de 74, na aldeia do Posto Indígena Paraíso (Xavante Ocidentais), onde procedi a levantamentos tão completos quanto possível através de uma vivência diária e íntima com os Xavante. Poucas vezes recorri ao trabalho isolado com um ou outro informante, preferindo um contato mais amplo com os membros da comunidade, no curso de suas atividades cotidianas. Sempre que possível, nossas conversas eram em Xavante, apesar da minha

(1) Durante 72 e 73 realizei uma pesquisa sobre a mitologia Xavante na situação de contato com a sociedade nacional através de missões salesianas. Seus resultados, porém, não estão incluídos neste livro.

dificuldade inicial com a língua. Os Xavante são, porém, professores pacientes e, com sua ajuda, pude fazer a maior parte da pesquisa evitando usar o português. Isto foi possível também pelo tema da pesquisa. Um trabalho sobre mitologia, por exemplo, exigiria um conhecimento muito mais profundo da língua do que aquele que me foi possível obter.

A viagem seguinte foi feita em dezembro de 1975, à aldeia de Couto Magalhães. Além da intenção de complementar a coleta de dados e checar as conclusões tiradas a partir da primeira estadia no campo, esta viagem tinha um outro objetivo. Tratava-se do levantamento da situação dos Xavante, de seus problemas mais graves e de suas reivindicações junto à FUNAI. Este levantamento foi feito através de um contrato de prestação de serviços, por três meses, que firmei com a FUNAI, como preparação para a elaboração de um projeto de desenvolvimento comunitário a ser implantado na área. A situação de abandono do Posto era notável, o que resultava num atendimento muito precário aos índios, principalmente no setor de saúde. Os problemas de terra, notadamente com a Fazenda Xavantina S/A eram, já naquela época, muito agudos. Foi redigido, então, um projeto de emergência que procurava atender às solicitações mais urgentes dos Xavante, retratar a gravidade das tensões relativas à posse das terras e apresentar dados etnohistóricos que atestavam o direito dos índios ao território que reivindicavam. Como anexo ao relatório, foi encaminhado à FUNAI e ao Ministério do Interior um mapa com a localização de oito sítios arqueológicos Xavante na área ocupada pela Fazenda Xavante.

Uma terceira viagem, ainda com o intuito de complementar a pesquisa e checar seus resultados iniciais, foi feita às aldeias do rio Culuene, em julho de 1977. Os problemas com posseiros que então haviam invadido a reserva com permissão de um antigo Chefe de Posto, a presença da Polícia Federal na área para expulsá-los e a preocupação dos Xavante com o problema tornaram inoportuna a pesquisa que foi, portanto, nesta viagem, muito pouco proveitosa em termos do tema deste trabalho. Possibilitou, por outro lado, o conhecimento desta situação específica.

A última estadia entre os Xavante, antes da redação deste trabalho, ocorreu entre janeiro e março de 1978 e, da mesma forma que a anterior, possibilitou a participação e a compreensão de outros problemas relativos à situação atual dos Xavante e, embora a preocupação com o tema da pesquisa estivesse sempre presente, não foi o único foco das minhas atenções. Esta viagem foi feita a partir de um convite da coordenação do Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante, já mencionado, para uma colaboração na área de Educação formal entre os Xavante. Iniciou-se com um levantamento médico da população da aldeia de Areões que acompanhei, num trabalho interdisciplinar muito integrado, em que a experiência e o conhecimento que a pesquisa antropológica me havia proporcionado mostraram-se úteis. Este trabalho não teve prosseguimento devido ao meu afastamento do Projeto Xavante, em conseqüência da impossibilidade de consenso quanto à orientação a ser dada ao Projeto em geral e, em particular, ao curso de formação de monitores bilingues Xavante de cuja preparação vinha me ocupando.

Apesar destas informações serem até certo ponto dispensáveis para a avaliação das condições em que foi realizada a pesquisa que serviu de base para este trabalho, registro-as aqui porque minha intenção é retrarar tão fiel e integralmente quanto possível a experiência que a convivência com a realidade Xavante proporcionou. A apresentação de uma pesquisa deve ser, a meu ver, algo que documente um processo de aprendizagem intensiva que corresponde a uma transformação sofrida por seu autor. No caso da pesquisa em Antro-

pologia, essa transformação é, sem dúvida, profunda pela descoberta da vivência e do exercício cotidiano da alteridade; pelo compromisso humano e político que exige do pesquisador.

Interesse da pesquisa entre os Jê – Os Xavante (que, juntamente com os Xerente constituem o grupo Akwẽ, conhecidos como Jê Centrais) foram estudados por D. Maybury-Lewis (1984, edição brasileira. A edição inglesa, original, é de 1967), depois por Giaccaria e Heide (1972, 1975a e 1975b), por Guariglia (1973) e, finalmente, por Müller (1976)[2]. Em época anterior à década de 60, eram freqüentes artigos ou informações esparsas a respeito dos Xavante mas que se caracterizavam como relatos de viagem ou trabalhos jornalísticos. Maybury-Lewis foi o primeiro a fazer um estudo etnológico profundo da sociedade Xavante e a elaborar um modelo explicativo que lhe possibilitou ressaltar as relações cruciais e os princípios de organização do sistema social e do pensamento Xavante. Isto foi feito dentro do quadro mais amplo das preocupações do Harvard-Central Brazil Research Project, que se ocupou das sociedades Jê em geral, a partir de uma retomada da discussão sobre as organizações duais e as alternativas metodológicas adequadas à sua análise. A este respeito, é ilustrativa a polêmica entre o próprio Maybury-Lewis e C. Lévi-Strauss, publicada em *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Vorkerkunde*. Como membros deste projeto, antropólogos brasileiros e estrangeiros estudaram vários grupos Jê, retomando contato com pesquisas antes levadas a cabo pioneiramente por C. Nimuendajú. Estes estudos tiveram prosseguimento depois, inspirados pelos resultados e

(2) Estes trabalhos referem-se basicamente à organização social, à cosmologia e ao simbolismo Xavante. A respeito de sua história, desde as primeiras referências até o contato definitivo (na década de 40), há o trabalho de Oswaldo Ravagnani; sobre as missões salesianas, escreveu Claudia Menezes; Laura Graham analisou um mito de origem.

pelo interesse provocado pelas pesquisas do Projeto mas nem sempre em conexão direta com ele[3].

Os Jê oferecem um grande interesse teórico, principalmente por duas razões: pelo paradoxo aparente de uma organização social muito complexa, caracterizada por uma multiplicidade de sistemas de metades, ao lado de um nível rudimentar de técnica (ainda que extremamente eficiente e adaptada à exploração de seu meio); a segunda, pela possibilidade que oferecem de uma análise comparativa especialmente privilegiada. Nas palavras de Seeger, "há muitas variáveis que parecem ser constantes entre os grupos dos Jê do Norte e do Centro, especialmente as relativas à ecologia e residência. A análise comparativa de instituições e crenças parecia emprestar validade a qualquer hipótese nascida no contexto de qualquer um dos grupos: poderia ser testada em outras sociedades intimamente relacionadas. Significava, na minha opinião, um grande avanço em relação à prática tradicional de se formular hipóteses referentes a um único caso para, então, saltar diretamente para uma análise comparativa em larga escala, característica dos usuários da Human Relations Area Files" (1974:3).

De fato, os Jê do Norte e os do Centro do Brasil constituem o que Lévi-Strauss chamaria de um grupo de transformações. Cada grupo oferece instâncias particulares em que fundamentalmente os mesmos elementos são combinados e enfatizados de modos diversos. Há sociedades, entre estas,

(3) Turner, 1966; Bamberger, 1967; Carter Laver, 1967; Melatti, 1970 e Matta, 1976 (1971). Mais tarde a fora do programa do Projeto, Lux Vidal, 1977 (1972a e 1972b); Urban, 1973; Seeger, 1974; M. C. da Cunha, 1978 (1975) e Müller, 1976. As datas entre parênteses indicam o ano da divulgação inicial dos trabalhos, na forma de teses e dissertações, publicadas posteriormente. Em anos mais recentes, várias teses foram escritas sobre as sociedades Jê: Ladeira (1982), Graham (1983), Azanha (1984), Ferraz (1984), entre outras.

em que as relações sociais se apresentam mais densas, mais concentradas em um ou em poucos sistemas, como o caso Krĩkati em que os sistemas de nominação e os grupos domésticos concentram papéis sociais que em outra sociedade, como a dos Xavante, por exemplo, estão dispersos em vários outros sistemas: classes de idade, facções políticas, linhagens, etc. Em uma, as relações sociais são regidas principalmente pelo sistema de categorias de idade, como nos casos Kayapó; em outras, estas têm papel secundário diante de outros como o político, entre os Xavante, ou a nominação, para os Timbira. Interessante é buscar reconhecer o peso e a situação mais ou menos estratégica de cada um dos sistemas de classificação no conjunto de cada sociedade e, a partir da constatação básica do dualismo comum, encontrar as expressões particulares do pensamento de cada grupo. A perspectiva comparativa, aqui também, é a mais produtiva.

A bibliografia específica, o tema e os objetivos deste trabalho *Xavante, Povo Autêntico*, de Giaccaria e Heide (1972) é rico em informações etnográficas e oferece, além disso, dados lingüísticos muito importantes, resultado de um convívio intenso e prolongado de seus autores (missionários salesianos) com os Xavante. Mostra pontos interessantes a serem pesquisadores e sua leitura é muito sugestiva ao pesquisador. É, no entanto, uma obra essencialmente etnográfica que se ressente da falta de uma orientação metodológica mais definida, de modo que o conhecimento dos autores não chega integralmente ao leitor. As tentativas de interpretação que contém não são sempre satisfatórias ou satisfatoriamente argumentadas; o emprego de termos próprios da teoria antropológica – como "estrutura social", por exemplo – nem sempre apropriado (1972. 98).

A Sociedade Xavante, de Maybury-Lewis (1984), é uma monografia no sentido clássico da Escola Britânica. Apresenta um modelo explicativo de sociedade como um todo, a partir do estudo detalhado de seus sub-sistemas. Há uma preocupação mais acentuada com as linhas de segmentação responsáveis pela formação dos vários grupos sociais, principalmente linhagens patrilineares (como critério mais ou menos determinante da formação das facções políticas, ainda que o sistema permita grande margem de manipulação do critério) e classes de idade (*age-sets*).

São relações entre grupos que merecem, por parte do Autor, atenção especial. As relações interpessoais não foram tratadas de modo particular, a não ser aquelas que se dão dentro dos limites de um mesmo grupo social; as que cruzam os limites destes grupos (linhagens, facções, classes de idade, metades exógamas) não eram objeto específico daquele trabalho. A seu respeito é que a presente pesquisa foi desenvolvida.

A Pintura do Corpo e Os Ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação foi escrito por minha companheira de pesquisa, Regina Müller, e apresentada à Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) como dissertação de Mestrado, em 1976. Trata-se de um trabalho que pretende "mostrar como a decoração do corpo humano nas sociedades indígenas é um veículo de comunicação" (1976: 206) e "registrar a maneira pela qual um povo utiliza o corpo e a arte para compreender e se relacionar com seu universo" (1976: 207). Quanto à metodologia, Regina Müller buscou trazer uma contribuição à ciência antropológica ao "aplicar um modelo lingüístico ao material etnográfico para demonstrar que a ornamentação corporal Xavante é um sistema de comunicação visual com estrutura própria como qualquer outro sistema de linguagem" (1976: 206).

O objetivo do presente trabalho é apresentar a etnografia do sistema de nominação Xavante e da relação entre indivíduos que se denominam mutuamente *i-amõ* (lite-

ralmente, "meu outro"), complementando o que se conhece sobre a organização social dos Xavante com dados referentes a uma esfera de relações sociais pouco estudadas até agora entre eles. São relações interpessoais formalizadas e que recebem expressão ritual, ultrapassando os limites dos grupos domésticos, das facções políticas, das metades exogâmicas. São relações cerimoniais que ligam indivíduos que se classificam mutuamente como "outros", como "os que não pertencem ao meu grupo" (*tsire'wa*).

A relação com o *i-amõ* foi descrita por Maybury-Lewis como amizade formalizada (1984:157-158). A inexistência de outros dados referentes a esta instância das relações rituais entre os Xavante, aliada ao fato de a amizade formalizada ocorrer, entre os Timbira, imbricada na nominação, sugeriu a oportunidade de uma pesquisa que procurasse conhecer a realidade Xavante a respeito destes temas e que recorresse a uma análise comparativa que deveria esclarecer pontos obscuros desta realidade através do conhecimento já divulgado pelas monografias sobre os grupos Jê do Norte.

De uma perspectiva comparativa, nota-se que a amizade formal entre os Jê do Norte é sempre marcada por alto grau de evitação. Na medida em que, entre os Xavante, ela é, ao contrário, um mecanismo que corta e elimina a evitação, surgiu a necessidade de: a) um estudo mais profundo da relação com o *i-amõ* e a investigação da existência ou não de outras modalidades de amizade formalizada entre os Xavante; b) um estudo do conceito de "amigo formal" tal como tem sido utilizado nos trabalhos entre os Jê do Norte: a que conteúdo corresponde exatamente esta expressão no contexto destes estudos? Levando-se em consideração este conteúdo, poder-se-á manter a designação "amizade formalizada" para a relação entre *i-amõ*?

Além de serem temas a respeito do qual sabe-se pouco no que diz respeito aos Xavante, a nominação e a amizade formal são pontos bastantes desenvolvidos na pesquisa

entre os Jê. A pesquisa de campo fez perceber a riqueza do material, tanto no sentido de desvendar uma nova dimensão da sociedade Xavante, quanto no que diz respeito ao seu valor comparativo. Acredito que estes são temas que possibilitam perceber com maior nitidez o que há de tipicamente Xavante, o que é Xavante e o que é característica comum aos Jê; e o lugar de sociedade Xavante no conjunto das sociedades Jê, enfim. O presente trabalho pretende descrever *práticas sociais*, estando além de seus limites um estudo etnocientífico que tenha no conhecimento e interpretação de categorias de pensamento e sistemas de classificação Xavante o seu ponto focal.

Há, no entanto, uma outra dimensão a ser ressaltada: os grupos Jê, ao lado de outras sociedades indígenas brasileiras, vêm sendo alvo de pesquisas sistemáticas nos últimos anos, dada a possibilidade que oferecem à Etnologia contemporânea de repensar os modelos analíticos clássicos, construídos a partir da etnografia melanésia, polinésia e africana. O que se coloca atualmente em discussão é a validade, propriedade e suficiência dos conceitos tradicionalmente usados pela Antropologia – como os de descendência, incorporação e aliança – para a análise e expressão adequada da realidade específica das sociedades sul-americanas. O que parece estar aos poucos sendo estabelecido é que os modelos analíticos clássicos não conseguem dar conta satisfatoriamente dos modos peculiares de ordenação/estruturação das sociedades sul-americanas, donde a necessidade de elaboração de novos conceitos e de uma nova linguagem aptos a fazê-lo.

Toda esta preocupação teve expressão plena no Simpósio organizado por Joanna Kaplan durante o XLII Congresso Internacional dos Americanistas, de Paris, (1976), que teve por tema "Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades Sul-americanas ("Social Time and Social Space in Lowland South American Societies"). A questão, nas palavras de J. Kaplan,

coloca-se da seguinte forma: "... nosso problema de análise é expressar a ordem quando sabemos que há ordem mas não temos uma linguagem através da qual veiculá-la (...). Tal ordenamento não pode, de modo algum, ser equiparado às noções tradicionais de "descendência" ou "filiação" nascidas de nossos modelos africanos (...). Há também um outro problema anexo, o da "incorporação" (...) a linguagem da "descendência" e da "afinidade" não capta, adequadamente, traços da organização social de grupos sul-americanos" (*Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1977: 9).

Este debate teve prosseguimento durante o Simpósio *A Pesquisa Etnológica no Brasil* organizado no Rio de Janeiro pelo Museu Nacional, na sessão dedicada à "Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas". Em sua comunicação de abertura, Seeger, Matta e Viveiros de Castro retomam a preocupação que orientara o Simpósio de Paris e propõem duas teses básicas. a) "... a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades"; b) "Tudo indica que, de fato, a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias" de tal forma que etnografias destas sociedades "*necessitam* recorrer a estas ideologias de corporalidade para dar conta dos princípios de estrutura social dos grupos; tudo se passa como se os conceitos que a Antropologia importa de outras sociedades – linhagens, aliança, grupos corporados – não fossem suficientes para explicar a organização das sociedades brasileiras.

Cremos que, hoje, se pode dizer que a vasta problemática esboçada por Lévi-Strauss nas *Mythologiques* mantém realmente uma relação profunda com a natureza das sociedades brasileiras; esta problemática não trata apenas de mitos, ilusões e ideologias; trata de princípios que operam ao nível da estrutura social. Esta é a outra tese que vamos defender." (*Boletim do Museu Nacional* – série de Antropologia, nº 32, maio de 1979, RJ: 3).

A pesquisa que deu origem ao presente livro teve, como produto final e não premeditado, um encontro muito benéfico com esta discussão mais ampla. O exame do material Xavante suscitara já uma série de questionamentos na mesma linha do debate referido acima. Os Xavante foram analisados por Maybury-Lewis a partir de uma orientação em que os modelos africanos se faziam sentir claramente. Ao mesmo tempo, porém, sua análise propunha novos caminhos que procuravam dar conta exatamente da dinâmica própria de uma sociedade Jê[4]. Ao possibilitar, porém, uma compreensão *muito* satisfatória da organização social e do pensamento Xavante, o Autor chegou a alguns "becos sem saída", justamente no tocante à determinação exata das linhagens quanto à sua filiação clânica e à determinação dos critérios de maturidade masculina e feminina expressos, respectivamente, segundo a análise de Maybury-Lewis, por rituais de iniciação e nominação vividos por indivíduos organizados em grupos incorporados – as classes de idade. Trato do primeiro problema no Capítulo IV; do segundo, no Capítulo III. A leitura de *A Sociedade Xavante* e a vivência de campo impuseram-me uma reflexão sobre os dois temas e uma necessidade de busca de outros caminhos de análise e explicação. O debate mais amplo do Simpósio sobre tempo e Espaço Sociais do Congresso dos Americanistas

(4) Como, por exemplo, o peso analítico da noção de "contexto". Voltarei a este ponto mais adiante (ver Capítulo IV).

e a proposta dos colegas do Museu Nacional permitiram-me avançar um pouco mais nesta reflexão. O que, neste sentido, discuto aqui é, em suma, a capacidade explicativa do conceito de descendência/patrilinhagem no caso Xavante (que, a meu ver, não é pequena, levando-me a considerar a posição de Seeger, Matta e Viveiros de Castro um tanto radical), assim como o lugar das "incorporações" na construção da "pessoa" Xavante.

O tema desta pesquisa permite, ainda, reexaminar um caso – o da nominação em sua vinculação com as linhagens Xavante – em que os conceitos negativos de fluidez e flexibilidade a que se referem os autores citados[5] seriam perfeitamente aplicáveis segundo os modelos mais clássicos da Antropologia. Retomarei este ponto, detidamente, no corpo do trabalho (especialmente no Capítulo IV). Neste sentido, a pesquisa poderia permitir a hipótese de que a ideologia da corporalidade e a pesquisa sobre a noção de pessoa tal como elaborada por sociedades indígenas brasileiras tenham uma maior capacidade de explicação que os modelos nascidos em outras terras. Este teste dependeria, porém, de um conhecimento etnocientífico mais aprofundado, que ultrapassa os limites deste trabalho. Através, porém, da descrição e análise das práticas sociais relativas à nominação e à amizade formal – objeto primeiro da pesquisa – procurei avançar algo em direção à elucidação de certas categorias do pensamento Xavante, principalmente as relativas ao que significa ser homem ou mulher, adulto ou criança, bravo ou amigável, solidário ou opositor, "companheiro", amigo ou parente.

Termino este trabalho, portanto, no calor de um debate. Espero apenas que, tendo escrito aqui o que me foi dado pensar (e ousar) com relação aos Xavante, o debate prossiga e, neste esforço conjunto, possamos encontrar respostas para as muitas perguntas que esta pesquisa proporcionou.

(5) "Todos estes debates, que se centraram de modo mais específico sobre o uso de conceitos de linhagem e descendência (e também no de aliança) sobre o material sul-americano, terminam por enfatizar um "traço" muito típico das sociedades do continente: elas seriam "fluidas", "flexíveis", abertas "à manipulação individual". (. . .) Por outro lado, noções como as de "fluidez", "flexibilidades", etc., são conceitos *negativos*, em relação a uma *norma*. Resta por desenvolver o aspecto positivo desta "não-normalidade" sul-americana – isto é, elaborar conceitos que dêem conta do material sul-americano em seus próprios termos, evitando os modelos africanos, mediterrâneos ou melanésios" (Seeger, Matta e Viveiros de Castro, 1979: 9).

2. *SER XAVANTE HOJE*

A partir da década de 70, como já acontecera nas de 40 e 50, os Xavante ocupam com freqüência as manchetes dos jornais. Naqueles idos, eram notícias de selvagens que flechavam os aviões que ousavam sobrevoar suas aldeias nos confins da até então inexplorada Serra do Roncador ou que, heróica e dramaticamente, defendiam seu território da invasão de colonos brancos, de expedições de pacificação enviadas pelos órgãos oficiais, de missionários de todos os tipos. A partir de meados da década de 40 chegam às cidades as boas novas dos contatos pacíficos. A região estava aberta à colonização e ao progresso; os selvagens destemidos, afinal, amansados. A década de 50 divulga notícias das expedições punitivas, dos massacres, das transferências de território, das epidemias que disseminaram mais da metade da população Xavante.

Aparecem, nos anos 70, as novas notícias. Depois de alguns anos fora do noticiário cotidiano, os Xavante voltam às manchetes. Não mais, porém, com as flechas e as bor-

dunas atiradas aos aviões. No seu lugar, armas mais eficientes na defesa de seus interesses e no combate às invasões e ao desrespeito à sua liberdade.

Que notícias são estas, as de 70? São as que mostram o processo de demarcação das Reservas Xavante, sua disputa por terras com posseiros e com as grandes empresas agro-pecuárias incentivadas e subsidiadas pela política desenvolvimentista do Estado brasileiro. São notícias que fazem o leitor pensar no Xavante como um índio "consciente", reivindicador, sabedor do valor de seu próprio universo cultural e pronto a defendê-lo; conhecedor de seus direitos e pronto a preservá-los ou recuperá-los; um índio não mais enfeitiçado pelo mundo da civilização ocidental e que reage à dependência e à dominação, buscando formas mais justas de relacionamento entre os dois mundos. O exemplo dos Xavante chega, por vezes, a sugerir um padrão alternativo de relacionamento entre comunidades indígenas e o órgão tutelar; sugere novas perspectivas para a própria política indigenista na medida em que prova a possibilidade de uma minoria indígena fazer-se ouvir.

Uma de minhas intenções, nesta introdução, é refletir sobre o processo que permitiu aos Xavante deixarem nos registros da imprensa e na opinião pública de modo geral uma tal impressão. É, ainda, meu objetivo verificar se esta impressão corresponde à realidade vivida pelos Xavante, tanto internamente quanto nas suas relações com a sociedade imediatamente envolvente (a nível regional) bem como nas suas relações com o Estado, expressas principalmente através de seus contatos com a Fundação Nacional do Índio.

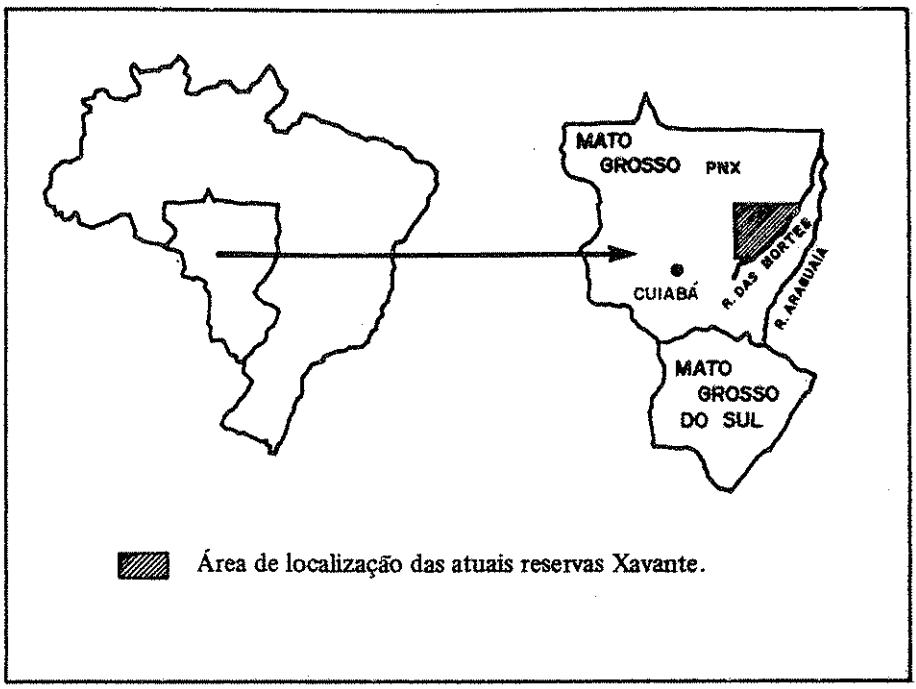
Para fazê-lo, segue-se uma série de dados objetivos, relativos à situação atual dos grupos Xavante. São informações referentes à demografia, localização, situação da terra, economia e política. Ao mesmo tempo, uma retomada

da história recente[6] permitirá concluir as conseqüências daí decorrentes tanto internas (a nível de reorganização da vida social) quanto externas (expressas pelos atuais mecanismos e padrões de relacionamento com a sociedade nacional).

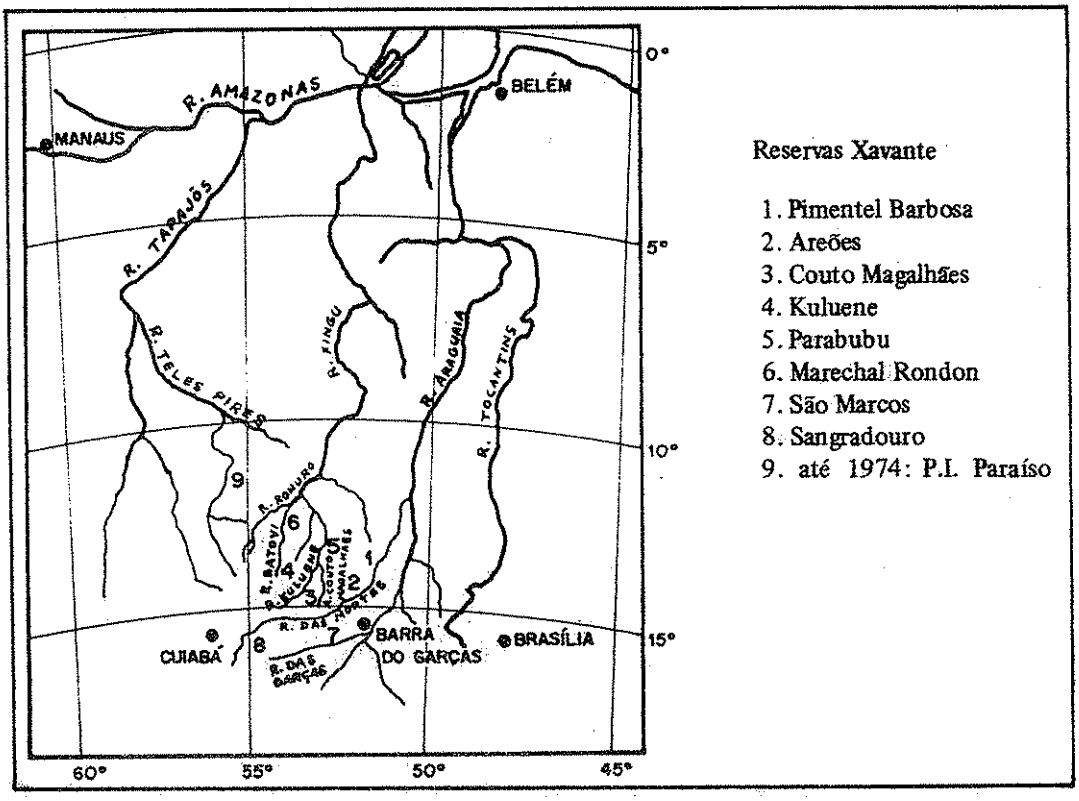
a) aldeias e reservas

Os Xavante somam hoje, aproximadamente, 5.000 pessoas, distribuídas em 35 aldeias localizadas em sete reservas, no Mato Grosso. Constituem, com os Xerente de Goiás, os grupos Akwẽ, também conhecidos como Jê Centrais. Se, por um lado, é possível falar-se genericamente da situação atual dos grupos Xavante, por outro é imprescindível lembrar que cada um deles tem passado por experiências históricas, até certo ponto, diversas. Cada um deles cristaliza uma situação que pode encontrar nas outras grandes semelhanças ou mesmo identidades estruturais. Por isso mesmo, as variações entre elas tornam-se muito significativas. As semelhanças profundas se explicam pelo fato de que cada um dos grupos representa um mesmo sistema social – o Xavante – reagindo a uma situação de mudança decorrente do contato com a sociedade nacional; as variações indicam o modo particular pelo qual cada um destes conjuntos de comunidades viveu e vive este contato.

(6) Dados sistematizados e análises relativas à história dos Xavante podem ser encontrados em D. Maybury–Lewis, 1984: 1-30; Giaccaria e Heide, 1972: 13-35 e, principalmente, Oswaldo Ravagnani, 1978.


MATO
GROSSO
PNX
CUIABÁ
R. DAS MORTES
R. ARAGUAIA
MATO
GROSSO
DO SUL
Área de localização das atuais reservas Xavante.

Mapa 1


R. AMAZONAS
MANAUS
BELÉM
R. TAPAJÓS
R. TELES PIRES
R. XINGU
R. ARAGUAIA
R. TOCANTINS
R. ROOSEVELT
R. BATELÃO
R. KULUENE
R. COUTO MAGALHÃES
R. DAS MORTES
R. DAS GARÇAS
CUIABÁ
BARRA
DO GARÇAS
BRASÍLIA
0°
5°
10°
15°
60°
55°
50°
45°
1
2
3
4
5
6
7
8
9
Reservas Xavante
1. Pimentel Barbosa
2. Areões
3. Couto Magalhães
4. Kuluene
5. Parabubu
6. Marechal Rondon
7. São Marcos
8. Sangradouro
9. até 1974: P.I. Paraíso

Mapa 2

Há, no entanto, três grandes grupos de comunidades Xavante, reconhecíveis facilmente por um observador externo e, em certos níveis, admitidos igualmente pelos próprios índios[7]. Os critérios básicos para esta identificação são os seguintes: a) a intensidade e a qualidade dos contatos entre aldeias: parentesco e relações políticas de aliança, disputa ou cisão; b) continuidade ou não de permanência no território que ocupavam na época do contato; perda total/parcial do território original (à época da "pacificação definitiva", durante a década de 40) ou a recuperação total/parcial do mesmo; c) os agentes do contato: representantes do Estado ou da Igreja cujas influências mais marcaram as relações do grupo Xavante com a sociedade nacional.

Desta perspectiva, pode-se distinguir três grupos: um, formado pelos moradores das aldeias de Areões e Pimentel Barbosa (antiga São Domingos); outro, pelos moradores do Batovi e do Culuene. Marginalmente, pertencem a este grupo os habitantes das aldeias de Couto Magalhães; um último grupo é constituído pelos membros das aldeias de Sangradouro e de São Marcos. Couto Magalhães deve também ser incluído neste grupo.

O primeiro destes grupos pode, talvez, ser caracterizado como o "mais tradicional". Trata-se de comunidades cujo contato com a sociedade nacional foi, via de regra, medidado quase que exclusivamente pelos organismos oficiais: SPI e FUNAI, com pouca e esporádica atuação de missões religiosas. Quando acontece destas áreas serem visitadas por missionários trata-se (hoje, como antes) principalmente de religiosos

(7) D. Maybury-Lewis organizou a apresentação das "comunidades Xavante" segundo um critério geográfico: Os Xavante Orientais e os Ocidentais; os da região do Xingu, os do Alto rio das Mortes e os do Baixo rio das Mortes (1984:50-74).

Reservas Xavante

1. Pimentel Barbosa e 2 Areões.
3. Couto Magalhães, 4. Kuluene, 5 Parabubure e 6. Batovi.
3. Couto Magalhães, 7. São Marcos e 8. Sangradouro.

Mapa 3: Classificação das comunidades Xavante segundo: a) intensidade de contato mútuo; b) permanência (ou não) na área ocupada à época da "pacificação"; c) os aceitos do contato.

salesianos[8]. São comunidades que ocupam basicamente as mesmas áreas que ocupavam na época do contato, se bem que o território que dominam tenha sido bastante diminuído. As relações entre ambas mantêm-se até certo ponto inalteradas desde então, quando houve a cisão que deu origem à comunidade de Areões. São relações de inimizade e disputa. Pela proximidade de Xavantina (40 Kms) e pela implantação, já no início da década de 70, de um projeto de exploração econômica de suas terras pela FUNAI (rizicultura mecanizada para comercialização pelo órgão tutelar, sem controle dos índios), Areões vê-se bastante afetada pelo contato. A fiscalização do território é feita regularmente pelos índios e, embora pequenas invasões sejam freqüentes, não há maiores problemas com a defesa da Reserva. Os índios de Pimentel Barbosa, ao contrário, viveram, até o fim dos anos 70, períodos de extrema tensão na tentativa da ampliação e recuperação de áreas perdidas da Reserva.

O segundo grupo é constituído pelas aldeias do Batovi e do Culuene. Seus habitantes adultos nasceram ou são filhos de antigos moradores da região do rio Culuene em épocas anteriores ao contato. No início da década de 40, foram atraídos para uma região mais a oeste, próxima ao rio Paranatinga onde localizava-se o Posto Simões Lopes (hoje, P.I. Bakairi). O grupo, originário do rio Culuene, dividiu-se em dois: um fez sua aldeia às margens do rio Batovi; o outro chegou a Simões Lopes e construiu sua aldeia junto à sede do Posto, ao lado da aldeia Bakairi, onde ficou até 1962. Nesta época, uma nova aldeia foi fundada, a 12 kms. dos Bakairi e dentro da mesma Reserva. Foi instalado no local um Posto do SPI, o P.I. Paraíso. A primeira característica destes Xavante é, portanto, o fato de terem abandonado o território de origem e, posteriormente

(8) Cf. Maybury-Lewis, 1984:61-69.

recuperado suas terras no Culuene para onde, a partir de 1974, transferiu-se toda a comunidade do P.I. Paraíso e uma parte dos moradores do Batovi. Em 75 e em anos subseqüentes, novos grupos de Xavante trocaram definitivamente o Batovi pelo Culuene. A iniciativa da volta e da retomada destas terras partiu dos Xavante e contou com forte oposição dos funcionários graduados da FUNAI (com raras exceções). Apesar disso, os Xavante obtiveram a criação do P.I. Kuluene e a demarcação da Reserva segundo limites que consideraram satisfatórios, após vários meses de tensão e ameaças de violência e choques com posseiros enviados para a região por fazendeiros e políticos de Barra do Garças, tão logo foi percebida a intenção dos Xavante de voltarem para a área. Em 1977 houve problemas com invasores, desde então solucionados. Batovi, da mesma forma, não tem maiores problemas com a defesa de suas terras.

A segunda característica comum a estas comunidades e que as diferencia das demais é o fato dos Xavante considerarem-se "crentes", em conseqüência dos vários anos de atuação de missionários americanos da South American Indian Mission (no Batovi e Paraíso) e de missionários brasileiros de igrejas protestantes (no Culuene). Da mesma forma, o trabalho de pesquisa lingüística e de formação de monitores bilingües Xavante por elementos do Summer Institute of Linguistics foi feito basicamente com estes grupos. Os missionários, pelo domínio da língua Xavante, pela continuidade de sua presença na área durante anos, pelo controle e domínio que, através da igreja, exerciam sobre a comunidade de fiéis e, ainda, pelos recursos materiais de que dispunham, eram mais eficazes na administração da área do P.I. do que os agentes do órgão governamental (SPI ou FUNAI) que trabalhavam em condições inversas às suas.

Os moradores atuais de Couto de Magalhães podem ser incluídos neste segundo grupo pela proximidade

das duas áreas. Além disso, Couto é também uma área "recuperada". Seus antigos habitantes viviam em uma grande aldeia ("tão grande quanto uma cidade") chamada *Parabubu*. Uma cisão desta aldeia é que provocou a ocupação da área do Culuene, em épocas anteriores ao contato definitivo com a sociedade nacional. O local foi abandonado após o massacre dos Xavante de *Parabubu* por brancos, em 1952, após várias epidemias, segundo contam os Xavante.

Quando, por volta de 1960, alguns Xavante começaram a retornar à região, encontraram-na quase totalmente ocupada por fazendas. Durante sua ausência, as terras haviam sido declaradas devolutas pelo Governo do Estado de Mato Grosso e subseqüentemente vendidas a proprietários particulares a quem foram outorgados títulos de propriedade. A presença dos Xavante na área exerceu pressão suficiente para que, na década de 60, o Governo do Estado cedesse uma área de 10.000 ha., que só passou para o controle efetivo e total dos índios em 1975, com a retirada de benfeitorias e gado pertencentes a um fazendeiro vizinho, Armando Conceição. Anos mais tarde, em 1972, o Ministério do Interior ampliou a área dos índios, fixando os limites da Reserva de Couto Magalhães, acrescentando 13.800 ha. ao lote anterior.

Com a segurança de uma reserva demarcada (ainda que em dimensões extremamente reduzidas para as necessidades de uma comunidade Xavante), foram voltando os que se haviam refugiado em outras aldeias, notadamente nas áreas das missões salesianas. Ao mesmo tempo, eram literalmente expulsos de seu território os Xavante do rio Suiá-Missu (*Marãĩwatsede* e *Õ Tõ*, segundo Maybury-Lewis op. cit.). Doentes e em constantes conflitos com os brancos, foram levados pelos missionários a São Marcos. Cerca de 130 destas pessoas abandonaram a missão em 1972, e se mudaram para a área do Couto.

Mais tarde, outros grupos saíram das missões em direção a esta região.

A situação nesta área caracterizou-se, entre 1975 e 1980, por extrema tensão. A disputa pela terra tomou proporções trágicas na medida em que, durante a gestão do Gal. Bandeira de Mello à testa da FUNAI (1967-72), foram cedidas certidões negativas aos proprietários da Fazenda Xavantina S/A relativas a uma área aproximadamente dezoito vezes maior que a área então recuperada pelos índios. A "Fazenda Xavantina" situava-se, comprovadamente, em território Xavante tradicional. Segundo os índios, há oito sítios arqueológicos de antigas aldeias dentro da Fazenda, embora vários deles tenham sido destruídos por tratores que, revolvendo a terra, apagaram os vestígios da ocupação da área pelos Xavante. Mais que vestígios, trata-se de provas do direito dos índios à posse destas terras. Os cemitérios das antigas aldeias parecem ter sido sistematicamente destruídos com o intuito de roubar aos índios tal direito. Ao lado de Pimentel Barbosa, o grupo Xavante de Couto de Magalhães é o que se viu, em período recente, em posição mais dramática com relação à questão da terra. A intenção dos índios foi reaver integralmente a área de que foram despojados e as tensões foram de tal forma se agravando que, diante da sua disposição em enfrentar os jagunços da Fazenda Xavantina e possivelmente morrer pela terra, o governo viu-se forçado a conceder-lhes uma área satisfatória. Assim foi que, em fins de dezembro de 1979, foi finalmente decretada a Reserva Indígena de *Parabubure*.

Neste contexto, Couto Magalhães e Culuene foram aliados potenciais e houve acordos explícitos entre os líderes no caso de enfrentamento com a Fazenda Xavantina, vizinha e inimiga comum.

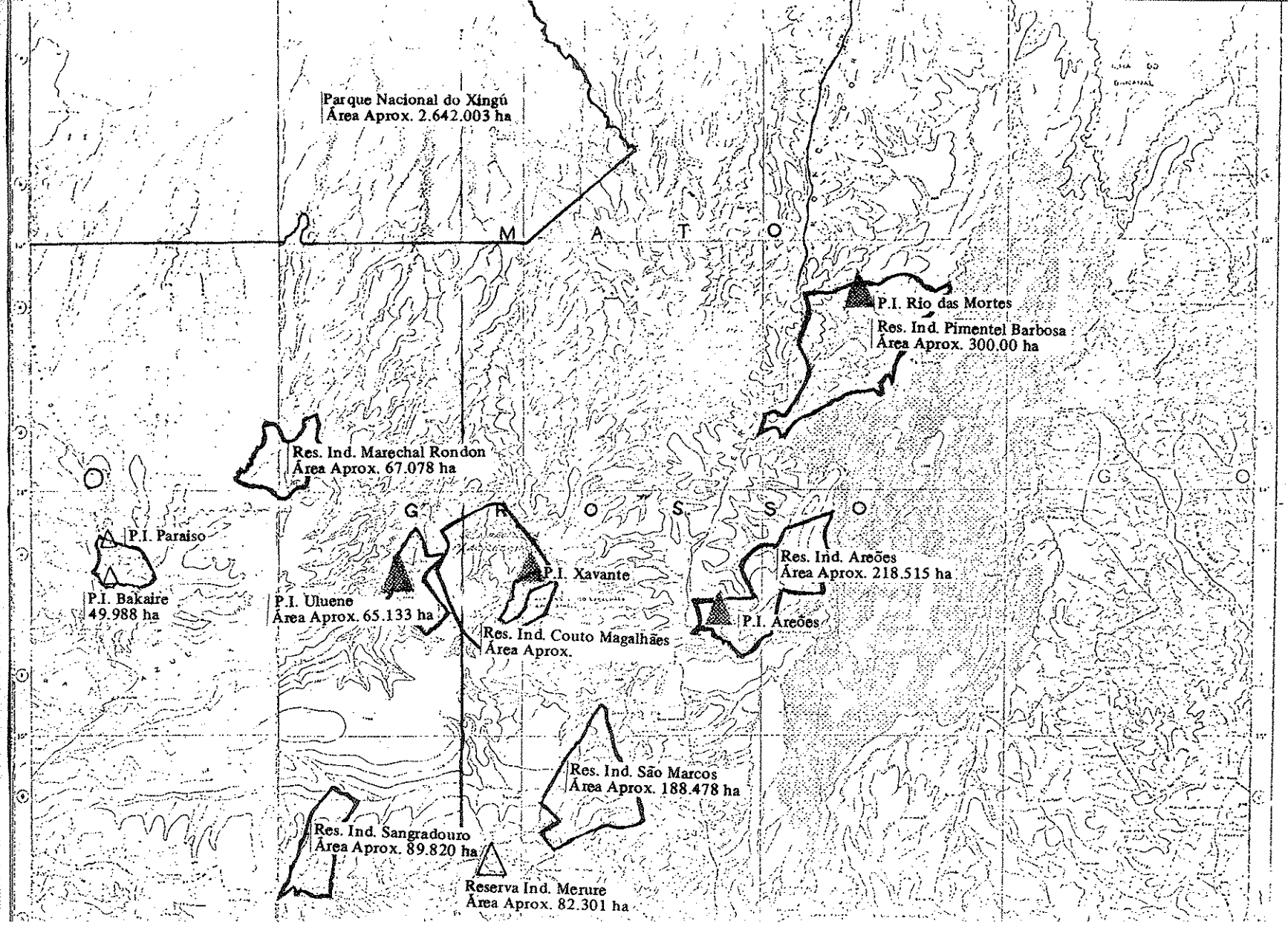
Proximidade territorial, relações antigas (políticas e de parentesco) entre *Parabubure* e Culuene e, acima

de tudo, a gravidade da situação da terra em Couto Magalhães aproximaram estas aldeias das do rio Culuene e, por seu intermédio, ao Batovi. A população de Couto Magalhães, no momento de recuperação de suas terras, teve o apoio do grupo do Culuene. As reivindicações dos Xavante de Couto Magalhães revelavam explicitamente a intenção de união das duas Reservas, pela retomada da área até recentemente controlada pela Fazenda Xavantina S/A. Hoje, *Parabubure* e Culuene são reservas contíguas.

Os moradores de Couto Magalhães, porém, diferenciam-se das comunidades até agora apresentadas em dois pontos: 1º) definem-se como católicos pois viveram certo tempo nas missões salesianas de São Marcos e Sangradouro; 2º) não se trata de uma comunidade que retorna mas um novo grupo que se forma lentamente, com a adesão de novos membros em períodos distanciados, desde 1962, aproximadamente. Difere do Culuene, por exemplo, onde o projeto de retomada das terras foi um projeto comum, mobilizando concomitantemente a maior parte das pessoas, tendo uma aldeia inteira – a do Paraíso – transferindo-se para lá a um só tempo.

Couto Magalhães pertence também ao terceiro grupo, aquele que, em seu cerne, está formado pelos habitantes das Reservas de São Marcos e Sangradouro, as duas missões salesianas que abrigaram (ou asilaram) sucessivamente ao longo dos anos, grupos de Xavante sem terra, perseguidos ou ameaçados de extinção. Aos grupos originais (cuja história é contada na bibliografia indicada páginas atrás) juntaram-se os sobreviventes das comunidades que Maybury-Lewis registra como sendo as de *Marãiwatsede* e *Ö tõ* (1984: 72 e 74). São grupos da região do rio Suiá-Missu que perderam suas terras e que nunca mais as recuperaram, sendo os sobreviventes posteriormente transferidos para São Marcos.

A situação das terras destas duas Reservas tem sido relativamente calma nestes últimos anos, após a de-


Parque Nacional do Xingú
Área Aprox. 2.642.003 ha
M A T O
P.I. Rio das Mortes
Res. Ind. Pimentel Barbosa
Área Aprox. 300.00 ha
Res. Ind. Marechal Rondon
Área Aprox. 67.078 ha
G R O S S O
P.I. Paraiso
P.I. Bakaire
49.988 ha
P.I. Uluene
Área Aprox. 65.133 ha
P.I. Xavante
Res. Ind. Couto Magalhães
Área Aprox.
Res. Ind. Areões
Área Aprox. 218.515 ha
P.I. Areões
Res. Ind. São Marcos
Área Aprox. 188.478 ha
Res. Ind. Sangradouro
Área Aprox. 89.820 ha
Reserva Ind. Merure
Área Aprox. 82.301 ha

marcação, embora haja ainda uma área em disputa em Sangradouro, próxima ao córrego Alminhas.

O traço mais marcante, sem dúvida, e que defirencia estas comunidades das demais é a presença da missão salesiana, à exclusão de representantes locais do órgão oficial. Apenas a partir de 1977 é que a FUNAI começou a intervir nas áreas da missão. A situação atual, principalmente em São Marcos, permanece basicamente inalterada em relação àquela apresentada por Maybury-Lewis (1984: 57-61). A introdução de agricultura mecanizada em larga escala – como, de resto, em todas as aldeias Xavante, desde 1978 – é a novidade mais marcante.

A missão executa um trabalho de assistência à saúde, fornecimento de infra-estrutura para os trabalhos agrícolas (ferramentas e máquinas) e atua diretamente sobre as novas gerações, tomando a seu cargo a educação dos jovens. Esta educação se efetivou sempre através de internatos que impediam que os processos tradicionais de socialização atingissem plenamente as crianças e adolescentes. O trabalho de catequese e evangelização fazia-se em íntima conexão com a alfabetização e a iniciação à aritmética. Nos últimos anos da década de 70, Sangradouro abandonou o sistema de internato e São Marcos o mantém, apesar das pressões dos setores missionários mais progressistas da Igreja Católica. Em poucas palavras, a situação pode ser resumida como sendo uma troca permitida e até certo ponto bastante consciente entre as duas partes: os índios deixam-se catequizar e os missionários garantem assistência, proteção e apoio na defesa das terras[9].

Acima das peculiaridades históricas e conjunturais que permitem a classificação das comunidades Xavante nos três grupos aqui identificados, há certos elementos comuns ao processo de contato da sociedade Xavante com a sociedade

(9) A respeito da atuação Salesiana junto aos Xavante, consulte-se a tese de doutoramento de Claudia Menezes: *Missionários e Índios - os Xavante da Reserva de São Marcos*, USP, 1985.

nacional que explicam ou expressam alterações ou reforços da estrutura e da organização sociais tradicionais Xavante. Referem-se basicamente à economia e à política e, complementarmente, ao parentesco, ao ritual e à cosmologia.

Até agora, as monografias publicadas a respeito da sociedade Xavante retratam sua organização social tradicional. Pretendo aqui contribuir para sua complementação, retratando sumária e genericamente (já que à guisa de introdução de um trabalho cujo tema específico é outro) a situação atual dos Xavante com relação às esferas da vida social apontadas há pouco.

b) economia

Redução dos limites do território controlado pelos índios; perda de áreas ricas em produtos da coleta; escassez da caça pela proximidade de fazendas e vilas; desequilíbrio demográfico (redução drástica da população nos anos iniciais do contato, podendo ou não haver recuperação posterior) devido a doenças e eventualmente a conflitos na disputa pela terra; necessidade de bens manufaturados e experiências com a venda da força de trabalho, parecem ser compulsões que necessária e inexoravelmente se impõem às populações indígenas em contato com a sociedade nacional.

Os Xavante não escaparam à regra. No seu caso específico, a primeira grande alteração afetou o padrão semi-nômade de exploração do meio ambiente. O processo

de abandono das expedições coletivas de caça e coleta (*dzömorí*) está hoje quase completo. Elas sobrevivem, com freqüência bem menor do que à época do contato, apenas em Pimentel Barbosa e Areões. Isto significa diminuição da freqüência de atividades econômicas coletivas e traz, como alternativa para a sobrevivência, um aumento da importância da agricultura como fonte de alimentos. Ênfase na agricultura significa, além da sedentarização, ênfase em atividades econômicas individuais (as roças Xavante pertencem às famílias nucleares). Uma das conseqüências da dedicação de um número maior de horas ao trabalho para a subsistência é a diminuição das oportunidades para as atividades comunitárias (sociais, rituais).

Na época do contato, segundo Maybury-Lewis, os Xavante plantavam milho, abóbora, feijão, mandioca, e dedicavam pouquíssimo do seu tempo à roça, já que sua subsistência era tirada basicamente da caça e da coleta, a agricultura servindo para fornecer alimentos próprios de situações rituais (1984: 93-96). Hoje, todo adulto, seja homem ou mulher, dificilmente deixa de fazer uma visita diária à roça e, em média, pode-se dizer que trabalha ali de duas a quatro horas por dia, embora o trabalho feminino e infantil na agricultura seja mais freqüente. A participação do homem é, como se sabe, maior na derrubada e preparação do terreno e no plantio, cabendo a limpeza e conservação e a colheita às mulheres. A cultura do arroz – hoje vital para os Xavante e que ocupa a maior porção da área de suas roças – exige, porém, participação constante de ambos. Periquitos, pacas, capivaras e a chuva que derruba e inutiliza o arroz em cacho são concorrentes ferozes que é preciso enfrentar. Colher, secar e bater o arroz são tarefas tanto masculinas quanto femininas.

Mamão, melancia, melão, banana, novos tipos de feijão e milho, mandioca brava, amendoim e batata

doce são alguns dos alimentos incorporados pelos Xavante e cultivados em suas roças a partir do contato com os brancos 10.

A partir de 1978, a política indigenista oficial tornou norma, nas reservas Xavante, a implantação de roças comunitárias mecanizadas para a produção intensiva de arroz. As "roças de tôco", familiares, continuaram a existir, ao lado das plantações de arroz destinadas em parte ao consumo mas principalmente à comercialização. O arroz tornou-se, assim, item básico e de maior consumo na dieta diária dos Xavante.

A carne, porém, permanece como alimento predileto. Sempre se consegue caçar alguma coisa, ainda que com dificuldade e muita demora. Porcos e galinhas são criados em várias aldeias, como propriedade individual. Alguns indivíduos têm uma ou outra cabeça de gado. Há, em certas aldeias, rebanhos de gado bovino até recentemente mantidos pela FUNAI ou pela missão mas que, posteriormente e por pressão dos índios, passaram a ser propriedade da comunidade.

Vaqueiros, tratoristas, motoristas, atendentes de enfermagem e monitores bilingües são as funções remuneradas oferecidas aos índios na própria aldeia e uma das fontes do dinheiro que entra nas comunidades. Outras fontes são a venda do artesanato e, em algumas aldeias, a venda da força de trabalho nas fazendas vizinhas. Doações e presentes (geralmente em forma de bens manufaturados) também propiciam aos Xavante uma destas fontes, em certas aldeias e em certas circunstâncias. As "circunstâncias" são geralmente criadas e controladas por líderes Xavante junto aos brancos, seja em centros urbanos, em campanhas de arrecadação de bens e fundos que organizam ou sugerem, seja na própria região, junto aos fazendeiros, "vendendo proteção", garantindo que os membros da comunidade não atacarão as fazendas que pagarem o tributo. Nenhum destes expedientes é procedimento habitual de todos os chefes Xavante embora o primeiro seja mais difundido. O

(10) As conseqüências destas transformações são analisadas em Vieira Filho, J.P.B. "Problemas de Aculturação Alimentar dos Xavante e Bororo" *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 24, 1981 37-40

outro caso é extremo e dele conheço apenas um exemplo. Cito-o por suas implicações e pelas previsões que permite fazer por tornar perceptíveis certas tendências criadas pelo contato.

Assim, é preciso dizer que, no sistema Xavante tradicional, como é fato entre as sociedades indígenas brasileiras de modo geral, cada grupo local (a aldeia, neste caso) controla um território que seus membros sentem coletivamente como seu. Isto era feito, tradicionalmente, por meio da guerra. Na qualidade de membro do grupo é que o indivíduo tem direito a explorá-lo e usufruir de seus bens. Mesmo que haja, como entre os Xavante, uma noção muito consciente de propriedade individual de certos bens (como os produtos da roça e a própria roça, por exemplo) há, como se sabe, atividades comunais de exploração do meio ambiente, assim como mecanismos e canais de redistribuição dos bens que garantem uma situação de igualdade básica.

A terra é coletiva, o acesso a ela e às matérias primas para o trabalho artesanal é essencialmente o mesmo para todos os membros do grupo; o conhecimento do meio ambiente e das técnicas de sua transformação é socializado; a acumulação dos bens é impedida por mecanismos de redistribuição criados a partir de laços de parentesco, de relações rituais e políticas e de outros sistemas de classificação social (como as classes de idade entre os Jê, por exemplo).

Tudo isto permite que a noção de propriedade individual exista dentro de limites muito precisos. A situação do contato e a incorporação mais ou menos drástica da população indígena à sociedade capitalista envolvente altera tais limites. A introdução de bens duráveis aos quais o acesso dos índios de uma mesma aldeia é diferencial (dependendo, quase sempre, de um maior ou menor domínio do código da sociedade nacional) propicia o surgimento de uma herança incipiente e a acumulação também diferencial de bens, já que a

redistribuição dos de maior valor e exigüidade (como a espingarda ou o próprio dinheiro) não é prevista e, portanto, não é totalmente controlada pelos canais tradicionais. No caso extremo do chefe Xavante citado acima, o dinheiro recebido em troca da "proteção" às fazendas era utilizado, entre outras coisas, para pagar o trabalho de outros Xavante de sua aldeia encarregados das roças do chefe, realizando o trabalho que deveria ser deste.

No meu entender, a noção de propriedade coletiva era, tradicionalmente, algo restrito ao território, no caso Xavante. Além do território, creio ter sido mais presente, para os próprios índios, a noção de propriedade individual. Não era a noção de propriedade coletiva, cooperativa ou comunitária que garantia a redistribuição dos bens. Eram os canais institucionalizados que, a *partir das condições básicas descritas acima,* punham limites à noção de propriedade individual. Hoje, a tendência (ainda muito incipiente) é o reforço do modelo consciente dos Xavante (assentado na noção de propriedade individual) em detrimento da organização igualitária.

Isto explica a dificuldade dos Xavante aceitarem, num primeiro momento, soluções que se encaminham para o cooperativismo, por exemplo. Posse coletiva de ferramentas, gado, máquinas de costura, entre outras coisas, não é alternativa à escassez que surja espontaneamente e por iniciativa dos próprios Xavante. Sempre que um líder político tem acesso a bens manufaturados valiosos – como espingardas e máquinas de costura – seu objetivo parece ser conseguir, pelo menos, um para cada casa.

Nesta história mais recente dos Xavante que tenho acompanhado a partir de 1972, têm sido relativamente raras as iniciativas de solução coletiva para seus problemas. Uma compreensão maior disto depende tanto de uma atenção mais detida aos processos políticos internos à sociedade Xavante quanto de um exame das relações dos Xavante com o órgão tutelar. A única exceção, acima de qualquer dúvida, diz respeito à luta pela defesa, garantia e reconquista de seu território. Nestas situações, dependência dos brancos e facciosismo interno ficam para o segundo plano até serem superados os momentos mais difíceis e mais tensos da disputa pela terra.

c) política

Os Xavante, nos últimos anos, têm aliado o facciosismo que caracteriza seu sistema político tradicional (vide Maybury-Lewis, 1984) a uma estratégia muito atual de defesa de seu território. Assim é que as disputas faccionais somadas à recuperação demográfica do grupo têm levado sistematicamente a cisões que propiciam, através do surgimento de novas aldeias, a ocupação, controle e fiscalização das várias áreas de cada reserva. A intenção de mudar com sua facção para áreas mais distantes e de difícil proteção contra invasores é freqüentemente explicitada pelos líderes Xavante. E assim tem sido.

A disputa pela chefia segue os padrões tradicionais e a busca de prestígio, através do exercício da generosidade e da sabedoria, conta hoje em sua essência com elementos diretamente vinculados à situação de contato. Assim, a distribuição generosa de bens manufaturados como fonte de prestígio político explica a presença freqüente de líderes Xavante nos centros urbanos; a necessidade fundamental de domínio do código da sociedade nacional, que permite manipular as relações com os brancos e influir nas decisões que afetam diretamente a realidade indígena, faz com que os Xavante aliem demonstrações de "autenticidade" (belicosidade, exotis-

QUADRO GERAL DAS RESERVAS XAVANTE – 1980

Reserva	Posto Indígena	Área em Hectares	Localização/Limites	Município	População[1] 1977		Aldeias	Coordenadas[2] Aproximadas
Reserva Indígena de Marechal Rondon	Mal. Rondon (Baiovi)	50.000	As margens do rio Culiseu, córrego Cavalo, córrego das Pedras, no Baiovi e Córrego do Arame.	Chapada dos Guimarães	111	120	1	14o19'01"S 54o11'05"W
Reserva Indígena Kuluene	Kuluene	55.133.691	Junto ao córrego Paraíso, no Kuluene, córrego Jacu, no Fazendas Xavantina S/A, córrego Sucuri.	Chapada dos Guimarães	710	808	3	13o55' S 53o28' W
Reserva Indígena de Couto Magalhães	Xavante	23.800	As margens do rio Couto Magalhães e Ribeirão Felipe	Barra do Garças	356	371	3	14o26'40"S 53o02'00"W
Reserva Indígena de Sangradouro	(Missão Salesiana)	88.620.20	Junto ao córrego Almanhas, no das Mortes, córrego dos Porcos, BR-70 (Cuiabá/Brasília)	General Carneiro e Poxoréu	584	497	2	?
Reserva Xavante	(Missão Salesiana)	188.478.26	Junto ao rio das Mortes, no São Marcos e linhas secas.	Barra do Garças	1.010	993	5	?
Reserva Indígena do Areões	Areões	218.515.00	Limitado pelo rio Areões, rio das Mortes, rio dos Patos, linha seca, no Borecaia, linha seca e BR-158 (Xavantina/São Felix)	Barra do Garças	303	347	1	14o33'48"S 58o13'50"W
Reserva Indígena Rio das Mortes	Rio das Mortes (Pimentel Barbosa/ São Domingos)	215.689.23	Rio das Mortes, rio Coricho, linha seca, córrego Água Boa, nheiro Água Suja.	Barra do Garças	266	269	1	13o13'55"S 51o26'05"W

(1) – Censo da FUNAI.
(2) – FONTE: "Atualização do Anexo a que se refere a Portaria nº 323, de 27/08/70". Divisão de Estudos e Pesquisas do DGPC (FUNAI – Brasília, 1977.

mo) à criação de um novo cargo político – o de "secretário", como dizem – cujos requisitos são o domínio satisfatório do português e conhecimento razoável dos modos de proceder e pensar dos brancos. Cada chefe, portanto, tem seus auxiliares, geralmente mais jovens, que o assistem nas questões relacionadas com o contato.

Além dos "secretários", as funções remuneradas oferecidas pela FUNAI aos índios representam cargos de prestígio político: motoristas, monitores bilíngües, atendentes de enfermagem, etc., são geralmente indicados pelo chefe da facção majoritária às agências que se encarregarão de sua formação (a própria FUNAI ou, até recentemente, o Summer Institute of Linguistics) sempre que isto é possível. Outras vezes, as indicações são feitas pela chefia do Posto ou pela missão que, desta forma ou mais diretamente ainda, criam ou reforçam lideranças, aumentando suas possibilidades de manipulação da política interna e externa da aldeia. Para os índios, o prestígio vem tanto do salário que o indivíduo receberá quanto do conhecimento que obterá, uma vez contratado pela FUNAI.

Aliás, reside aí um dos pontos mais sérios da situação de dependência dos Xavante e que dificultam uma retomada mais agressiva de sua autodeterminação. Monitores, atendentes, etc. tornam-se funcionários da FUNAI. Trabalham, portanto, para o órgão. A realidade objetiva, sem dúvida é esta mesmo. O problema está em que é esta, também, a visão do Xavante que preenche o cargo e é esta também a visão da sua própria comunidade. Para o indivíduo e para o grupo, não se trata de um dos seus dominando parcelas de conhecimentos exógenos hoje indispensáveis à sua sobrevivência e, com eles em mãos, trabalhando para a comunidade. O trabalho é para a FUNAI e não para a comunidade. A escola é do Posto ou da Missão, assim como a farmácia ou o gado. É portanto a FUNAI ou a Missão que deve retribuir e recompensar o indivíduo pelo

seu trabalho. Nada mais justo. Mas há, nesta questão, um outro lado. Se o salário não vem, a farmácia pára e a escola fecha. O salário não vindo, o atendente e o monitor precisam garantir seu sustento trabalhando na roça. Soube até hoje de apenas uma situação destas em que a comunidade tomou a seu serviço, coletivamente, o cuidado da roça do monitor para que ele pudesse trabalhar na escola.

Há participação de membros da comunidade nos serviços do Posto, sim, mas apenas formalmente. O esquema administrativo do P.I. permanece inalterado: é o esquema forjado pela e para a sociedade dominante. A participação dos índios neste esquema, *mantendo-se a orientação atual*, não significa passo algum a caminho de uma maior autonomia.

Em termos de orientação e aplicação de recursos em áreas Xavante, a iniciativa mais significativa da FUNAI nos últimos anos foi o "Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante" ou, simplesmente, e como é mais conhecido, o "Projeto Xavante".

Concebido dentro da orientação geral dos projetos de desenvolvimento comunitário que marcaram a política indigenista de 1974 a 78, este Plano tinha como objetivo explícito criar condições para a auto-suficiência dos Xavante e dispôs, para isto, de verbas extremamente generosas. O projeto parece ter sido encarado pelos Xavante como uma fonte segura de verbas a serem consumidas na aquisição de bens imediatamente necessários (e não investidas em iniciativas que garantissem, de fato, sua maior autonomia em relação ao órgão tutelar) e um endereço certo para suas reinvidicações, um objeto definido para suas pressões. Nesta medida foi, portanto, bem visto e bem recebido pelos índios.

Um observador externo pode, porém, perceber a enorme distância entre os objetivos expressos do Plano e seu resultado mais imediato e flagrante, qual seja, a exacerbação da situação de dependência dos Xavante. Isto se deve à orientação segundo a qual o projeto foi conduzido e a verba aplicada, e permite duvidar do real interesse do órgão tutelar com relação ao desenvolvimento comunitário efetivo e à criação de condições para retomada da autonomia pelos Xavante. Nunca antes da implantação deste Plano estiveram tantas vezes os Xavante nas cidades, pedindo rifles, máquinas de costuras, roupas e cobertores. Perdeu-se a oportunidade da criação de condições infra-estruturais mínimas para a tão falada auto-suficiência. Por outro lado, conseguiu-se que os Xavante procurassem menos os jornais para reclamar e difamar a imagem do órgão tutelar. Ficou mais clara para os próprios Xavante a consciência de que têm o direito de serem bem asistidos. Se a política indigenista assenta-se na assistência, no paternalismo e na acentuação da dependência (contrapartidas ou compensações pela exploração e pelo mau exercício do papel de tutor), os Xavante exigem que isto seja feito a contento, segundo suas expectativas. O objetivo parece ser obter um bom atendimento paternalista da FUNAI (principalmente quanto ao fornecimento dos bens manufaturados) e não a auto-gestão, a autonomia e a independência. Ainda não. Por enquanto, organizar seus meios de pressão sobre a sociedade nacional através da FUNAI é a tarefa que absorve a atenção e o esforço dos Xavante.

d) outros aspectos

Nota-se certa tendência (que deveria ser confirmada por uma pesquisa específica) à redução do grupo doméstico a uma ou duas famílias nucleares apenas. As funções de socialização das crianças e de preservação do corpo de seus

membros, antes presentes com muita força dentre as atribuições do grupo doméstico, sofreram hoje a concorrência das instituições especializadas da escola e da farmácia. A poliginia foi declaradamente combatida pelos administradores brancos, especialmente pelos missionários.

A atividade ritual é hoje prejudicada pelo maior número de horas de trabalho necessárias para a garantia da sobrevivência, como já disse. Nota-se uma freqüência maior de ritos mais simples e rápidos, como a corrida com toras de buriti, em certas épocas do ano e do ciclo ritual quase semanais, freqüência bem maior que a observada por Maybury-Lewis há quase trinta anos. Ao mesmo tempo, é preciso registrar o abandono do ritual maior dos Xavante, o *wai'a*, nas aldeias em que trabalhou a South American Indian Mission, cujos pastores colocavam aos índios a absoluta necessidade de optarem ou por seus "espíritos" (*Tsimihöparĩ e Dañimite*, presentes no *wai'a*) ou por Cristo.

A iniciação masculina mantém-se em todas as aldeias, tendo sido retomada depois de um abandono que durou mais de dez anos pelos Xavante do Batovi e do Culuene (àquela altura vivendo ainda junto ao P.I. Paraíso). Através deste ritual, os Xavante garantem a existência plena de seu sistema de classes de idade. (Comentários referentes às cerimônias do casamento e de nominação feminina são feitos no corpo do trabalho. Veja os capítulos II e III).

Nas áreas de influência das missões, católicas ou protestantes, a vida ritual dos Xavante foi acrescida de rituais cristãos. Missas, cultos e orações são fatos corriqueiros, senão diários. O domingo é hoje, sem dúvida, dia sagrado. De qualquer forma, parece-me que a cosmologia Xavante não foi alterada efetiva e profundamente pelo contato com o cristianismo. Alguns de seus símbolos foram de fato incorporados pelos Xavante: objetos, gestos, comportamentos, mas os padrões de

pensamento e concepção de mundo propriamente Xavante permanecem. Houve alterações no léxico, não na estrutura. Esta são impressões que, para tornarem-se afirmações mais definitivas, dependem de uma pesquisa sistemática sobre a situação deste ponto de vista, assim como de uma análise da mitologia Xavante, tema que ultrapassa os limites deste trabalho e ao qual pretendo me dedicar oportunamente.

Como conclusão cabe, então, notar a capacidade de resistência dos Xavante ao impacto do contato com a sociedade capitalista envolvente, resistência esta que se constrói pela capacidade de absorver e processar as novas experiências históricas através de uma lógica que é essencialmente Xavante. Assim, é nos moldes do dualismo do seu pensamento e da sua organização social, expresso na classificação em "nós" (*waniwimhã*) e "eles" (*tsiré'wa*) que se dá a sua apreensão do mundo dos brancos e de suas relações com ele. Cada vez mais, as hostilidades entre comunidades (heranças de antigas disputas políticas e cisões de aldeias, de vingança e acusações de feitiçaria) dão lugar ao surgimento de uma consciência que se expressa na concepção de um "nós" sempre ampliado. Em certas circunstâncias, um "nós" que consegue congregar a quase totalidade das aldeias Xavante (como, por exemplo, pela aliança das facções das várias aldeias na sua disposição em reaver as terras perdidas do rio Couto de Magalhães); em outras circunstâncias, um "nós" que extravasa os limites do mundo Xavante e passa a incluir os outros índios. Uma consciência, porém, em certos momentos ainda vulnerável a manipulações.

Ao mesmo tempo, internamente, esse "nós" dissolve-se nas muitas facções políticas em sua disputa constante pelo prestígio da chefia em cada aldeia. Se, por um

lado, há tendências econômicas disruptivas da ordem igualitária tradicional, como tentei apontar páginas atrás, elas têm sido sistematicamente barradas ou impedidas em seu desenvolvimento pela própria vitalidade do sistema político Xavante.

Se me estendi um tanto longamente sobre a situação atual dos Xavante foi porque creio num compromisso intrínseco do pesquisador para com a população com quem trabalha. Neste momento em que os problemas do Brasil agrário se aguçam tão vivamente, qualquer trabalho com sociedades indígenas exige do pesquisador uma tomada de posição e o coloca, necessariamente, no seio de um conflito que tem como polos principais a questão da manutenção ou recuperação da posse e da propriedade coletiva da terra, a questão da defesa da força de trabalho indígena contra a espoliação capitalista, a questão da manutenção de uma identidade étnica e cultural, a questão da ampliação do poder de decisão e autodeterminação por parte de cada grupo indígena e, por fim, a questão do relacionamento jurídico e político entre a sociedade nacional e cada sociedade indígena tal como se substancia principalmente através de suas relações com o Estado.

3. *ABREVIAÇÕES RELATIVAS ÀS POSIÇÕES GENEALÓGICAS*

Para indicação das posições genealógicas, as abreviações referem-se aos símbolos usados em inglês, por serem mais simples que em português.

M = mother / mãe
Z = sister / irmã
H = husband / marido
F = father / pai
S = son / filho
W = wife / esposa
B = brother / irmão
D = daughter / filha
C = children / filhos

Assim, FZS (Father's sister's son) corresponde ao filho da irmã do pai.

4. PRONÚNCIA DAS PALAVRAS XAVANTE

Na transcrição das palavras Xavante, utilizei as seguintes convenções, respeitando a grafia proposta pelos missionários salesianos e lingüistas do Summer Institute of Linguistics, reunidos para este fim por iniciativa da FUNAI, em 1977:

(~) sobre uma vogal, torna-a nasalizada
(') indica oclusão glotal
(ts) tem som sibilante e se assemelha a um *x* muito suave
(w) é pronunciado como no inglês
(h) é aspirado, como no inglês
(nh) é pronunciado como em português
(r) é sempre brando
(ö) pronuncia-se como o *e* não acentuado na palavra inglesa *the* (Corresponde ao "$\underset{s}{e}$" de Maybury-Lewis e ao *ð* de R. Muller). — SCHWA Ə

As vogais e as demais consoantes aqui não especificadas são pronunciadas como em português.

CAPÍTULO I

NOMINAÇÃO E CICLO DE VIDA DE UM HOMEM XAVANTE

Este capítulo e os seguintes foram escritos com base no material coletado em pesquisa de campo realizada na aldeia do Paraíso, de dezembro de 1973 a junho de 1974, e na aldeia de Couto Magalhães em dezembro de 1975. Esse material foi posteriormente checado em outras aldeias (Namuncurá, São Marcos, Ritub'rê e Ubawawê), em 1977 e 1978.

Os dados em que me baseio aqui são de três tipos: informações verbais explícitas, que me foram dadas pelos Xavante; dados que coletei quando fiz levantamentos sistemáticos e, por fim, constâncias e regularidades que pude perceber quando da organização do material colhido nos levantamentos.

Fiz, inicialmente, uma genealogia dos habitantes da aldeia do Paraíso, compreendendo cinco gerações. Procurei saber todos os nomes de todos os que integravam a genealogia[1] e, isto foi um tanto trabalhoso: há homens Xavante

(1) Apêndice II, no presente trabalho.

que, no curso de sua vida, chegam a ter de seis a oito nomes!

Além dos nomes pessoais, procurei saber de quem procedia o nome e a esse respeito consultei as pessoas. A própria genealogia facilitou grandemente este trabalho pois me foi possível determinar a existência ou não de relações de parentesco e, quando havia, o grau de parentesco entre pessoas que usaram o mesmo nome durante o período de vida das cinco gerações abrangidas pelo levantamento.

Foi necessário fazer um rol dos pares de nominadores/nominados e, neste ponto, restringi-me a duas gerações: a dos adultos e a dos jovens que viviam na aldeia do Paraíso na época da pesquisa de campo.

Para poder fazer com segurança e correção certas afirmações no corpo deste capítulo, foi preciso proceder a um "histórico" dos nomes que cada habitante desta aldeia já usara desde o seu nascimento.

Comparação e análise dos dados contidos nestes levantamentos, mais a observação de atitudes e conceitos expressos verbalmente pelos Xavante e o estudo de muitos casos concretos permitiram-me perceber certas propriedades e características do sistema de nominação. Tudo o que pude aprender com os Xavante, bem como os pontos que não consegui deslindar, apesar de sua boa vontade, apresento a seguir. Antes, porém, são necessárias certas informações gerais sobre a sociedade Xavante, à guisa de introdução: a estrutura social Xavante caracteriza-se por ser um sistema dual que apresenta uma oposição conceitual e social básica entre *waniwimhã* ("nós", "os do nosso lado") e *tsiré'wa* ("eles, "os que estão separados de nós"). De acordo com este princípio essencial que permeia toda a sua vida e o seu pensamento, os Xavante apresentam uma terminologia de parentesco expressa por Maybury-Lewis através de uma matriz binária construída segundo os critérios de geração, sexo e descendência (Maybury-Lewis, 1984). Há

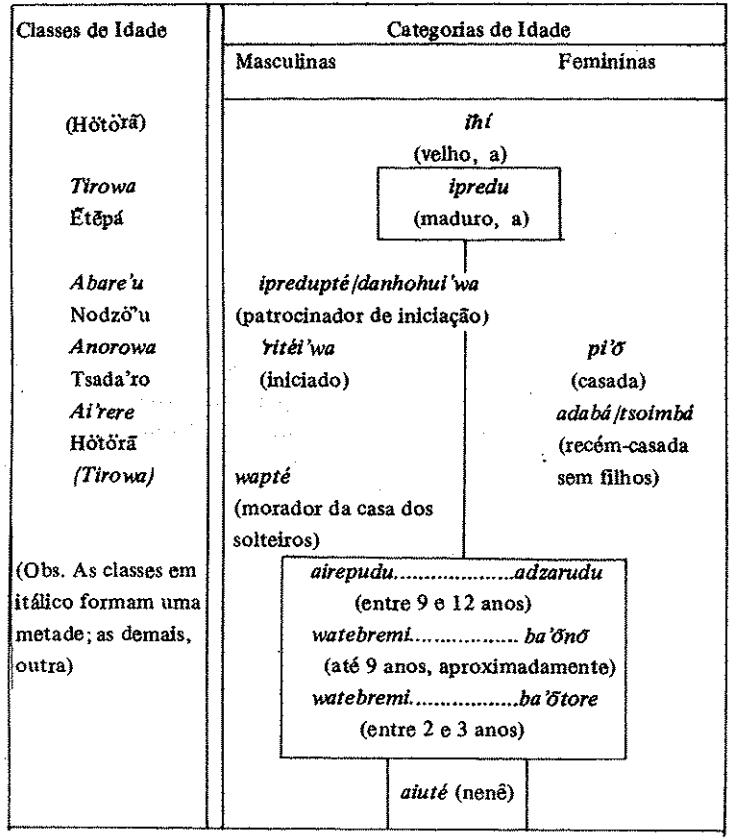
linhagens patrilineares nominadas, pertencentes a três clãs que são exogâmicos entre os Xavante Orientais; entre os Xavante Ocidentais, os três clãs estão organizados em duas metades exogâmicas, não podendo haver alianças matrimoniais entre dois deles cujos membros se casam com indivíduos do terceiro clã. O autor ressalta a importância das linhagens como grupos incorporados que têm como função social mais expressiva a atividade política. As linhagens não se confundem com as facções mas fornecem a matriz básica para a formação dos grupos políticos e constituem, na verdade, o seu núcleo.

Maybury-Lewis mostra, ainda, o sistema de classes (age-sets) e categorias de idade (age-grades) como peças fundamentais da sociedade Xavante. Categorias de idade dizem respeito às fases do ciclo de vida tal como reconhecidas pelos Xavante e diferem no caso dos homens e das mulheres. Classes de idade são as unidades de um sistema de classificação comum a homens e mulheres embora, ao nível das práticas sociais, as classes sejam mais atuantes e mais importantes para os homens no período máximo de suas atividades cerimoniais, ou seja, até o nascimento de seu segundo filho, aproximadamente, o que coincide com o início de seu envolvimento e comprometimento maiores com a vida política e faccional da aldeia. As classes de idade são grupos incorporados, nominados, formados por rapazes que convivem juntos na casa dos solteiros durante o período de três a cinco anos de preparação mais intensiva que precede às cerimônias da iniciação. As meninas de idade correspondente são classificadas, por extensão, na mesma classe de idade. Uma relação das classes e categorias de idade Xavante, segundo Maybury-Lewis, pode ser encontrada nos Quadros I e II, para maior facilidade de leitura das informações que se seguem sobre o sistema de nominação.

Os nomes masculinos Xavante acompanham as passagens cruciais de um homem no processo de maturação

QUADRO I

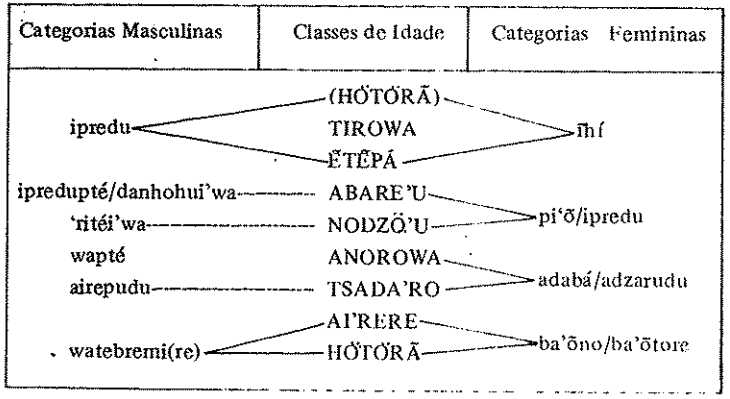
CLASSES E CATEGORIAS DE IDADE



biológica e social, são marcas de fases determinadas da vida de um indivíduo. São, portanto, apresentados e analisados aqui em função de sua ligação com as categorias de idade masculinas Xavante. Os nomes pessoais, como veremos, não estão vinculados à pertença a grupos rituais, como entre os Timbira ou a grupos incorporados, como propriedades de linhagens. Ao contrário, estão associados à construção da pessoa, do homem Xavante e ao seu desenvolvimento enquanto ser total. Neste sentido, pode-se identificar o nome pessoal masculino como expressão de conquistas ou aumento de força vital. Por outro lado, compreende-se assim porque os nomes pessoais não estão associados às classes mas às categorias de idade. As classes de idade Xavante são, por sua vez, nominadas. Estes sim, parecem ser nomes mais coletivos: classificam e identificam a pessoa pela sua filiação ao grupo.

QUADRO II

RELAÇÃO ENTRE CLASSES E CATEGORIAS DE IDADE NA ALDEIA DO P.I. PARAÍSO, EM 1974



AS CATEGORIAS DE IDADE MASCULINAS E OS NOMES PESSOAIS:

a) watebremi ñi tsi (nome do menino pequeno)[2]*:*

Logo que nasce, uma criança (de ambos os sexos) não pode receber um nome. É preciso que ela cresça um pouco. O nome é uma carga pesada demais para o seu corpo frágil, "mole", que acabará adoecendo, até morrer. Por isso a criança deve, então, ficar sem nome enquanto é pequenina. Quando ela cresce e seu corpo fica mais "duro" e mais resistente, o nome não lhe causará doença. Um nome dado a um

(2) *ñi tsi* = nome.

nenê recém-nascido e sem resistência fará com que uma doença entre no seu corpo: febre, tosse, ou outra qualquer. Atualmente, quando todos os Xavante têm nomes em português, também estes não são dados até que julguem que a criança esteja suficientemente forte para receber um.

Só por volta dos oito, dez meses de vida é que um *menino* recebe seu primeiro nome mas isto não é, obrigatoriamente, regra geral para todos. Muitos meninos não recebem seu primeiro nome até que tenham dois ou três anos e outros, simplesmente, não têm nome algum enquanto são *watebremi*. Entre estes estão os "caçulas" que são chamados *Babati* ou *Tsaré*, nomes indicativos do último filho (do sexo masculino) de um casal. Um homem com duas esposas pode ter, então, dois filhos "caçulas"; a um deles se aplica um destes termos e, ao segundo, o outro. Há, porém, certa dificuldade em saber com exatidão se há outros casos em que meninos pequenos não recebem nome algum. Os nomes de *watebremi* não entram para o rol dos *tsi tsi amõ* de uma pessoa (os "outros nomes"; os nomes que lhe pertencem ou que já usou mas entre os quais não está o nome que está usando no momento. Mesmo quando já transferiu estes nomes para seus nominados, ZS, estes nomes ainda são seus mas não são "o seu nome"; são os seus "outros nomes"). Não entrando para o rol dos *tsi tsi amõ*, são facilmente esquecidos e uma outra razão para que não sejam lembrados é a pouca idade dos meninos enquanto usam seu "nome de *watebremi*". A justificativa que os Xavante dão para o esquecimento é que "foi há tanto tempo! Esqueci!", quer o nome seja seu, de um irmão ou filho, ou qualquer outro parente próximo.

Assim sendo, é muito difícil saber com precisão quantos dos adultos tiveram nomes quando pequenos e, mais difícil ainda, saber qual foi o nome, quem o nomeou, etc.

Baseio-me, portanto, nos dados de que disponho e que dizem respeito aos *watebremi* que na época da pesquisa de campo viviam na aldeia do Paraíso. Destes meninos (disponho de informações completas a respeito de 88 crianças do sexo masculino das categorias de idade *aiuté*, *watebremi*, *watebremi* e *airepudu* às quais se aplica a expressão *"watebremi ñi tsi"*), 16 não receberam nomes ainda e destes 16, a metade é *aiuté*, isto é, nenê ainda, pouco resistente para receber um nome.

De modo geral foi possível depreender certas constâncias, principalmente quanto à proveniência do nome (se nome novo, inédito, ou se herdado de algum antepassado), a origem (de que parente o nome é herdado) e a relação de parentesco da pessoa que deu o nome novo (*tsi tsi ité*) para o menino.

Um "*nome novo*" dado a um menino pequeno é necessariamente captado durante o sonho, por parentes próximos a Ego, de sua mesma linha de descendência ou por tios maternos próximos que freqüentemente "sonham" nomes para seus sobrinhos. Algumas pessoas "vêem" o nome durante o sonho e outras o "ouvem". Também as canções que os homens maduros ensinam aos meninos que moram no *hö* (casa dos solteiros) e que são cantadas no meio da noite, de casa em casa, são "sonhadas". A expressão em Xavante é *atsõtõ rówi ma to waihu'u*, onde *atsõtõ* significa dormir; *rówi*, fora, ir para fora, sair; *mato*, indicativo de ação passada; *waihu'u*, saber, ficar sabendo.

Em relação a este "sonhar", outro dado que me foi possível colher é que é uma atividade essencialmente masculina. as mulheres "não sabem pensar", têm a cabeça "dura", dizem os homens Xavante. De fato, de todos os nomes sonhados para os *watebremi* e as *ba'õno* (meninas) da aldeia do Paraíso, só 6 foram sonhados por mulheres.

Das oitenta e oito crianças de sexo masculino, 16 não têm nome ainda, como já dissemos. As 72 restantes foram assim nominadas:

tsi tsi ité ("nomes novos"):

ĩmãmã (F) "sonhou"	15 crianças
ĩmãmã amõ (FB, FFBS) "sonhou"	5 crianças
ĩmãmãwapté (MB, MFBS) "sonhou"	3 crianças
ĩ'rada aibö (FF, FFB, MF, MFB) "sonhou"	1 criança
ĩ'rada pi'õ (FM, FMZ, MM, MMZ) "sonhou"	1 criança
ĩtebe (FZ, FFBD, FFFBSD) "sonhou"	1 criança
ĩdub'rada (FS, FBS, FFBSS mais velho que Ego) "sonhou"	1 criança
TOTAL:	27 crianças

nomes de antepassados

nome de F (*ĩmãmã*)	2 crianças
nome de FB (*ĩmãmã amõ*)	1 criança
nome de FF (*ĩ'rada*)	20 crianças
nome de FFB (*ĩ'rada*)	13 crianças
nome de MF (*ĩ'rada*)	3 crianças
nome de MB (*ĩmãmãwapté*)	4 crianças
nome de MFB (*ĩ'rada*)	1 criança
nome de MFBS (*ĩmãmãwapté*)	1 criança
TOTAL:	45 crianças

No caso dos nomes "novos", inéditos, (27 ao todo), vinte foram sonhados por homens que Maybury-Lewis agruparia numa mesma categoria, *ĩmãmã (ĩmãmã* e *ĩmãmã amõ)*: "Qualquer homem da primeira geração ascendente, que seja *waniwimhã* de Ego". E apenas três por *ĩmãmãwapté*: "Qualquer homem da primeira geração ascendente que seja membro da linhagem da mãe de Ego". Exclua-se MBW desta categoria (1984: 277).

Entre os quarenta e cinco casos de crianças que receberam nomes que já haviam sido usados por antepassados, 33 "herdaram" nomes que haviam sido de homens que Maybury-Lewis definiria como: "Qualquer homem da segunda geração ascendente, que é *waniwimhã* de Ego, isto é, um membro da linhagem do pai de Ego"; apenas quatro receberam nomes de pessoas que pertencem também à segunda geração ascendente mas que são membros da linhagem da mãe de Ego. Todos estes homens são designados pelo termo Xavante *ĩ'rada*.

Há, portanto, uma acentuada preferência pela repetição de nomes de "avôs" paternos na nominação dos *watebremi*. Por ordem de preferência vêm, a seguir, os nomes "novos", inéditos, sonhados pelos homens da linhagem de Ego, uma geração acima. Finalmente vêm MB e os outros *ĩmãmãwapté* como nominadores.

Os dados parecem divergir então, do que disse Maybury-Lewis: "Um menino Xavante não recebe nome ao nascer. Durante sua primeira infância, é designado por termos de parentesco, em seu próprio grupo doméstico, e por *bödi*, pelos de fora. *Recebe seu primeiro nome* por volta dos cinco ou seis anos de idade, *em uma cerimônia realizada pelo irmão de sua mãe*. Nunca presenciei uma cerimônia e creio que está caindo em desuso... O cabelo do menino é, então, amarrado em "rabo de cavalo" e ele se senta diante de seu tio materno.

O tio coloca um *colar tsõ'rebzu em seu pescoço e lhe outorga um nome* (1984: 296-7. Grifo meu).

Maybury-Lewis diz que nunca assistiu à cerimônia e que a descrição que oferece se baseia em relatos de seus informantes. Esta é, sem dúvida, a mesma cerimônia a que me refiro adiante (p. 96 e 97) e que propositadamente deixei de analisar por falta de informações sstisfatórias. Pessoalmente também nunca assisti a tal cerimônia mas sei que foi realizada há algum tempo na aldeia de Areões[3].

Creio que explicar o fato de que MB não dá um nome a ZS quando pequeno (como provam os dados apresentados acima) como sendo o resultado de um rearranjo, uma solução substitutiva ao abandono da cerimônia, poderia ser um tanto supérfluo e fácil demais. Lembro agora da introdução da tese de Roberto Da Matta (1976: 25) em que ele diz que "foi assim que, tanto eu quanto os Apinayé nos utilizamos da mudança social como um bode-expiatório para racionalizar condutas desagradáveis, aspectos complexos do sistema social e falta de entendimento de certos problemas etnográficos".

Tentemos, pois, um outro caminho, certamente mais frutífero.

A primeira frase da citação de Maybury-Lewis, acima, corresponde exatamente ao que encontrei no Paraíso. A segunda também mas eu não a colocaria como explicação da primeira. Tratam-se de dois sistemas de classificação que podem ser usados conjuntamente, ou melhor, alternativamente num mesmo espaço de tempo. O mesmo Ego, ao crescer, poderá ter recebido já varios nomes e, no entanto, "ser designado por termos de parentesco em seu grupo doméstico" e como "*aibö" pelos de fora (Maybury-Lewis, 1984: 296). A situação*

(3) Comunicação pessoal de Regina Müller.

é a mesma. Muda-se o termo *bödi*, usado para meninos pequenos, para *aibö*, que indica homens feitos da mesma categoria.

A idade mencionada por Maybury-Lewis ("cerca de cinco ou seis anos de idade") é a idade mínima que ZC devem ter para que um de seus MB possa realizar para elas a cerimônia em questão. *Todos* os informantes com quem conversei sobre o assunto, no entanto, disseram-me que *dañorebdzu'wa* torna-se efetivamente um nominador apenas quando dá um nome a ZS e que isso só acontece depois da iniciação deste último, que se dá quando ele tem entre 14 e 17 anos, em média. A realização desta cerimônia, então, estabelece laços que não são de nominação mas, simplesmente, relações com o *danhorebdzu'wa*.

Não há informações precisas que permitam saber se o nome, a que Maybury-Lewis se refere na citação acima, é o nome que MB está usando no momento da iniciação, um nome que já foi dele, um nome novo, criado por MB ("sonhado", portanto), ou um outro nome qualquer.

O interessante é que o Autor usou o termo *'rebzu'wa* como termo de parentesco, quando esta cerimônia é desempenhada por apenas *uma* das pessoas entre as que são classificadas como "Qualquer homem da primeira geração ascendente que pertença à linhagem da mãe de Ego e também MBW" (1967: 217). O fato de ter incluído MBW nesta categoria aproxima *'rebzu'wa*, ainda mais, de um sistema que não é o de parentesco, simplesmene, mas o sistema de relações interpessoais descrito no próximo capítulo. Aqui sim MB e MBW, quando o casal é *danhorebdzu'wa* de ZC, MBW pertence à mesma categoria que seu marido. No sistema de parentesco, ela se enquadra melhor na categoria *ĩtebe*: "Qualquer mulher da primeira geração ascendente que seja *waniwimhã* de Ego" (1967: 216).

Isto é o que realmente acontece entre os Xavante Ocidentais, onde há um sistema de metades exogâmicas,

de modo que MBW é sempre e necessariamente *waniwimhã* de Ego, havendo uma coincidência, portanto, de MBW com FZ (real ou classificatória). Já entre os Xavante Orientais, onde não se encontra um sistema de metades mas três clãs exógamos, esta coincidência não precisa ocorrer obrigatoriamente, embora, certamente, aconteça em muitos casos.

Um ponto, porém, confere: Maybury-Lewis ressalta o *colar "tsõrebzu"* e com toda razão, dado o significado da palavra *danhorebdzu'wa*. E preciso esclarecer que todo ornamento de pescoço feito de algodão é chamado *tsõrebdzu*, de modo que os três colares da *Adabá*[4] e os outros três que o iniciado recebe de seu *danhorebdzu'wa* são tipos de *tsõrebdzu*. Mas é preciso dizer também que nem todo *tsõrebdzu* é feito por ele. Os que são usados nas corridas de toras de buriti, por exemplo, são feitos por *ĩmãmã* ou *ĩmãmã amõ* (F, FB, FFBS, etc.).

Sigamos, portanto, o desenvolvimento do ciclo de vida de um menino para sabermos em que momento exato da história de seus nomes seu *danhorebdzu'wa* entra em ação. A relação com o *danhorebdzu'wa* é o objeto específico do próximo capítulo.

b) waptébré ñi tsi (nome de jovem morador da casa dos solteiros)

Este nome é, por assim dizer, uma "extensão" do nome de menino (*watebremi ñi tsi*) de que falamos no item anterior.

(4) *Adabá* = noiva. Cf. adiante, páginas 105-109.

Ao tornar-se *wapté* (quando passa a residir no *hö*-casa dos solteiros) e membro de uma classe de idade, há geralmente uma mudança quanto ao nome do menino. Ele recebe um novo nome.

Estes novos nomes que os *wapté* recebem são, via de regra, "sonhados", como acontecia na fase anterior. Há também uma grande maioria de casos em que estes nomes são sonhados por F ou FB. Muitos meninos, porém, recebem nomes que já foram de seus antepassados e aqui há também uma preferência pelos nomes de FF e FFB. Um número bem menor de meninos recebem, já nesta altura, um nome via linhagem materna e até mesmo de seu *danhorebdzu'wa*. Os levantamentos realizados me dizem que posso encará-los como exceções sem incorrer em erro.

De qualquer modo, porém, é necessária (ou desejável) uma troca de nomes quando o menino passa a viver no *hö*: o *watebremi ñi tsi é substituído* por um *waptébré ñi tsi*, que é equivalente ao primeiro em termos da proveniência do nome. O importante parece ser a mudança de nome marcando mudança de *status*, início de uma nova fase do processo de maturação do menino.

É interessante que quando se pergunta o nome que um homem maduro teve quando *wapté*, ele geralmente diz um nome próprio, caso ele consiga se lembrar qual era o seu. Quando se trata dos meninos que são *agora* os *wapté*, no entanto, há uma tendência muito acentuada a responder que eles "não têm nome", mesmo quando um nome lhes foi concedido; a dizer que eles são simplesmente *hö'wa* ("os que moram no *hö*", "os que são do *hö*"). Este termo é aplicado a todos eles, indistintamente.

Isto toma sentido quando se pensa na ênfase à vida em grupo em detrimento da individualidade, o que é característico das classes de idade cerimonialmente ati-

vas e, em particular, dos *wapté*, que devem andar sempre juntos e devem evitar praticamente todas as outras pessoas da aldeia.

Entre os meninos que moram na casa dos solteiros, há alguns cujos nomes são conhecidos, reconhecidos e usados (como referência) por toda a aldeia. Estes nomes são os seguintes: *Pahöri'wa, Aihöubuní* e *Tébe*.

Entre os nomes próprios Xavante, estes são certamente os únicos que podem ser considerados "títulos" relativos a um "lugar na sociedade", indicadores de um "personagem", como dizia Mauss (1938: 265-72). Ao primeiro e ao último deles encontramos referência em Maybury-Lewis (1981: 119 nota de rodapé). Não ao segundo, porém. Não será preciso nem apropriado alongar-me no que diz respeito às possibilidades de manipulação política das "posições" expressas por estes três nomes porque este é um ponto que nos desviará do assunto principal de que trato aqui e, também, porque Maybury-Lewis desenvolveu cuidadosamente este aspecto nas páginas indicadas acima. Assim sendo, procurarei mostrar agora de que forma estes três nomes são "títulos".

Tratam-se de três "cargos cerimoniais" que começam a ter vigência a partir do momento em que uma nova classe de idade é instalada na casa dos solteiros. Cada classe de idade, portanto, possui seus dois *Pahöri'wa*, seus dois *Tébe* e os dois *Aihöubuní*.

Os cargos são herdados patrilinearmente e os três implicam em atividades de liderança e organização dos membros da classe de idade. Espera-se, dos que ocupam estes cargos, comportamento exemplar. Eles são, de certa forma, responsáveis pelos outros meninos, os seus companheiros de classe de idade. Destas dificuldades e das responsabilidades impostas aos ocupantes dos três cargos advém seu prestígio.

Como sinais distintivos destes cargos e, conseqüentemente, destes *nomes*, há pinturas corporais e ornamentos característicos (Cf. Regina Müller, 1976) e posições pré-determinadas e fixas na fila cerimonial[5]. Os *wapté* sempre se deslocam em fila, que é sempre encabeçada pelo *Pahöri'wa* mais velho. É ele também que inicia os cantos nas ocasiões em que não há homens de classes de idade mais velhas que a sua para fazê-lo.

Os meninos que ocupam estes cargos, são sempre designados pelo nome do cargo e com ele de tal modo identificados, que não seria de forma alguma inapropriado considerar *Pahöri'wa, Aihöubuní* e *Tébe* nomes próprios. Aliás, quando várias vezes perguntei qual o nome de cada um deles, entre os que estavam sendo iniciados no Paraíso em 1974, as respostas eram, exatamente, *Pahöri'wa, Aihöubuni* ou *Tébe*, conforme o caso.

Para com estes meninos, *hö'wa* é usado com menos freqüência. Todos eles, a par deste nome próprio proveniente do cargo, tinham um nome pessoal, um *waptébré ñi tsi*, diverso daquele que usaram quando pequenos. Era porém bastante difícil descobrir quais eram pois as respostas que os Xavante repetiam, a cada vez, eram: o nome do cargo, o termo *hö'wa*, e as frases "é só isso" ou "não tem nome, não".

De fato, a ênfase é tão grande na pertença ao grupo de meninos que mora no *hö*, donde o termo *hö'wa*, que, quando fiz o levantamento tão exaustivo quanto possível do "histórico" dos nomes de todos os homens e mulheres da aldeia do Paraíso, os informantes tinham grande dificuldade

(5) O primeiro da fila é o *Pahöri'wa* mais velho; o segundo da fila é o mais novo; a seguir vem os *Tébe*, de acordo com a ordem de idade, o mais velho na frente; depois, o *Aihöubuni* mais velho seguido por vários *wapté*; a seguir, o *Aihöubuni* mais novo e outros *wapté*.

em lembrar o nome que tinham quando *wapté*. Quando lembravam, não tinham nenhum escrúpulo em dizê-lo.

Isso se deve ao pouco uso e à pouca capacidade de identificação do *waptébré ñi tsi*, por um lado, e às mesmas razões que explicam a dificuldade em lembrar seu primeiro nome (o *watebremi ñi tsi*), expostas acima.

Os meninos que ocupam os três cargos cerimoniais referidos linhas atrás ficam, no entanto, conhecidos pelo resto da vida pelos nomes dos cargos embora tomem outros nomes pessoais como fazem todos os outros homens Xavante. Estes cargos, e os nomes que os acompanham e os designam são propriedades de certas linhagens, nos termos de Maybury-Lewis. Para confirmar estas afirmações, uma consulta às genealogias apresentadas pelo autor será útil. No caso de São Domingos/ Õ Tõ 1962, por exemplo (genealogia 3), *Páhiri'wa* aparece como nome pessoal de 4 pessoas diferentes, todos pertencentes ao clã *Poredza'ono (Tperedza'óno)* e à linhagem *wamarí; Tébe* aparece também como nome pessoal, uma vez entre os homens da linhagem *Tébe* do mesmo clã, e assim por diante. O fato de o autor designar a linhagem pelo nome *Tébe* prende-se a todo o seu uso dos conceitos de clã e linhagem, que é objeto de discussão no Capítulo IV.

Dos três nomes especiais, apenas *Pahöri'wa* e *Tébe* aparecem nestas genealogias e isto porque, diferentemente dos dois primeiros, *Aihöubuní* é um cargo que existe apenas durante o período em que uma classe de idade é *wapté*. Mesmo na iniciação, em que há um dia dedicado para os dois primeiros, os *Aihöubuní* não desempenham nenhuma função especial nem lhes é dado destaque algum.

De qualquer modo, trata-se de nomes especiais cujas propriedades não são as mesmas que caracterizam os nomes pessoais masculinos de forma geral. Aliás, em muitos pontos as contrariam como, por exemplo, no que tange à ine-

xistência de repetições concomitantes de um mesmo nome. Não há "xarás" entre os Xavante e, quando existem, isso se verifica dentro de normas estritas de que voltaremos a falar adiante. Contrariamente a isto há, em cada classe de idade, dois indivíduos com cada um destes nomes/cargos. Os *Pahöri'wa* e os *Aihöbuní* são sempre de clã *Poredza'ono* e os *Tébe* são indivíduos do clã *Ö Wawe*[6]. Os cargos pertencem a metades diferentes mas, dentro de cada metade, cada um dos nomes é repetido uma vez, a cada nova classe de idade.

O que acontece no período da vida de um menino enquanto ele é *wapté*, em resumo, é que o nome pessoal passa a um plano secundário e o que se valoriza é a sua filiação a uma classe de idade através de sua vivência na casa dos solteiros. Trata-se, na maior parte dos casos, de um nome diferente daquele que o menino usara até sua ida para o *hö* (casa dos solteiros) mas é como se fosse uma "extensão" deste. Digo isto porque os dois nomes, à exceção dos três nomes/cargos de que falei anteriormente, são resultado de um mesmo procedimento, de uma mesma lógica pois são transmitidos ou criados ("sonhados") dentro dos mesmos padrões, ainda que o uso do *waptébré ñi tsi* seja mais limitado que o do *watebremi ñi tsi*.

c) ritei'wairé ñi tsi (nome de rapaz iniciado, ainda solteiro)

Só depois das cerimônias da iniciação e, particularmente, depois da furação das orelhas, é que as rela-

(6) Para esclarecimento a respeito dos clãs Xavante, veja Maybury-Lewis (1984: 120 e 220-229) e Giaccaria e Heide (1972: 101-4). Sobre os rituais de iniciação dedicados a *Pahöri'wa* - *Tébe*, ver também Giacarria e Heide (1972: 139-40).

ções entre *danhorebdzu'wa* e seus sobrinhos de sexo masculino vão se transformar em relação de nominação propriamente dita.

A furação das orelhas transforma o *wapté* em *heróI'wa* ou *hirerói'wa* (categoria de idade, "age-grade") e só quando terminam as cerimônias da iniciação, uns três ou quatro meses mais tarde, é que ele atinge a categoria de idade dos *ritéi'wa*. Não há qualquer alteração quanto ao nome pessoal ligado à mudança de categoria de idade *wapté* para a de *heróI'wa*. Quando o *heróI'wa* se torna *ritéi'wa* é que vai receber seu primeiro nome de adulto. Este é o primeiro nome de uma série não previsível e será, quando deixar de ser usado, o primeiro dos *tsi tsi amõ* do indivíduo em questão. Quem lhe dá este *'ritéiwairé ñi tsi* é seu nominador.

Este deve ser, necessariamente, um dos nomes que o nominador já usou pessoalmente mas que ainda não "deu" para nenhuma outra pessoa. Isto porque não devem existir dois homens adultos que tenham o mesmo nome simultaneamente. Quando há "xarás", um deles é sempre um menino não iniciado. Para este, o nome pode ter sido "herdado" de FF, FFB, MF ou MFB. Para o jovem iniciado que usa, ao mesmo tempo, o mesmo nome que o menino, o nome lhe veio por intermédio de seu nominador (*dañimãmatã*). Sempre que isto acontece, os dois pertencem a "lados" ou metades patrilineares diversas, já que os nomes de menino vêm geralmente por linha paterna enquanto que o nome do rapaz iniciado vem por linha materna.

Caso o nome de *ritéi'wa* não seja um nome que o nominador tenha usado anteriormente, ele é, sempre, o nome que o nominador está usando no momento da transmissão. Este deve, então, tomar outro nome para si (ver o item seguinte) porque não há homens iniciados que não tenham

nome entre os Xavante, além da inexistência, como já vimos, de homônimos adultos.

A decisão, na escolha do nome a ser atribuído ao recém-iniciado, parece ser tanto do nominador quanto do nominado. Este pode escolher, entre os nomes do primeiro, aquele que mais o agrada; ou o nominador pode "oferecer" um nome ao mais jovem. Este, porém, tem a liberdade de dizer que não gosta do nome e prefere outro. É importante que o nome seja do agrado do rapaz; que o nome lhe seja agradável, bonito (*wẽdi*). Nome "bonito" é nome "velho", que tem uma longa história, que pertenceu a homens cujos feitos e bravuras são lembrados. O nome fica, por assim dizer, impregnado das características pessoais de seus portadores.

Os levantamentos realizados fizeram-me perceber que o nome dado ao menino recém-iniciado tende a ser o *ritéi'wairé ñi tsi* de seu nominador, ou seja, aquele que ele recebeu, por sua vez, de seu próprio nominador.

Bastante freqüente também é o caso em que o rapaz recém-iniciado toma o nome que seu nominador vinha usando até então.

Este nome permanece com o *ritéi'wa* até que sua classe de idade seja responsável pela "formação" dos *wapté* que pertencem à segunda classe de idade abaixo da sua (alternada, portanto). Ou seja, até que o *ritéi'wa* se torne *danhohui'wa* (categoria de idade intermediária: entre *ritéi'wa* e *ipredu ñhi*. Quando atingem esta categoria é que os membros de uma classe de idade patrocinam a iniciação da segunda classe abaixo).

Um levantamento cuidadoso mostra que nem todos os *ritéi'wairé ñi tsi* dos homens de uma aldeia são os nomes de seus nominadores respectivos, porém. E isso porque é comum a situação em que os nomes de um nominador se esgotam sem que todos os seus nominados tenham recebido nomes novos no período que se segue ao fim da iniciação. Neste

caso, uma solução bastante freqüente é o jovem tomar um dos nomes de um irmão de seu nominador. Mesmo assim, a relação entre o rapaz e seu nominador formal (aquele que foi o seu *danhorebdzu'wa*) não se altera. Mesmo que o nome que o rapaz passe a usar não seja um nome de seu nominador formal e sim de um irmão deste (real, não classificatório), aquele que "oficialmente" deveria ter dado seu próprio nome continua a ser o "nominador" por excelência. E, apesar de o rapaz usar o nome de um irmão de seu nominador, isto não implica em tipo algum de atitudes especiais ou de obrigações que devam ser cumpridas.

Não é apenas aos nomes de um irmão de seu nominador que um rapaz pode recorrer. Caso o nominador não disponha mais de nenhum nome para dar ou se o rapaz não gostar de nenhum dos nomes do nominador ou de seus irmãos, o nome novo será escolhido entre os nomes dos homens da mesma linhagem de Ego, uma ou duas gerações acima. As categorias de parentesco que correspondem a estas posições são *ĩ'rada* (avô paterno: FF) ou *ĩmãmã amõ* (tio paterno: FB, FFBS, etc.). A nomes de avôs maternos (*ĩ'rada*) também se recorre nestas circunstâncias, embora menos freqüentemente.

Seguindo o desenvolvimento do ciclo de vida de um rapaz Xavante, vejamos agora a última modalidade de nome pessoal que ele pode (e deve) assumir.

d) ipredum ñi tsi (o nome de homem maduro):

Ao se tornarem *danhohui'wa* (veja definição à página anterior), os membros de uma classe de idade passam para a categoria de homens maduros como "caçulas" (*ipredupté*: *ipredu* + *ité*; *ipredu:* velho, maduro; *ité:* novo, recente).

Nem sempre, nesta época, estão suficientemente maduros para tornarem-se *dahorebdzu'wa* dos filhos de sua irmã. Neste caso, então, o nome que vinham usando até então pode ser mantido ou um novo pode ser adotado. Se ocorrer uma troca de nomes, o antigo passará a ser referido como *tsi tsi'rada* ("nome velho") ou como *tsi tsi amõ* (o "outro nome"). Quando o filho da irmã chegar a *ritéi'wa*, o irmão da mãe abandonará seu próprio nome de *ritéi'wa* (se ainda não o tiver feito), dará um de seus nomes para o menino e tomará outro para si.

Mesmo depois de "dar" (*tamã titsõ*) o nome para ZS, o nominador formal continua possuindo aquele nome; ele continua sendo seu, apesar de não usá-lo, e entra para o rol de seus *tsi tsi amõ* (os "outros nomes").

Este segundo nome que depois de iniciado um homem adota não precisa ser, necessariamente, um dos nomes de seu nominador. Pode ser um nome que ele mesmo crie, um nome que ele "ache no sonho". Há casos em que é um *tsi tsi amõ* de um dos irmãos do nominador (geralmente o mais novo, *ĩnõ*). Há outros em que é um nome de F, FB ou, ainda, FF ou FFB.

Existe uma série muito grande de variáveis que explicam estas possibilidades de escolha. A regra expressa e ideal é que todos os nomes de Ego iniciado cheguem até ele via nominador formal que é, sempre, um membro da linhagem da mãe de Ego. Há, porém, muitos casos em que isso não acontece e vários em que a transmissão se faz por linha paterna. É freqüente a situação de um homem que, ao morrer, transmite seus nomes (*tsi tsi amõ*) diretamente a seus filhos; ou os transmite ao mais velho de seus filhos, "depositando-os" sob sua responsabilidade e indicando a quem, dentre seus filhos mais novos, cada nome deve ser transmitido oportunamente. Da mesma forma, a função de nominador é transmitida a um dos filhos,

preferencialmente o mais velho, com quem ficam igualmente "depositados" os nomes do moribundo até o momento da iniciação de cada um de seus *danimiõrebdzu* (nominados).

Os nomes são transmitidos em linha paterna nos casos em que os nomes do nominador se esgotam sem que todos os seus nominados tenham recebido denominações pessoais novas no período que se segue ao fim da iniciação. São tomados, então, nomes de irmãos reais do nominador ou de antepassados patrilineares.

Uma outra situação de transmissão de nomes a adultos por linha paterna é causada pelo estabelecimento (pouco freqüente) de relações de afinidade entre nominador e nominado, o primeiro tornando-se sogro (real ou classificatório) do segundo. As relações de afinidade, expressas por evitação, têm predominância sobre as de nominação e o nome recebido é abandonado em favor de um outro, geralmente tomado a um antepassado patrilinear.

Um homem maduro deve mudar tantas vezes de nome quantos nominados ele tenha. "Nominados" aqui indica não apenas os rapazes de quem Ego é o nominador formal mas também todos os rapazes que pediram a Ego um de seus nomes. Estes são geralmente aqueles que deveriam receber nomes do pai ou de irmãos reais de Ego e que podem vir a usar os nomes dele próprio, como nos casos de transmissão, de pai a filho, da função de nominador referida acima.

Um homem acaba sua vida como começou: sem nome. Assim como no começo de sua vida um menino fica algum tempo sem nome (até que seu corpinho esteja duro e firme), também nos últimos anos de sua vida, um homem não tem nome. Ele tem os "outros nomes", os *tsi tsi amõ*, mas não usa mais nenhum e nenhum lhe resta: todos os seus nomes ele já "deu" para os jovens ou, se ainda tem alguns consigo, os

que lhe restam são nomes para serem dados, transmitidos para as novas gerações. Ele será, naturalmente, conhecido por algum de seus nomes (geralmente o último que usou ou, então, inversamente, o primeiro, quando é lembrado: seu *watebremi ĩĩ tsi,*!) mas nenhum lhe pertence agora. Um Xavante idoso me disse: "*ĩ ĩĩ tsi õdi óto. Tòïbö. Wa hã ĩhi'wa*". "Eu não tenho nome agora. Acabou. Eu sou velho, é por isso". E não é o único a dizê-lo.

Não há um número certo de nomes que cada homem Xavante deva ter. Os nomes estão relacionados com a mudança de status mas não de uma forma rígida. Não há "estágios vitais" associados necessariamente a determinados tipos de nomes nem é obrigatória a mudança de nomes na passagem de uma categoria de idade para outra.

Há certas regularidades que os levantamentos que realizei trouxeram à tona e que tentei apresentar aqui de maneira organizada. Estas constâncias se referem a uma freqüência muito acentuada de mudanças de nome pessoal acompanhando a passagem da categoria de idade *watebremi* para *wapté*, de *wapté* para *ritéi'wa* e outra troca de nome a cada vez que Ego masculino dá um de seus nomes para alguém mais jovem do que ele. As outras trocas de nomes próprios não seguem regras estritas e pré-determinadas. É justamente o peso maior da iniciativa individual que é importante para a nominação Xavante e a distancia da Timbira ou Kayapó; não havendo outorgação de nomes definitivos, um homem pode estabelecer laços de solidariedade através do nome com um número muito grande de pessoas.

Minha idéia é que realmente não há caminhos previstos e fixados para os homens Xavante depois de maduros e com filhos crescidos. A disputa pelo prestígio político e o individualismo, a vida na sua própria facção e a freqüência com que varia o contexto político nas aldeias, como diz

Maybury-Lewis com tanta clareza (1984: principalmente o capítulo V), tornam, de certa forma e até certo ponto, imprevisíveis os passos de cada um. Só num nível muito geral é que se pode fazê-lo.

O nome parece estar realmente ligado a uma idéia de prestígio. Procurei fazer uma genealogia bastante detalhada dos habitantes da aldeia do Paraíso e foi interessante notar que os homens que haviam se casado com várias mulheres tinham, em geral, muitos nomes (de quatro a seis *ipredum ñi tsi*). Não há nenhuma relação necessária entre o número de esposas e a quantidade de nomes de um homem. Se os associei aqui é porque são, os dois, indicadores de prestígio. Estes homens têm, via de regra, uma descendência numerosa e, segundo pude constatar no Paraíso, desfrutaram em vida de considerável prestígio político: foram chefes de facções poderosas e/ou chefes de aldeias. Quanto à mudança de nome quando um homem se torna chefe de aldeia (Maybury-Lewis 1984:301), nada pude saber de novo no Paraíso.

A troca de nomes nesta fase não é feita através de nenhum rito especial. Nos casos dos jovens recém-iniciados, a comunidade acompanha a iniciação, no curso da qual o nominador pinta o corpo do rapaz e dele recebe um bolo cerimonial, como já disse. Isto torna público quem é o nominador de cada iniciado mas a escolha do nome que o jovem adotará uma vez iniciado é assunto que diz respeito apenas a ele mesmo e a seu nominador.

Quando se trata de mudança de nomes de homens que foram iniciados há muitos anos e que já têm filhos entre 4 ou 5 anos ou mais, o novo nome é anunciado informalmente aos outros homens: "Um dia a gente chama os amigos e diz: Estou enjoado, não vou chamar mais este nome velho. Vou largar *Aihé'édi*, vou chamar *Buruwẽ*"

Os Xavante não dizem expressamente que um homem muda de nome a cada alteração de status. O nome parece ser, de fato, a expressão concreta da consciência de uma identidade pessoal. Uma mudança de nomes acompanhava a transformação de um jovem "manso" em homem "bravo" (*tsahiti*), por participação em uma guerra ou após a morte de uma onça; e mais do que isso: "Antigamente, tornando-se 'RITEY'WA, ia com o pai à caça dos braços (sic) (WADZURI'WA); o primeiro da fila levava na cabeça uma coroa de penas (WAYRO); o que conseguia matar um branco se chamava AUWÊTEDE'WA (dono da pessoa), e, para demonstrar que tinha cumprido a empresa, devia apoderar-se das vestes do morto para mostrá-las aos outros. Voltando à aldeia, os ÎPRÉDU faziam-lhes no corpo cortes transversais, do peito ao umbigo (DANOUTUWANORI) começando pelos 'WATÉBRÉMI [meninos pequenos], aos AY'REPUDU [meninos entre 9 e 12 anos, aproximadamente], e aos WAPTÉ [moradores da casa dos solteiros]. Depois disso, todos os homens, a começar pelos 'WATÉBRÉMI, mudavam o nome. Somente os 'RITEY'WA mudavam no mesmo lugar onde tinham matado o homem branco. Em cada caso, era o pai que impunha o novo nome, menos para os ÎPRÉDU, que o impunham a si mesmos. Atualmente, a caça ao homem é substituída pela caça à onça...". (Giaccaria e Heide, 1972: 235).

Um rapaz trocou seu *ritéi'wairé ñi tsi*, o nome que seu nominador lhe tinha transmitido, depois da morte deste. E a morte do nominador foi a razão pela qual o rapaz adotou um novo nome, um nome que havia sido de seu avô paterno (FF). Isto não é de modo algum uma regra. Um irmão do rapaz de que falamos aqui usa até hoje o seu *ritéi'wairé ñi tsi*, que recebeu deste mesmo nominador. O que se depreende daí, no quadro do conjunto de informações que se tem, é que o nome reflete, até certo ponto, o estado de espírito daquele que o possui.

Em certas circunstâncias especiais, as atitudes tomadas em relação aos nomes próprios masculinos obedecem a certas regularidades mais marcadas. Se, ao morrer, um homem não transmitiu ainda seus nomes a todos os seus nominados, ele geralmente os distribui na hora da morte, quer diretamente aos filhos de sua irmã (mesmo que ainda não sejam iniciados) quer indiretamente, isto é, a um de seus irmãos mais novos ou a um de seus filhos para que fique como depositário destes nomes. No primeiro caso, os meninos não passam a usar o nome de seu nominador imediatamente. "Guardam-no" e só começam a usá-lo depois de iniciados. No segundo caso, não apenas *os nomes* são transmitidos "em lote" para um filho ou irmão mais moço mas também a *função* de nominador.

Há vários casos de homens que se tornam nominadores muito cedo (mas sempre depois de iniciados), quando tomam para si os encargos de nominador que o pai ou o irmão mais velho exercia quando vivo. A função de nominador pode também ser transmitida ao filho mais velho quando um homem se torna idoso. Este filho, então, passa a ser considerado o nominador por excelência e seu pai volta a ser simplesmente um tio materno (*ĩmãmã wapté*) em relação aos seus antigos nominados.

Vimos as várias etapas da vida de um homem através dos diversos tipos de nomes que existem entre os Xavante.

A partir daí fica fácil perceber que, no que diz respeito aos nomes masculinos, um menino está inicialmente muito identificado com o lado paterno e, nessa medida, recebe então seu *watebremi* e *waptébré ñi tsi*: nomes inéditos criados por seu pai ou tios paternos (captados no sonho) ou nomes herdados de avôs (principalmente paternos).

Na época da iniciação e durante o período que se segue, até o nascimento de seu primeiro filho, aproximadamente, o rapaz usa um nome que chegou até ele por intermédio de um tio materno, seu nominador.

As trocas de nome subseqüentes mostram bem sua tendência à reintegração no grupo de ascendência paterna, como mostrou Maybury-Lewis, tomando outros pontos de partida (Cf. Maybury-Lewis 1984: Capítulo V). Os *ipredum ñi tsi* são nomes sonhados pelo próprio homem ou, mais freqüentemente, nomes de seus parentes consangüíneos patrilaterais da primeira e segunda gerações ascendentes.

Na fase da vida de um jovem em que as atividades corporativas e a pertença à classe de idade são enfatizadas, sua filiação ao grupo de ascendência paterna é, em termos do sistema de nominação, obscurecida. Volta a ser retomada e recebe expressão pública através do nome pessoal à medida que o rapaz vai se envolvendo mais e mais nas atividades de homem maduro e, ao mesmo tempo vai se distanciando do grupo de seus companheiros de classe de idade, como mostrou Maybury-Lewis.

Em termos do sistema da nominação masculina como um todo, procurei saber se há algum tipo de reciprocidade a médio prazo entre grupos sociais bem definidos: se os favores e serviços que o *danhorebdzu'wa* presta numa geração aos filhos de sua irmã lhe são retribuídos na geração seguinte. Minha intenção era procurar ver se existe algum modo de se prever quem será o *danhorebdzu'wa* de que criança, com base nas relações deste tipo estabelecidas nas gerações anteriores.

Nada me foi possível perceber neste sentido. Nada que não fosse tão geral quanto o fato de que a relação é sempre estabelecida entre um homem (*danhorebdzu'wa*) que pertence à metade oposta àquela a que pertencem as crianças (já que as metades são exogâmicas e a descendência patrilinear). São sempre favores e serviços que são prestados ao filho da irmã, membro da metade oposta à do tio. Os nomes não estão vinculados às classes nem às categorias de idade (a não ser de modo individual), isto é, não há nomes que só possam ser usados pelos indivíduos que pertencem a tal ou tal classe de idade ou que só possam ser usados quando uma pessoa é *wapté*

ou *ipredu*, por exemplo. Os clãs, linhagens e metades não têm privilégio quanto ao uso de nenhum nome. Os nomes têm, por assim dizer, livre trânsito entre os vários grupos sociais, quer sejam definidos por critérios como parentesco, classe e categoria de idade, quer pelo jogo das forças políticas.

Excetuando-se o caso dos nomes/títulos *Pahöri'wa, Tébe* e *Aihöubuni*, que são usados como identificadores principalmente no período que antecede à iniciação e durante estas cerimônias, não há nomes adequados nem mesmo preferidos para tal ou qual categoria de idade. Estes são realmente nomes especiais com características diversas daquelas que definem os nomes masculinos Xavante de modo geral, como já foi dito. São também os únicos cujo uso é direito exclusivo de certos clãs, como já vimos.

CAPÍTULO II

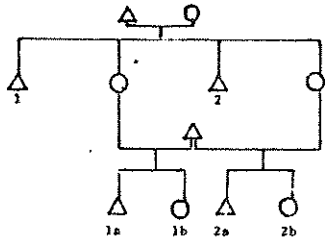
A RELAÇAO COM O DANHOREBDZU'WA: PATERNIDADE CERIMONIAL E NOMINAÇÃO

O termo – *danhorebdzu'wa* – faz parte da lista de termos de parentesco que Maybury-Lewis apresentou (1984:277-281). Por ele são designados, segundo o autor, todos os homens pertencentes à geração imediatamente acima da de Ego (masculino e feminino) que não fazem parte do grupo de Ego, ou seja, que são *tsire'wa* em relação a Ego. Se procurarmos as categorias de parentesco que se enquadram aí, encontramos os tios maternos reais e classificatórios de Ego. Segundo Maybury-Lewis, então, *todos* os tios maternos são designados pelo termo *danhorebdzu'wa.*[1]

Entre os Xavante Ocidentais, porém, o termo não tem uma aplicação tão vasta. Pelo contrário: indica um tipo muito especial de relação social que se estabelece entre um determinado tio materno (real ou classificatório) e os filhos de apenas uma de suas irmãs. Para os demais tios maternos, o termo empregado, tanto como vocativo quanto para referência, é *ĩmãmãwapté.*

(1) Uma forma alternativa é *'rebdzu'wa* e é esta a palavra relacionada por Maybury-Lewis.

Um homem se torna *danhorebdzu'wa* apenas depois de casar-se e quando já tem filhos com mais de cinco anos, aproximadamente. A iniciativa para o estabelecimento da relação depende do próprio interessado, que expressa sua vontade dirigindo-se a uma de suas irmãs como *tarebdzu(hu)nã*, ou seja "mãe de meu *tarebdzu*". *Tarebdzu* é como as crianças (filhos desta irmã) são chamados pelo tio. Ou, simplesmente, comunica à irmã o desejo de tornar-se *danhorebdzu'wa* de seus filhos. Não é uma comunicação altamente formal. Uma maioria considerável dos casos registrados revela que há uma tendência para que tal laço se estabeleça entre uma mulher e seu irmão imediatamente mais velho. Há preferência pelos irmãos reais, considerados *ĩhitebre uptabi* ("irmão de verdade"). Notei que no caso de um homem ter mais de uma esposa, o *danhorebdzu'wa* dos filhos de uma de suas mulheres não é o mesmo dos filhos de sua outra esposa, ainda que as duas sejam filhas de um mesmo pai e uma mesma mãe. Trata-se, então, de um laço entre um homem e uma de suas irmãs, como disse acima.



1 é *danhorebdzu'wa* de 1a, 1b, etc.
2 é *danhorebdzu'wa* de 2a, 2b, etc.

Quando as crianças de sexo masculino e feminino já estão grandinhas (quando o mais novo já tem por volta de dois ou três anos e o mais velho não mais do que oito ou nove), vão, em fila, à casa de um de seus tios maternos, seu *danhorebdzu'wa*. Lá, são pintados de vermelho e recebem, cada um, seu *tsõrebdzu*, (colar de algodão ao qual é presa uma pena de rabo de papagaio) que lhes é dado pelo tio[2]. Se, depois de feita esta cerimônia, a mãe continua a ter filhos, ela é realizada novamente, quando o menor destes filhos já tiver cerca de três anos. O *danhorebdzu'wa* é o mesmo das crianças mais velhas. Da esposa deste, que é também considerada *danhorebdzu'wa* das crianças[3], elas recebem um grande bolo de milho ou de feijão. Esse bolo, que é tipicamente um alimento cerimonial, é levado pela mais velha das crianças à casa de seus pais. As crianças menores seguem-na, em fila, de volta à sua casa, ("crianças", aqui, são exclusivamente os filhos da irmã do *danhorebdzu'wa*).

À parte deste rito, porém, as relações entre estas crianças e este tio não diferem das relações que elas mantêm com os outros tios maternos, enquanto elas são imaturas. Só no momento em que elas passam a ser consideradas socialmente maduras é que a relação com o *danhorebdzu'wa* se torna algo vivo e muito presente em suas vidas. Sua importância é grande na época da realização dos ritos de passagem. Quando ZC se es-

(2) O significado de *danhorebdzu'wa* provém, ao que parece, de *tsõrebdzu* e quer dizer algo como "aquele que faz o colar de algodão". *Danhorebdzu'wa* é uma forma genérica e impessoal. Esta forma impessoal, neutra, é indicada por *danhorebdzu*, refere-se ao colar e *'wa* é uma partícula que indica pessoa que desempenha ação anteriormente expressa ou sub-entendida, como é o caso aqui. O verbo fazer, dar, conhecer (o colar) ou algum outro correlato fica sub-entendido.

(3) Entre os Xavante Orientais ela é também chamada por este termo. Cf. Maybury-Lewis, 1984: 280-281.

tabilizam no novo status, a presença do *danhorebdzu'wa* em suas vidas vai, aos poucos, tornando-se menor embora nunca deixe de existir.

Depois da iniciação, no caso dos meninos, e da cerimônia do casamento (*Adabatsa*), no caso das meninas, este tipo de relação entre tio materno e os filhos de sua irmã evolui e se diferencia segundo o sexo das crianças. Enquanto são imaturos, a relação com o tio materno é muito semelhante, tanto no caso do menino quanto no da menina.

A partir do momento em que a maturidade é alcançada e expressa naqueles dois rituais, há uma "bifurcação". No caso do menino, estabelecem-se os laços de nominação que unem, ainda que formalmente, homens de "lados" opostos do ponto de vista do parentesco. No caso das meninas, sua relação com o tio materno evolui para algo que se enquadra no esquema mais amplo das relações de parentesco e que separa homens que, do ponto de vista do parentesco, pertencem ao mesmo lado. Isto porque, depois da cerimônia da *Adabá* (onde o tio materno desempenha um papel fundamental como veremos adiante), a menina passa a chamar o tio materno não mais por *ĩnho'rebdzu'wa* (forma pessoal: "meu *'rebdzu'wa*") ou por *ĩmãmãwapté*, mas simplesmente *ĩmãmã* (F). Deste modo, o rapaz que se casa com ela torna-se *ĩtsa'omo* (DH) daquele que, a partir de então, ela chama de *ĩmãmã* mas que é, do ponto de vista genealógico *strictu sensu*, seu tio materno. Ou melhor, se ela o considera F, ele a considera D e considera seu marido DH e é por este considerado WF, isto é, *ĩmapre'wa*.

Em alguns casos, a maturidade da menina separa dois homens (já que há evitação entre *ĩmapre'wa* e *ĩtsa'omo*) que pertencem à mesma metade. Entre os Xavante Ocidentais, entre os quais realizei a pesquisa, há realmente um sistema de metades no que diz respeito ao parentesco, de modo que o tio materno da menina e o seu marido estão ambos do

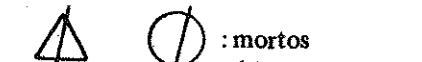
"outro lado" em relação a ela. Temos então duas situações: *1º caso*: Como o tio materno da menina pertence à primeira geração ascendente em relação a seu marido, muito freqüentemente à mesma geração, a relação entre eles é, em geral, *ĩmãmã amõ/ĩ'ra*, a primeira categoria compreendendo FB, FFBS, etc. e a segunda os correlatos BS, FBSS; ou então, *2º caso*: Os dois homens têm uma relação tipo *ĩdub'rada/ĩnõ* em que a primeira categoria inclui FS, FBS, FFBSS mais velho que Ego e a segunda categoria inclui as mesmas posições genealógicas quando ocupadas por pessoas mais novas que Ego.

No primeiro caso, a menina passa a chamar seu *danhorebdzu'wa* de *ĩmãmã* mas seu marido não o considera sogro. No segundo caso, quando os dois homens em questão pertencem à mesma geração e são "irmãos" (isto é, tem uma relação *ĩdub'rada/ĩnõ*), eles se tornam sogro e genro, respectivamente e o casamento marca um distanciamento, uma separação entre homens do mesmo "lado".

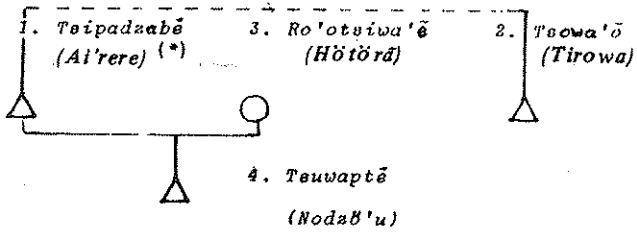
Um "pai" (*ĩmãmã* ou *ĩmãmã amõ*) nunca pode se tornar um "sogro", dizem os Xavante. Mas um irmão pode e é realmente considerado como tal pelo marido da *Adabá*[4] que tenha sido pintada pelo mais velho dos "irmãos".

Alguns exemplos de casos concretos podem ser úteis aqui. Todos envolvem habitantes da aldeia do Paraíso em 1974/75. Entre parênteses está a classe de idade a que pertence cada indivíduo, para que se possa ter uma noção da idade relativa de cada um. Uma relação das classes de idade e sua correspondência às categorias de idade podem ser encontradas nos Quadros I e II, às páginas 64 e 66, respectivamente.

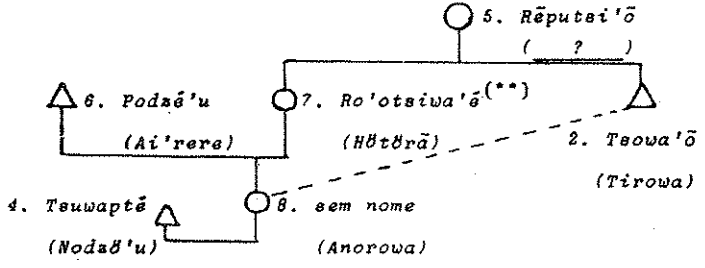
(4) Termo que designa a mulher desde a época imediatamente anterior ao seu casamento, até o nascimento de seu 1º filho.



Exemplos do 1º caso:



2. Tsowa'õ é irmão do pai de 4., Tsuwaptẽ. É, portanto, seu *ĩmãmã amõ*. Com a morte de 1. Tsipadzabé, 2. Tsowa'õ tornou-se *ĩmãmã* (pai) de 4. Tsuwaptẽ. Vejamos qual a situação depois do casamento deste último:

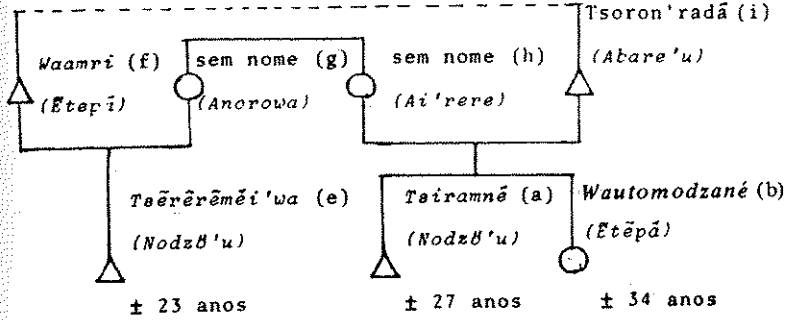


(*) Nome da classe de idade. Os nºs ou letras junto aos nomes pessoais têm a intenção de facilitar a identificação das pessoas.

(**) Não confundir esta mulher, cujo nome é Ro'otsiwa'é (3) com a do 1º diagrama, cujo nome é Ro'otsiwa'ẽ (7).

O casamento de 4. Tsuwaptẽ não alterou suas relações com 2. Tsowa'õ. Este não se tornou seu sogro (*ĩmaprewa*), pois é seu pai (*ĩmãmã*). Apesar disso, a noiva (8) considera 2. Tsowa'õ também seu *ĩmãmã*, já que foi ele quem a pintou e lhe deu os colares para o rito da *Adabatsa* e foi ele quem recebeu e distribuiu a carne (o "preço da noiva") nesta cerimônia (veja descrição mais detalhada à página 105 e segs.).

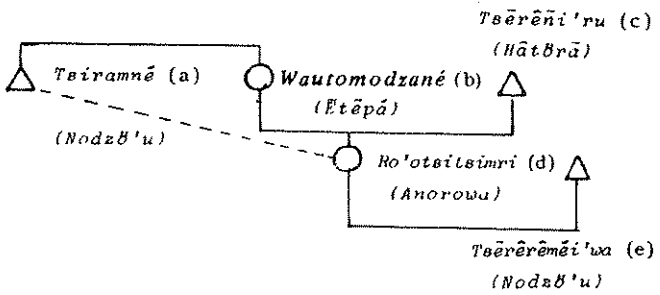
Exemplos do 2º caso:



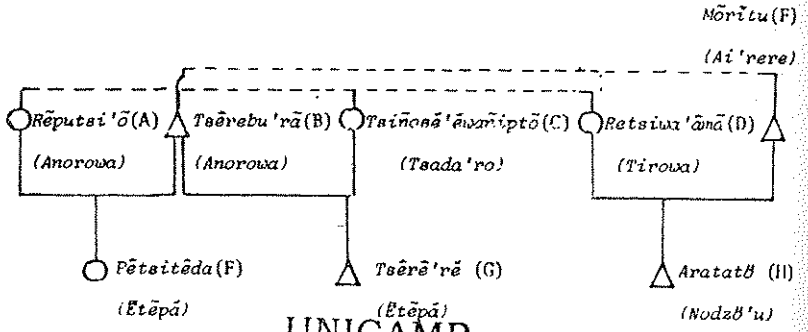
Tsẽrêrêmẽi'wa (e) e Tsiramné (a) são dois "irmãos": filhos de dois casais em que as mulheres são irmãs entre si e os seus maridos respectivos são também irmãos entre si. O segundo deve ter quatro ou cinco anos mais que o primeiro. Tsiramné (a) é, portanto, *ĩdub'rada* (irmão mais velho); Tsérêrêmẽi'wa (e) é *ĩhõ* (irmão mais novo). Wautomodzané (b) é *ĩhidibá* (irmã) tanto de um como de outro[5].

(5) *ĩno* e *ĩdub'rada* são termos de parentesco empregados por homens e mulheres, para designar irmãos (reais e classificatórios) do mesmo sexo que Ego, expressando uma diferença de idade: *ĩhõ*: irmão/irmã mais novo; *ĩdub'rada*, mais velho. Quando se trata de irmão de sexo diferente de Ego, a diferença de idade não é expressa e os homens usam *ĩhidibá* para indicar (e chamar) qualquer *irmã* e as mulheres designam qualquer *irmão* por *ĩhitebre*.

Num segundo momento, Tsérêrêméi'wa (e) estando casado, a situação é a seguinte:

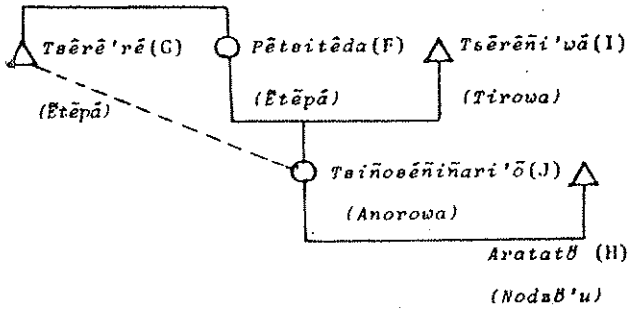


Tsiramné (a) é *danhorebdzu'wa* dos filhos de Wautomodzané (b) e Tsẽrẽñi'ru (c). Tserêrêméi'wa (e) casou-se com Ro'otsitsimri (d) e, desde então, ela considera Tsiramné (a) seu *ĩmãmã* (pai). Sendo assim, este é agora *ĩmapre'wa* (sogro) de Tserêrêméi'wa (e). Eles têm, portanto, uma relação de evitação. Um outro caso retrata o mesmo quadro. São pessoas diferentes vivendo a mesma situação do exemplo anterior:



UNICAMP
Biblioteca - IFCH
784807

Depois da cerimônia de *Adabatsa:*



De "irmãos" que eram, (G) e (H) agora se evitam porque têm uma relação [*ĩmapreva ĩtsa'omo.*]

Vê-se, portanto, que os casos retratam rearranjos no emprego dos termos de parentesco devido à nominação, como acontece entre outros Jê.

O que se nota, aqui, é que *danhorebdzu'wa* de *adabá* e marido de *adabá* são duas categorias que devem ser preenchidas por indivíduos "separados": se já estão separados pela geração, isto é, se são *ĩmãmã amõ/ĩ'ra*, não precisam separar-se novamente pela instituição conceitual de uma relação de afinidade (expressa na adoção dos termos recíprocos *ĩmapre'wa/ĩtsa'omo*, ou seja, sogro/genro). Caso pertençam a uma mesma geração (o que acontece quando são *ĩdub'rada/ĩño*), são então equivalentes deste ponto de vista. O desempenho dos papéis específicos de pai cerimonial, de um lado, e marido, de outro, exige a imposição de uma separação e de uma quebra de homogeneidade. Isso se consegue, então, pelo estabelecimento de laços conceituais de afinidade. Dois irmãos (geralmente classificatórios) tornam-se, assim, sogro e genro um do outro.

Esta modificação da relação entre irmãos para uma relação entre sogro e genro significa uma passagem de uma relação de consagüinidade para uma relação de afinidade. Esta passagem é marcada pela cerimônia de *Adabatsa*. Alguns informantes situaram esta alteração da teminologia e do comportamento entre os homens envolvidos, não a partir desta cerimônia mas a partir do nascimento de primeiro filho do jovem casal. Pude notar, no entanto, três casos em que o rapaz evita o *danhorebdzu'wa* de sua esposa mesmo quando ela ainda não teve seu primeiro filho. Isto se torna significativo quando sabemos que, na época em que estes dados foram coletados, havia apenas quatro casais nesta situação no Paraíso. O *danhorebdzu'wa* aparece, então, como um pai substituto, encarregado de fazer a mediação entre os parentes do rapaz e os da moça que se casam. Esta situação denota a classificação deste tio em uma categoria intermediária no quadro da oposição mais radical entre as metades, já que não é parente por linha paterna mas também não é, a rigor, um afim da menina.

O mesmo raciocínio pode ser desenvolvido em relação à sua esposa, que passa a ser considerada "mãe" *(dati'ö)*. Esta situação reflete-se na geração seguinte no que se refere à terminologia do parentesco empregada: a menina, recém-casada, passa a chamar os filhos de seu *danhorebdzu'wa* de "irmãos" e fica, conseqüentemente interditada a possibilidade de relacionamento sexual entre eles.

Quando *danhorebdzu'wa* envelhece, a "função" passa para o seu filho mais velho e sua esposa mas é só até aí que se estendem os efeitos desta relação. As crianças da segunda geração abaixo relacionam-se via parentesco, simplesmente.

É preciso chamar a atenção, porém, para o fato de que a alteração de terminologia se dá apenas no âmbito do núcleo de pessoas diretamente envolvidas nestas relações. Por isso não falo em alteração de filiação a grupos efetivos de parentesco (às metades, para ser mais precisa).

O que acontece, mas que não chega a ser uma substituição integral da filiação a uma metade pela filiação à outra, é a assimilação da mulher, após o casamento, pela metade de seu marido. Embora continuem *tsiré'wa* um do outro ("do outro lado") e, em relação ao resto da comunidade, sua pertença à metade de seu pai não seja alterada, a posição da mulher casada difere bastante da da solteira a este respeito.

Embora do ponto de vista genealógico sua posição esteja definida e não se altere, o casamento implica na criação de um compromisso e de um envolvimento e identificação cada vez maiores da mulher com o lado do marido.

É bom lembrar que, na cerimônia da *Adabatsa*, o pai da menina não tem nenhuma função especial, como também não tem papéis específicos a desempenhar nenhuma pessoa de seu lado. Todos os que prestam serviços à *Adabá* são *tsiré'wa* (membros do outro grupo, do outro lado): o noivo, que lhe traz a carne; o *danhorebdzu'wa* (MB), que pinta seu corpo, confecciona e coloca os colares característicos da noiva, que lhe dá conselhos e distribui, entre os membros da comunidade, a carne de seu casamento; a mãe da menina, que confecciona a esteira sobre a qual ela vai se ajoelhar; por fim, a *ba'ono* (menina de 8 a 10 anos, aproximadamente) que vem tirar seus colares típicos, pondo fim à cerimônia[6].

Através desta linguagem ritual fica claro o fato de que o casamento é uma questão de metades e que estes serviços serão recompensados por um sentimento de lealdade muito grande a esta "outra" metade, por parte da noiva.

(6) A única indicação que obtive quanto a quem deva ser esta menina a designa como a que deverá ser a próxima a casar na aldeia e do "outro lado" em relação à Adabá.

Na verdade, o *danhorebdzu'wa* antecipa e cristaliza a assimilação da mulher ao grupo do marido: a transformação da posição do *danhorebdzu'wa* na rede de relações sociais da Adabá antecipa toda a mudança que ocorrerá quando esta se casar.

Um assunto ao qual lembro-me de recorrer agora, para fundamentar as afirmações anteriores e situar melhor a posição da mulher casada assimilada à metade do marido é a feitiçaria. Conversando a este respeito, um Xavante da aldeia do Paraíso disse-me que o aprendizado das práticas e segredos de feitiçaria é feito de 3 modos:

a) de pai para filho
b) de marido para mulher
c) de mãe para filho.

Os conhecimentos mágicos, entre os Xavante, não são privilégio exclusivo de certos grupos sociais. Não há xamãs, como função específica. As informações estão dispersas entre os vários grupos de descendência e são mantidas em segredo e transmitidas patrilinearmente, já que cada grupo dispõe de conhecimentos exclusivos. Há disputa de forças e querelas relativas à maior eficácia de seus próprios conhecimentos e segredos entre os vários grupos de descendência.

Sendo assim, é significativo o fato de tais conhecimentos secretos passarem do marido à esposa (que pertence, necessariamente, ao "outro lado") pois poderiam chegar, através dela, a grupos rivais ou potencialmente hostís.

Ao invés disso, o que se tem é a mulher compartilhando os segredos de feitiçaria aos quais só têm direito e acesso os membros do grupo de parentes de seu marido e, com isso, comprometendo-se com eles. Isto significa um distanciamento em relação ao próprio grupo de origem da mulher e vem com mais força afirmar sua assimilação ao grupo do marido.

Coloca-se aqui uma reflexão sobre o peso das relações do tipo de parentela. Neste caso específico, o modelo das relações (comunidades de "substância", apresentado por Matta (1976: 58-95) parece explicar mais que um raciocínio baseado nos conceitos de descendência e patrilinhagem, essenciais na análise de Maybury-Lewis.

Um Xavante acusado de feitiçaria, na aldeia do Paraíso, foi ameaçado de morte (em 1973) por vários grupos, entre os quais, o grupo de irmãos de sua esposa. Ao ver-se ameaçado, disse que, caso fosse morto, sua mulher saberia como vingá-lo pois havia ensinado a ela seus segredos de feiticeiro. Caso ele tivesse realmente sido morto e ela o vingasse, ela estaria voltando sua ação contra seu próprio grupo de origem, a cujos membros ela classifica como *waniwimhã* ("nós", "os do meu grupo", "os do meu lado"). Isto coloca a questão da extensão deste "nós" em situações sociais concretas e, nos termos de Maybury-Lewis, mostra o peso dos arranjos contextuais na definição dos grupos e das lealdades entre os Xavante (1984: 229).

AS CERIMÔNIAS QUE MARCAM A MATURIDADE

Para a menina: o *danhorebdzu'wa* parece ser muito importante apenas uma vez na vida da menina: no curso da cerimônia da *Adabtsa*, que dura algumas horas.

Este rito tem lugar na tarde do dia em que o noivo da menina e os homens adultos da aldeia chegam de uma caçada coletiva (de que participaram só os homens), trazendo a *adabtsa* (comida da *Adabá*). Os homens entram na aldeia em fila por volta do meio dia e, a poucos metros da casa

da menina, transferem toda a caça que vinham trazendo em cestas de tamanho normal para um grande cesto que o noivo leva, então, até a frente da casa do pai da menina (chamada, então, *Adabá*). O tamanho deste cesto corresponde, aproximadamente, ao triplo ou ao quádruplo de um cesto usado no dia-a-dia. O rapaz deixa-o no patiozinho defronte à casa e, de cabeça baixa, retira-se caminhando em direção a sua própria casa (à casa de seu pai).

Dentro da casa onde foi deixada a carne está a *Adabá*, que deve permanecer reclusa até a tarde, quando sai para o seu rito público.

Quem recebe a carne deixada pelo noivo é o *danhorebdzu'wa* da menina. Este não participou da caçada e, quando os caçadores já estão próximos da aldeia, é ele quem pinta e ornamenta a noiva, colocando na menina os colares distintivos da *Adabá*: *ubdö'wa* – colar de algodão ao qual são presos dois dentes incisivos de capivara; *waihörö bö* – colar de algodão ao qual é presa uma pena de rabo de papagaio e *tsõni'ã* – colar confeccionado com vários fios de algodão.

É o *danhorebdzu'wa* que faz os ornamentos que acompanham a pintura: *dañiptsi* (cordinhas que são enroladas nos pulsos e nos tornozelos). A pintura é chamada *daupté*: braços e tronco até metade das coxas, vermelho (urucum); barriga da perna preta (carvão), onde são feitos, com os dedos, riscos verticais retirando, em listas, o preto do carvão. Estes riscos verticais são sinal de maturidade: são usados apenas pelos homens iniciados ou pelos *wapté* (homens não iniciados que vivem na casa dos solteiros) que ocupam cargos cerimoniais especiais e que tiveram os lóbulos de suas orelhas furados prematuramente[7].

(7) Sobre a Ornamentação Corporal Xavante veja-se a dissertação de Mestrado de Regina Müller, Universidade Estadual de Campinas, junho, 1976.

Há ainda um ponto: quando o *danhorebdzu'wa* acaba de preparar o corpo da menina, ele faz um discurso formal, antes que ela saia da casa para realizar a parte pública do rito. O conteúdo deste discurso se refere às atitudes e ao comportamento que a menina deve ter em relação ao marido. Os Xavante dizem que *ĩtsõrebdzu'wa te timoróti*, isto é, o *danhorebdzu'wa* lhe dá conselhos, dizendo-lhe que trate bem do marido, que não deixe de cozinhar-lhe e preparar-lhe os alimentos, que não o traia com outros homens.

Uma vez fora da casa, a *Adabá* ajoelha-se em uma esteira suavemente côncava, feita por sua mãe ou pela irmã da mãe, na falta desta. Esta esteira é colocada diante da casa do pai da menina, a uns quatro ou cinco metros da porta da frente. A menina sai sozinha de dentro da casa e, de cabeça baixa e olhos no chão, dirige-se à esteira, onde se ajoelha, sentando sobre os tornozelos. Cerca de cinqüenta metros distante da *Adabá*, bem no meio do pátio central da aldeia, encontra-se uma menina *tsiré'wa* (do outro "lado", da outra metade em relação à *Adabá*), alguns anos mais moça que a noiva. Ao casar-se formalmente assim (este é o rito que marca a passagem da segunda para a terceira fase do "processo do casamento", como diz Maybury-Lewis, 1984: 124 e 126, a menina tem de onze a doze anos; é considerada *adzarudu* (categoria de idade; "age-grade"). A menina que está no centro da aldeia no rito da *Adabatsa* tem cerca de oito ou dez anos e está ainda na categoria de idade *ba'õno*.

A menina, *ba'õno*, a um sinal dos adultos da aldeia que rodeiam a *Adabá*, vem correndo em direção a esta e, orientada pelos adultos, vai tirando cada um dos três colares, numa ordem pré-estabelecida[8]. A partir de então estes colares lhe pertencem. Não consegui saber qual o critério de

(8) É a mesma ordem em que os colares foram apresentados à página anterior.

escolha para determinar qual das *ba'õno* de uma aldeia vai desempenhar este papel. Só percebi que são sempre *tsiré'wa* e que são *ba'õno*, nunca *adzarudu*. Apesar de ter estudado alguns casos concretos, não me foi possível saber se existia antes ou se passa a existir a partir da cerimônia da *Adabatsa* algum laço especial entre as duas meninas. Os colares não são usados em nenhuma outra ocasião e, ao que parece, ficam guardados, sem nenhum uso posterior, na casa da menina. Não soube de casos em que mais de uma vez uma mesma menina tivesse participado desta cerimônia, isto é, não soube de que mais que uma vez uma mesma menina tivesse tirado os colares de duas ou mais *Adabá* ("noiva").

O noivo não assiste a este rito embora seja público. Os pais reais do noivo também não: ficam em sua casa.

Depois que os colares foram retirados, *Adabá* levanta-se e, sempre de olhos no chão, volta à casa de seus pais. O seu *danhorebdzu'wa*, então, entra também na casa e procede à distribuição da carne trazida pelo noivo. Todas as casas da aldeia recebem sua porção.

A partir deste dia, ela passa a chamá-lo *ĩmãmã* (pai) – segundo a maior parte dos informantes; outros tem como ponto de referência o nascimento do primeiro filho, como já foi dito. Com este *ĩmãmã* em particular ela tem uma relação de evitação: não lhe dirige a palavra, *tsitsemdi*: "tem vergonha" dele, não conversa com outras pessoas em sua presença, não o olha nos olhos, etc. Com seu próprio pai (F) e com seus "outros pais" (*ĩmãmã amõ*: FB, FFBS, etc.) ela não tem uma relação deste tipo.

O *danhorebdzu'wa* voltará a interferir nos momentos de crise das relações conjugais da vida desta filha de sua irmã. Ele a mandará chamar à sua casa para que ela venha escutá-lo. Ela não dirá palavra, não deverá responder ao *danhorebdzu'wa* a menos que ele lhe faça perguntas diretas e espere

resposta. A esta ela deverá responder sem, no entanto, olhar diretamente para ele.

As relações de evitação vão se atenuando à medida que o tempo vai passando: pessoas que são *ipredu* (maduros, velhos) não se evitam.

Para o menino: a cerimônia que marca a maturidade é a iniciação. Durante a iniciação e nos períodos imediatamente anteriores e posteriores a ela, há já uma mudança nas relações do menino com seu *danhorebdzu'wa*. Até então, como já disse, suas relações não diferem daquelas que o menino mantinha com os demais tios maternos. Quando se aproxima a época da iniciação[9], porém, o papel de nominador que este tio irá brevemente desempenhar começa a ser lembrado e, aos poucos, vai se efetivando. Recebe também expressão verbal pois o termo *dañimãmatã* começa a substituir *danhorebdzu'wa*.

Durante uma conversa sobre nomes, perguntei a um *ritéi'wa* (jovem iniciado solteiro ou recém-casado), quem é e o que faz o *dañimãmatã*, qual a finalidade da relação com ele. A resposta foi, literalmente, "para pintar". "Para que mais?", insisti. E a resposta foi: "Para bolo; ele me pinta e quando acaba ele vai ganhar bolo *tsada're* para levar para a casa dele para comer". Como eu insistisse ainda uma vez, respondeu: *"Teteiu'ré da tsi. Taha tsi. Töbö"*: "Para pintar, só. Só isso. Acabou!" Nenhuma menção foi feita ao nome pessoal. No entanto, é do *dañimãmatã* que um rapaz recém-iniciado recebe seu primeiro nome de homem adulto, o *ritéiwairé ñitsi*.

Há, porém, um dado complementar interessante: o *danhorebdzu'wa é*, também no caso do menino, um conselheiro. Perguntei a um *Abare'u* (membro da classe de idade responsável pela iniciação dos meninos, na época), para que serve o *danhorebdzu'wa*, o que ele faz, etc. Uma longa con-

(9) Cf. Maybury-Lewis 1984: 164-188 e 248-54; Müller, 1976: 69-125; Giaccaria e Heide, 1972: 148-174.

versa se seguiu onde, além da pintura corporal e da confecção dos ornamentos típicos do iniciando, estava o papel daquele que "dá conselhos", "ouve", "ajuda" (*te timoróti da, tete wapari da, tete apá waptómda*), no sentido de auxiliar o menino a ter o comportamento que dele se espera. Nesta conversa, o *Abare'u* estava falando em especial sobre seu próprio caso. No decorrer da conversa ele se igualou, na função de *danhorebdzu'wa* que exerce, ao pai do menino (que é também um conselheiro).

Assim, parece que aos olhos dos Xavante, o *danhorebdzu'wa/dañimãmatã* é visto mais como um pai cerimonial do que propriamente como um nominador na época da iniciação. Como no caso da menina, é ele quem pinta e ornamenta o menino para os ritos públicos que marcam as fases do processo de maturação (social e biológica). Além do rito em que meninos e meninas, filhos de uma mesma mulher, são pintados e ornamentados por seu *danhorebdzu'wa* há, no caso do menino, mais duas cerimônias nas quais isto torna a se repetir.

Quando o menino, junto com os outros de idade aproximada e que, com ele, vão formar uma nova classe de idade, entra para a casa dos solteiros (*Hö*), é seu *danhorebdzu'wa* que se encarrega de pintá-lo e enfeitá-lo. Faz isso novamente durante a iniciação, no dia do *uiwede da dza'rã*[10]. Ou seja, quando o menino deixa de pertencer àquela "classe indiferenciada de crianças" – como diz Maybury-Lewis – o *danhorebdzu'wa* intervém (cerimônia descrita sumariamente à página 95, em que Ego era pintado junto com seus irmãos e irmãs). Em outras palavras, na transição (não muito marcada, nem muito rígida) da categoria de idade *aiuté* (ou, também, *watebremire*) para a de *watebremi*. Na iniciação, que marca a transição à categoria *ritéi'wa* e seu reconhecimento como adulto, está presente a figura do *danhorebdzu'wa*.

(10) Cerimônia realizada no dia seguinte àquele em que são furados os lóbulos das orelhas dos meninos e descrita em Giaccaria e Heide 1972: 154.

Em termos de trocas de bens e serviços, é possível referir-se ao *danhorebdzu'wa* e aos filhos de sua irmã como, respectivamente, "doador" e "recebedores". Enquanto as crianças são pequenas, a relação é assimétrica: "doador" e "recebedor" são termos mutuamente exclusivos. As cerimônias que marcam a maturidade marcam também o início de uma relação em que as duas partes (ou seus representantes) dão e recebem.

Assim, no caso do menino, o *danhorebdzu'wa*: a) pinta-o durante a iniciação, seguindo o padrão *daupté*; b) confecciona para ele os ornamentos característicos; c) dá-lhe um nome, pelo menos; d) dá-lhe conselhos e ajuda o pai do menino na sua formação.

Quando a menina vai se casar, na cerimônia da *Adabatsa*, o *danhoredbzu'wa*: a) pinta-a segundo o padrão convencional (*daupté*); b) confecciona para ela os ornamentos característicos; c) dá-lhe conselhos durante a parte da cerimônia que se celebra dentro da casa do pai da menina.

O *danhorebdzu'wa* recebe um bolo de milho ou feijão feito pela mãe do menino, logo após a pintura do corpo do menino na iniciação. Não é esse, porém, o grande pagamento pelos seus serviços. Quando perguntei diretamente a *Tsêrê'ré* o que ele ia ganhar em troca destes serviços e ornamentos, o que seu "nominado" lhe daria em troca, ele remeteu a questão imediatamente à cerimônia do casamento (*Adabá*) da irmã de seu nominado: a *Adabatsa*, carne de caça que o noivo deixa à porta da casa do pai da noiva, pertence ao *danhorebdzu'wa* da menina. É ele que cuida da divisão (corte) da carne e é ele quem efetivamente a distribui entre todos os habitantes da aldeia. A rigor, então, o "pagamento da noiva" é feito ao *danhorebdzu'wa* da noiva, que é o mesmo de seus irmãos, isto é, é o nominador dos irmãos de sexo masculino da noiva. A carne é entregue na casa do pai da moça mas a propriedade e o direito de distribuí-la cabe ao *danho-*

rebdzu'wa. Ele age como representante do pai da *Adabí* (noiva). É o intermediário entre ela e seu pai real, de um lado, e o noivo e a comunidade, de outro.

TERMINOLOGIAS ENVOLVIDAS NESTAS RELAÇÕES:

São três as terminologias envolvidas nestas relações. São empregadas alternativamente. Seu emprego é determinado pelo contexto: durante a iniciação, quando já está próximo o momento da transferência do nome, o tio materno poderá ser chamado *dañimāmatā* e será usada a terminologia que chamei de nominação; quando se descreve a cerimônia em que o tio materno pinta as crianças, filhos de sua irmã, e lhes dá seus colares de algodão pela primeira vez, qualquer pessoa, provavelmente, fará referência a este homem como sendo o *danhorebdzu'wa* das crianças e não seu *ĩmāmāwaptè* (MB, MFBS, etc.). Poderá referir-se a ele usando este segundo termo num outro contexto que seja definido pelas relações de patentesco puro e simples. Assim, é possível distinguir:

a) Terminologia usada nas relações centradas no *danhorebdzu'wa*:

1. mulher falando:

1.1 - quando é menina, usa *ĩnhorebdzu'wa* para o tio materno e sua esposa e é chamada por eles de *tarebdzu*.

1.2 quando é *Adabá* –, usa *ĩmāmā* para o tio materno e *datiõ* para sua esposa. É chamada por eles de *pi'õ* (mulher).

2. homem falando:

2.1 - enquanto é *waptè*, usa *ĩnhorebdzu'wa* para o tio materno e sua esposa. É chamado por eles de *tarebdzu*.

2.2 - quando é *ritéi'wa*, chama seu nominador (*dañimāmatā*) de *aimāna* e é por ele chamado de *tsimanã*; chama de *dati'õ* (mãe) a esposa de seu nominador e é por ela chamado de *aibõ* (homem).

b) Ao grupo de termos compreendidos em 2.2 dou o nome de terminologia de *nominação*. Não a apresentei separadamente porque, de certa forma, ela é a continuação da primeira e, por isso, é mais fácil compreendê-las quando justapostas.

c) A *terminologia de parentesco*[11] propriamente dita, é a terceira. É subjacente às duas primeiras, já que um tio materno é que se torna *danhorebdzu'wa* e, depois, no caso do menino, o seu nominador.

(11) Não me detenho neste ponto por ter sido desenvolvido amplamente por Maybury-Lewis (1984: 276-304).

CAPÍTULO III
A NOMINAÇAO DAS MULHERES

1. A NOMINAÇÃO FEMININA:

As mulheres Xavante têm, no máximo, dois nomes no decorrer de suas vidas. Um, quando ainda são pequenas e imaturas; outro, o nomé de mulher adulta, que recebem em cerimônia especial e que jamais trocam ou abandonam.

Quando nasce uma criança Xavante, de qualquer sexo, ela não deve receber um nome imediatamente. Sobre isso falei na parte inicial do capítulo I.

No caso das meninas, particularmente, não há cerimônia de nominação a não ser quando já são adultas. Até então, algumas ficam sem nome mas a maioria recebe um "nome de menina", o *ba'õtõre ñi tsi*. Ele é também designado como *ipredu'õrẽ ñi tsi* (literalmente, nome de "antes de ser grande, madura"). Apesar de a palavra Xavante usada aqui ser a mesma que designa os nomes masculinos e os nomes das mulheres adultas (*ñi tsi* = nomes), os *ba'õtõre ñi tsi* dizem respeito a caracte-

rísticas físicas ou do temperamento da criança, ou relembram circunstâncias que viveu ou acontecimentos que marcaram sua vida, diferenciando-se, assim, dos nomes de adultos ligados a outros critérios de classificação, como veremos adiante.

Três exemplos: 1º) quando Pêtsihõri'õ (hoje mulher adulta) era pequenina, um cisco entrou no seu olho e foi preciso assoprar para que saísse. Deste fato surgiu seu "nome de menina": Tómhõrõ, *(da) tó*: olho; *m.* eufonia; *hõrõ*: assoprar, assobiar. A informante foi sua mãe (que foi quem lhe deu o "nome").

Um segundo exemplo é o de uma menininha que começou a andar, seu pai sonhou-lhe um nome: Pêmorĩwẽ, *Pê*: um dos cinco radicais fixos dos nomes de mulheres adultas significa peixe; *morĩ*: ir, andar, mover-se; *(ĩ)wẽ* bonito, bem. O informante foi o pai.

Por fim, o caso de 'Rã'á. Este era o "nome de menina" de uma das irmãs da informante. Significa careca, cabeça sem cabelo, cabeça clara/branca: *(da)'rã*: cabeça; *(ĩ)'á*. branca, clara.

Os Xavante distinguem entre os "nomes verdadeiros" (*dañitsi uptabi*), que são os masculinos e os de mulheres adultas e os nomes "de nada" (*dañitsi taré*) ou nomes "não-verdadeiros" (*dañitsi uptabi'õdi*), que são os *ba'õtore ñitsi*[1].

Os "nomes de menina" não são usados com freqüência e geralmente não são conhecidos a não ser por aqueles que vivem em contato mais estreito com a criança, notadamente os que fazem parte do seu grupo doméstico. Os nomes de menina fazem parte, realmente, da esfera doméstica. Atualmente, é o nome em português o mais usado como vocativo pelas crianças entre si. Os adolescentes e os adultos se dirigem a elas tanto

(1) O mesmo acontece entre os Kayapó, onde há nomes *Kakrit* (comuns) e nomes *mei* (grandes/nomes cerimoniais) Vidal, 1977 108-110

pelos nomes pessoais em português quanto por termos de parentesco, havendo uma ligeira preponderância do uso dos nomes em português. Pais e mães invariavelmente dirigem-se aos filhos pequenos usando seus nomes em português. Estes são também os mais empregados nos casos freqüentes da tecnonímia.

Quando se trata de saber o nome que uma mulher recebeu quando era menina, as reações são significativas. Não só as mulheres mas também seus maridos e irmãos relutam em dizê-los e, muitas vezes, efetivamente não o fazem. E a justificativa para tal atitude é "vergonha", "medo" ou simples esquecimento. Na verdade, tendo ocorrido alteração na posição social das portadoras, estes nomes não são mais significativos.

Durante a coleta de dados para a elaboração da genealogia, perguntei a um rapaz e sua esposa o nome de uma das tias paternas do rapaz. Seu nome de adulta eles não sabiam porque ela havia sido nominada em outra aldeia (Sangradouro), onde ainda vive. Perguntei, então, seu "nome de menina". O rapaz não quis falar, explicou que tinha "vergonha" (*wadzebdí*); sua esposa disse que era *pipadi* (perigoso, que causa medo). Dias antes, porém, uma irmã classificatória do rapaz já havia me dito o nome em questão: *Ba'õtõhò'á* ("menina de pele branca"; *ba'õtõ* (*ba'õno*): menina; *hò*: couro, pele, corpo: *(ĩ)'á*: branca, clara).

Este é apenas um dos muitos casos em que não consegui saber os "nomes de meninas" de mulheres adultas e em que as respostas fossem deste tipo, quer o informante fosse irmão, marido, irmã ou a própria mulher cujo nome eu desejasse saber. Não me parece, pois, haver tabus ou proibições expressas quanto a dizer o nome de certos parentes de sexo feminino, em sua presença ou não. O problema parece ser com relação exclusiva ao "nome de menina". A isso voltarei mais adiante, quando falar do uso dos nomes pessoais Xavante.

Por outro lado, o levantamento dos nomes das meninas que viviam na aldeia do Paraíso na época da pes-

quisa foi muito fácil: seus pais não relutavam em pronunciá-los, embora as próprias meninas demonstrassem "pudor" ou "vergonha" e freqüentemente não respondessem. Também em outras aldeias pude observar os mesmos fatos.

Diferentemente dos homens, as mulheres Xavante não herdam nomes: não há tradição de repetição de nomes em gerações subseqüentes como acontece para os meninos. O primeiro nome que uma menina recebe é sempre um nome "novo": ou sonhado (geralmente pelo seu pai ou, não sendo este, por, FB, FFBS - ĩmãmã amõ ou por ĩmãmãwapté: MB, MFBS); ou dado por uma destas pessoas, com base em características pessoais da menina ou em acontecimentos específicos que a identificam. Quando um nome deste tipo é dado a um menino, trata-se sempre de um apelido: há, na maior parte dos casos, um outro nome, o "oficial". Para as meninas, portanto, o nome é muito mais um identificador (porque mais pessoal) do que o primeiro nome de uma criança do sexo masculino. As informações contidas no primeiro nome de uma menina são diferentes daquelas que os nomes masculinos expressam. Não temos mais aqui, no caso dos nomes das meninas, informações sobre ascendência, metade, etc. mas informações muito mais pessoais, individualizantes.

A relutância ou a "vergonha" em pronunciar o próprio nome e os sentimentos de "medo" que o "nome de menina" de uma mulher adulta provoca parecem-me formar um só complexo, do qual faz parte também a atitude que os Xavante têm para com o nome dos seus mortos recentes ou muito queridos. Nos três casos, as razões alegadas são diversas: "vergonha", "medo" e "saudade", "tristeza". As atitudes porém, resultam no "esquecimento" do nome ou, melhor dizendo, no seu não pronunciamento. Esta atitude (que, de modo algum é exclusiva dos Xavante - a literatura etnológica é farta em constatações de tratamentos semelhantes dispensados ao nome pessoal) parece demonstrar que também aqui, o nome é considerado parte integrante da pessoa. Se não se pronuncia o nome de um morto querido ou recente, não se o faz para não revivê-lo através de um de seus elementos constitutivos. Da mesma forma, não se deve pronunciar o nome de "menina" de uma mulher adulta e íntima: seria reviver um momento já ultrapassado, seria confundir estados. Num caso, a vida e a morte; no outro, a infância e a maturidade.

É apenas o "nome de mulher adulta" que é considerado *dañitsi uptabi* (um nome verdadeiro). Poderíamos opor aqui o de menina, mais descritivo, identificador e individualizante, ao nome de mulher adulta, que é mais "personalizante" e mais classificador. Mais personalizante porque só é conferido após o casamento (que, como veremos, corresponde, para as mulheres, à iniciação masculina), quando a mulher não é mais imatura, quando adquire seu direito a um lugar na sociedade, quando torna-se *persona*. Mais classificador porque todas as mulheres adultas são nominadas (e nem todas as meninas o são) e seus nomes pertencem a classes determinadas de acordo com o radical inicial dos nomes.

São cinco os radicais dos nomes femininos: *'Rẽ* – periquito; *'Ro'ó* – macaco; *Pê* – peixe; *Tsiñotse'e* – quero-quero; *Wautomo* – determinada árvore da região de cerrados.

Todos os nomes de mulheres adultas começam com um destes radicais. As mulheres cujos nomes se iniciam por um mesmo radical constituem uma categoria, com pintura corporal característica, durante as cerimônias da nominação. Passadas estas cerimônias, elas não voltam a agir como grupo em nenhuma outra circunstância, até onde pude saber. Continuam, porém, a ser classificadas pelo radical de seus nomes. Assim, quando acontecia de eu perguntar os nomes de mulhe-

res que já haviam morrido ou que estavam em outras aldeias, os informantes freqüentemente lembravam-se primeiro do radical para depois pensarem no complemento que realmente identificava a pessoa. E isso acontece apesar da prática muito comum de abolir-se o radical, no emprego diário do nome: uma mulher chamada Ró'ótsitsababá será conhecida por Tsababá; Wautomoñimidzawẽ, por Ñimidzawẽ: Tsiñotse'etsapari'õ, por Tsapri'õ, e assim por diante.

Não há uma ordenação hierárquica dos nomes segundo o radical pelo qual se iniciam. Não há, também, radicais mais ou menos valorizados. Não consegui saber se há distinções entre nomes ("grandes/pequenos", "feios/bonitos") reconhecidas socialmente. Minha impressão é que não há tais distinções, a não ser ao nível das escolhas pessoais. De qualquer forma, é um assunto que precisa ser melhor pesquisado, apesar da dificuldade em fazê-lo, já que esta discussão parece não interessar muito aos Xavante.

Quanto aos critérios de atribuição dos radicais dos nomes às mulheres, há dois tipos de informações que, a meu ver, são complementares. Giaccaria e Heide (1972: 221-222) informam que a "festa da imposição do nome às mulheres" se inicia por cantos, danças e caçadas, seguidas por uma situação em que

"os homens então se dividem em cinco grupos assim constituídos: 1º WAPTÈ, 2º 'RITEY'WA, 3º 'RITEY'WA, 4º ÎPREDU, 5º DANHOHUY'WA. Cada um destes grupos deve escolher duas mulheres, entre as desposadas que ainda não têm nome. Por isso, cada grupo executa um canto diante da casa da mulher escolhida" (1972: 221). "O canto que cada grupo, no início do cerimonial, executa diante das cabanas das mulheres escolhidas, condiciona o nome que lhes será imposto. E eis de que maneira: os WAPTÈ executam o canto DZUWÈ, procuram o ROO (macaco) e as mulheres terão o nome iniciado por RO; o primeiro grupo dos 'RITY'WA executa o canto WAÎÑIDZU, procura RÉNIPRÈ (periquito com uma mancha vermelha na cabeça) e o nome das mulheres começará por RÉ; o segundo grupo dos RITEY'WA, cantando o AYWANARIU, procura TSIÑOTSEERE (quero-quero), e as mulheres terão nomes iniciados com TSIÑOTSÉÉ; os ÎPRÈDU, com o canto MUU WAHURÈ, procuram TEBE (peixe) e as mulheres terão nomes que iniciam por TEPE, abreviados, posteriormente, muitas vezes em PE; os DAÑHUY'WA cantando o HOWAPRÈ procuram WAUTOMO (uma variedade de árvore) e o nome das mulheres começará por WAUTOMO." (1972: 222).

Assim, as duas mulheres escolhidas pelo *waptè*, serão chamadas Ró'ó: as dos *ritéi'wa*, Rẽ e Tsiñotsé'e; as dos *ipredu*, Pê; as dos *danhohui'wa*, Wautomo.

A outra informação de que disponho a respeito do critério de escolha dos radicais para a nominação de mulheres específicas, foi-me fornecida por alguns homens maduros (*ipredu*) das aldeias do rio Culuene. Segundo esta informação, moças "altas" recebem nomes começados por Rẽ; as "gordas e altas", por Ro'ó; as "gordas", "grandes", por Pê; as "pequenas" e "magrinhas", por Wautomo ou por Tsinhõtsé'e.

Maybury-Lewis teve muita dificuldade em obter informações referentes a este ritual e eu não tive mais sorte. Por um lado, pela sua própria complexidade; muitos grupos agem, concomitantemente e em locais diferentes de tal modo que se pode subdividir o complexo ritual no qual a nominação feminina se insere em muitos e variados ritos. Não estão envolvidos apenas os nominadores e as nominadas mas vários outros grupos. A nominação das mulheres parece ser, apenas, uma cena de uma longa representação ritual.

Uma outra dificuldade na obtenção das descrições orais completas destes ritos (coisa, aliás, que os Xavante consideram enfadonha e maçante de fazer) é o fato deste ritual, ao que tudo indica, já tradicionalmente realizado com pouca

freqüência, ter sido totalmente abandonado na maior parte das aldeias. O abandono deveu-se, quase sempre, à sua condenação pela moral dos missionários católicos e protestantes que atuaram (e atuam) em áreas Xavante. Isto se explica pelo fato de o ritual implicar em relações sexuais cerimoniais extra-conjugais. Na aldeia de Sangradouro, no entanto, sua realização foi permitida há alguns anos embora os procedimentos considerados imorais tenham sido abolidos ou reformulados, segundo informações de alguns Xavante.

A única descrição do complexo ritual em questão é apresentada pelos missionários acima citados. Não tendo assistido nenhuma vez sequer a partes ou fases do ritual, não me sinto autorizada a tentar interpretá-lo a partir da descrição de Giaccaria e Heide. Faltam pesquisas complementares a respeito dos sistemas de classificação do mundo natural (especialmente dos animais e vegetais), da mitologia e cosmologia dos Xavante, assim como há necessidade de um estudo aprofundado de cargos e funções rituais até hoje apenas esboçados pelos que se interessaram pela pesquisa do mundo Xavante.

Trata-se de um "complexo ritual" cuja densidade simbólica só me parece igualada pela cerimônia do *wai'a* (veja Maybury-Lewis, 1984: 321-336; Giaccaria e Heide, 1972: 181-209; Müller, 1976: 148-164). Há ritos relacionados diretamente com *uhö* (porco do mato), *waptsã* (cachorro), *ro'ore* (macaco pequeno), *hu* (onça), "lobo" e jaburu. Estes são personagens freqüentes na mitologia Xavante. Além disso, como explicar os radicais dos nomes femininos? Qual sua significação? O que significa cada um destes elementos naturais para o pensamento Xavante? A pesquisa a este respeito, com relação aos Xavante, está ainda numa fase inicial. No sentido do levantamento de dados e coleta de mitos, os trabalhos de Giaccaria e Heide são significativos; as contribuições mais valiosas para uma visão mais ampla e interpretativa do assunto, continuam sendo

as de Maybury-Lewbis. O trabalho de Regina Müller sobre a pintura corporal constitui uma contribuição original e valiosa no sentido da decodificação da lógica simbólica contida no sistema de ornamentação do corpo.

De qualquer modo, porém, pouco se conhece. Uma pesquisa específica sobre o complexo ritual que inclui a nominação das mulheres é uma sugestão que quero deixar registrada. Na descrição fornecida por Giaccaria e Heide, percebe-se a grande variedade de cargos rituais direta e exclusivamente relacionados a estas cerimônias, bem como a instauração de vários indivíduos em cargos rituais com funções mais amplas, como os *Dzutsi'wa*, presentes em várias outras situações rituais. Nas muitas fases do ritual em questão, há a convergência e o emprego, pelo pensamento Xavante, de sistemas de classificação múltiplos. Assim, seu início é marcado pela divisão dos homens em grupos que combinam os critérios de classe e categoria de idade; há a participação de indivíduos que detêm cargos cerimoniais exclusivos, como os *aiutémanhari'wa* ("os que fazem como crianças", fazem graça, como palhaço, dizem os Xavante), os *Dzutsi'wa* já citados, etc.; há a participação dos *danhorebdzu'wa* das mulheres nominadas, revelando um outro sistema de relações rituais interpressoais; há o desempenho de certas funções por homens escolhidos entre as várias categorias ligadas a um outro complexo ritual, o *Wai'a* (Cf. Giaccaria e Heide, 1972:229, quando é feita menção ao DAAMAWAYA'WA). A relação com o *wai'a* também se expressa pela utilização do espaço usualmente reservado à pintura para o *wai'a*, fora da aldeia, para o presente ritual.

Além destas indicações, em dois momentos a descrição de Giaccaria e Heide permite notar a relação deste complexo ritual com a época da colheita do milho. Como a bibliografia especializada nos demais grupos Jê traz dados sobre a existência de "festas do milho novo" associadas à nominação,

as citações que passo a fazer tornam-se muito sugestivas: "A festa da imposição do nome às mulheres é estabelecida pelo DATÒDZA'RATA'WA do clã P., e tem início durante a estação das chvas, quando o milho ainda está verde". (Giaccaria e Heide, 1972: 221). Adiante, à guisa de conclusão da descrição: "um velho (que) toma a vasilha com milho e sai com ela rapidamente da Hö (casa dos solteiros) e, correndo, dá um giro pela aldeia para ir depositá-la no WARÃ (pátio central da aldeia). Então todos vão ao WARÃ e dizem ao velho que não deve comer aquele milho, mas conservá-lo para semeadura". (1972: 229).

Estas duas citações marcam, respectivamente, o início e o fim da descrição da "festa de imposição do nome às mulheres". Os autores não a relacionam explicitamente ao milho mas me permito inferir a relação – em caráter exploratório – com base em outros casos apresentados na literatura sobre os Jê do Norte.

Banner, em um artigo recentemente publicado[2] e L. Vidal (1977: 108 e segs.) mencionam tal ligação nos casos Kayapó-Kuben-krã-kégn e Kayapó-Xikrin. Ao referir-se à "nominação nos dias de hoje", L. Vidal explica a inclusão, pelos Xikrin, da nominação "num ritual mais inclusivo que é celebrado geralmente no princípio da época das chuvas, é o *mẽ-rêrêmê* ou *mẽ-okiere*" (op. cit., p. 112), tendo abandonado, portanto, a prática tradicional da transmissão dos nomes cerimoniais em rituais que lhes eram próprios. Refere-se, a seguir, a "Outra cerimônia, ligada à nominação e de caráter coletivo (que) é a festa do milho novo. O milho é o primeiro produto da roça e está ligado a um ritual de fertilidade". (op. cit. p.113). A época da colheita do milho dá início a "um período de resguardo coletivo, o resguardo do milho novo (*baù bitchiangri*), durante o qual todos devem abster-se de comer carne" (po. cit. p. 113).

(2) "Uma cerimônia de nominação entre os Kayapó", *Revista de Antropologia*, volume 21 (1ª parte), 1978, São Paulo, pp. 109 e 115.

Banner indica, da mesma forma, que a cerimônia de nominação de crianças coincide com o *baù i angri* ou resguardo do milho, quando os nomes conferidos são os iniciados pelo radical *Kôkô*, cujo ritual descreve. Ressalta que esta nominação é realizada no período do ano (de outubro a janeiro) que corresponde aproximadamente à época compreendida entre o plantio e a colheita do milho. Embora enfatize a autonomia mútua da festa do milho e da nominação de *Kôkô*. Banner registra: "1 de janeiro de 1972 – Hoje as máscaras *Kôkô*,desistiram de aparecer, dando lugar ao resguardo do milho que está chegando ao fim. Durante o dia os homens da classe *mẽ-krare* (os que têm filhos pequenos) foram cortar um pé de buriti, comemorando a derrubada do lendário 'pé de milho' das suas tradições (. . .) Depois, os homens passaram uma hora executando a Dança do milho, com canções tidas como pertencentes ao tempo da derriba do original *baù ùr* (o pé de milho)" (op. cit. p. 112).

L. Vidal apresenta uma versão Xikirin do mito da Origem do Milho (mito nº 23, 1977: 236); também Lukesch refere-se a este mito, apoiado em Métraux (1976: 100-102): um versão Xavante foi coletada por Giaccaria e Heide em Sangradouro (1975: 62-72) e publicada sob o título de "A Mulher, os Periquitos e o Milho – Way'a Tsipiõ" e outras duas versões foram coletadas por mim em outras duas aldeias (São Marcos e Aldeinha/Kuluene).

Todas as versões deste mito Jê apresentam elementos comuns, evidentes à primeira leitura: em todas, o conhecimento é dado aos índios por meio de um animal (rato, opossum ou cuíca d'água entre os Kayapó, periquito entre os Xavante – cabe lembrar que Rẽ, periquito, é um dos radicais de nomes femininos Xavante).

Nas versões coletadas por Métraux e Vidal, bem como nos três relatos Xavante, o conhecimento é dado aos índios na pessoa de uma mulher e, através do milho transfor-

mado em alimento "bonito" e "bom" (beiju, bolo), é que se difunde entre os homens e demais mulheres; em todas as versões, o milho é encontrado no alto de uma árvore ou um pé de milho excepcionais. Nas versões Kuben-krã-kegn, os índios devem derrubá-lo para obterem o milho; nas versões Xavante, os índios espantam os periquitos, vencendo-os: "Está bom, está bom. Eles não comerão mais, não comerão mais o milho, nós iremos tirar tudo deles" (Giaccaria e Heide, 1975: 71); na versão Xikrin, a "parra de milho" é derrubada e o cuíca d'água é morto por dois meninos.

Impõe-se, portanto, a necessidade de uma análise mais profunda da estrutura deste mito, amparada numa etnografia em muitos aspectos mais detalhada que a disponível. A partir da descrição de Banner, pode-se ainda identificar elementos comuns ao ritual de nominação das meninas *Kôkô* e a cerimônia de nominação das mulheres Xavante, não mais em referência à mitologia mas, exatamente, a personagens e a categorias do sistema de classificação indígena do mundo animal representados nos dois rituais.

Da nominação das *Kôkô* participam as máscaras do tamanduá-bandeira (PÃT), do macaco (KUKUIRE), do guariba (KUBÜT) e do peixe surubim (KÔRAM, "o verdadeiro *Kôkô*") (op. cit., p. 110); penugem de jaburu é utilizada como ornamento: PÃT e KUBÜT dançam "fazendo graça como palhaço no circo" (p. 111).

Estes são elementos sugestivos porque têm correspondência no léxico empregado pelos Xavante na sua cerimônia de nominação das mulheres. Macaco e guariba são designados, em Xavante, por um mesmo termo – *Ro'ó* – ao qual se acrescenta o sufixo *ra* pra indicar o segundo. Ora, *Ro'ó* é um dos radicais de nomes femininos, assim como *Pê*, que vem de *Tebe*, peixe, elemento também presente na descrição de Banner. O tamanduá-bandeira não aparece como referência para a construção do sistema Xavante de nominação feminina mas, por outro lado, no ritual de *Kôkô*, "fazem graça como palhaço no circo". Já me referi aos *aiutémanhãri'wa* Xavante, tão presentes na cerimônia de nominação das mulheres, cujo procedimento tem também estas características do "trickster": agem como crianças e provocam o riso geral.

Estas coincidências indicam vinculações (lógicas, estruturais e, talvez, históricas) que merecem ser pesquisadas com detalhe. A suspeita de que estas coincidências têm um significado maior e que sua pesquisa pode ampliar o conhecimento que se tem da lógica do pensamento e da vida social dos grupos Jê apoia-se na constatação da pertença destes grupos a um mesmo "grupo de transformações" sendo portanto possível elaborar-se um modelo Jê. Por outro lado, tais suspeitas relacionam-se com a natureza de certos nomes pessoais dos Jê, como indica L. Vidal: "Não há laços especiais entre indivíduos portadores de um mesmo nome cerimonial. Nunca atuam como grupo corporativo, a não ser a própria cerimônia de transmissão dos nomes. Os nomes, porém, estão ligados a um outro tipo de classificação, o do mundo animal e de suas relações com a sociedade humana" (Vidal, 1977: 105). O avanço do conhecimento do mundo Xavante depende, agora, de pesquisas neste sentido.

2. AS ALTERAÇÕES TRAZIDAS PELO CONTATO COM A SOCIEDADE NACIONAL:

Atualmente, o sistema de nominação masculina continua praticamente intocado e, ao que tudo indica, fundamentalmente o mesmo da época anterior ao contato. Coexiste com a adoção usual de nomes em português mas estes não seguem

as práticas relativas aos nomes em Xavante: não são trocados por outros no decorrer da vida de um indivíduo nem são transmitidos ou doados. Não se pode dizer que haja coexistência de dois sistemas de nominação porque só foram adotados os nomes em português e assim mesmo só os primeiros nomes. Os Xavante não usam sobrenomes nem seus nomes em português transmitem informação alguma que não seja a identificação exclusiva de determinada pessoa.

A nominação feminina, ao contrário, sofreu profundamente as conseqüências do contato com a moral cristã. Tendo como mola mestra a festa da nominação das mulheres, o sistema foi extremamente alterado quando o ritual foi abandonado por pressões externas e expressamente por pressões dos missionários cristãos cujos preceitos morais não permitiram uma visão objetiva das práticas envolvidas no ritual em questão. Não lhes sendo possível, pois, aceitar e encarar de modo não preconceituoso as relações sexuais extra-conjugais e a escolha dos parceiros sexuais pelas mulheres no contexto dos rituais de nominação feminina, a pressão que exerceram para extinção total ou parcial da cerimônia foi enorme.

Nas atuais aldeias do Culuene e do Batovi (P. I. Mal. Rondon), estes rituais foram completamente abandonados e, quando se pergunta aos índios se vão tornar a fazê-los ou por que não os realizam mais, as respostas são as aprendidas: "Isso não presta, é como o Baú" (bordel de Paranatinga, garimpo da região contígua à destas aldeias); "Deus não gosta" e assim por diante.

Foi suprimido ou grandemente alterado o único ritual tipicamente feminino, em que as mulheres atuavam enquanto classe de idade. Isso realmente se perdeu. Os Xavante não parecem ter, atualmente, substitutivo para tal ritual.

O nome, porém, não foi abandonado. E se a cerimônia já não existe, ou não existe integralmente, os Xavante desenvolveram novos recursos que garantem a existência do nome feminino, nos seus dois momentos (nome de menina e nome de mulher adulta).

O que está acontecendo é uma "extensão", por assim dizer, do nominador da menina para nominador da mulher, ou melhor: quem dá o "nome de menina" é *ĩmãmã* (F), *ĩmãmã amõ* (FB, FFBS, etc.), *ĩmãmãwapté* (MB, MFBS, etc.)[3], principalmente. São estes os que, atualmente, sonham os nomes que suas filhas e sobrinhas (BD, FBSD, etc. ou ZD, FBDD, etc.) usarão depois do ritual da *Adabatsa* (o casamento, descrito à página 105 e seguintes).

Pelas informações de que disponho quanto aos "nomes de menina" de épocas anteriores ao contato, estes nunca eram formados a partir dos prefixos de nomes de mulher adulta (os cinco radicais, apresentados acima). Estes radicais eram características distintivas e exclusivas de uma mulher. Nunca, portanto, eram identificadores de uma menina.

No grupo estudado, porém, há muitos casos de meninas (ainda pertencentes à categoria de idade *ba'õno* e *adzaradu*, de 2 a 10 anos e de 11 a 13 anos, respectivamente) cujos "nomes de menina" que ainda usam, contêm já um daqueles

(3) A respeito das meninas que viviam na época da pesquisa (1974) na aldeia do Paraíso, os dados são os seguintes:
Quem deu o nome foi:

ĩmãmã (f)	20 casos
ĩmãmã amõ (FB, FFBS, etc.)	8 casos
imãmãwapté (MB, MFBS, etc.)	7 casos
i'rada aibo (MF, MFB, etc.)	2 casos
i'rada aibo (FF, FFB, etc.)	— — —
i'rada pi'õ (MM, MMZ, etc.)	2 casos
i'rada pi'ó (FM, FMZ, etc.)	1 caso
ĩmã (M)	1 caso
ĩtebe (FZ, FFBD, etc.)	1 caso
ĩhitebre (B,-FS, FFBSS, etc.)	1 caso

radicais. De fato, encontrei apenas quatro nomes sem prefixos entre os 49 casos consultados. Estes 4 nomes serão todos substituídos por outros, novos, depois que as meninas se casarem, segundo informação de seus pais. Estes nomes futuros apresentarão, necessariamente, um dos cincos prefixos. Há, ainda, cerca de 14 meninas sem nome, das quais sete já não são mais bebês. Mas isto não deve surpreender se lembrarmos que o "nome de menina" não era, antes do contato, um nome, a rigor, e que nem todas as meninas recebiam, enquanto imaturas, esses "nomes de menina".

Dentre estes 49 casos, 5 meninas conservarão seus "nomes de menina" por toda a vida, porque assim o estabeleceram seus nominadores. As outras 44 tomarão novos nomes depois do rito da *Adabatsa* (casamento). Algumas já sabem seus futuros nomes: *ĩmãmã* (ou *ĩmãmã amõ* ou *ĩmãmãwapté*) já lhes falou o nome que sonhou para elas.

A distribuição dos nomes entre as então meninas do grupo do Paraíso (hoje uma das aldeias do Culuene) é a seguinte, em termos numéricos:

Nomes sem prefixo	4
Crianças sem nome (das quais 7 são bebês)	14
Meninas cujo nome atual começa por *'Rẽ*	17
Meninas cujo nome atual começa por *Pê*	16
Meninas cujo nome atual começa por *'Rõ'ó*	8
Meninas cujo nome atual começa por *Tsinhõse'ẽ*	3
Meninas cujo nome atual começa por *Wautomo*	1

É interessante comparar esta freqüência com a dos radicais dos nomes de mulheres adultas e verificar se esse desequilíbrio que encontramos aqui (acúmulo de *Pê* e *'Rẽ*, quase ausência de *Wautomo* e *Tsiñose'ẽ*), contrapõe-se a um

equilíbrio que poderia haver na época em que o ritual da nominação feminina era ainda praticado.

3. REPENSANDO AS CATEGORIAS DE IDADE FEMININAS E O NOME COMO INDICADOR DE MATURIDADE:

Para tratarmos da nominação feminina será necessário, antes de mais nada, definirmos claramente as categorias de idade das mulheres Xavante. Aqui, os dados de que disponho diferem, em muitos pontos, das informações que Maybury-Lewis coletou (1981:199-207). Tal como as compreendo, são estas as categorias de idade femininas:

a) *aiuté* – que compreende meninas (e meninos) recém-nascidos até crianças de um ano ou um ano e meio.

b) *ba'õnõ* – que agrupa meninas de 2 a 10 anos, aproximadamente: todas as que já não são bebês mas cujos seios não começaram ainda a se desenvolver.

Uma sub-categoria é *ba'õtõre* (diminutivo de *ba'õnõ*), que designa as meninas pequenas: de 2 a 4 anos, aproximadamente.

c) *adzarudu* – são as meninas próximas à idade de cohabitar com o marido. São aquelas cujo corpo já começou a se desenvolver. Esta categoria inclui meninas de 10 a 12 anos, aproximadamente. Estão incluídas aqui apenas as solteiras: aquelas cujos noivos ainda não trouxeram a carne da caçada coletiva, a *Adabatsa* de que falei no Cap. II. São as meninas, enfim, para quem ainda não foi realizado o rito da *Adabatsa*.

Não considero *adzarudu* uma sub-categoria de *ba'õnõ*, como fez Maybury-Lewis, devido ao uso mutuamente exclusivo destes dois termos nas aldeias onde estive.

d) *adabá/tsoimbá* – aqui está um ponto em que discordo grandemente de Maybury-Lewis (1984: 201-205). Talvez ele estivesse demais influenciado pelo modelo masculino Xavante quando tratou das categorias de idade das mulheres. Ou talvez essa diferença se deva ao fato de que meus dados provêm de aldeias dos Xavante Ocidentais e os dele, de aldeias dos Xavante Orientais.

Segundo este autor, estas são categorias subseqüentes: *soimbá* indica as meninas da mesma classe de idade que os meninos que moram no *hö*, os *wapté; adabá* indica as menínas da mesma classe de idade que os rapazes que são *ritéi'wa*[4].

De acordo com as informações de que disponho e com minha própria observação no campo, as mudanças de categorias de idade feminina podem ser explicadas pelo processo de maturação das mulheres em si mesmo, sem que seja necessário recorrer às categorias masculinas para compreender as femininas.

Adabá e *tsoimbá* designam as meninas que já viveram o rito da *Adabatsa* (descrito anteriormente, e em que o *danhorebdzu'wa* tem um papel preponderante). Só depois deste rito é que os Xavante dizem que uma menina ou rapaz qualquer se casou *(ma to timro)*.

A partir do dia em que um rapaz parte, com outros homens da aldeia, para a caçada da qual provirá a *Adabatsa*

(4) Assisti a uma luta, o *Wa'i*, dois meses antes do começo da iniciação dos *Anorowa* na aldeia do Paraíso em 1974. Nesta luta, os *Abare'u* lutavam com os *Anorowa*. Os *Abare'u* foram os responsáveis pela formação dos outros e os patrocinadores de sua iniciação. A primeira parte da luta, realizada num terreno limpo especialmente para isso, diante do *hö* (casa dos solteiros), foi entre homens. Na segunda parte, os *Abare'u* lutaram com as meninas *Anorowa*. Interessante para o meu argumento aqui é que a classe de idade *Anorowa* abrangia as caterorias *adzarudu, adabá/soimbá* e *pi'õ* havendo, inclusive, mulheres que eram mães de crianças de três anos de idade. (Cf. Quadros I e II).

("comida da *Adabá*"), a menina para quem a carne será oferecida começa a ser reconhecida (e classificada) como *adabá* por todos os habitantes da aldeia. Alguns, porém, não usam este termo; chamam-na *tsoimbá*: são as pessoas de seu grupo doméstico de origem, ou, mais especificamente, os membros de sua família nuclear de orientação: M, F, B, Z. São termos vocativos e de referência. O marido, porém, refere-se a ela e a chama *ĩmro (esposa)*.

Em suma: adabá e *tsoimbá* são empregados concomitantemente por pessoas diferentes, em relação a uma mesma menina. Fazem parte desta categoria todas as meninas casadas através do rito da *Adabatsa*, que é realizado quando seus seios já estão um pouco desenvolvidos, isto é, quando ela tem cerca de 12 ou 13 anos. Elas são incluídas aqui até o nascimento de seu primeiro filho[5].

e) *pi'õ* – mulheres que já deram à luz um filho, pelo menos. É a categoria que abrange a maior extensão quanto à idade das mulheres que a integram. São *pi'õ* desde o nascimento de seu primeiro filho, (quando são meninas de 15, 16 anos) até tornarem-se senhoras muito idosas. *Araté* é o termo empregado para indicar a mãe de uma única criança. Constitui, portanto, uma sub-categoria de idade.

Outra sub-categoria é *pi'õ ĩhĩ* ou *ĩhirê*, que designa mulher "velha" ou "velhinha", respectivamente. São as mulheres que já têm netos crescidos.

Assim, então, o sistema de classificação das mulheres segundo o grau de maturidade torna-se algo mais compreensível. Discordando de Maybury-Lewis, eu não chamaria de "primeira fase do casamento" – à cerimônia que teve lugar no

(5) Nas aldeias de São Marcos e até recentemente nas de Sangradouro as meninas ficam no colégio organizado e mantido pelas irmãs salesianas até a idade de 15 anos, e só então podem se casar. Mesmo que o ritual da *Adabatsa* se realize antes disso, elas voltam a dormir no colégio e só podem viver com o marido depois do casamento na igreja.

momento em que finalizava o ritual da iniciação dos "noivos" – de casamento, propriamente. Antes, com Giaccaria e Heide, diria que esta cerimônia é mais um contrato de casamento, um noivado e uma demonstração pública do compromisso entre duas famílias nucleares cujos filhos deverão casar-se mais tarde. Estranho que o autor não faça menção à cerimônia da *Adabatsa*: a esta, sim, chamo "casamento"[6]. Com isso, as categorias de idade passam a ter sentido pois acompanham, passo a passo, as transformações do corpo e do status da mulher.

À menstruação os Xavante não dão, realmente, nenhum destaque especial. Mas por que precisa ser a menstruação um ponto marcante se, ao tempo em que ela aparece na vida de uma menina, as transformações sociais por que ela passa já são tão grandes? Além disso, a menstruação é o ponto em que culmina um processo fisiológico intenso que modifica, definitivamente, a menina em mulher. Mas por que deve ser o ponto final do processo a ser enfatizado? Parece-me que os Xavante escolheram o inverso: não enfatizam a menstruação mas a primeira fase deste processo de maturação e que é visível: o crescimento dos seios. Este sim, marca o fim da pertença à categoria *ba'õnõ* e a entrada para a categoria *adzarudu*. Ela permanece nesta uns dois ou três anos e depois passa pelo rito de *Adabatsa*, o casamento, marcando a transição de *adzarudu* para *adabá/soimbá*. O nascimento do primeiro filho classifica a mulher como realmente mulher: *pi'õ*.

Desta forma, então, os nomes não são *o ponto* que explica a passagem para a maturidade. Os nomes pessoais são um dos elementos relativos à categoria de idade *adabá/soimbá*. Ou, poder-se-ia colocar a questão inversamente: é preciso ser *adabá/soimbá* para se receber o segundo nome.

(6) Esta cerimônia foi observada algumas vezes entre 1974 e 1979, entre os Xavante Orientais, na aldeia de Areões.

Discordo de Maybury-Lewis quando fala que a transição de *tsoimbá* para *adabá* é *"arbitrariamente* reconhecida como rito de passagem feminino. Isto se dá *com a finalidade expressa de fazê-lo coincidir com a transição, no mundo masculino, de meninos para homens adultos"* (1984: 206 – grifos meus). Concordo plenamente que os Xavante usam o modelo masculino das classes de idade como modelo para sua sociedade total e que as mulheres são incluídas neste sistema de classes de idade por extensão.

A afirmação grifada acima, porém, parece-me exagerada. Há uma lógica própria, um caminho seu, para as instituições femininas Xavante, apesar de tudo. E, o que é mais importante, é que apesar de não ter tanta presença nas definições ideais da sociedade Xavante nem ter tanta expressão ritual, sendo obscurecidas pelas instituições mais propriamente masculinas, as femininas têm um sentido seu, que pode ser encontrado nelas mesmas. Fazendo isto, será possível abolir a palavra "arbitrário" desta discussão.

O ponto em que discordo de Maybury-Lewis é que, parece-me, ele viu vivências tipicamente femininas a partir das instituições masculinas correspondentes. Com as categorias de idade e com a nominação aconteceu isto, certamente.

Um fato que ajuda a compreender bem isto é o que diz respeito à concidência que existe entre a classe de idade e as categorias de idade masculinas. Explicando melhor: todos os membros de uma determinada classe de idade vão, através dos anos, passando *conjuntamnte* de uma para outra categoria de idade. Se lembrarmos que os membros de uma determinada classe *não entram todos juntos no hö*, mas sim em duas ou três vezes – (conforme o tamanho de seu corpo), saberemos que uma classe de idade abriga meninos de idade variada. Com isso, na época da iniciação pode haver, numa

classe de idade, rapazes formados, quase homens, e meninos que começam a se desenvolver.

O que acontece, então, é que, independentemente do grau de maturidade biológica de cada um de seus membros, uma classe é considerada madura com a realização dos ritos da iniciação, que são públicos e, principalmente, conjuntos, coletivos. Todos os meninos de uma mesma classe de idade são iniciados conjuntamente e talvez tenha sido esta uma das razões que levaram Maybury-Lewis a colocar a nominação como o ritual que marca a maturidade das meninas, pois é o único ritual coletivo tipicamente feminino, do qual participam mulheres de uma mesma classe de idade e só elas. Talvez também, por esta razão, o Autor tenha considerado "casamento" o que eu chamo aqui um "noivado": é também uma cerimônia coletiva, uma cerimônia de classe de idade.

Mas com as meninas, a coisa é diferente.

É individualmente que elas vão sendo consideradas. É o crescimento do corpo de cada uma que vai marcando sua passagem de uma categoria para a seguinte. É o seu casamento (o rito da *Adabatsa*), que é celebrado também individualmente, que marca sua estréia na próxima categoria: um rito que é celebrado no pátio da frente da casa da mãe da menina, e não no centro da aldeia, como acontece com a maior parte dos rituais públicos masculinos. É o nascimento de *seu* filho que a torna definitivamente uma mulher.

O casamento da menina corresponde à iniciação do menino como momentos de passagem definitiva para a maturidade.

Na fase em que os meninos de uma classe de idade qualquer estão no *hö*, as meninas que pertencem à mesma classe estão na idade em que as grandes transformações ocorrem em seu corpo e seu status social é grandemente alterado. Enquanto os meninos estão no *hö*, eles pertencem à categoria de

idade dos *wapté* e a ela pertencem até a iniciação. Enquanto os meninos são *wapté*, as meninas de sua mesma classe de idade passam por várias categorias de idade: *ba'õnõ, adzarudu, adabá/tsoimbá* e *pi'õ*. As grandes transformações biológicas e sociais das mulheres têm lugar numa época que os meninos estão ainda se preparando para mudar. Dos 10 aos 15 anos, por exemplo, os meninos estão no *hö*, são *wapté* e nada mais. Dos 10 aos 15 anos, uma menina toma-se mulher e dá à luz seu primeiro filho. Depois, sua vida se acalma e, neste sentido, se acomoda: não há, a partir do nascimento do primeiro filho, grandes mudanças de status enquanto mulher. As alterações seguintes só virão anos mais tarde e serão menos significativas: são as que virão com o casamento de seus filhos.

Quando as meninas atingem, então, a categoria de mulher adulta é que os meninos de idade correspondente vão tornar-se adultos pela iniciação e sua vida, a partir de então, será uma sucessão de períodos diferentes num espaço de poucos anos: passos rápidos em direção à maturidade, até tornarem-se *ipredu*.

Depois que uma mulher tornou-se *pi'õ* é que um menino da mesma idade vai deixar de ser *wapté* para ser *ritéi'wa*, para ser *dañohui'wa* e, por fim, *ipredu*.

Neste quadro mais geral do processo de maturação, os nomes pessoais entram como um dado a mais mas não como fatores decisivos para a determinação de status ou passagem de uma categoria de idade para outra, no caso das mulheres.

No início deste trabalho, disse que a nominação masculina e a feminina são duas instituições diversas e que devem, portanto, ser entendidas isoladamente, cada uma dentro de suas próprias características. Além disso, a própria noção do que seja um nome pessoal é também diversa, quer se trate de nome masculino ou feminino.

Ao que tudo indica, portanto, a nominação das mulheres parece muito mais importante para os homens Xavante do que para as próprias mulheres. Cabe a eles designar o prefixo do nome que classificará a mulher em uma categoria social. Os radicais dos nomes femininos, como já se viu, estão associados à Natureza. Como se sabe, a atividade cerimonial em especial e pública, de maneira geral, é muito mais intensa no caso dos homens do que das mulheres Xavante. Estas, ao contrário de outros exemplos de sociedades Jê, não se organizam em sociedades nem têm atividades não-econômicas que as caracterizem como grupo (como a pintura corporal no caso Xikrin). Os únicos rituais que se conservam nos quais a participação feminina é efetiva são do casamento *(Adabatsa)* e são os da corrida com toras de buriti, eventualmente feita pelas mulheres em conexão com outras cerimônias maiores, notadamente a iniciação masculina, além do *wa'í*, acima referido.

Além desta participação reduzida das mulheres na vida ritual Xavante, elas são apropriadas como símbolos de classificação de grupos masculinos: cada radical de nome feminino é, afinal de contas, prerrogativa de categorias de idade masculinas (Cf. citação de Giaccaria e Heide, acima). Além disso, segundo a descrição contida em *Auwẽ Uptabi, Xavante, Povo Autêntico*, as mulheres de uma mesma classe de idade não são todas nominadas conjuntamente, numa mesma cerimônia. Antes, são *parès* de mulheres que recebem seus nomes de cada vez. Não há intenção, portanto, de se enfatizar o grupo de mulheres que constituem uma classe de idade. Um dado a mais talvez seja esclarecedor aqui: segundo informações colhidas junto a mulheres Xavante, a nominação feminina dá-se sempre em relação direta ou mesmo como uma cerimônia complementar à iniciação masculina.

A importância do nome em si, para as mulheres, depende de uma reflexão maior sobre o lugar do nome e da nominação na sociedade Xavante como um todo. A comparação com as práticas e concepções relativas ao nome pessoal nos demais grupos Jê poderá ser vantajosa para uma tal reflexão. É este o tema do próximo Capítulo.

CAPÍTULO IV

O SISTEMA XAVANTE DE NOMINAÇÃO CONTRAPOSTO AOS DEMAIS GRUPOS JÊ: SUA SIGNIFICAÇÃO

1. O SISTEMA XAVANTE DE NOMINAÇÃO: SUA SIGNIFICAÇÃO

Ao se pensar sobre o material aqui apresentado, relativo à nominação Xavante, uma primeira grande constatação diz respeito às diferenças profundas que existem entre a transmissão de um nome masculino e a de um nome feminino.

Assim, nota-se desde logo o caráter de herança dos nomes masculinos, transmitidos através de laços de parentesco pré-existentes, ativos para fins cerimoniais (MB = *danhorebdzu'wa* = pai cerimonial) e, especificamente, para fins de nominação (*danhorebdzu'wa* → *danimamatã* =nominador). Ao contrário, os nomes das mulheres são criados a cada geração, havendo obrigatoriedade de uso dos radicais, vinculados a plantas e animais, estabelecendo, portanto, uma relação entre a sociedade Xavante e a natureza. O sufixo acrescido ao radical identifica a mulher e a liberdade de criação deste sufixo é total. Tais nomes

são transmitidos por homens organizados em grupos segundo categorias de idade e as relações de parentesco não intervêm de modo direto. Uma outra diferença claramente perceptível prende-se à quantidade de nomes de um homem e a associação entre mudança de status e alteração do nome (doação do atual a um nominado e aquisição de um novo) contrapostos ao fato de a mulher ter, afinal, um único nome, já que seu "nome de menina" não é considerado pelos Xavante como um "nome", a rigor (veja Cap. III).

As questões que se colocam, então, prendem-se à necessidade de se saber o que é, enfim, um "nome Xavante"; se há tal categoria ou o problema deve necessariamente ser pensado em termos dicotômicos: o que é o "nome feminino" e o que é o "nome masculino"; como se explicam as diferenças entre a nominação das mulheres e a dos homens e qual a significação destas diferenças no conjunto da vida e do pensamento Xavante. É esta a reflexão que pretendo fazer ao longo deste Capítulo.

Muito já se falou a respeito da organização espacial das aldeias Jê como um meio privilegiado de expressão do dualismo que, enquanto princípio estrutural básico destas sociedades, se faz presente em suas produções simbólicas. Assim, o espaço da aldeia reflete a oposição homem/mulher, cujo significado mais amplo pode ser definido em termos da oposição entre público/privado e entre ritual/doméstico. As diferenças dos sistemas de nominação dos homens e das mulheres Xavante parecem ser resultado de mais uma elaboração sobre o mesmo tema. Senão, vejamos:

No caso Xavante, como de resto entre os Jê de modo geral, o domínio público, cerimonial e político está associado aos homens. Eles são importantes publicamente. É a iniciação masculina que tem expressão ritual elaborada e que é

de interesse coletivo. Além disso, como já afirmei anteriormente, concordo plenamente com Maybury-Lewis quando diz que os Xavante tomam o modelo masculino como base para sua concepção da sociedade quando vista como totalidade. Ou, melhor dito, pensam a sua totalidade através do modelo masculino. Os homens parecem ser, na concepção dos Xavante, os depositários da cultura e da tradição; parecem ser, segundo a ideologia masculina, os responsáveis pela existência de uma vida propriamente social. Faz sentido, portanto, o fato de os nomes masculinos deverem ser mantidos, preservados, o que se consegue através de sua transmissão às novas gerações. Nomes de homens não devem ser perdidos. Guarda-se-os e se os transmite mas não devem ser esquecidos.

As mulheres, ao contrário, estão identificadas com o domínio doméstico. É domesticamente que são importantes, aos olhos dos Xavante. Se os homens importam coletivamente e se através deles a sociedade Xavante se mantém, é através das mulheres que ela se renova e não das mulheres em seu conjunto mas de cada uma em particular, já que a sociedade Xavante as trata individualmente, como o demonstram os critérios de definição da maturidade, as referências e as expressões rituais relativas às categorias de idade, como foi visto anteriormente. Assim, faz igualmente sentido o fato do acervo de nomes femininos ser sistematicamente inovado por meio da sua não repetição e da criação constante de novos sufixos identificadores. Isto explica também o fato dos nomes femininos serem mais "personalizados" e individualizadores e isto é verdade tanto para os "de menina" (*ba'otõre ñi tsi*), – já que estão diretamente vinculados a acontecimentos pessoais ou traços de personalidade, – quanto para os nomes de mulher adulta, já que até mesmo a atribuição dos radicais é feita de acordo com atributos pessoais.

Se estes elementos isolados podem ser compreendidos à luz da oposição homem/mulher, público/privado,

como uma manifestação direta e não transformada, os sistemas de nominação masculina e feminina, quando tomados em seu conjunto, não podem sê-lo. Para pensar esta questão, é preciso considerar os canais e as condições da transmissão do nome em cada caso e tentar, depois, chegar a compreendê-los num só esquema explicativo.

Embora importante publicamente para a sociedade Xavante, o homem recebe um nome que enfatiza suas vinculações com a esfera doméstica[1]. Isto tanto é verdade nos casos dos nomes que chegam a ele por intermédio de seu pai ou parentes patrilineares, quanto naqueles em que o doador é um tio materno transformado em nominador. São os laços de parentesco pré-existentes que servem de canal para a transmissão dos nomes, seja realçando a filiação ao grupo patrilinear, seja destacando as relações de um dado indivíduo com os parentes de sua mãe (ao receber o nome do nominador) ou suas ligações com a casa materna (ao transformar-se ele mesmo em nominador e passar seu nome ao filho da irmã, numa sociedade em que a residência é uxorilocal).

Contrariamente aos demais rituais masculinos, a transmissão do nome é feita em ato particular[2], de

(1) O mesmo já não é verdade para os Xerente, apesar das profundas semelhanças estruturais e da proximidade histórica entre os dois grupos. Os nomes masculinos Xerente pertencem às metades patrilineares exogâmicas: "Each moiety owns a distinctive set of masculine names transmitted patrilineally to grandsons and great-nephews" (Nimuendaju, 1942: 17). "There are four series of masculine names: those of the siptató moiety proper, of its prasé annex, of the sdakrã, and of its krosaké annex" (1942:44).

(2) Também aqui há um contraste muito claro entre as práticas Xavante e Xerente. Nimuendaju descreve uma cerimônia pública de nominação masculina ("name-giving festival") a que assistiu em 1937 e apresenta o relato que lhe foi feito por um informante sobre o ritual tal como realizado tradicionalmente para, a seguir, concluir: "The account of the three days' terminal solemnity rather suggests an abbreviated puberty initiation. Possibly it is the memory of a former general boys' initiation" (1942:46).

nominador para nominado, sem maiores expressões cerimoniais e públicas. Também contrariamente ao que é de praxe nos casos femininos, o ritual da nominação das mulheres tem por cenário espaços propriamente masculinos, (o *warã* -- pátio central da aldeia ou clareiras na mata, comumente usadas pelos homens no seu ritual do *wai'a*), apesar da importância maior da mulher para a sociedade Xavante, aos olhos de seus membros, estar ligada ao domínio doméstico. A utilização de espaço do *wai'a* na festa da nominação das mulheres dependeria, para sua compreensão, de avanços na pesquisa. Por ora, a título de hipótese, permito-me sugerir uma relação entre a capacidade de inovação que os Xavante atribuem/reconhecem/consignam às mulheres e o papel feminino de descobridora do milho (no mito Jê citado no Capítulo anterior). L. Vidal faz uma rápida menção às ligações do milho com um "ritual de fertilidade" (1977: 113). As relações entre a festa do milho e a nominação de meninas *Kôkô* entre os Kayapó e de mulheres entre os Xavante, foram sugeridas no capítulo precedente. Com tudo isto em mãos, cabe saber se o tema, aqui, é realmente a fertilidade das mulheres. Caso isto se comprove, a utilização de espaços do *wai'a* fica mais clara: é no *wai'a* que os homens Xavante entram em contato com *dañimite*, o espírito da fertilidade (Cf. Giaccaria e Heide, 1972: 280: "espíritos bons, que dão a vida às crianças..."). Aliás, segundo a interpretação de Maybury-Lewis, todo o simbolismo do *wai'a* refere-se à aquisição e ao exercício do poder sexual, com distinção "entre o poder generativo e o não-generativo ou, nos termos de Freud, entre sexualidade e agressividade" (1967:266).

A transmissão do nome feminino dá-se, portanto, em ritual coletivo, as mulheres sendo agrupadas segundo o critério da classe de idade. Nesta ocasião, são ressaltadas as suas relações com homens não-parentes e não-membros de seu grupo doméstico, domínio esse essencialmente feminino.

Assim, se o homem é importante publicamente para os Xavante, o sistema de nominação masculina ressalta aspectos domésticos e o nome é transmitido em cerimônia

privada; se a mulher importa no âmbito doméstico, sua nominação coloca em relevo sua pertença à sociedade como um todo, através de um ritual coletivo, público, extra-doméstico[3]. A isto deve-se juntar a constatação de que o primeiro destes sistemas, é muito complexo pois implica em ampla margem de escolha por parte dos atores, como deve ter ficado claro no Capítulo I, contrastando com a definição inequívoca de papéis e relações, característica dos rituais masculinos. Da mesma forma, se habitualmente os ritos femininos são determinados por aspectos do desenvolvimento individual, no caso da nominação há uma série de referências exteriores à mulher, determinações propriamente sociais: o nome feminino identifica através de um quadro simbólico de referências externas ao grupo doméstico relacionado a certos animais e plantas e indicado pelos cinco radicais, sendo estes perrogativas de grupos de homens definidos pela idade.

O que se nota, então, é que nominação masculina e feminina se complementam através da inversão das identificações habituais na sociedade Xavante entre homem – público – coletivo e mulher – privado – individual. As transmissões dos nomes arranjam a coisa de modo diferente. Tem-se, então, mulher-público-coletivo e homem-privado-individual. Assim, o sistema Xavante de nominação (masculina e feminina) expressa simbolicamente, por inversão, os aspectos complementares da oposição homem/mulher[4]

(3) O mesmo raciocínio não se aplica aos Xerente, entre os quais a nominação feminina está associada às sociedades de homens e equivale, estruturalmente, à nominação masculina, não apresentando o contraste demonstrado pelo caso Xavante.

(4) Neste sentido é interessante lembrar a análise de L. Vidal com relação ao simbolismo do *Mẽ-rérêmẽ* (1977: 182-193), ritual que tem por tema também a oposição e complementaridade homem/mulher e que, nos dias que correm, aparece como cenário preferido para as cerimônias de nominação entre os Xikrin.

Respondendo à questão apresentada por Maybury-Lewis: "os nomes pessoais Xavante são pensados como meio de identificação de indivíduos?" (1984:301), eu diria que, de fato, os nomes identificam mas apenas temporariamente, marcando fases da vida dos homens. Servem para identificar mas não são os identificadores por excelência nem têm prioridade sobre outros sistemas de classificação e identificação. A identificação dos indivíduos pelos Xavante é feita através da combinação de vários destes sistemas, sobressaindo-se os de classe de idade, filiação a metades (entre os Xavante Ocidentais), e relações de parentesco. A não ser nos casos quase nunca relevantes de tecnonímia, os nomes não são os identificadores primeiros em importância para os Xavante. Sua importância parece nascer do fato de os nomes e a nominação serem meios de expressão simbólica mais ampla prestigiados como tais pelos Xavante, ressaltando aspectos essenciais da sua sociedade, identificando talvez, assim, a própria sociedade e não, apenas individualmente, cada um de seus membros.

O próprio uso dos nomes pessoais como identificadores é bastante restrito. Sobre o seu uso têm precedência vários sistemas de referência e chamamento: terminologia de relações rituais (como a que tem o *danhorebdzu'wa* como centro e a de nominação). Sobre o uso dos nomes Xavante, os nomes em português têm também preferência, tanto como vocativos e referência direta, como nos casos de tecnonímia, geralmente freqüentes apenas entre as crianças que classificam os adultos através das relações destes com seus iguais, ou seja, com as outras crianças.

Uma pergunta, porém, permanece. O que é, afinal, o nome Xavante?

Considerando-se tanto os masculinos quanto os femininos, bastariam talvez quatro pontos através dos quais responder esta questão: a) o nome pessoal Xavante é algo

para ser *dado* (de um homem a outro ou de um grupo de homens para um par de mulheres); nome é coisa que não se acumula mas que não se pode perder; é através da doação que os nomes são redistribuídos e se mantêm como patrimônio coletivo da sociedade; é, portanto, através de canais estruturais que se expressam pela generosidade (e do jogo de interesses ao qual ela vem associada) que o patrimônio comum alcança e identifica cada indivíduo; b) o nome é coisa *dada* ou, então, *sonhada*. É através da doação que o patrimônio se mantém; é através do sonho que novos nomes são criados e o patrimônio enriquecido pela contribuição individual. Neste sentido, "dar" equivale a "sonhar"; c) os nomes são públicos, ainda que seu uso seja restrito ou muito íntimo. Assim, os nomes masculinos são conhecidos por todos e os femininos, embora muito pouco mencionados e pouco conhecidos fora do âmbito do grupo doméstico de cada mulher, são anunciados em cerimônia pública. Isto põe em relevo o caráter social do nome pessoal e indica o quarto ponto: d) nome é símbolo de vida em sociedade. Assim, condensa dois extremos, identifica a sociedade no sujeito e identifica o próprio sujeito, revelando sua individualidade. A existência do nome está pois diretamente ligada às etapas do processo de amadurecimento do indivíduo (o que explica o uso do nome como "rótulo" de um estágio de vida para os homens e; mais simplesmente, de maturidade ou imaturidade, no caso das mulheres). Uma vez completo este processo, o velho Xavante não precisa mais de seus nomes; dispõe apenas de seus *tsi tsi amõ*, seus "outros nomes", nomes de outros tempos, de outras fases da vida. Acabará sua vida como começou: sem nome. É o desempenho do indivíduo enquanto ser social que o nome expressa. O nenê não tem nome, o velho também não. O do morto recente e querido nem se pronuncia. É a marca da pertença ao grupo mas é também a marca da individualidade, um dos elementos constituintes do próprio ser.

A reflexão sobre o significado dos nomes próprios e dos sistemas de nominação foi muito enriquecida pela

contribuição de Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem* (1962), ao incluí-la como uma dimensão da discussão mais ampla sobre os sistemas de classificação social: "Os nomes próprios não formam, pois, uma simples modalidade prática dos sistemas classificatórios, que bastaria citar, após as outras modalidades. Mais ainda que para os lingüistas, eles apresentam um problema aos etnólogos. Para os lingüistas, este problema é o da natureza dos nomes próprios e de seu lugar no sistema da língua. Para nós, trata-se disso e ainda de outra coisa, porque nos defrontamos com um duplo paradoxo. Devemos estabelecer que os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: meios de fixar significações, transpondo-as para têrmos de outras significações" (p. 200). Lévi-Strauss retomava, assim, uma linha de pensamento iniciada já por Mauss, nas primeiras décadas do século[5].

Os sistemas de nominação que Lévi-Strauss considera inicialmente são aqueles em que a individuação dos seres sociais, através de imposição de nomes pessoais, se dá de maneira homóloga à classificação dos grupos: "Está claro que essas denominações pessoais partem do mesmo sistema que as denominações coletivas, que estudamos anteriormente, e que, por intermédio destas, se pode passar, por meio de transformações, do horizonte da individuação ao das categorias mais gerais. Com efeito, cada clã ou subclã possui um conjunto de nomes, cujo uso é reservado a seus membros e, da mesma forma que o indivíduo é parte do grupo, o nome individual é uma "parte" da denominação coletiva", (op. cit., p. 204).

O caso Xavante, visto à luz desta concepção, ilustra uma situação radicalmelmente oposta, no que se refere ao seu sistema de nominação masculina: o nome, como já se viu,

(5) Mauss, Marcel "Une Catégorie de l'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de "Moi", *in* JRAI, vol. LXXIII, 1938 - p. 263-281.

corta exatamente as fronteiras dos grupos sociais, sejam eles "linhagens", "clãs" ou metades exogâmicas. Os nomes de clãs (*Poredza'ono, Ö Wawẽ e Topdató*) ou de linhagens (na concepção de Maybury-Lewis, 1984: 227-230 e 378-381: *A'é, 'Badzí, Hu,* etc.) não têm nenhuma força de determinação ou mesmo de sugestão sobre a denominação pessoal de seus membros. Ao mesmo tempo, a nominação feminina parece mais próxima deste esquema de interpretação proposto por Lévi-Strauss, na medida em que sua individuação é feita, entre os Xavante, através de grupos de homens organizados segundo a idade e através de espécies naturais contidas nos radicais dos nomes femininos. Os radicais estão associados a pinturas corporais específicas, algumas das quais retratam claramente as espécies respectivas. É o caso da pintura usada por mulheres cujo nome se inicia por *Tsinhotsé'e*, quero-quero, pássaro do cerrado: o desenho escuro feito em seu peito corresponde à mancha de penas cinzentas do peito das aves. Se pensarmos, com Mauss, na pintura corporal como uma "máscara", indicadora da "persona" e da posição ocupada em sociedade, (1938: 272), a tendência será considerar a nominação feminina Xavante mais próxima dos "sistemas de posições" e a nominação masculina Xavante como sendo melhor definida enquanto "sistema de relações", nos termos de Lévi-Strauss (1962: 210, 229 e segs.).

Estes dois tipos de sistemas de classificação são apresentados por Lévi-Strauss como soluções alternativas para o problema criado pela admissão de um novo membro às sociedades que tratam a "individuação como uma classificação" o que, segundo o Autor, "é sempre o caso" (p. 229). Uma citação um tanto longa talvez se justifique aqui, como garantia de clareza e fidelidade ao pensamento de Lévi-Strauss:

"Este problema (da admissão de um novo membro, o que põe em causa a estrutura dos sistemas) permite dois tipos de solução, entre os quais existem, aliás, formas intermediárias. Se o sistema visado consiste em *classes de posições*, bastará que disponha de uma reserva de posições livres, bastante para nelas situar as crianças que nascem. (. . .) Quando o sistema consiste em *classes de relações*, tudo muda. Em vez de um indivíduo desaparecer e outro substituí-lo numa posição rotulada por meio de um nome próprio, que sobrevive a cada um, para que a própria relação se torne têrmo de classe, é preciso que se apaguem os nomes próprios, que colocavam os têrmos em relação como outros tantos seres distintos. As unidades últimas do sistema não são mais classes de um apenas (. . .). Nesses sistemas, as classes são, pois, formadas por diferentes tipos de relações dinâmicas que unem entradas e saídas, enquanto que, entre os iroqueses e em outras sociedades do mesmo tipo, elas se baseiam num inventário de posições estáticas, que podem estar vagas ou ocupadas." (1962: 229).

Assim, não apenas são notáveis as diferenças entre a nominação masculina e a feminina na sociedade Xavante, como são também dignas de nota as diferenças entre os sistemas de nominação nos vários grupos Jê. A masculina Xavante e a Kayapó (masculina e feminina) são melhor compreendidas quando concebidas como sistema de relações. A Timbira, embora compartilhe dos mecanismos de atribuição do nome Kayapó e Suyá (transmissão através de laços pré-existentes de parentesco: das categorias *geti/tui* - MB, MF, FF/FZ, MM, FM – para a categorias *tamtxua* – ZS, DS, SS/BD, SD, DD), guarda semelhanças mais profundas com um sistema de posições. Nestes três casos, as relações de parentesco são ativadas para fins de nominação. Os Timbira vão além, recorrendo à nominação como instrumento para a incorporação de indivíduos a metades cerimoniais, classificando-os, assim, através da atribuição de uma posição social rotulada pelo nome próprio, este sim, pertencente a uma das metades.

2. *A NOMINAÇÃO XAVANTE COMPARADA À DOS OUTROS GRUPOS JÊ:*

Na literatura específica sobre os Jê, esta discussão foi objeto da atenção de vários autores, dentre eles, principalmente, Jean Carter Lave e Roberto Da Matta.

Jean Carter Lave, ao introduzir sua discussão do assunto relativa aos Krĩkati, distingue, com base em Lévi-Strauss, duas situações extremas, entre as quais, em posição intermediária, poder-se-ia colocar a nominação masculina Xavante: "Gostaria de poder distinguir entre sistemas sociais, tais como o KrĩKati, nos quais os nomes pessoais indicam, a cada indivíduo, o seu lugar em todos os tipos de grupos sociais; e um sistema tal como o nosso, em que os nomes pessoais servem como identificadores informais no seio de um pequeno grupo de parentes e amigos mas que, à exceção de algumas possíveis indicações relativas a idade e ascendência étnica, informam pouco a respeito da pessoa e virtualmente nada a respeito do sistema social" (1967: 141). No caso Xavante, mais do que os nomes em si mesmos, é a relação nominador/nominado que contém uma carga maior de informação. Os termos da relação não são elementos de grupos sociais distintos definidos pelo nome comum, com fronteiras claramente marcadas. Ao contrário dos Krĩkati, doadores e recebedores de nome Xavante não se relacionam enquanto grupos (maduros e imaturos, jovens e adultos). É uma relação marcadamente pessoal que envolve, no máximo, duas "linhagens" ligadas por afinidade. Uma análise que seguisse o caminho inverso, isto é, que partisse do sistema das posições sociais Xavante para chegar até os indivíduos que as preenchem levaria o investigador à filiação às classes de idade, metades e

facções políticas, nunca a nomes pessoais. A nominação, portanto, informa sobre as posições mas não as determina pois estas são dadas pela pertença às metades e classes de idade, ainda que haja possibilidade de manipulação neste sentido. A margem de liberdade ou o peso decisivo do sistema de nominação sobre outros sistemas de relações sociais parece ser, porém, bem menor que entre os Krĩkati, onde é possível, por exemplo, alterar-se a filiação a metades (Cf. Carter Lave, 1967: 171-172). As metades Xavante têm como critério de recrutamento o parentesco consangüíneo entre seus membros e a filiação a classes de idade alternadas (metades cerimoniais operantes nas corridas de buriti).

A filiação às metades Xavante é, portanto, *condição* para a nominação dos homens Xavante e não o seu resultado. Até certo ponto, isto é também verdade para a nominação feminina entre os Xavante, já que o nominador da mulher deve necessariamente pertencer à metade exogâmica oposta. Em contraste, a nominação Xerente, tanto masculina quanto feminina, apresenta-se como sistema de *posições* em que a filiação a metades é critério primeiro de atribuição dos nomes. Além disso, os nomes dos homens *pertencem*, nos termos de Nimuendaju, às metades, cada uma dispondo de um conjunto determinado, enquanto que os das mulheres estão associados às sociedades de homens, cada uma das quais dispõe de uma série distintiva. (Cf. Nimuendaju, 1942: 43-46 e 52-54).

Uma outra idéia leva à identificação da nominação masculina com relações, ao invés de posições. Para ser convenientemente entendida, ela precisa ser considerada no quadro mais amplo das relações entre MB/ZS, como foi visto no Capítulo II. Ao contrário, a nominação das mulheres depende da classificação dos homens em grupos de doadores, de acordo com distinções etárias e esta mesma nominação classifica as mulheres por grupos, de acordo com o radical que serve de prefixo aos seus nomes. O caso Suyá parece apresentar a situação

inversa pois os nomes masculinos definem posições sociais, já que são o critério para a filiação a um dos quatro grupos de praça e a uma das metades cerimoniais: "o conjunto de nomes de um homem constituem uma identidade ritual completa. Inclui participação em todos os grupos cerimoniais" (Seeger, 1974: 155). Os nomes femininos, ao contrário, não incorporam suas portadoras a grupos cerimoniais: "os conjuntos de nomes femininos não têm filiação a metades ou a grupos de praça" (Seeger, 1974: 155).

Uma outra diferença digna de nota diz respeito às noções de identidade ou continuidade como elementos definidores da relação entre nominador e nominado. Entre os Xavante, a relação é marcada mais por continuidade do que por identidade entre os parceiros, ao contrário do caso Krĩkati e Suyá. Entre os primeiros, o doador deve abrir mão do nome em favor do parceiro mais jovem. Não há, como entre os KrĩKati e os Suyá, uma extensão da capacidade do nome de identificar mais de um sujeito adulto simultaneamente. Ilustrando a situação entre os Suyá, diz Seeger:

> "Cada nominado é uma réplica exata de seu nominador, no que diz respeito a todas as questões cerimoniais. Eles compartilham os mesmos direitos e obrigações e são membros dos mesmos grupos. Os Suyá dizem que há uma identidade real entre os dois; que, em certo sentido, eles são um *(Wuti)*" (1974: 161).

A ideologia Xavante parece, ao contrário, não comportar a identidade tal como expressa ou concebida pelos Krĩkati e Suyá, já que declara inapropriada e indesejável a identificação simultânea de dois sujeitos pelo mesmo nome. No tocante à identidade entre nominador e nominado, os Xavante enfatizam a variável *tempo*, marcando a diferença de gerações entre ambos e expressando sua relação mais pela seqüência e continuidade que pela concomitância que os Krĩkati e Suyá

conceitualmente privilegiam, quer admitindo homônimos, quer permitindo alterações da terminologia de parentesco no sentido de expressar a identificação de ambos. Assim, a designação de esposa do nominador pelo nominado serve aqui como boa ilustração: entre os Krĩkati, ela é chamada *iprün* ("esposa") (Carter Lave, 1967: 150 e 201); entre os Xavante, é chamada de *dati'ö* ("mãe"). Estas são também indicações que têm correspondência num sistema de atitudes:

> "O nominado deve respeitar seu nominador e ambos sentir-se-iam envergonhados se dissessem o nome um do outro. Em parte, isto pode ajudar a evitar a confusão de falar para "si mesmo". Além disso, enfatiza a relação assimétrica e explicitamente definida que existe entre nominador e nominado, a qual implica em um grau razoável de formalidade entre mentor e neófito" (Carter Lave, 1967: 145).

Coerentemente, o mesmo acontece entre os Suyá:

> "O conceito de identidade (de ser o "mesmo") não se estende a parentes consangüíneos ou afins. O relacionamento de homens que têm os mesmos nomes caracteriza-se por "vergonha" (Seeger, 1974: 161, nota de rodapé nº 3).

No caso Xavante, dada a ênfase à continuidade, não há razão para evitação ou formalidade. Não há que separar e distanciar socialmente os parceiros porque não há como confundi-los. Um sucede ao outro no uso do nome mas não na ocupação de uma determinada posição social. As "entradas e saídas" do sistema, a que se refere Lévi-Strauss (ver citação acima) no caso dos Penon de Bornéu, aqui não dizem respeito à passagem entre a vida e a morte mas às sucessivas passagens de uma a outra etapa socialmente reconhecida do processo de maturação do indivíduo. Ao contrário do que acontece entre os Krĩkati, onde a relação nominado/esposa do nominador é informal e prazenteira, entre os Xavante é marcada por distância e evitação. O comportamento do nominado para com a esposa de seu nominador é o mesmo que o rapaz recém-iniciado

tem para com suas outras "mães" (a real e as classificatórias: irmãs e primas paralelas patrilaterais de sua mãe real). O que está sendo expresso não é a existência de um sistema cerimonial construído a partir de metades rituais cujos membros são recrutados através da nominação, metades estas em si mesmas mais importante que a *relação* entre seus membros. Por isto é que, entre os Krĩkati, a diferença de geração entre cada par de nominador e nominado é apropriada pela metade que, de certa forma, dissolve os pares e os reagrupa em maduros e imaturos. Entre os Xavante, na ausência de um tal sistema cerimonial[6], o que recebe ênfase é a relação entre dois homens, separados pela idade e pelo sangue (ou, mais ainda, pelos compromissos políticos dos grupos a que genealogicamente se filiam) mas tornados próximos pelo nome pessoal, recuperando assim uma intimidade e um sentimento de identificação, de ser um pouco o mesmo que o outro, de "pertencer junto" que, de intensa nos primeiros anos de vida do nominado, foi se tornando mais tênue à medida que o homem mais velho viu-se mais envolvido com sua própria família nuclear e com questões de lealdade política. Para a compreensão destas diferenças básicas entre a nominação masculina Xavante e a nominação em geral dos Timbira mostra-se, portanto, muito apropriado o recurso às noções de tempo e espaço social[7]: o ciclo de vida de um homem Xavante, a uxorilocalidade e a definição dos grupos sociais constituídos à base de nomes pessoais Timbira como grupos cerimoniais, cujo locus de vitalidade é, exatamente, o pátio central da aldeia, são as premissas para a compreensão pretendida.

(6) O equivalente estrutural destes "name holding groups" Krĩkati seria, entre os Xavante, as classes de idade. Entre os Kayapó e os Suyá não seria incorreto equipará-los às categorias de idade (age-grades), embora o âmbito de influência destas últimas pareça ultrapassar o daqueles: "The Suyá age-grades are important in that they affect both ritual and everyday behavior. In this sense they are more general than either the kinship terminology, concerned with domestic relations, or the naming and ceremonial relationship terms which operate primarily in the plaza-related affairs (...) Persons in myths are often referred to not by name but by age-grade status, and the same is true in many descriptions of rituals" (Seeger, 1974: 132).

Tais categorias de idade, aliás, são operativas na determinação de "an individual's status in ceremony, politics and the household. Within these broad age groupings name based moities operate, as does inherited chieftainship, and so forth" (Seeger, 1974: 129).

Com relação à natureza do domínio cerimonial, há certas idéias sugestivas para a discussão da nominação e da política nos casos que examinamos agora. Assim, ao tratar das relações entre a incorporação, os direitos e deveres jurídico-políticos e a alocação dos recursos escassos nas sociedades sul-americanas, diz J. Kaplan: "O primeiro domínio, o do cerimonial, diz respeito ao conhecimento esotérico e à transmissão social, de modo que *os nomes podem ser vistos como recursos escassos*; por outro lado, no outro, no domínio político-jurídico, talvez seja o trabalho o recurso escasso" (1977: 391 – grifo meu). E, mais adiante: "unidades político-jurídicas não são parte de uma estrutura social lógica e permanente concebida pelos índios; trata-se, antes, de uma estrutura que se assenta no plano cerimonial, metafísico" (1977: 391). No que diz respeito à nominação masculina Xavante, o raciocínio não se aplica integralmente. Primeiro, porque os nomes não constituem um conjunto limitado (novos nomes podem e devem ser sempre criados, entrando para o acervo dos nomes transmissíveis), não podendo, portanto, ser entendidos como bens escassos. Isto se explica pelo fato de não corresponderem a posições em metades e, conseqüentemente, pelo fato de o sistema de nominação não ser utilizado como mecanismo para a formação de outros sistemas sociais, como acontece entre os Timbira. Em segundo lugar, porque a nominação masculina Xavante, como se viu na primeira parte deste

(7) Conforme sugeriu Joanna Kaplan: "By discussing philosophies of time and space, we are discussing philosophies of societal ordering." (1977: 387).

capítulo, prende-se estruturalmente à esfera doméstica, recriando simbolicamente o laço entre tio materno e sobrinho, esgarçado pelo tempo, pela residência uxorilocal e pelo envolvimento político do nominador com o seu próprio "lado", em detrimento de sua relação com seu grupo doméstico de origem, agora dominado pelo marido da irmã.

Tanto entre os Xavante como entre os Kayapó, a nominação parece classificar menos que entre os Timbira e isto pode ser explicado pelo fato de haver, naquelas duas primeiras sociedades, casas de homens e classes/categorias de idade bem marcadas, cuja existência domina, se se pode dizer assim, a esfera cerimonial. Os nomes podem, então, preencher um espaço intermediário, talvez até mesmo mediador, já que ligados tanto à esfera doméstica quanto à pública. Entre os Kayapó, os nomes pertencem, na realidade, a determinadas casas; são transmitidos de tal forma que "voltam" sistematicamente à casa materna do doador, ou seja, à própria casa de origem, quando o doador é MB; ou permanecem na própria casa quando o doador é MF. Aliados aos nomes estão certos privilégios ou prerrogativas rituais, transmitidos ao nominado através do nome. Entre os Xavante, porém, havendo uma tendência bem explícita para a formação de grupos de descendência patrilinear, a transmissão de certos conhecimentos mágicos ou de certos cargos rituais (como veremos na próxima secção) dá-se através destes grupos e não através da nominação. Também devido à ênfase que os Xavante atribuem à patrilinearidade como um dos conceitos que orientam a ordenação da sua sociedade, não há esta regularidade na "volta" dos nomes a certas casas, já que a transmissão do nome de MB para ZS não é absolutamente regra única, sendo igualmente importantes as situações em que o nome deve ser transmido em linha paterna.

Estamos aqui, sem dúvida, diante de mais um dos rearranjos de elementos essencialmente idênticos que se

agrupam distintamente em cada uma destas sociedades e que constituem muito do fascínio que o estudo dos grupos Jê oferece. De um lado, sociedades Timbira, que parecem privilegiar o domínio cerimonial (cujos grupos têm, como critérios de recrutamento de seus membros, principalmente os nomes pessoais e os amigos formais) como recurso de organização de relações sociais extra-domésticas e de expressão cosmológica; de outro, sociedades Xavante e Kayapó, que se organizam cerimonialmente a partir de outros sistemas ou instituições inexistentes ou caídos em desuso entre os Timbira, como a casa dos homens (ou dos solteiros) e as classes/categorias de idade que tomam características de grupos incorporados e que, entre os Xavante e Kayapó, além da cerimonial, apresentam uma dimensão política e econômica encontrável, nos Timbira, nos grupos de residência (grupos domésticos e segmentos residenciais: "residential clusters"). Os Suyá apresentam uma combinação interessante: de um lado, instauram uma diferença entre a nominação masculina e a feminina, como os Xavante,mas inversamente em relação a estes: os nomes dos homens designam as posições que devem ocupar no seio dos grupos cerimonias, enquanto que os nomes femininos enfatizam relações (já que não filiam suas portadoras a grupos e metades). Por outro lado, a sociedade Suyá constrói, à semelhança dos Timbira, a nominação masculina como sistema de posições mas tendo, como os Xavante e os Kayapó, classes/categorias de idade ativas e uma casa dos homens. A amplitude da influência das categorias de idade Suyá já foi atestada em citação apresentada páginas atrás (p. 160, nota de rodapé).

As diferenças apontadas acima entre Xavante e Kayapó, porém, autorizam a consideração destes últimos como ocupantes de uma posição intermediária. Em outras palavras, a nominação Kayapó assemelha-se mais a um sistema de relações, dada a inexistência de metades cerimonais recrutadas através

dos nomes; a existência de prerrogativas rituais associadas aos nomes e a vinculação dos nomes pessoais a certas casas (definidas pela sucessão constante de membros femininos de uma "matrilinhagem"), porém, faz com que os nomes marquem, de certa forma, "posições", ainda que menos rigidamente estabelecidas que pelo esquema Timbira de concepção e ordenação das relações entre os homens e dos homens com a Natureza e com o cosmos.

Neste sentido, há semelhança entre os casos Kayapó e Xavante. Da Matta já o disse (1976: 129) mas é preciso discutir algumas de suas idéias:

"...os nomes servindo de ligações entre pessoas e entre "linhagens simbólicas". Os nomes assim lembram aos membros desta tribo outras relações além daquelas estabelecidas na Casa dos Homens. Entre os Apinayé e Timbira de Leste, os nomes teriam funções inversas. Eles seriam os elementos fundamentais de classificação social não existindo linhagens nem Casa dos Homens. Como conseqüência teríamos que, entre os Xavante e Kayapó, as relações entre pai (real ou simbólico) e filho são relações que transcendem o grupo doméstico e se projetam no sistema social. *É pois através destas relações que um jovem é incorporado no sistema político e cerimonial de sua sociedade*. De modo concomitante, o irmão da mãe e as posições que lhe são genealogicamente equivalentes representam um elo pessoal." (Matta, 1976: 129, grifo meu).

A parte grifada da citação é digna de atenção. No caso Xavante é, sem dúvida, através do pai e de seus parentes patrilaterais mais próximos que se dá a incorporação de um jovem à vida política. O mesmo não se dá no que respeita ao domínio cerimonial, porém. Neste, a incorporação é feita através das classes de idade, dos grupos formados pelas etapas sucessivas de iniciação ao *wai'a*, ritual máximo dos Xavante, e, secundariamente, pela amizade formal. Entre os Kayapó, no entanto, a situação é significativamente distinta: a incorporação à esfera cerimonial se faz via tio materno (transmissor de nomes

pessoais e prerrogativas rituais associadas aos nomes. Vidal, 1978: 114-116), como quer Da Matta, enquanto que a participação política se efetiva através das categorias de idade (Vidal, 1977 e Bamberger, 1976).

O caso Xavante, apresentando uma assimetria no tratamento de homens e mulheres, privilegia as "relações" no caso masculino mas aproxima a nominação feminina de um sistema não de posições sociais, identificadas por direitos e deveres, mas de uma classificação social que tem por critério elementos da natureza. Assim, os radicais dos nomes femininos remetem a uma "classificação do mundo animal e de suas relações com a sociedade humana", um pouco à maneira dos nomes masculinos e femininos Kayapó (Vidal, 1977: 108), ainda que o que atualmente se conhece da mitologia Xavante seja insuficiente para uma afirmação mais categórica. Os radicais referem-se a animais e plantas: macaco *('Ro'o)*, peixe *(Tebe)*, aves (*Tsinhotsé'é* – quero-quero – e *'Rẽ* – jandaia), árvore *(Wautó, Wautomo)*. Beleza parece ser aqui o critério principal da escolha destes animais e árvore específicos. Quando se pergunta aos Xavante o porquê desta escolha ou características de cada um destes elementos, o que se obtém é uma enumeração de traços identificadores, todos associados à beleza: macaco é "bicho muito bacana; cabelo dele é muito bonito"; peixe "não tem cabelo. O couro dele é bonito"; quero-quero "grita bonito, *höröwẽdi*"; jandaia "tem pena vermelha na testa, bonito que nem urucum"; a árvore[8], "tem folha bonita". O presente trabalho ressente-se, sem dúvida, de uma pesquisa etno-científica que permita conhecer com exatidão a classificação dos Xavante do mundo animal e vegetal e as razões conceituais mais profundas

(8) Trata-se da árvore regionalmente conhecida como *guanandi* ou *landi*, característica da mata ciliar da região habitada pelos Xavante: *Callophilum Brasiliensis*. Agradeço ao Dr. Ezequias Heringer a identificação da planta e informações complementares.

da escolha destes elementos como radicais dos nomes femininos. Este conhecimento exigiria, no entanto, uma pesquisa específica que certamente seria prolongada e complexa, ultrapassando, portanto, as possibilidades deste trabalho. Fica, porém, a sugestão e a expectativa de que ela venha a ser feita, completando um quadro que aqui não pude concluir[9].

Os caminhos para o conhecimento e análise da significação de cada uma destas modalidades de sistemas de nominação são vários. Principalmente dois se me apresentam como viáveis e possivelmente adequados: um liga-se ao plano das relações sociais e se prende a modelos construídos através de conceitos como linhagem, grupos incorporados, etc.; outro busca captar o pensamento dos próprios Xavante e expressar o conhecimento do ponto de vista êmico. Esta segunda orientação contém o estudo da noção de pessoa e da linguagem da

(9) O mesmo se aplica à análise do significado lingüístico dos nomes. Giaccaria e Heide (1972: 235-9) apresentam uma relação da qual tomo alguns exemplos:

a) NOMES MASCULINOS –

Ahöpö wẽ: A = terra, *höpö* = plano, *wẽ* = belo: bela planície.

Aptsi'rè: Aptsi = abacaxi, *rè* = seco: abacaxi seco

Budzè: Bu = cana, *dzè azeda*

Dutsã: Du = erva, *tsã* = ver ou colocar: ver ou colocar a erva

Tomõtsu: tomõ = olho, *tsu* = pelo: sombrancelhas

b) NOMES FEMININOS –

Pewapari'õ: (TE)Pe = peixe, *wapari* = escutar, *õ* = não: peixe que não escuta

Rẽbawẽ: Rẽ = periquito, *ba* = costas, *wẽ* = boas: periquito de costas boas

Tsinhotse'emãpari'õ: Tsinhotese' = quero-quero, *mãpari* = esperem, *õ* = não: quero-quero não espera

Ro'opê Ro'o = macaco, *pê* = bem feito: macaco bem feito.

corporalidade[10]. Voltarei a este ponto na Conclusão deste trabalho.

3. NOMES, RELAÇÕES, POSIÇÕES: REPENSANDO O CONCEITO DE LINHAGEM ENTRE OS XAVANTE

A classificação de sistemas de nominação como sistemas de posições ou de relações remete a uma reflexão maior sobre as maneiras próprias de ordenação do universo social pelos membros de cada grupo e as maneiras próprias de apreensão desta realidade pelos pesquisadores. Até que ponto serão as sociedades rigidamente ordenadas ou estruturadas de tal forma que o status individual seja previsível quando se tem conhecimento de certos princípios de organização social, como os relativos à descendência, por exemplo? Qual o lugar da flexibilidade, da fluidez, dos impoderáveis na vida social? Serão sempre acasos ou terão seu lugar nas sociedades humanas, previstos e permitidos pelos seus membros? Serão sempre quebras de respeito às regras inequívocas ou manipulações contextuais das mesmas regras? Ou haverá, nas sociedades indígenas do Brasil Central, lugar para a indefinição, para a variação, para a reconstrução continuada, quem sabe a cada duas gerações, de grupos sociais definidos?

Parece ser este último o caso, na sociedade Xavante. O conceito de "linhagem", quando não comprometido integralmente com o sentido que toma nos modelos africanos e

(10) Conforme sugestão de Seeger, Matta e Viveiros de Castro, 1979.

outros[11] pode ser útil para a compreensão da realidade Xavante. Quando empregado com o sentido de grupo de parentes consangüíneos com ascendência paterna comum, que se identifica e é reconhecido por outros como grupo (embora não necessariamente incorporado nem com limites fixados rigidamente); quando tido como indicador de um princípio de organização das relações e de classificação dos Xavante, o conceito de linguagem pode ser instrumento certamente não suficiente mas sem dúvida apropriado para a expressão dos modos peculiares de ordenação da sociedade Xavante.

(11) Examinando as definições correntes de linhagem, Lizot afirma: "En bref, les auteurs s'accordent pour dire qu'un lignage est composé de personnes issues d'un ancêtre commun et dont la filiation est tracée univoquement (patrilinéairement ou matrilinéairement)", ("Descendance et Affinité chez les Yanõmami: Antinomie et Complémentarité" *in* Actes du XIIIe Congrès des Américanistes, vol. II Paris, 1977: 56). Além deste nível de consenso, Lizot relaciona os demais atributos que definem a linhagem como grupo social particularizado:

a) é uma unidade exogâmica;
b) tem um nome que a identifica;
c) pode se subdividir, por cisões, em segmentos ou sub-linhagens;
d) tem uma profundidade genealógica variável de sociedade para sociedade sendo que, em algumas, não ultrapassa três gerações;
e) forma grupos incorporados que detêm direitos e deveres (no sentido jurídico dos termos), atividades rituais coletivas, prerrogativas econômicas. Certos cargos ou a chefia por vezes são transmitidos no interior destes grupos, segundo o princípio de filiação.

Seeger, Matta e Viveiros de Castro identificam como traço distintivo característico das linhagens dos modelos analíticos clássicos o fato de serem "grupos que controlam áreas e recursos econômicos" (1979:12).

Kaplan, ao contrastar a realidade sul-americana com a africana, refere-se explicitamente às linhagens: "If Africa ordering is concerned with corporate property holding groups which must perpetuate themselves as such through time" (1977:10)

Parece-me que Maybury-Lewis sentira já a ambigüidade implícita no uso do conceito para a análise dos Jê: por um lado, constrói seu modelo através do uso de noções como descendência, incorporação e aliança, chegando, inclusive, a certos impasses por apego demasiado aos esquemas analíticos que estas noções supõem[12]; de outro, relativiza o conceito de linhagem, afirmando que, tanto para os Xerente quanto para os Xavante, "parentesco era uma questão tanto de política quanto de genealogia" ("Cultural Categories of the Central Gê": 33), e enfatizando sempre mais a dimensão política da organização em linhagens como base para formação e núcleo de facções do que ressaltando as implicações de ordenação social rígida (filiação inequívoca e perene, determinação de status, alianças, etc.) em que o conceito poderia implicar[13].

Maybury-Lewis definiu as linhagens como sendo grupos exogâmicos de descendência patrilinear, nominados contextualmente, incorporados: "De acordo com a expectativa geral, são as linhagens que devem agir como grupos incorporados (. . .) Assim, são as linhagens os grupos incorporados nos quais o sistema político se baseia" (1984: 225); é, ainda: "O modo arbitrário e nada sistemático pelo qual esses nomes de linhagem são usados talvez confunda o leitor que pode, entretanto, encontrar certo consolo no fato de os Xavante também ficarem confusos com isso" (1984: 227). Maybury-Lewis, qualifica as linhagens Xavante e Xerente de "flúidas" (s/d:23-4). As linhagens são vistas pelo autor como sub-divisões dos clãs. Estes, por sua vez, congregam os descendentes, por via patrilinear, dos ancestrais fundadores da sociedade Xavante. Como as linhagens, são

(12) Como para o problema de não haver, nas várias aldeias Xavante, uma coincidência de filiação clânica de linhagens homônimas (1984:225-229).

(13) Cf. 1984:236-237.

nominados mas seus nomes são perenes. Além disso, têm estilos próprios de pintura corporal e ornamentos para ocasiões cerimoniais; reconhecem-se mutuamente como grupos equivalentes mas distintos (1984: 222-223): "Pessoas que pertencem a um mesmo clã têm, portanto, uma origem comum. Isto, no entanto, não é geralmente expresso na forma pela qual os Xavante se referem a seus companheiros de clã (. . .) São chamados de waniwihã, que pode ser grosseiramente traduzido como "as pessoas do meu lado", ou "pessoas como eu". (. . .) É entre os companheiros de clã que uma pessoa procura apoio em situações que podem implicar, ainda que apenas potencialmente, em disputas facionárias. É nesse sentido, principalmente, que companheiros de clã são "o meu pessoal"." Giaccaria e Heide, ao tratarem das relações e da terminologia de parentesco Xavante, raciocinam em termos de clãs e metades (identificando-os, aliás) e não mencionam linhagens: "chegamos à conclusão que as palavras P. Ö. T. (Poredza'ono, Ö Wawẽ e Topdató - nomes de clãs) *têm* diversos significados conforme o contexto. P.Ö.T. atribuídos aos indivíduos singularmente servem para indicar o distintivo (pintura corporal ou pintura em máscaras rituais) que lhes cabe; atribuídos aos indivíduos considerando a sua ascendência e a sua relação com os outros, servem para indicar a metade a que pertencem. P. é de uma metade; Ö. - T. de outra metade. A ascendência é considerável só quanto à linha paterna, por isso é só uma e invariável . . ." (1972: 103).

Maybury-Lewis utilizou um modelo em que os conceitos de descendência unilinear, linhagens patrilineares, grupos incorporados eram centrais para a análise da sociedade Xavante mas relativizou-os constantemente. Uma passagem o ilustra: endossando o que dizia Christopher Crocker a respeito dos Bororo, ele diz: "Ao que parece, ele diz que uma noção de descendência unilinear que acarreta uma alocação simples, exclusiva e automática da criança, via laços genealógicos,

a um grupo de descendência determinado é demasiadamente simplista para que possa dar conta dos sociedades com as quais estamos lidando. (. . .) À medida que passamos a conhecer mais a respeito das sociedades que, no mundo inteiro, tentamos analisar, torna-se cada vez mais claro que o conceito de descendência unilinear não é um princípio genealógico claramente definível mas, antes, uma complexa afirmação ideológica" (1979).

Atribuir aos arranjos políticos poder de alteração da filiação a clãs e linhagens foi a maneira de Maybury-Lewis expressar um aspecto da estrutura social Xavante que, da perspectiva dos modelos africanos, poderia aparecer como "fluidez" ou indefinição, disfuncionalidade ou ineficiência do sistema de linhagens na determinação dos status individuais e grupais. Esta posição levou-o a afirmar, por exemplo: "Esses vários sistemas agem como conjuntos de coordenadas sociais que fornecem, simplesmente, a matriz para situações reais. O contexto determina não só o que um Xavante faz — o que é óbvio — mas também o que ele é." (1984: 229); da mesma forma, o Autor ressalta a interferência das relações políticas entre linhagens sobre o uso dos termos de parentesco (1984: 284).

Todo o peso analítico que atribuiu ao "contexto" e aos "arranjos contextuais" reflete uma procura de linguagem alternativa à oferecida pelos modelos mais clássicos da Antropologia e uma tentativa de expressão desta margem maior de liberdade de ação com que as sociedades sul-americanas parecem dotar seus membros no que respeita às suas vinculações a grupos e indivíduos e à sua própria definição como pessoa.

Minha idéia, no entanto, é que muito da "flexibilidade" do sistema social Xavante que Maybury-Lewis atribui às flutuações do contexto político é previsto estruturalmente. Para apoiar esta afirmação, será oportuna a referência a instâncias que o demonstram com clareza: a) a filiação clânica e a cerimônia do *Oi'õ*; b) a "troca" de atributos e prerrogativas

entre grupos de ascendência paterna; c) a nominação. Antes de fazê-lo, porém, será conveniente fazer uma exposição ainda que sumária da linha de pensamento de Maybury-Lewis.

Em seu modelo, é a instabilidade política, a que já me referi acima, que favorece a possibilidade de manipulação de categorias dadas. Os rearranjos exigidos pela vida cotidiana, pela defesa de interesses na solução de problemas concretos, são levados a efeito através do jogo de forças entre as facções. Ao tratar dos clãs e das linhagens, diz Maybury-Lewis: "Poder-se-ia pensar que o sistema de clãs e linhagens dos Xavante poderia servir para definir o *status* de uma pessoa, em qualquer comunidade, com um grau de precisão suficiente para tornar a assimilação de um recém-chegado quase automática. Talvez pudesse, de fato, mas não é o que acontece. Por outro lado, o sistema de parentesco também não consegue este efeito, como veremos adiante". (1984: 229).

De acordo com esta visão, há então uma "matriz" que é estrutural no sentido de relações constantes, de esqueleto mesmo da organização social. Há, ainda, relações definidas contextualmente as quais, para a vida cotidiana dos Xavante, têm um poder maior de determinação de comportamentos, lealdades e decisões. Ainda que a atividade política, no modelo de *A Sociedade Xavante*, seja uma dimensão *estrutural* do sistema social como um todo, o autor lida com o político ao nível conjuntural. Explicando melhor: atribui a possibilidade de rearranjos, inovações e recriações das relações ao funcionamento do sistema político, que se caracteriza pelo fato de grupos e lealdades serem definidos circunstancialmente (pelo jogo de interesses e de força entre facções) (Cf. Maybury-Lewis, 1984: 224).

Do meu ponto de vista, porém, e como já afirmei acima, muito do que Maybury-Lewis atribui ao "contextual" faz parte, na verdade, do "estrutural". A sociedade Xavante, para existir, conta com certos mecanismos para o estabelecimento de alianças, para formalização de relações de identidade entre pessoas de gerações e metades diferentes, para transformar uma

relação de evitação em relação de familiaridade, por exemplo, sem os quais a própria sociedade Xavante seria, em grande medida, impraticável. Para sua constituição, ela exige tais mecanismos. Relações de aliança ou de evitação não são criadas pelas contingências da vida cotidiana, apenas: são uma necessidade estrutural do sistema social. Quais as pessoas que, em cada caso concreto, porão tais mecamismos em prática e quais os objetivos específicos são questões definidas realmente pelo contexto. Sua possibilidade é, no entanto, estrutural.

Para comprová-lo, os três exemplos seguintes:

a) a filiação clânica e a cerimônia do *Oi'ó*[14]:

Entre os Xavante Ocidentais encontram-se alguns casais que pertencem, tanto o homem quanto a mulher, nominalmente, a um mesmo clã e isto pode levar a confusões. À primeira vista, a rigor, seriam ligações incestuosas. O levantamento da genealogia, porém, pode demonstrar que os dois pertencem a metades patrilineares diversas e, indagados a respeito, dirão que sempre se consideraram mutuamente como *tsi're'wa* (do "outro lado"; no caso, da "outra" metade exogâmica, explicitamente). Vejamos como isto é possível.

É interessante notar que, se em São Marcos e Sangradouro todos sabem a que clã pertencem, o mesmo não se dá no Kuluene e no Batovi. Melhor dizendo, nas duas primeiras aldeias, *Poredza'ono, Ö Wawẽ e Topdató* são termos frequentemente usados na classificação dos indivíduos. Isto não acontece nas outras duas reservas. Aliás, desde que se aproximaram dos brancos a situação parece ter sido esta e as palavras que designam os clãs não haviam sido ainda ouvidas no sentido de determinação de grupos sociais por pessoas que estiveram com

(14) Luta com pequenas bordunas realizada entre os meninos durante sua permanência na casa dos solteiros. Para esta luta, são pintadas nos seus rostos as marcas de seus "clãs" respectivos. Veja Maybury-Lewis, 1984: 221 e 305-310; também em Giaccaria e Heide, 1972: 136 e 160.

este grupo desde seus primeiros contatos com brancos[15]. Quando perguntei aos Xavante do Paraíso se eram *Poredza'ono, Ó Wawẽ ou Top'ratató* pude perceber que todos os homens, ainda que por vezes se lembrassem com certa dificuldade, sabiam sua filiação mas que nem sempre havia coincidência de filiação ao mesmo clã por parte de um grupo de irmãos reais. As mulheres diziam que estes termos não se aplicavam a elas mas apenas aos homens porque designam os grupos de meninos que lutam no *Oi'ó*. Apenas por extensão da filiação de seus irmãos reais definiam a sua própria. Aliás, esta é uma das raras ocasiões em que os clãs são identificados por expressões concretas: pinturas feitas no rosto, identificando os membros de cada grupo[16].

A não-coincidência da filiação ao clã por parte de um grupo de irmãos reais intrigou-me e, não sem muita dificuldade, consegui entrever a existência de práticas relativas à "adoção", por assim dizer, de um menino por um homem de clã diverso do de seu pai, mediante acordo com o pai da criança. Esta "adoção" se dá na ocasião da realização de um *Oi'ó* e se efetiva quando a criança é pintada, no rosto, com o padrão que simboliza o "clã" daquele que a pinta e que é, necessariamente, *tsi're'wa* (do "outro lado"). Apesar desta "adoção", porém, o uso da terminologia do parentesco não se altera e o menino continua a considerar como "seu grupo" aquele que é formado por seus parentes consangüíneos. No contexto do *Oi'ó*, apenas, é que ele se transfere para o "outro lado". Posteriormente, já

(15) Comunicação pessoal de Ruth Mc Leod, lingüísta do Summer Institute of Linguistics, que trabalhou com os Xavante do antigo P.I. Paraíso desde seu aldeamento junto ao Posto Simões Lopes até a mudança do grupo pra a região do rio Culuene.

(16) Cf. Maybury-Lewis 1984: 221, Giaccaria e Heide 1972: 101. No curso do grande ritual *wai'a*, as máscaras com que se dança são identificadas por meio de pinturas específicas para cada clã ; também em alguns dos rituais do ciclo de iniciação dos meninos: corrida *tsa'uri'wa*, máscaras *wamñorõ*.

adulto, quando indagado a respeito de que clã pertence, dirá o nome do clã com cujo símbolo ele houver sido pintado para o *Oi'ó*. Por isso, encontra-se facilmente grupos de irmãos pertencentes, todos (menos um ou dois) ou clã de seu pai real. Importante a notar é o fato de que esses "adotados" por um outro clã não mudam sua filiação à metade exogâmica à qual pertencem por nascimento nem são efetivamente adotados por membros do "outro lado". Sua vida não é em nada alterada e em nada diversa da dos irmãos reais (quanto à residência, a descendência, às regras de casamento, etc.) que pertencem ao clã do pai.

A existência destes mecanismos de "transferência" de um clã a outro por vias institucionais foi constatada simultaneamente por Regina Müller nas aldeias de S. Domingos e Areões (Xavante Orientais) e por mim mesma na aldeia do Paraíso (Ocidentais). Não conseguimos, porém, saber que tipo de relação passa a existir entre o pai do menino e o homem que o pinta e quais os motivos que os levam a tal acordo. De qualquer forma, posso afirmar que são mecanismos institucionalizados que ligam, no plano inter-pessoal, indivíduos pertencentes a metades ou, ao menos, a clãs diversos. A existência destas práticas não parece devida a circunstâncias políticas ocasionais; são, ao contrário, previstas.

b) a "troca" de atributos e prerrogativas entre linhagens:

Um dado novo na etnografia dos Xavante é que o próprio sistema político oferece possibilidades institucionalizadas de rearranjos. Digo isto porque, assim como há práticas de "adoção" a clãs (na época do *Oi'ó*), assim também há troca de direitos ao desempenho de certas funções rituais ou ao uso de certos ornamentos (como, por exemplo, o *a'é* — contas de semente de capim-navalha; o *waihörö bö*, pena de rabo de papagaio; o *abadzipré*, cinto confeccionado com algodão vermelho, pintado com urucum, e outros). Efetuada a troca

recíproca ou a cessão do direito a funções ou uso de ornamentos que são próprios de um grupo de descendência a outro, o grupo que foi beneficiado toma-se, por exemplo, *a'é tede'wa, abadzipré tede'wa* (dono do *a'é*, dono do *abadzipré*, etc.).

Tede'wa é a palavra que, segundo Maybury-Lewis, designa "linhagem" (1984: 225-226); segundo Giaccaria e Heide (1972: 105 e seg.), o termo indica "autoridades" que se caracterizam por serem "conselheiros particularmente acreditados: o seu parecer prevalece sobre o dos homens e anciãos do mesmo grupo, os seus conselhos são ouvidos com respeito e postos em prática . . ." Estes autores passam, a seguir, à enumeração das várias modalidades de "chefes" Xavante.

O problema das linhagens Xavante requer, agora, uma redefinição. Cada um dos autores que tratou do problema apresentou sobre ele visões bastante distintas. Segundo Maybury-Lewis, "O termo empregado para designar as linhagens é formado, invariavelmente, por uma espécie de apelido, seguido dos sufixos *tede'wa* ou *'wa*, que indicam grupos de pessoas descritas pelo substantivo que os antecede. Os substantivos em si mesmos não têm significado latente, nem obedecem a nenhum tipo de ordenação" (1984: 225). *Tede'wa* é uma palavra Xavante usada não apenas para indicar linhagens e pode ser traduzida por "dono", "proprietário", "possuidor", ou mesmo "mestre", "senhor", "o que manda em" ou "o que tem direito a"[17]. É usada, na linguagem cotidiana para indicar, por exemplo, o dono de uma casa ou o proprietário de uma roça: *nhõrowa tede'wa, buru tede'wa*. Quando se refere a linhagens, seu significado não se altera, é o indicado acima. Os termos

(17) Com o mesmo sentido, aparece em *The Serente*, de Nimuendaju: "The tribe from which the prase' sprangt wore their hair cap-fashion, clipped horizontally all round, and shaved below the haircut. Frequently the prase' are designated as *Klitó-tedekwa*, after their distinctive ball-game. Klitó" (1942: 19, grifo meu).

que precedem *tede'wa*, na denominação das linhagens não são, então, apelidos ou pseudônimos mas, ao contrário, têm um sentido preciso: indicam o objeto ou ornamento ritual, a planta ou o animal sobre o qual determinado grupo de ascendência patema ou "linhagem" impera, se se pode dizer assim. *A'é tede'wa* significa, literalmente, "dono da conta feita com semente de capim-navalha", um elemento presente com freqüência nos ornamentos rituais dos Xavante. Discordo, portanto, de Maybury-Lewis: é precisamente o termo que precede *tede'wa* na denominação de uma "linhagem" que indica uma prerrogativa que a distingue das demais.

As prerrogativas que definem as linhagens são equivalentes — são consideradas e manipuladas como tais pelos Xavante — mas não são todas definidas segundo um critério único. Pode-se distinguir quatro tipos de prerrogativas: 1) funções rituais não-mágicas; 2) funções rituais mágicas; 3) posse de ornamentos; 4) uso de ornamentos. Os dois primeiros tipos incluem conhecimentos e domínio sobre certas espécies vegetais (o *wamarĩ*, por exemplo, madeira dura e clara) e, mais freqüentemente, animais (onças, cobra, porco-do-mato, etc.).

Esta diversidade pode ter causado a impressão de certa arbitrariedade na escolha dos nomes das "linhagens". Dois outros dados importantes são os seguintes: a) uma mesma linhagem pode ser *tede'wa* de mais de um ornamento, planta, animal ou função ritual podendo, conseqüentemente, ser designada por um ou outro destes nomes alternada ou concomitantemente; b) a posse destes bens, funções e conhecimentos é objeto de troca, empréstimo ou doação por parte de uma a outra linhagem. Isto explica o fato de que, em aldeias diversas, se encontram linhagens de nomes iguais mas pertencentes a clãs diferentes. Isto porque não há, para os Xavante, correlação necessária entre cada clã e uma série constante e necessariamente igual de *tede'wa*. A posse de conhecimentos, de bens e/ou ornamentos, de espécies

animais e vegetais é sempre uma posse coletiva, a unidade social em questão sendo uma patrilinhagem. Cada uma delas sempre possui um ou mais destes itens. Não existe, no entanto, uma ordenação fixa e constante destas prerrogativas para as linhagens entre si nem para as linhagens com relação aos clãs.

Estes dados explicam, a meu ver, as razões das práticas observadas por Maybury-Lewis: ". . . pode haver mais de uma maneira convencional de designar cada uma das linhagens, numa dada comunidade. Ao mesmo tempo, nada impede que linhagens diferentes sejam designadas por um mesmo nome em diferentes aldeias. Assim, por exemplo, uma das linhagens do clã Poredza'ono de São Marcos (1962) era conhecida como *Pahöri'wa tede'wa* pois seus membros tinham o direito de receber o nome pessoal e o cargo ritual de Pahöri'wa. Uma linhagem de Simões Lopes, não aparentada à primeira, tinha o mesmo nome, pela mesma razão" (1984: 227). A relação entre as duas linhagens com o mesmo nome não precisa ser uma relação de parentesco explicitada através da pertença a um mesmo clã (como deveríamos esperar que acontecesse se nos prendessemos ao material correlato de sociedades africanas). O ponto comum entre ambas é exatamente o fato de serem "donos" da função ritual não-mágica do *Panhöri'wa*.

Uma hipótese exploratória é a de que há algumas destas prerrogativas que são exclusivas de certos clãs (*Panhöri'wa*: do clã *Poredza'ono*, por exemplo) e outras que podem ser trocadas, dadas, cedidas (*Dzutsi'wa, a'é*, etc.). As prerrogativas exclusivas são fixas e, como tal, marcas de identificação de grupos de parentesco. As que podem ser trocadas são os elementos através dos quais atuam os mecanismos de: a) *equilíbrio numérico* – composição de grupos com número equivalente de pessoas; ou b) *alianças políticas* – elos entre linhagens visando à formação de facções, no sentido de Maybury-Lewis; ou c) *domínio político* – acúmulo de prerrogativas por uma

linhagem ou por um grupo de linhagens. Estas três não esgotam as alternativas possíveis mas me parecem as mais viáveis como explicação.

c) o sistema de nominação:

Além da possibilidade de alterar, até certo ponto, a filiação a clãs (no ritual do *Oi'ó*) e de manipular o direito a certas prerrogativas, pelas "linhagens", há, entre os Xavante, outras "saídas" institucionais para o problema de "fixidez" de categorias. O sistema de nominação é mais um exemplo. Trata-se de uma instituição com práticas regulares e regulamentadas. Mesmo assim, oferece uma margem muito grande de liberdade para o estabelecimento de laços entre afins (isto é, os que são potencialmente hostís, segundo Maybury-Lewis, (1984:294), através do pedido, do oferecimento e da doação (transferência de nomes pessoais). Os nomes pessoais masculinos Xavante são, de fato, algo para se *dar* mais do que algo para se *ter* ou para se guardar. Esses laços, como foi demonstrado, se concretizam em relações de aliança, quando não de identidade, entre homens de metades e, freqüentemente, também de gerações diferentes.

O material etnográfico deixa perceber que a nominação masculina se efetua segundo regras que são relativizadas por uma série significativa de exceções e de soluções alternativas. É possível perceber regularidades quanto às práticas sociais ligadas ao nome pessoal: sua atribuição, sua transmissão ou a da função de nominador de uma pessoa para outra; adoção de nomes novos, abandono de nomes antigos, etc. As regras, no entanto, são relativizadas constantemente, na prática, e se tornam, assim, flexíveis, pouco rígidas. Não há porque, no entanto, rotular o sistema de "flúido", culpando-o pela falta de precisão em seu funcionamento. É muito mais proveitoso, para a compreensão da realidade Xavante, ver esta "fluidez" não como atributo negativo, definido pela ausência de uma harmonia estabelecida *a priori*, mas como uma maneira própria

da sociedade Xavante organizar-se. Não há, portanto, razão para se atribuir ao "contexto", apenas, esta força dinâmica. Ela é, ao contrário, própria do sistema. Um sistema que permanece não porque seja fixa e rigorosamente estabelecido mas porque se permite uma contínua reconstrução. Daí a dificuldade do emprego de conceitos como o de linhagem na elaboração de um modelo Xavante. O que a sociedade, neste caso, parece oferecer a seus membros é, realmente, um quadro de princípios que devem nortear a composição do sistema e não uma relação de regras detalhadamente definidas. Como proceder é o que parece estar claro para os Xavante, assim como todas as possibilidades e as limitações de seu sistema social; a definição estrita dos grupos e categorias sociais é que parece estar a cargo de cada duas ou três gerações, não mais do que isto.

Resta saber ainda que modelo analítico e que linguagem alternativos possibilitariam uma expressão e uma compreensão mais adequadas desta realidade. Antes de tratar deste assunto, porém, passo a apresentar os dados etnográficos e a análise comparativa relativa à questão da "amizade formal" entre os Xavante e entre os Jê.

CAPITULO V

A AMIZADE FORMALIZADA ENTRE OS JÊ DO NORTE E OS XAVANTE

Uma das possibilidades mais fascinantes do estudo das sociedades Jê é, sem dúvida, a da análise comparativa em que se pode perceber a variedade de construções sociais a partir de certos temas básicos e de um acervo de elementos recorrentes entre os vários grupos Jê. A comparação tem, ao mesmo tempo, dois produtos complementares: leva à generalização que, no caso, significa a compreensão e a explicitação do "padrão" Jê; e permite a percepção, em cada sociedade particular, de certos aspectos que na sua configuração geral são obscurecidos ou de difícil captação mas que, em uma outra sociedade Jê, têm expressão clara e privilegiada, inclusive pela importância que os próprios atores lhe conferem. Aspectos que dificilmente seriam objeto de atenção mais detida na ausência de pesquisas em sociedades afins acabam, portanto, sendo conhecidos e, embora não apareçam com muita clareza num contato inicial com dada sociedade nem por isso deixam de ser menos cruciais para sua construção.

Parece-me que este é, justamente, o caso da amizade formalizada, já muito conhecida graças às pesquisas realizadas entre os Jê do Norte. Quanto aos Xavante, entretanto, as informações de que se dispõe através da bibliografia são bastante escassas. Dada a existência freqüente de relações de amizade formalizada em associação com os sistemas de nominação entre os grupos Jê do Norte, impôs-se ao presente trabalho a pesquisa complementar sobre modalidades de amizade formalizada entre os Xavante. À guisa de introdução, apresento resumidamente o que de essencial se conhece sobre o assunto entre os Jê do Norte, antes de passar à apresentação e análise do material Xavante.

Entre os grupos do Norte, a amizade formalizada expressa-se através de duas categorias, quais sejam: o "amigo formal" propriamente dito e o "companheiro". As variáveis em jogo, na construção destes dois conceitos são, como bem mostrou M. Carneiro da Cunha (1978: 84 e segs.), as noções de *alteridade* e de *semelhança*. A primeira está contida no conceito de "amigo formal" e se expressa através de relações de evitação, de distância social e de sepração; a segunda está contida no conceito de "companheiro", que supõe uma relação de igualdade, de proximidade física e de simultaneidade. Tal distinção entre categorias é particularmente clara entre os Timbira; entre os Xavante e os Kayapó há um maior entrelaçamento entre elas. Comum a ambas as categorias, há a solidariedade que se espera entre as pessoas que assim se consideram. Do ponto de vista das relações sociais entre os Jê, cabe lembrar a amizade formalizada e a nominação como instituições pertencentes ao âmbito das relações cerimoniais, em contraste com as relações privadas, domésticas. Refiro-me aqui à já conhecida oposição entre centro e periferia das aldeias Jê como marcos de campos sociais definidos por relações essencialmente diversas em sua natureza.

1. AS INDICAÇÕES DA LITERATURA SOBRE OS JÊ SETENTRIONAIS

1.1 O "amigo formal" nas sociedades Jê do Norte[1]

Há alguns elementos básicos da relação com o amigo formal que parecem, de fato, definí-la e que são comuns às várias sociedades Jê do Norte. A eles são dedicadas as próximas páginas.

Trata-se de uma relação entre *não-parentes* ou entre pessoas cujos laços de consangüinidade são bastante tênues; é uma relação, enfim, entre indivíduos física e socialmente distantes, não pertencentes quer à mesma parentela, quer ao mesmo grupo doméstico: "Para o Krahó, de fato, o amigo formal é sempre o conceptualmente distante, o outro, o *ikhuanare*, não parente (. . .). O amigo formal, pela regra da evitação, está fora do campo de ação cotidiano de Ego." (Carneiro da Cunha, 1978: 85). E ainda: "O ideal é que os amigos formais não estejam relacionados de perto, o que por certo militaria contra a cerimônia que é prescrita para a relação. Assim, quando os Apinayé falam de seus *krã-geti*, eles invariavelmente apontam o outro lado da aldeia" (Matta, 1976: 141. Veja também o diagrama à p. 142). O mesmo é verdade para os grupos Kayapó:

(1) Nesta parte, tomo por base os trabalhos de Lux Vidal (1977), Anthony Seeger (1974), Roberto da Matta (1976), Jean Carter Lave (1967), Júlio Cesar Melatti (1970) e Manuela Carneiro da Cunha (1978 e 1979) a respeito, respectivamente, dos Kayapó-Kikrin, Suyá, Apinayé (Timbira Ocidentais), Krĩkati e Krahó (Timbira Orientais). Deixo de referir-me à obra de Nimuendaju sobre os Xerente (1942) por não haver ali menções explícitas às relações que constituem o tema deste capítulo.

"Quando se pede a um índio que defina esta categoria em português, ele tem dificuldade. Disse um informante: "*Krobdjuo* não é parente porque não se conversa com ele, há muito *pyaám* (vergonha). Ao que parece, o informante utilizou-se da palavra "parente" no sentido restrito de "parente consanguíneo". Outro índio observou: "São *õmbikwa* (parentes) diferentes". Mas todos são unânimes em afirmar: "*Krobdjuo* é pessoa que ajuda" (Vidal, 1977: 98).

Esta citação ressalta também dois outros elementos fundamentais da relação com o amigo formal: a evitação e a solidariedade.

A esta separação física e social, corresponde um comportamento marcado por *evitação intensa*, incluindo a proibição de relações sexuais entre os amigos formais. Este comportamento pode, ou não, encontrar-se associado a relações jocosas entre um indivíduo e os parentes de seu amigo formal. A este respeito, assinalava já Nimuendaju:

"São duas as obrigações contidas na "amizade": respeito mútuo e solidariedade. O respeito é manifestado de vários modos: ao conversarem ou ao se referirem um ao outro, os amigos nunca pronunciam os nomes pessoais (...); se dois "amigos" se encontram numa trilha, nenhum deles têm a precedência: *ambos* colocam-se fora dela, à direita ou à esquerda, enquanto se cruzam. Não deve haver casamento ou sexo entre um *hapin* e sua *pincwei*. Na verdade, devem mesmo evitar referências eróticas quando conversam, inclusive mencionar qualquer coisa relacionada com suas próprias experiências sexuais. Inclusive amigos de mesmo sexo conversam com seriedade, nunca rindo um do outro ou fazendo pilhérias" (1946: 101).

Mais recentemente, e com relação aos Apinayé, diz R. Da Matta: "Pessoas assim relacionadas devem se tratar com todo o respeito e evitar referência a certos tópicos, especialmente àqueles relacionados ao sexo. Entre os Apinayé, as relações se caracterizam como sendo evitativas . . ." (1976: 141). Seeger define as relações entre *ñumbrê-krà-chi* e *kràmngedi* Suyá como sendo marcadas por "intense shame": não pronunciam os nomes pessoais do parceiro; não conversam; não mantêm relações sexuais; não se olham. "Os Suyá dizem que um *ñumbrê-krà-chi* é exatamente como um WF quanto ao grau de "vergonha" que lhe é devido" (Seeger, 1974: 162 e 163).

"Não se interpela nem sequer se encara um amigo formal, muito menos se lhe pede ou toma coisa alguma. Idealmente, amigos formais não só evitam dirigir-se palavra mas ainda, se se encontram em um caminho, devem se afastar cada qual para um lado. Relações sexuais, e *a fortiori* casamento, são proscritos entre amigos formais de sexo oposto. Embora impere a relação de evitação, cada qual deve adivinhar e procurar satisfazer espontaneamente as necessidades ou desejos de seu amigo formal" (Carneiro da Cunha, 1978: 74).

Entre os Krahó, a mesma autora indica a existência das relações jocosas:

"Em contraste com a relação de evitação que impera aqui, cada 'krahó' mantém relações prazenteiras assimétricas, isto é, que não podem ser revidadas, com os próximos parentes de seu amigo formal. Os alvos privilegiados de suas injúrias e brincadeiras são os pais, eventualmente os filhos e irmãos dos amigos formais mas nunca seus esposos. Não cabe às suas vítimas melindrarem-se nem retrucarem aos insultos que podem receber" (Carneiro da Cunha, 1978: 82).

Entre os Krikati, ao contrário, a relação jocosa liga um indivíduo ao cônjuge de seu amigo formal (Cf. Carter Lave, 1967: 188), da mesma forma que, para os Kayapó, os afins do amigo formal são os alvos aos quais as alusões jocosas se dirigem:

"As relações entre um homem ou uma mulher e todos os afins de seus amigos formais de ambos os sexos são francamente jocosas. Manifestam-se através de "brincadeiras", de ditos engraçados emitidos em voz alta de um lado a outro da aldeia e que refletem o senso de humor dos XIKRIN. Têm muitas vezes conteúdo sexual e permitem também dizer algumas verdades" (Vidal, 1977: 100).

Esta associação (relação de evitação entre amigos formais/relações jocosas com parentes e/ou afins do

parceiro) aparece entre os Xikrin, os Krahó e os Krikati; não encontrei, na bibliografia, referências aos Apinayé. Também Nimuendaju não assinala tal comportamento, associado à amizade formalizada entre os Timbira Orientais (1946: 100-103). Voltarei a tratar das distinções notadas aqui quanto às relações jocosas adiante.

A relação com o amigo formal é *cerimonial*, pública, "formalizada", como o próprio nome diz; implicando em *obrigações rituais* várias, que vão desde a confecção de ornamentos e a pintura do corpo do parceiro até, em certos casos, a incorporação em metades cerimoniais (Cf. Nimuendaju, 1946: 102-103; Vidal, 1977: 98-9; Matta, 1976: 138-9; 143-5; Carneiro da Cunha, 1978: 78 e segs.; Seeger, 1974: 163).

As obrigações rituais são expressão concreta de um outro traço definidor de relação com o amigo formal: a solidariedade que, via de regra se manifesta como atenção constante às vontades e necessidades do parceiro e, mais intensamente, com auxílio nos momentos de perigo e de crise de vida. Várias indicações neste sentido foram feitas nas citações acima. Cabe aqui registrar, apenas, a de Nimuendaju, por sua clareza:

> "A segunda atitude obrigatória (a de solidariedade) assume, por vezes, formas grotescas. Como um complemento à proibição de dirigir pedidos ao amigo, há o dever de estar atento às necessidades do *hapín* e de supri-las por meio de presentes oferecidos livremente (. . .). Todo *hapín* tem a obrigação de fazer tudo quanto possa em favor de seu amigo (quando este estiver em dificuldade). Em caso de perigo, porém, todo *hapín* tem que entrar em cena e espontaneamente." (1946: 101).

Entre os Xikrin, os Apinayé e os Krahó, é ao amigo formal que cabe propiciar a reintegração de um indivíduo à vida social plena após resguardo ou luto, bem como prepará-lo e acompanhá-lo nos momentos rituais de alteração de status ou passagem do domínio privado para o público e vice-versa. Entre os Krahó, a solidariedade se manifesta também nas

situações em que alguém é picado por formigão ou marimbondo ou sofre queimaduras. Nestas ocasiões, o amigo formal deve, com a ajuda de sua parentela, "acudir prontamente e submeter-se ao mesmo dano que afetou seu parceiro – picadas e queimaduras" (Carneiro da Cunha, 1978: 79). Em suma, "podemos distinguir as situações em que ego sofre uma agressão física daquelas em que ego muda de posição social, através de um rito de passagem que o reincorpora à sociedade depois de uma segregação temporária. No primeiro caso, o objetivo será de restaurar a integridade física ou social da vítima. No segundo, o de fazer aceder a uma nova condição" (Carneiro da Cunha, 1978: 82; veja também: Matta, 1976: 198-9; Nimuendaju, 1946: 101-2).

Os Krĩkati apresentam uma manifestação única deste cuidado com o bem estar do amigo formal:

> "Entre amigos formais adultos e entre adultos e crianças há um dever formal de prestar apoio e proteção. Muitos nomes referem-se a animais, pássaros, cobras e peixes. Uma pessoa cujo nome seja deste tipo não mata nem come membros da espécie de onde provém seu nome. Se alguém mata um animal da espécie a que pertence o nome de uma determinada pessoa, espera-se que o amigo formal desta pessoa dirija-se ao matador, advirta-o com muito vigor por ter morto o "amigo formal" e exige um pagamento para compensar o crime" (Carter Lave, 1967: 190).

Estas duas manifestações de solidaridade que ocorrem entre os Timbira Orientais (Krahó e Krĩkati) apontam para um sentido de identificação mútua das pessoas relacionadas por amizade formal, de que voltarei a falar na Conclusão deste trabalho.

Entre as obrigações rituais enquanto manifestação de solidariedade, há uma que deve ser considerada especialmente: é a que diz respeito à participação de um indivíduo nos funerais de seu amigo formal. Ela existe entre os Suyá, Apinayé e Ramkokamekra (Cf. Seeger, 1974: 163; Matta, 1976: 149; Nimuendaju, 1946: 133).

Entre os Xikrin e os Krĩkati, as funções ligadas ao funeral não são atributos do amigo formal cabendo, antes, às relações domésticas ou de consanguinidade do morto: "Nimuendaju relata que são os amigos formais quem prepara o morto para o enterro. Nos funerais a que assisti, este dever coube sempre aos parentes consangüíneos próximos do morto. Para nenhum de meus informantes cabia aos amigos formais o preparo do corpo" (Carter Lave, 1967: 190). E ainda, com relação aos Xikrin: "Os amigos formais porém, tanto entre os Xikrin como entre os Kayapó em geral (Turner, 1965: 231, nota 2), não intervêm no decorrer dos ritos funerários. Isto se deve ao fato de que, por ocasião da morte, a "passagem" é definitiva, o indivíduo não mais podendo reintegrar-se à sociedade dos vivos" (Vidal, 1977: 97).

Em síntese, e de maneira generalizadora, pode-se dizer que o amigo formal é o *mediador* por excelência: entre os dois estados – o que precede e o que resulta de uma crise de vida (marcada ou não por um rito de passagem); entre o mundo privado e a segregação, de um lado, e a plenitude de participação na vida social, de outro; entre os vivos e os mortos (quando participa do funeral); entre um indivíduo e seus afins. Assim, "este procedimento mediador no decorrer da fase final de um rito de passagem é o papel por excelência dos amigos formais *(Krobdjuo)*"(Vidal, 1977: 97). A mesma concepção se depreende do seguinte trecho de Roberto da Matta: "Estruturalmente, então, as relações entre amigos formais indicam uma conexão entre uma posição que está *dentro* do sistema e uma outra que está *fora* dele" (1976: 148).

Fica clara, portanto, a razão da escolha, por certos Jê, dos termos "compadre/comadre" e "afilhado" como traduções adequadas para as suas palavras que designam os amigos formais: "Tudo indica que essas relações marcam, como no compadrio brasileiro (Cf. Cascudo, 1962: 227; Mintz e Wolf, 1950), a delegação de poderes sobre a criança para uma pessoa situada fora do alcance imediato e direto da família nuclear onde ela nasceu" (Matta, 1976:|142)[2].

Além destes pontos gerais, tratados pelas sociedades Jê do Norte com pouca variação, há ainda que considerar: a) os critérios e mecanismos de escolha para o estabelecimento da relação com o amigo formal; b) as várias modalidades de "amigo formal", determinadas basicamente através do sexo e geração dos parceiros, bem como pela ocasião do estabelecimento do laço. No que diz respeito a estes dois pontos, as variações são mais numerosas e significativas.

Quanto ao primeiro item, as variações se prendem a dois caminhos que as sociedades Jê fornecem: a nominação e a patrilinhagem. Entre os Krahó, a amizade formal é estabelecida pelo *nome*. Ela existe, a rigor, entre *nomes* determinados e, portanto, liga os portadores destes nomes entre si como amigos formais (Carneiro da Cunha, 1978: 76). Entre os Krĩkati, o amigo formal é adquirido através dos laços de nominação:

"Laços de amizade formal e evitação unem membros de um grupo de portadores de nomes iguais a todos os membros de, pelo menos, um outro grupo deste tipo. Os Krĩkati, porém, descrevem a amizade formal em termos de transmissão de nomes e não em termos destes grupos de portadores de nomes iguais. Dizem que o ***hüpin*** (amigo formal) e a ***(hü)pemchui*** (amiga formal) de uma determinada pessoa são os mesmos de seu nominador. Dizem ainda que esta pessoa poderá adquirir novos amigos formais quando seus amigos atuais transmitirem seus nomes a seus ZC ou BD" (Carter Lave, 1967: 187).

(2) A função de "mediador" é, porém, atribuída a outros personagens rituais. Assim, por exemplo, diz Seeger, a respeito dos Suyá: "It is only with a show of hostility that the parents accept the *ngedi* [nominador] as a mediator. A very similar ceremony, described as defunct, is reported by Nimuendaju (1946: 207-8) among the Eastern Timbira" (Seeger, 1974: 161). Retomarei esta idéia na Conclusão deste trabalho.

Entre os Kayapó e Apinayé, a escolha dos amigos formais e o estabelecimento da relação se dá independentemente da nominação. Entre os primeiros, a herança é patrilinear:

"Os amigos formais fazem parte de uma categoria de não-parentes herdados, porém, patrilinearmente (. . .) As relações de amizade formal entre mulheres são fracas e não têm expressão alguma. Amigas formais apenas se chamam mutuamente de *krob*. Isto é compreensível, já que as mulheres dependem muito mais do grupo doméstico, do qual nunca se afastam. Esta diferença entre os sexos na expressão da relação de amizade formal é novamente devida à instituição da residência uxorilocal, e poderia explicar porque os amigos formais são herdados patrilinearmente. Não se trata tanto de linearidade, na verdade, mas de ênfase dada ao lado masculino, onde estas relações atingem o seu pleno desenvolvimento." (Vidal, 1977: 99).

Entre os Suyá, a herança parece se dar tanto por linha paterna quanto materna, o que indicaria uma situação original no conjunto das sociedades Jê, só aproximada pelo caso Apinayé. A redação de Seeger é, porém, pouco clara neste trecho (Cf. Seeger, 1974: 162).

Entre os Apinayé, por sua vez, a herança é paralela via pais adotivos[3]:

"São os pais adotivos *(pan e nã kaág)* que escolhem o amigo formal do qual a criança recebe as marcas de uma das metades a que será incorporada. Segundo a regra, os *Krãgeti* (amigo formal mais velho) da criança será um filho de um *krã-geti* do seu pai adotivo. E, no caso feminino, a *Krã-gedy* será a filha da *krã-gedy* de sua mãe adotiva (. . .) Há sempre um mínimo de duas linhas. Uma constituída de um homem e seu filho, transmitindo a uma outra linha, também constituída de um homem e seu filho, direitos de pertencer a um grupo cerimonial quando as duas linhas entram em contato por meio de amizade formalizada (. . .) Mas é preciso acentuar que as relações são entre *pais e filho adotivos* e que estas "linhas" não operam como corporações. Ao contrário, o grupo é formado justamente por duas pessoas que se acham em linhas diferentes e ele só opera como grupo residualmente, em ocasiões cerimonais" (Matta, 1976: 139-40).

(3) Inexistentes entre os outros Timbira e Kayapó-Xikrin; existentes entre os homens Kayapó-Gorotire, onde são encarregados da pintura dos jovens no ritual de entrada na casa dos homens sem terem, no entanto, vinculações com a amizade formal.

Assim apresentada, nota-se um traço original na instituição da amizade formal tal como vivida pelos Apinayé: a incorporação, por seu intermédio, às metades cerimonaiais *Ipôgnotxóine e Krenotxóine*, atribuição inexistente às modalidades Kayapó, Krĩkati e Krahó. Aqui, além de ser também um "sistema de relações", a amizade formal Apinayé constitui um "sistema de posições", na medida em que localiza indivíduos na estrutura social através da sua incorporação a metades rituais. O traço perderá um pouco de sua originalidade se lembrarmos que, entre os demais Timbira, a amizade formal está "imbricada na nomeação" (como diz M. Carneiro da Cunha), que é, tipicamente, um sistema de *posições*. Entre os Apinayé, a amizade formal se encontra desvinculada da nominação mas, por outro lado, soma a filiação a metades às *relações* que engendra, tomando assim o caráter de um sistema de posições. À autonomia da amizade formal relativamente à nominação foi acrescida, deslocada, uma atribuição típica deste último sistema que, entre os Timbira, define-se, mais do que por qualquer outra coisa, pela sua capacidade de estabelecer *posições estruturais* relativas à esfera ritual.

Com referência às modalidades de amizade formal que existem entre os Jê do Norte, a primeira observação a fazer diz respeito à simetria/assimetria implícita na relação. A assimetria entre os parceiros se estabelece graças, basicamente, a uma diferença de idade ou de sexo. Expressa em termos de hierarquização e autoridade, ela é particularmente enfatizada pelos Krahó, Apinayé e Kayapó entre pessoas de mesmo sexo e, principalmente, entre homens. Aqui, como em todas as outras sociedades Jê, estas relações rituais são mais importantes e, conseqüentemente mais elaboradas, quando envolvem homens, já que as relações sociais mais importantes para a vida das mulheres

são as domésticas. Assim, entre os Krahó: "O amigo formal goza de autoridade absoluta, embora invocada apenas em situações extremas, sobre seu parceiro. Esta autoridade parece ser usada em último recurso e não pode ser desafiada." (Carneiro da Cunha, 1978:75).

Entre os Apinayé, observa-se o

"fato de os indivíduos [amigos formais] serem de idades diferentes e de existir entre eles uma hierarquização de comportamento, hierarquização que se expressa nitidamente no componente de evitação que marca as relações *krã-geti/pá-krã*. A amizade formalizada, portanto, tem um componente hierárquico (ou concêntrico) que é parte e parcela de sua estrutura . . ." (Matta, 1976: 148).

O mesmo se aplica ao caso Kayapó.

Entre os Krĩkati, há três modalidades de amizade formal, segundo o sexo dos parceiros, como nos diz J. Carter Lave: "É possível ter relações de amizade formal com pessoas de ambos os sexos mas as relações entre pessoas de sexos opostos são mais frequentes e são mais elaboradas" (Carter Lave, 1967: 187).

Para os Xikrin, L. Vidal identifica cinco modalidades de amizade formalizada, ressaltando que a de maior importância é a que se estabelece entre dois homens de gerações diferentes, entre os quais há uma diferença de dez a quinze anos de idade. Neste caso, a relação é assimétrica e implica em atitudes de respeito e extrema evitação. Uma segunda modalidade em que a relação é também assimétrica, envolve indivíduos de sexos e idades diferentes (uma mulher madura e um jovem iniciando). A simetria surge entre parceiros de sexos diferentes mas idades aproximadas, entre meninos da mesma idade e entre mulheres.

1.2 O "Companheiro" nas sociedades Jê do Norte

"Companheiro" é o termo empregado por todos os autores consultados e, freqüentemente também pelos índios, como o que melhor traduz o *ikhuonõ* Krahó, o *Kwu'nõ* Ramkokamekra, o *krã-djũa* Apinayé, o *kràm* Suyá. Entre os Xikrin, o termo expressa a relação daqueles "que crescem juntos"[4].

Ao contrário da relação com o amigo formal, a relação como companheiro é marcada por intimidade, proximidade física e social, igualdade, simetria e reciprocidade.

"Os ikhuonõ, ao contrário dos amigos formais, são companheiros de todas as horas e todas as atividades, pelo menos até se tornarem pais de numerosa prole. Reina entre eles total liberdade de discurso e uma camaradagem descontraída. No ritual que encerra a estação chuvosa e no que encerra a estação seca, há troca cerimonial de mulheres entre as metades *Wakmeye e Katamye*. Nessa ocasião, os *ikhuonõ* trocam preferencialmente de mulheres, a não ser que estas não pertençam à metade alterna requerida" (Carneiro da Cunha, 1978:88).

Melatti, referindo-se à solidariedade e à informalidade da relação entre companheiros, chega mesmo a identificá-los como parentes consangüíneos: ". . . a relação rotulada *ikhuonõ* constituiria (. . .) uma passagem de parentes afins a consanguíneos" (1967: 178).

Nimuendaju, com referência aos Ramkokamekra – Canela, diz que ") *Kwu'nõ* difere radicalmente das relações de tipo *hapin* já que não estão envolvidas as variadas e onerosas obrigações cerimoniais. Estas são substituídas pelo companheirismo informal de jovens de mesma idade" (1946: 104).

(4) Cf. M. Carneiro da Cunha, 1978: 88 e segs.; C. Nimuendaju, 1946: 104; R. Da Matta, 1976: 145; A. Seeger, 1974: 164; L. Vidal, 1977: 99.

Trata-se de uma relação que tem vigência no cotidiano e que une pessoas de idade aproximada. O companheiro é, como diz M. Carneiro da Cunha, "quem faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu . . . quem me acompanha em minhas ações cotidianas". É a "imagem especular não da forma do corpo porém de sua ação" (1979: 37). Entre os Timbira, a aquisição de um companheiro se dá durante os rituais de iniciação:

"Nas iniciações, os rapazes [Apinayé] ganham novos krãgeti, escolhidos pelos seus pais adotivos. E na mesma ocasião adquirem um amigo formal (krã-djúa) escolhido dentre os membros de sua classe de idade. As relações com esses krã-djúa são simétricas e não há troca de enfeites" (Matta, 1976: 145).

Com relação aos Ramkokamekra-Canela, diz Nimuendaju que "o laço é estabelecido exclusivamente por acordo voluntário, durante o *pepyé* final de toda classe de idade, exatamente na mesma ocasião em que são cristalizadas as relações com *hapín*" (1946: 104).

Tanto entre os Timbira como entre os Kayapó, a ligação parece característica da juventude; com a maturidade, o laço vai perdendo sua intensidade. É o que indica Nimuendaju:

"Esse laço é considerado indissolúvel – ao menos, em teoria; deve durar até a morte de um dos parceiros. Em termos práticos, tal laço só tem importância durante a juventude, já que qualquer pessoa, na faixa dos quarenta anos ou mais, não usa mais a terminologia específica apontada acima. Além disso, não percebi nenhuma relevância deste laço na vida das pessoas dessa idade." (1946: 104).

Para os Kayapó, diz L. Vidal, a respeito dos Xikrin:

"As relações de amizade formal entre dois meninos da mesma idade são bem diferentes e não recebem expressão ritual. Quando crianças, dois *krobjuo* mantêm relações de "companheiros" irã-ro-abatori (os que crescem juntos) ou mesmo de amigos íntimos (*inikie*: literalmente, em frente, do outro lado, "aquele que é igual a mim". O termo indica simetria e reciprocidade). (. . .) Mais tarde, quando atingem a idade adulta (mẽkrare) e se um deles é reconhecido como amigo formal do filho do outro, pode estabelecer-se novamente uma certa distância social e evitação entre eles, como aliás acontece entre todos os homens da aldeia quando alcançam esta categoria de idade." (1977: 99).

Este trecho contém, ainda, o ponto que distingue fundamentalmente o companheiro Timbira (categoria independente daquele do "amigo formal" propriamente dito) do Kayapó. Entre estes últimos, o companheirismo aparece pela neutralização da evitação existente entre dois amigos formais quando estes são meninos que "crescem juntos". Há aqui, como indica L. Vidal, uma precedência do critério de pertença a uma mesma categoria de idade sobre a amizade formal. Nas suas palavras: "Os índios dizem que, crescendo juntos, dois *krobdjuo* não têm *pyáam* (vergonha, respeito, distância social) um do outro. Aqui, como acontece com qualquer outro tipo de relação, ser membro de uma mesma categoria de idade sobrepõe-se à amizade formal" (1977: 99).

Reside aí a diferença básica entre os Timbira e os Kayapó, a este respeito: entre os primeiros, amizade formal e companheirismo são categorias concebidas como autônomas, enquanto que, para os Kayapó, o companheirismo surge no contexto das categorias de idade. Em um outro trecho, L. Vidal explicita mais uma vez o significado que os Xikrin atribuem à categoria em questão:

"Entre os XIKRIN, os indivíduos de um grupo de idade se dizem "companheiros" *mẽ-ro-ã-abatori* (os que cresceram juntos) ou *aben-pudji* (aqueles que formam apenas um, ou seja, apenas uma categoria de idade). Os "companheiros" são aqueles com quem se pode falar livremente; eles não têm vergonha *(pyáam)* um do outro. Os *mẽ-ro-ã-abatori* são como parentes *(õmbikwa)*, porque estão juntos todos os dias, trabalham em conjunto e se divertem em conjunto:" (1977: 123).

Quanto à existência de laço de companheirismo entre mulheres, as informações da bibliografia são escassas e sumárias[5].

Entre os Jê, só não encontrei referências ao "companheiro" na bibliografia sobre os Krĩkati. Presumo que exista algo do tipo entre os membros da mesma geração de um mesmo "name-holding group", assim como entre os Xavante, os rapazes usam a designação "companheiro", em certos contextos, para todos os membros de sua classe de idade. Também entre os Kayapó-Xikrin isto ocorre com relação aos membros de uma mesma categoria de idade, como já foi indicado[6].

Os Suyá, por sua vez, distinguem, segundo graus de formalização e intimidade, dois "companheiros": o *ñumbrê* e o *kràm*. O laço entre *ñumbrê* é estabelecido na casa dos homens (enquanto que o laço com o *ñumbrê-krà-chi*, amigo formal, e com a *kràm-ngedi*, amiga formal, é firmado nas corridas de toras de buriti). Os parceiros dividem alimentos, cantam e viajam juntos; trata-se de uma relação não hereditária. *Kràm* é o "companheiro" propriamente dito: dois homens que continuamente têm atividades comuns e estão sempre juntos são chamados *kràm*; têm idade aproximadamente, caçam, cantam, dividem alimentos, como os *ñumbrê*. (Cf. Seeger, 1974: 164).

Entre os trabalhos publicados a respeito dos grupos Jê, um é especialmente importante para a compresnsão da amizade formalizada tal como ela aparece entre os Xavante: *Os Mortos e os Outros*, de Manuela Carneiro da Cunha (1978). Algumas idéias aí contidas foram reelaboradas pela Autora e aparecem em "De Amigos Formais e Pessoa; De Companheiros, Espelhos e Identidade"[7].

Seu objetivo, ao analisar a amizade formalizada e o companheirismo entre os Jê do Norte (tomando como base, principalmente, o material referente aos Krahó), foi "lançar bases do que será talvez um dia um estudo mais aprofundado da amizade formal e da gemeleidade que se enquadra por sua vez numa teoria das amizades que, desde Radcliffe-Brown, não aparece ter progredido, que ainda está por fazer" (1978a: 93).

Distanciando-se das explicações funcionais das relações de amizade, M. Carneiro da Cunha propõe-se a conhecer as *noções lógicas* (e "não psicológicas, nem mais sociológicas", p. 88) a que correspondem as instituições da amizade formal e do companheirismo enquanto formadoras da identidade e da noção de pessoa entre os Krahó.

Para compreender as "funções lógicas" destas instituições, a Autora analisa as categorias de "amigo formal" e de "companheiro", à procura dos *conceitos* que expressam sua *essência*.

Essas preocupações levam-na a formular a questão com uma precisão maior do que a encontrada nos trabalhos publicados anteriormente também sobre os grupos Jê mas não dedicados especialmente a este tema. Nas monografias sobre os Jê (citadas nas páginas anteriores deste trabalho), o companheirismo era apresentado como uma modalidade da amizade

(5) Carneiro da Cunha, (1978: 88): "um estudo lexicológico rudimentar permite descobrir uma raiz comum nas palavras que designam o companheiro, *ikhuonõ* (feminino *ikhuoré*) e a placenta . . .", o que permite inferir a existência deste laço entre mulheres. Por informação pessoal de L. Vidal, posso afirmar que entre os Kayapó-Xikrin, duas mulheres que se pintam mutuamente consideram-se companheiras ou amigas íntimas *(inikiê)*. Tal laço, porém, é mais intenso entre os homens já que as amizades femininas mais intensas são as desenvolvidas no âmbito do grupo doméstico.

(6) Informação pessoal de Lux Vidal.

(7) Comunicação apresentada no Simpósio sobre a Pesquisa Etnológica no Brasil, na sessão dedicada à "Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas do Brasil", promovido em junho de 1978, no Rio de Janeiro, pelo Museu Nacional e pela secção regional do SBPC. Publicado no *Boletim do Museu Nacional*, Nova série, Antropologia, nº 32, Rio de Janeiro, maio de 1979.

formal, de importância secundária para a definição da instituição. Da Matta, por exemplo, classifica o companheiro como "amigo formal", na passagem citada acima. Sua análise da amizade formalizada, porém, refere-se exclusivamente à relação com o "amigo formal" propriamente dito, enquanto relação assimétrica, altamente ritualizada e evitativa (Cf. 1976: 145).

O trabalho de Manuela Carneiro da Cunha, ao opor as duas instituições (o companheirismo é mesmo designado como "amizade informal", 1978: 88), mostrando suas funções lógicas complementares na construção da noção de pessoa entre os Krahó, veio significar um ponto de partida fundamental e uma contribuição única que permite pensar e tentar compreender, através da análise comparativa, a forma pela qual elas se cristalizaram entre os Xavante:

> "Procuramos mostrar como a amizade formal e o companheirismo podem ser concebidos como modos de se edificar, de se determinar a pessoa, a primeira pela oposição, o último pela semelhança: uma seria um "eu-outro", o outro seria um "outro eu". Pois a individuação, e entendemos por aí a assunção de valor significativo por um indivíduo, elemento de um sistema, passa justamente e depende de suas relações com outros elementos, de sua inserção no sistema global. Dentre essas relações, duas podem e costumam ser privilegiadas, a de oposição, por um lado, a de semelhança por outro" (1978: 93-4).

Neste sentido, o companheiro, definido pela semelhança, deve ser entendido como: "ação ou a função simultânea, aquele que me espelha em minhas obras e no qual eu me reconheço e me assumo enquanto homem agindo (. . .) O companheirismo poderia então ser concebido como permitindo a *identificação*." (1978: 90-1).

Esta concepção do companheiro, integrada a uma preocupação pela construção da noção de pessoa entre os Krahó, é levada adiante num artigo posterior:

> "Mas se o companheirismo permite assim pensar a assunção de uma imagem, uma identificação, não autoriza ainda a colocar como existente a noção de pessoa" (1979: 37).
>
> "Esta me parece ser precisamente a atribuição da amizade formal que, jogando com a alteridade, instaura uma dialética, um princípio dinâmico que fundam a pessoa como ser de autonomia. Nesse sentido, a amizade formal, em seu duplo aspecto de evitação e de relações prazenteiras, é uma modalidade de um processo de construção de pessoa. Instaura distância e subverte a ordem. Vimos que o amigo formal é conceitualmente o estranho, o outro, e enquanto tal, ele pode ser o mediador, o restaurador da integridade física e da posição social, graças a jogos de dupla negação em que os Jê são adestrados." (1979: 37-38).

Ou, numa formulação sintética: "Reconhecer-se, portanto, no semelhante, distinguir-se do oposto, cremos que sejam essas as funções lógicas da gemeleidade-placenta (companheirismo) e da amizade formal - relações prazenteiras." (1978: 91).

A pessoa, assim, constrói-se a partir dos conceitos de semelhança (simultaneidade) e alteridade (distância) que, por sua vez, expressam-se através de relações de camaradagem (companheirismo) e de relações evitativas e prazenteiras (amizade formal).

O exame do caso Xavante, feito à luz do material relativo aos Jê do Norte, não pode deixar de entusiasmar quem esteja interessado em acompanhar os caminhos lógicos através dos quais os Jê logram arranjos que resultam em soluções inéditas a partir dos mesmos elementos básicos e dos mesmos temas por que se preocupam.

Digo isto porque, entre os Xavante, não consegui identificar nenhum tipo de "amigo formal" (uso aqui o termo em sentido estrito, em oposição a "companheiro") que se adapte ao conceito tal como formulado e vivido pelos Jê do Norte (ou seja, definido por seu "duplo aspecto de relações de

evitação e prazenteiras"). Na bibliografia referente aos Xavante, há uma indicação relativa, nos termos do Autor, à "amizade formal": certos indivíduos que se chamam e se referem mutuamente como *"Ĩamõ"* (Maybury-Lewis, 1984: 157-158), categoria que se define muito mais apropriadamente por "companheiro" do que como "amigo formal" propriamente dito. Os elementos constitutivos daquelas duas categorias, alteridade e semelhança, são sintetizados pelos Xavante na categoria de *Ĩamõ*. *Ĩamõ* é um "outro" mas não um outro qualquer e sim o "meu outro", o "meu outro Ego". Clara está aqui a imagem especular do sujeito de que falam M. Carneiro da Cunha a respeito do *ikhuonõ* Krahó e L. Vidal com relação ao *inikiê* Xikrin.

Além da semelhança, porém, há, no *Ĩamõ*, a alteridade: a condição primeira e sempre necessária para o estabelecimento de uma relação deste tipo é que as pessoas envolvidas pertençam a metades exogâmicas diversas o que, na lógica Xavante, significa estar "do outro lado" *(õniwimhã)* e indica o oposto complementar mas sempre distinto, ou seja, o afim, um "outro" por excelência.

Não só na concepção do *Ĩamõ* estão presentes semelhança e alteridade. A lógica Xavante trabalha de modo mais elaborado com estas duas noções, o que fica claro quando se procura, no ciclo de vida de um indivíduo qualquer, seguir o estabelecimento e a renovação contínuas dos laços com o *Ĩamõ*. O que se percebe, então, – e que os dados etnográficos apresentados a seguir deverão comprovar – é que os Xavante *alternam* momentos em que a semelhança, a simetria e o companheirismo definem relações, com momentos em que são expressas predominantemente a evitação e a alteridade, a distância e a assimetria. Neste últimos momentos, as relações de afinidade vêm para o primeiro plano, alterando a situação anterior em que a afinidade subjacente às relações com o "outro" era obscurecida

pelo companheirismo (que, no conjunto das oposições da lógica Xavante se equipara, em seu conteúdo, a "consagüinidade")[8].

Ao que tudo indica, isso acontece porque a amizade formalizada entre os Xavante não tem a mesma autonomia institucional que entre os Jê do Norte. Aqui, as modalidades de amizade formalizada aparecem imbricadas nos pontos de intersecção do sistema de parentesco (incluídas aqui, obviamente, as relações por afinidade) com o sistema de classes de idade. E isto é tanto verdade para os *Ĩamõ* quanto para a relação com o *ĩnimiwainhõ* (membro da segunda classe de idade ascendente de Ego masculino), de que falarei adiante.

Cabe aqui perguntar se a amizade formalizada assim constituída desempenha, entre os Xavante, as mesmas "funções lógicas" que entre os Jê do Norte. Retomo este ponto na conclusão deste trabalho. Por ora, passo a apresentar a etnografia das modalidades de amizade formalizada tal como existem na sociedade Xavante, definindo, assim, o plano mais concreto em que o presente trabalho pretende contribuir para a "teoria das amizades" de que fala M. Carneiro da Cunha.

2. O CASO XAVANTE: MODALIDADES DE AMIZADE FORMALIZADA

Entre os Xavante, é possível distinguir dois sistemas de relações sociais que podem à primeira vista ser compreendidos como possíveis manifestações de amizade formalizada *latu sensu* (isto é, a que inclui tanto o "companheiro" quanto

(8) O mesmo é verdade para os Kayapó-Xikrin, conforme citação de L. Vidal.

o "amigo formal" propriamente dito): a relação com o *danimiwainhõ* e a relação com o *da'amõ*[9].

2.1 O laço com danimiwainhõ:

Diz respeito às relações de pessoa a pessoa que ligam os membros de duas classes de idade alternadas, cabendo aos mais velhos patrocinar a iniciação dos mais novos. O termo é empregado reciprocamente. O sistema de classes de idade Xavante foi já detalhadamente estudado por Maybury-Lewis e por Giaccaria e Heide; minha experiência em campo não me sugeriu contribuições às suas análises (Cf. Maybury-Lewis, 1984: 153-219 e Giaccaria e Heide, 1972: 120-80). Quero, aqui, apenas ressaltar o fato de que a solidariedade e cooperação que caracterizam as relações entre classes de idade alternadas, cujos membros se chamam e se referem mutuamente pelo termo *waniminhõhu*[10] (Maybury-Lewis, 1984: 204), são consolidadas em relações pessoais entre seus membros, de modo que cada rapaz da segunda classe de idade ascendente torna-se "padrinho", como

(9) Uso aqui as formas impessoais, precedidas da partículas *da*, preferencialmente às formas flexionadas *ĩnimiwainhõ* e *ĩ-amõ*, onde *ĩ-* significa "meu" ou, ainda, *wanimiwainhõ*, onde "wa" = "nosso".

(10) É preciso, aqui, não confundir *"waniminhõhu"*, que se refere à solidariedade e cooperação entre *classes* de idade alternadas (termo de uso recíproco entre seus membros) e *danimiwainhõ* (que indica esta mesma solidariedade expressa na sua forma *pessoal*, indicando o vínculo entre dois membros específicos de duas classes de idade alternadas).

Os *waniminhõhu* da segunda classe *ascendente* à dos iniciandos (os parceiros mais velhos, portanto) são considerados *danhohui'wa* (patrocinadores da iniciação em curso). As formas pessoais do termo, na primeira pessoa do singular e do plural respectivamente, são *ĩnhõhui'wa* e *wanhõhi'wa*.

A forma impessoal de *waniminhõhu* (aqui na 1ª pessoa do plural) é *danĩminhõhu*.

dizem alguns Xavante, de um ou dois iniciandos. Tal laço só é estabelecido entre rapazes de metades exogâmicas diversas, não havendo instituição equivalente entre as mulheres. A relação é intensa desde o início da permanência dos iniciandos na casa dos solteiros, passando pela sua iniciação e o período imediatamente posterior a ela. A intensidade do laço decresce na proporção exata da diminuição das tarefas cerimoniais da classe de idade, à medida que seus membros vão se tornando pais, homens maduros mais engajados nas atividades produtivas e políticas que nas cerimoniais.

O laço se estabelece antes da instalação de uma nova classe de idade na casa dos solteiros. Terminada uma iniciação, os meninos de 7 a 12 anos (das categorias de idade *watebremi e ai'repudu*) que deverão constituir o novo grupo de iniciandos, constróem para si uma moradia provisória *(utsu)*, no centro da aldeia, que será destruída tão logo fique pronto o seu *hö* (cada dos solteiros), onde viverão durante os próximos 4 ou 5 anos, período em que serão preparados para a vida adulta e para os rituais finais da iniciação. Durante estes anos, serão assistidos pelos membros da segunda classe de idade ascendente que, no momento do estabelecimento do laço de *danimiwainhõ*, são recém-chegados à categoria de *ipredupté* (homens maduros jovens). Na citação de Giaccaria e Heide, que faço a seguir, os membros desta classe de idade são chamados *"'ritey'wa'rada"*, ou seja, *"'ritéi'wa* velho" ou "ex-*ritéi'wa" ("os que eram ritéi'wa* antes da última e recente iniciação), sendo *ritéi'wa* a categoria de idade dos jovens iniciados:

"Após o ocaso os *'ritey'wa'rada* se reunem no *warã* (pátio central, local onde se reune o Conselho dos Homens) e daí se dirigem à *utsu*, onde estão reunidos os *ay'repudu* e os *'watèbrèmi*; então se dispõem em semi-círculo em frente da *utsu*, donde os *ay'repudu* e os *watèbrèmi* saem e vão pegar pelo braço – com um gesto cerimonial que se chama *danimiwaño* – o seu padrinho que se encontra entre os *'ritey'wa'*

rada e que foi escolhido com antecedência pelo pai do menino, e o conduz à *utsu*. Nesse ponto, os *'ritey'wa 'rada* se tornam *danõhuy'wa*." (1972: 179).

Tal relação inter-pessoal é expressa ritualmente, tempos depois, durante uma corrida com toras de buriti, especialmente realizada para esse fim e que, por isso, recebe uma designação especial[11]: é o *ubdõ warã*, de que trata Regina Müller:

> "A cerimônia *Ubdã'warã* é realizada da seguinte maneira: cada indivíduo da categoria de idade *wapté* conduz pela mão um indivíduo da categoria *dañohui'wa* até o *Hã* e aí o ornamenta. Um chama o outro pelo têrmo *dañimiwãĩõ*. Em seguida realiza-se a corrida do buriti. (. . .) Terminada a corrida, formam-se dois grupos (. . .) que cantam ao redor da aldeia em frente às casas, em sentido inverso um do outro. Após a dança, os *wapté* oferecem bolo de milho aos seus *dañimiwaiõ* respectivos" (1976: 82-3).

À corrida segue-se, como de costume, a formação de círculos de dança que percorrem toda a aldeia, cada um constituído por um dos "times" da corrida (segundo o critério da divisão das classes de idade em metades que congregam os membros das classes de idade alternadas entre si). Aqui, como em toda relação social Xavante de caráter ritual, há troca de alimentos por ornamentos e "serviços rituais" (como a pintura e a ornamentação do corpo, por exemplo). Aqui também, como em geral, são oferecidos bolos de milho (puro ou acrescido de feijão), preparados na véspera pelas mulheres do grupo doméstico do iniciando, preferencialmente por sua mãe e irmãs. Trata-se do *tsada'ré* (milho) e do *umñiñã* (feijão). É este o alimento cerimonial por excelência, entre os Xavante. Ele é também oferecido ao *danhorebdzu'wa*

(11) Habitualmente, a corrida de toras é designada pelo termo *uiwede*: "palmeira de buriti"

(de que tratei no Capítulo II) e, durante as fases finais da iniciação, várias vezes entregue ao *danimiwainhõ* mais velho ("padrinho") ou à sua esposa pelo *danimiwainhõ* mais jovem, o iniciando ("afilhado", segundo a tradução empregada pelos salesianos: Cf. Giaccaria e Heide, 1972: 149, por exemplo).

Se a formação dos jovens Xavante é encargo e preocupação para todos os membros da sociedade, levado a cabo através do sistema de classes de idade, o *danimiwanhõ* é, por assim dizer, seu executor ao nível das relações inter-individuais; é o representante da sociedade e o responsável pela instauração de seu par no status de jovem iniciado, homem adulto. Como suporte desta afirmação, será interessante um rápido exame dos vários momentos rituais consecutivos da formação dos jovens Xavante, desde sua entrada na casa dos solteiros até sua passagem à categoria de idade *'ritéi'wa* (jovem iniciado), passando pelos rituais de imersão e pela furação dos lóbulos das orelhas)[12]:

1º) no momento da instalação ritual dos meninos na casa dos solteiros — e que marca sua passagem de categoria de idade *ai'repudu* para a subseqüente, *wapté* — eles são ornamentados pelo pai e dele recebem arco e flechas. Nesta ocasião, "o pai já exortou o filho a não brincar com meninos ou meninas, não olhar as mulheres e não fugir da casa dos *waptè*". Uma vez na casa dos solteiros *(hõ)*, cada menino "espera seu padrinho que lhe entrega o estojo peniano, seguindo este ritual: o *waptè* deve voltar-lhe as costas e por a mão esquerda para trás, na qual o padrinho depõe o estojo que o *waptè* logo coloca.

(12) Para tanto, baseio-me aqui nos dados da minha observação pessoal durante a iniciação dos *Anorowa*, na aldeia do Paraíso, no 1º semestre de 1974 e nos dados apresentados por Giaccaria e Heide (1972: 136-180). Maybury-Lewvis (1984: 153-188) ocupa-se mais das relações entre grupos sociais (classes de idade, metade, clãs), de modo que os dados que fornece sobre o *danimiwainhõ* são muitíssimo escassos.

Depois disso, os *waptè* entram na *hõ*, onde os padrinhos *dañohuy'wa* repetem os mesmos conselhos já dados pelos pais." (Giaccaria e Heide, 1972: 136-7).

2º) nas lutas rituais conhecidas por *Wa'í* e que costumavam ser freqüentes durante todo o período de permanência dos *wapté* no *hö*, cada *danimiwainhõ* mais velho chama o seu par entre os meninos e com ele luta, treinando-o. Terminada a luta, cada menino vai até a casa de sua mãe, que lhe entrega o alimento ritual (bolo de milho e/ou feijão) que ele, por sua vez, deverá levar a seu "padrinho".

3º) durante os preparativos para os rituais de imersão *(datsiwaté)*, os *wapté* são, mais uma vez, pintados e ornamentados, no centro da aldeia, pelos seus "padrinhos" respectivos. São estes últimos que lhes entregam a borduna *um'ra* (ou *ub'ra*), característica desta fase e feita pelos pais dos iniciandos. Uma vez pintados, os *wapté* dirigem-se ao rio para a imersão, acompanhados pelos "padrinhos". Esta é a fase que marca o começo das cerimônias de iniciação (Veja descrição detalhada em Giaccaria e Heide, 1972: 148-151).

4º) durante os rituais de imersão *(datsiwaté)*, os iniciandos são orientados e conduzidos não mais pelos seus "padrinhos" mas por dois dentre eles mesmos, que receberam o nome Pahöri'wa e desempenham a função herdada de "líder" e de responsável pela classe de idade (Veja Capítulo I deste trabalho).

5º) a fase seguinte dos ritos de iniciação é a das corridas *no'oni*. Aqui, também não se verifica a atuação do "padrinho" *(danimiwainhõ)*. A confecção das máscaras *no'oni* e as corridas propriamente ditas são executadas pelos iniciandos, com a ajuda de um membro da classe alterna ascendente (o *no'onimrami'wa*), orientados pelos homens maduros. (Cf. Giaccaria e Heide, 1972: 157-60).

6º) a corrida com as máscaras *wamñorõ* é o próximo passo. Para obter a matéria-prima para sua confecção, os iniciandos saem numa excursão da caça e coleta (de brotos de buriti), acompanhados por seus pais, seus irmãos mais velhos, dois *dañhohui'wa* e três membros da classe de idade imediatamente superior à sua (Cf. Giaccaria e Heide, 1972: 160). A máscara é posteriormente confeccionada pelo pai do jovem que se inicia.

7º) nos dias dedicados ao *Tébe* e *Pahöri'wa* (funções cerimoniais herdadas patrilinearmente), é a atuação do *no'onimrami'wa* (veja item 5º acima) e dos *Tébe* e *Pahöri'wa* mais velhos e experientes no desempenho das funções que torna possível a instauração dos iniciandos (geralmente em número de quatro) nestes papéis. Também aqui não se nota a cooperação dos "padrinhos".

8º) o rito que transforma, finalmente, os jovens iniciandos *(wapté)* em jovens recém-iniciados *('ritéi'waté)* é a corrida *Tsauri'wa*. Neste momento, entram em cena, novamente, os "padrinhos", protegendo e auxiliando os rapazes:

> "Quando termina o canto, que é curto, os *dañohuy'wa* dão o sinal de partida para a corrida que se chama *Tsauri'wa*. O toque da *upawã* (flauta de taquara) é o sinal. Os *heroy'wa* (designação dos *waptè* a partir dos ritos de imersão) partem, mas dois *ĩhi'wa* (membros da classe de idade imediatamente superior à dos iniciandos) que estavam diante deles procuram atrapalhar a corrida, jogando contra eles o pó (mágico). Para defender os *heroy'wa*, partem então os *dañohuy'wa*, que têm o pó na *upawã* (flauta) e o jogam nos *ĩhi'wa*." (Giaccaria e Heide, 1972: 173)[13]

9º) Uma vez completada a iniciação, os rapazes estão prontos para o "noivado público" (segundo Giaccaria e

(13) Nesta citação de Giaccaria e Heide, como nas seguintes, os parênteses foram acrescidos ao texto original com a intenção de traduzir os termos Xavante e facilitar a compreensão.

Heide), primeira fase do "casamento" (segundo Maybury-Lewis). Neste momento, a intercessão dos *danimiwainhõ* surge revigorada:

"Na parte côncava (do *Awã*, um espaço delimitado por galhos longos dispostos em semi-círculo na praça da aldeia, para proteger do sol os jovens recém-iniciados), são postas folhas sobre as quais os *dañohuy'wa* estenderão as esteiras que lhes foram dadas pelos pais dos *ritéy'waté* (nova designação dos niniciandos, tão logo terminados os rituais da iniciação com a corrida *Tsauri'wa*). Antes do por-do-sol, todos os *ritey'waté* entram na *Awã* e aí se deitam, braços cruzados sobre o peito e pernas uma sobre a outra. Ao cair do sol, acompanhadas das mães, que trazem um bolo de milho e feijão, as suas noivas são levadas à *Awã*" (. . .)

"O bolo é levado ao *dañohuy'wa*, padrinhos do noivo da filha (. . .) A mãe da menina, logo que entrega o bolo ao *dañohuy'wa* volta para casa e toma um outro bolo e o leva à mãe do noivo da filha. O primeiro bolo serve para fazer saber aos outros qual é o noivo da filha; o segundo marca o noivado oficial, e faz com que o pai da menina passe a chamar *ñtsaomo* o futuro genro." (Giaccaria e Heide, 1972: 176).

10º) Há, finalmente, depois do fim da iniciação, um momento ritual de consolidação do noivado. Os *danimiwainhõ*, têm aqui participação decisiva. Em troca de seus serviços recebem, mais uma vez, o alimento cerimonial:

"Depois de alguns dias, os *ritey'waté*, acompanhados pelos padrinhos, vão caçar. Neste tempo, as mães das noivas dos moços preparam um bolo. (. . .)

"Chegando perto da aldeia, os moços pintam-se como na *Dabatsa*[14], e cada um recebe do padrinho um cesto com carne, que entregam às mães das próprias noivas e recebem em troca um bolo de milho. Os moços não comem esse bolo mas o entregam aos padrinhos. (. . .)

"Aqueles cujas noivas já são bastante crescidas, pela primeira vez recebem licença para passar a noite junto delas; os outros voltam à casa paterna" (Giaccaria e Heide, 1972: 178-9).

(14) Cerimônia do casamento, literalmente: "comida da Adabá". Veja Capítulo II.

Percebe-se, com clareza, dois tipos de situação, com relação à interferência ou não do "padrinho" *(danimiwainhõ)* nestas fases finais da iniciação: a primeira situação, caracterizada pela sua presença junto ao iniciando, acontece nos momentos iniciais (1º, 2º e 3º) e finais (8º, 9º e 10º); a outra situação, de ausência, acontece nos momentos intermediários (4º, 5º, 6º e 7º), momentos de liminaridade por excelência, em que os rapazes já deixaram a categoria de idade *wapté*, sem ainda ser *ritéi'wa*; estão em pleno processo de iniciação, sendo por isso designados por um termo que só tem validade neste período, e que é *hirerói'wa* (ou *herói'wa*). O status anterior está ultrapassado (e o foi pela mediação do *danimiwainhõ*). Estes quatro momentos são, por isso mesmo, os mais difíceis, os mais "críticos" no sentido clássico. Não é arbitrária, portanto, a coincidência destes quatro momentos com os rituais que exigem maior esforço e resistência física por parte dos iniciandos: são os ritos de imersão, as corridas *no'oni* e *wamñorõ*, e os ritos ligados às funções de liderança de classe de idade (*Tébe* e *Pahöri'wa*), que exigem de seus executores as qualidades de virilidade que os Xavante tanto valorizam. Nestes momentos, o rapaz depende de seu próprio desempenho ou, quando é auxiliado, o é pelo seu pai. No momento, porém, em que a passagem para o novo status (de *ritéi'wa*, jovem iniciado) está prestes a se cumprir e, logo depois, quando a instauração no status de homem adulto e sexualmente capaz se dá através do "noivado" e de sua consolidação, é o *danimiwainhõ* que volta à cena.

Temos, nesta relação entre os *danimiwainhõ*, alguns ingredientes estimulantes para uma comparação inicial com a amizade formalizada tal como ocorre entre os Jê do Norte. O *danimiwainhõ* mais velho (trata-se, como já foi dito, de um termo empregado reciprocamente pelos membros de duas classes de idade alternadas), ensina, orienta, protege e auxilia o mais novo neste seu caminho de meninote a rapaz iniciado. A relação

implica em solidariedade e em assimetria. Não deixa de haver aí, no entanto, um sentido de identidade e de igualdade estrutural entre os dois *danimiwainhõ* (semelhante ao que existe entre nominador e nominado entre os Timbira, em que os nomes definem uma posição na estrutura social, a ser ocupada pelos indivíduos que se identificam por eles). Isto porque, como disse acima, o termo é recíproco; além disso, independentemente do *tempo*, e dos sujeitos envolvidos, classes alternadas têm sempre entre si o mesmo vínculo, de forma que o desempenho dos "padrinhos" com relação aos iniciandos, agora, será repetido por estes quando da iniciação de segunda classe de idade descendente a partir da sua. Os membros de duas classes de idade assim alternadas consideram-se um mesmo grupo, pertencentes a uma mesma metade nos rituais em que a classe de idade é o critério de organização dos grupos e das relações sociais (a corrida com toras de buriti, por exemplo); consideram-se, portanto, "do mesmo lado" nestes contextos; classificam-se mutuamente num mesmo *"Nós"*; são, então, *waniwimhã*.

Há, apesar disso, entre os dois parceiros, uma relação de respeito. Um tem "vergonha" do outro, como dizem os Xavante. Olham-se, conversam, mas não se tocam a não ser nas ocasiões rituais específicas, como no momento da pintura do corpo. Pode-se, sim, caracterizar tal relação como sendo de evitação, com a ressalva de que tem expressão atenuada em relação ao que ocorre entre os Jê do Norte, onde as interdições parecem ser mais numerosas e mais drásticas (ver citações no início deste Capítulo).

Resta ainda lembrar um outro elemento freqüente nas modalidades de amizade formalizada e que são as relações prazenteiras ou jocosas. Entre os Xavante, manifestações francamente jocosas (que, como entre os outros Jê, tem caráter de brincadeiras públicas, ditas em alta voz e que, quase sempre, envolvem referências a sexo), foram observadas na relação entre

cunhados de sexos diferentes. Nestes casos, a iniciativa partia em geral (mas não exclusivamente) do homem. Cabe lembrar que a sociedade Xavante é constituída por metades patrilineares exogâmicas de modo que, diferentemente das manifestações de relação jocosa entre os Jê do Norte, estas brincadeiras dos Xavante são a propósito de relações sexuais possíveis e, muitas vezes, efetivamente vividas.

Relações jocosas existem, ainda entre tio materno e sobrinho (*ĩmãmãwapté* e *ĩ'rawapté*: MB e ZS). São também características do comportamento mútuo dos *da'amõ*, tema do próximo item desta apresentação. Também entre rapazes de classes de idade subseqüente e cerimonialmente ativas, há este tipo de relação. Aqui, o conteúdo das brincadeiras traduz uma certa agressividade (componente ao qual se referem também os autores que escreveram sobre os Jê do Norte) e os apelos são sempre à negação das qualidades que significam, para os Xavante, a virilidade: coragem, força, resistência, velocidade, agilidade, etc. Mais do que hostilidade há, entre classes de idade adjacentes, uma disputa expressa habitualmente através de relações prazenteiras. Uma situação freqüente em que isto pode ser verificado é a corrida com toras de buriti, onde cada grupo de corredores se forma pela congregação de membros de classes de idade alternadas.

Há, ainda, como componente definidor destas relações, uma atitude de vigilância permanente quanto ao procedimento cotidiano e o desempenho de ações rituais. Esta vigilância se exerce principalmente sobre os *wapté – hireroi'wa* (não-iniciados, moradores da casa dos solteiros e iniciandos, respectivamente) pelos *ritéi'wa* (jovens iniciados que correspondem à 1ª classe de idade ascendente em relação à dos iniciandos). É, aliás, aos membros da classe ascendente que cabe punir um *wapté* que desrespeite a regra de abstinência sexual que lhes é imposta de modo irrestrito e absoluto. A punição se

constitui na furação dos lóbulos das orelhas do rapaz, "sozinho e sem festa", como dizem os Xavante. Tal situação é vivida com grande sentimento de vergonha e tristeza pelo infrator e seus parentes mais próximos.

Resta saber se estamos, aqui, diante de uma modalidade de amizade formalizada acorde ao padrão Jê ou, simplesmente, de uma relação que deve ser entendida como circunscrita ao âmbito das relações sociais engendradas pelo sistema de classes de idade.

Esta questão, a meu ver, só pode ser compreendida e decifrada dentro de uma perspectiva mais ampla, que inclua o sistema social Xavante em sua totalidade e em comparação com as sociedades dos grupos Jê do Norte, tomadas também de forma mais global. Seria prematuro tentar fazê-lo agora. Antes, é necessário conhecer outras possíveis manifestações de amizade formalizada existentes na sociedade Xavante.

2.2 O laço com o da'amõ

A outra modalidade de amizade formalizada entre os Xavante diz respeito à relação entre os *da'amõ*, já referidos por Maybury-Lewis, que os define como sendo dois ou três indivíduos de sexo masculino que, durante o período em que vivem na casa dos solteiros *(hö)*, estabelecem um laço de amizade formal que os une por toda a vida[15]. Também Giaccaria e Heide (1972: 141) se referem ao tema[16]:

"Os *waptè* (iniciandos) são dispostos na *hö* (casa dos solteiros) pelos *dañohui'wa* (conjunto dos membros da segunda classe de idade ascendente) que os localizam começando sempre da parte direita de quem entrar; na ordem devem alterar-se um *waptè* P. (do clã Poredza' ono) e um *waptè* Ö. (do clã Ö Wawẽ) ou T. (do clã Topdató); o primeiro *waptè* P. chama *ĩãmõ* ou seu companheiro Ö. ou T. Este último chama *ĩĩsiutsu* o segundo *waptè* à direita (de sua mesma metade exogâmica, dos clãs Ö. ou T., portanto) e assim para a frente. Com esses nomes os rapazes continuarão a chamar-se mesmo quando adultos e por toda a vida. A posição que lhes foi dada na *hö* será mantida também na roda dos contos e nas filas que devem fazer em algumas cerimônias."

Maybury-Lewis, define os *da'amõ* como "ceremonial partners" cuja relação formal se caracteriza pelo fato de cada um deles dever aos outros:

"parceria cerimonial, amizade e assistência mútua, deve dormir entre eles na casa dos solteiros e dançar no meio deles durante as cerimônias. As classes de idade Xavante dançam em roda, de mãos dadas, de modo que é teoricamente possível que todos fiquem entre seus dois *ĩ-amõ* (. . .) Cada um dos meninos estabelece um relacionamento especial com todos os membros de sua classe de idade que sejam seus afins. (. . .) O aspecto fundamental da instituição prende-se ao fato de todo homem unir-se por meio de um laço de amizade formal, com pelo menos um membro de sua classe de idade que pertence a um outro clã, por toda a vida. Na prática, porém, o laço só tem vigor durante os anos em que sua classe de idade é cerimonialmente ativa" (1984: 158).

Tendo tido minha atenção chamada para este assunto exatamente por estas indicações de Maybury-Lewis, procurei levar adiante a pesquisa sobre os *da'amõ* nas minhas estadas no campo. O resultado foi, até certo ponto, inesperado: trata-se, de fato, de uma instituição de muito maior âmbito, da qual se tem, em *A sociedade Xavante*, apenas indicações referentes à fase inicial, que é a do estabelecimento deste laço entre os *wapté* (moradores da casa dos solteiros).

As fases subseqüentes são, do meu ponto de vista, mais importantes ainda que esta primeira porque mais decisivas na determinação do comportamento das pessoas ligadas por afinidade. Durante toda a vida de um homem Xavante ele

(15) Maybury-Lewis, 1984: 157-158. Uso aqui a forma impessoal *da'amõ*, enquanto que os demais autores preferiram a forma flexionada na primeira pessoa do singular, ou seja, *ĩ-amõ (ĩãmo ou ĩ-amõ)* que significa, literalmente, "meu outro".

(16) Transcrevo, na íntegra, a única referência dos autores à relação. Os parênteses foram adições que tomei a liberdade de fazer, a bem da facilidade de compreensão e da clareza. Em Apêndice, o trabalho apresenta um "Dicionário dos Termos Xavante" em que os Autores traduzem *ĩãmõ* como sendo "colega, companheiro, amigo especial" (1972: 282). "Companheiro" é, aliás, a tradução portuguesa mais freqüentemente usada pelos Xavante.

estará ligado, através de laços de *da'amõ*, com membros de clãs diferentes do seu próprio. Estes laços vão se renovando e apenas os que são estabelecidos após a iniciação é que são mantidos, inalterados, para sempre. Os que são estabelecidos na casa dos solteiros, são depois substituídos por relações de afinidade que passam a ser operativas a partir da atualização do casamento destes jovens. Relações de afinidade envolvem, no caso Xavante, relações de evitação e hostilidade potencial, distanciamento social, etc. Com o casamento, companheiros de classe de idade tornam-se, em geral, cunhados (algumas vezes, sogros e genros classificatórios). A relação de afinidade passa, nestas circunstâncias, a ter prioridade sobre os laços de *da'amõ* de tal modo que estes são efetivamente substituídos por aqueles. Quando isto ocorre, a terminologia da classe de idade (membros da mesma classe de idade chamam-se mutuamente de *itsirénhõno*, se pertencem à mesma metade patrilinear; chamam-se *watsiutsu*, se pertencem a metades diversas de parentesco) é substituída pela de parentesco e empregam-se os termos para afins: *ĩtsa'omo* (ZH, FDH, FBDH, etc.) , *ĩ'ãre'wa* (WB, WFS, WFBS, etc.), ou *ĩmapre'wa* (WF, WFB, WFFBS, etc.). Subjacente a este uso está a patrilinearidade do sistema de parentesco Xavante e o princípio da equivalência de "siblings" que realmente é um instrumento útil para a compreensão do mundo Xavante.

Depois da iniciação, portanto, as relações de afinidade se superpõem às relações de amizade formal entre membros de uma mesma classe de idade. Por esta ocasião, e como parte das cerimônias de iniciação, há uma luta ritual *(Wa'ı)* e uma corrida também ritual *(Tsa'uri'wa)*, realizadas em conexão com a escolha de novos *da'amõ* por parte da classe de idade que estava, até então, na categoria de *rite'wa* (jovens iniciados). Aqui, este laço é estabelecido com pessoas de classes de idade superiores, conforme mostra o quadro apresentado adiante.

Ainda como parte da iniciação há uma dança, o *Wanoridobê*, durante a qual são estabelecidos novos laços de *da'amõ* entre os membros da classe de idade encarregada da realização da iniciação. São homens maduros,da segunda classe de idade ascendente em relação à dos iniciandos. Durante a realização desta dança, estes homens formalizam estes laços uns com os outros e com mulheres de sua própria classe de idade. O estabelecimento destes laços não anula os fixados por estes mesmos homens cerca de cinco anos antes, quando da iniciação da classe de idade precedente (imediatamente abaixo da sua).

A cada nova iniciação, ou seja, sempre que uma nova classe de idade passa a integrar o corpo de homens maduros de uma aldeia, há o estabelecimento de novos laços de *ĩamõ* por virtualmente todos os homens iniciados da aldeia, mesmo os mais idosos. Isto significa que toda a comunidade se reorganiza ou, pelo menos, expande os laços de aliança e amizade que se sobrepõem a relações hostís ou de evitação, já que para tornar-se *ĩamõ* um do outro, dois indivíduos precisam pertencer a diferentes metades de parentesco. Deste modo, a aquisição de novos *ĩamõ* se dá a cada passagem de categoria de idade, de maneira que o ciclo de vida de um indivíduo é acompanhado por cerimônias que aumentam cada vez mais a quantidade de relações inter-pessoais que unem pessoas de metades opostas. A instituição da amizade formal se reverte, então, num mecanismo que opera, na vida Xavante, de modo tanto sincrônico, quanto diacrônico. Sincrônico, ao nível da organização do sistema: a cada iniciação, toda a sociedade se rearticula; diacrônico ao nível das relações inter-pessoais: a cada passagem de status individual (definido e expresso por alterações de categorias de idade) corresponde a aquisição de novos *ĩamõ*, ou seja:

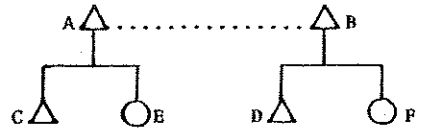
CATEGORIA DE IDADE	*AQUISIÇÃO DE ĩ-AMÕ*
wapté (iniciandos)	entre companheiros da mesma classe de idade, no *hõ* (casa dos solteiros)
ritéi'wa (jovens iniciados)	entre membros de outras classes de idade, superiores à sua: sogros e cunhados classificatórios, no *Wa'i* e *Tsa'uri'wa.*
ipredupté (homens maduros "novos", "juniors" - responsáveis pela iniciação),	entre companheiros de sua própria classe de idade, no *Wanoridobê*
ipredu e ipredu ĩhi (homens maduros e velhos)	sem regras muito rígidas (o que se explica por não serem ativos cerimonialmente). Em geral, no *Wa'i e Tsa'uri'wa*, com seus genros e cunhados classificatórios mais jovens da categoria *ritéi'wa* (veja acima)

O que sobressai, aqui, é o estabelecimento de laços entre membros de categorias de idades alternadas (*'ritéi'wa* e *ipredu*) e fortalecimento de laços entre membros da mesma categoria *(wapté e ipredupté)*. Nota-se, portanto, a recorrência da lógica presente nas relações entre classes de idade, onde os conceitos de alternância e contigüidade organizam o sistema, estabelecendo comportamentos de cooperação e/ou hostilidade/jocosidade.

A relação potencial, entre *ĩ-amõ*, é herdada patrilinearmente. Não só o laço existente entre dois homens é "repetido" na geração seguinte entre seus filhos (de ambos os sexos), como é ampliado cortando as barreiras das gerações. Assim, se A e B relacionam-se desta forma, C torna-se *ĩ-amõ* de B (e D de A) numa formalização que tem lugar numa destas cerimônias mencionadas acima *(Tsa'uri'wa ou Wa'i)*. As relações entre C e D se formalizam nas duas situações que unem simetricamente os indivíduos: a casa dos solteiros e a dança *Wanoridobê*[17]:



A "herança patrilinear" restringe-se aos casos reais, não-classificatórios e estende-se às mulheres:



onde E e D podem formalizar seu laço como *ĩ-amõ*, assim como E e F, e F e C.

Esta relação se formaliza em rituais específicos – os que indiquei páginas atrás – e se expressa simbolicamente na confecção e doação de ornamentos (colares de algodão) e de alimento cerimonial (grandes bolos de milho e/ou feijão), além do ato de segurar pelo braço no momento do estabe-

(17) Como nos Kayapó, com relação à herança dos amigos formais (e não dos "companheiros").

lecimento do laço (que corta relações de evitação pré-existentes) e dançar lado a lado (de mãos dadas).

Independente de sexo e idade, as relações são simétricas (laços de *Ẽamõ* neutralizam laços de afinidade pré-existentes e neutralizam também as diferenças de geração entre pessoas do mesmo sexo e as diferenças de sexo). Com um *Ẽamõ*, a proximidade física é permitida e a convivência se baseia em companheirismo, cooperação, ajuda mútua. Relações sexuais entre pessoas ligadas por este laço, no entanto, são interditadas. De um *Ẽamõ* espera-se solidariedade e auxílio e, embora em situações corriqueiras de vida cotidiana a ele não se recorra em primeiro lugar (recorre-se aos parentes consangüíneos, aos membros do grupo doméstico, aos membros da mesma facção política), o fato de se ter um *Ẽamõ* garante um "poder contar com". Por isso, os *Ẽamõ* constituem aliados reais ou potenciais no caso de alteração no jogo de forças políticas da aldeia ou de mudança de filiação a facções por parte de algum dos indivíduos envolvidos.

"Os *Ẽamõ* brincam muito, assim, de palavra", dizem os Xavante; pode-se "mexer", "brincar", com o *Ẽamõ*; para com ele, não se tem "respeito" e dele não se tem "vergonha". Parece caracterizado aqui o aspecto senão jocoso, ao menos muito informal da relação com o companheiro. No caso Xavante, porém, a simultaneidade da ação dos companheiros não é destacada.

Ao companheiro cabe zelar pela integridade física e pela vida de seu parceiro. É o que se depreende do rol de deveres e cuidados que lhe cabe prestar. Assim, nos momentos em que seu parceiro está exposto ao perigo, sua interferência, sua ajuda e sua proteção são requeridos. Os Xavante com quem conversei a este respeito ressaltaram duas circunstâncias precisas em que isto acontece: 1) no ritual do *wai'á*, no momento do encontro com o espírito *tsimihöpãrĩ*, sempre ameaçador; 2) nas brigas e lutas corporais não rituais, quando o parceiro corre o risco de machucar-se ou ser machucado. Também nos momentos de doença do parceiro, cabe-lhe acompanhar de perto, visitar o doente e ajudá-lo levando-lhe alimentos ou algo mais de que tenha necessidade. Se o estado do doente se agrava demasiadamente, pondo em risco a sua vida, cabe ao seu companheiro *(Ẽamõ)* dirigir-se ao conselho dos homens e pedir que realizem o rito do *datsiwaiwẽrẽ*[18], propiciatório da cura. Para a realização do rito é necessária certa quantidade e qualidade de carne de caça, obtida pelos participantes. Desta caçada, o *Ẽamõ* do doente deve participar[19].

Nos funerais, pelo que me foi dado saber, não cabe ao *Ẽamõ* o preparo do corpo nem da cova. Cabe-lhe carregar o corpo, já envolto por uma esteira, e depositá-lo na cova. Entre os que querem bem ao morto e choram sua perda, os Xavante incluem seus *Ẽamõ*.

Até agora venho falando principalmente da relação de *Ẽamõ* entre homens. Mencionei ligeiramente a existência deste laço entre um homem e uma mulher. Estabelece-se respeitando a regra da herança patrilinear do *Ẽamõ* e é formalizado ritualmente durante a dança *Wanoridobé*, da qual participam elementos de uma mesma classe de idade. Há troca de alimentos entre os parceiros: a mulher prepara e oferece bolos de milho ao homem, que retribui com os produtos de suas caçadas: carne de veado, anta, etc.

Há, ainda, laços de *Ẽamõ* estabelecidos entre mulheres. Não fugindo à regra comum entre as sociedades Jê para os casos de amizade formal, a relação de *Ẽamõ* entre mulheres é muito menos operativa do que a relação equivalente

(18) Maybury-Lewis, 1984: 321 e segs. e Regina Müller, 1976: 154-157. Este rito é uma modalidade de *wai'a*, celebrado para os doentes.

(19) Neste sentido, o *Ẽamõ* Xavante aproxima-se do amigo formal dos Jê do Norte.

entre homens. Tem também expressão ritual mais tênue. Isto se explica, em parte, pelo fato de, na sociedade Xavante atual, a mulher ter pouquíssima participação nos rituais. Explica-se igualmente pela sua absorção pelas relações domésticas. Companheiras de conversas, de trabalho na roça ou nas caminhadas à busca dos produtos da coleta, companheiras de banho ou de lavagem de roupa são mulheres de um mesmo grupo doméstico ou de grupos domésticos diversos ligados por laços de consagüinidade através de mulheres. O tipo de comportamento e apoio que se espera de uma *ĩamõ* tem-se nas companheiras definidas pela residência e parentesco.

Ao lado destas informações de caráter sociológico, dever-se-ia acrescentar conceitos expressos pelos Xavante em sua mitologia como recurso para uma compreensão mais precisa da categoria *ĩamõ*. Uma análise dos mitos Xavante levaria necessariamente a uma reflexão aprofundada sobre a cosmologia e a mitologia dos grupos Jê, tarefa que ultrapassaria em muito os limites da presente pesquisa e que eu gostaria de retomar num trabalho futuro. Por ora, julgo conveniente adiantar certas idéias que, basicamente, o mito Xavante de *Pirinai'a*[20] contém e propicia, pelos esclarecimentos que trazem à compreensão da categoria em estudo, consciente de que não faço aqui justiça à riqueza do material mitológico Xavante, porque não o analiso integralmente e em suas relações com a mitologia Jê como conjunto.

Para a compreensão da categoria *ĩamõ*, parecem básicas as seguintes características dos *Pirinai'a*: são *dois*, são *companheiros*[21] um do outro e são *criadores*[22]. Estes atributos são facilmente reconhecíveis nos mitos de origem dos grupos Jê: herói criadores como Sol e Lua ou como Kukrut-Kakô e Kukrut-Uíre compartilham-nos, de modo que se torna clara a inserção do pensamento Xavante no conjunto de idéias e concepções que orientam a vida dos Timbira e Kayapó-Kikrin[23].

Seu companheirismo se expressa na proximidade física constante: são os que "andam sempre juntos";

(20) Colhi duas versões deste mito: uma, em 1972, na aldeia de São Marcos, narrada por Tsimihõrõpupu; a outra, em 1974, na aldeia do Paraíso, narrada por Mi'é. Recorro, porém, aqui, ao resumo publicado por Giaccaria e Heide (1975: 45-6) e que precede a tradução, na íntegra, da versão que lhes foi narrada por Jerônimo Xavante, da aldeia de Sangradouro: "Os Dois Moços Parinaya":

(20 – cont.) Há muito tempo, nossa gente vivia na selva, e dela tirava seus alimentos. Todos os dias os homens e os rapazes saíam à sua procura. Essa tarefa não era fácil, pois as árvores não davam frutos. Colhiam pau mofo e caçavam. À noite reencontravam-se num lugar predeterminado e aí acampavam, distribuindo, em seguida, os resultados da batida. Estes eram os alimentos de nosso povo, no início.

Ora, entre os rapazes, dois eram dotados de um dom especial. Podiam, em conjunto e com o poder da palavra, criar tudo o que desjassem, inclusive transformarem-se tomando formas de animais.

Eles, saindo para as caçadas, usando deste dom, começaram a criar ora uma coisa, ora outra. Colhiam em abundância e comiam. Depois levavam grandes quantidades para o acampamento para todos os que lá estavam, homens, mulheres e crianças.

Faziam isto sempre às escondidas, e, por isto, os companheiros se aborreciam. De fato, nas caçadas eles não encontravam nada e voltavam sempre de mãos vazias, enquanto os dois *waptè* traziam todos os dias algumas novidade.

Começaram também a divertir-se, tomando formas de animais diversos. Assim, brincavam com os homens, amedrontando-os. Desse modo os dois rapazes fizeram surgir suspeitas em volta de si, até que seus companheiros cansados pelas contínuas brincadeiras, mataram-nos."

O Apêndice I, ao final deste trabalho, apresenta a versão coletada em 1974.

(21) Chamam-se mutuamente de *ĩamõ*.

(22) O fato de serem rapazes solteiros, não iniciados *(wapté)*, está contido na sua capacidade criadora, como veremos adiante.

(23) Cf. Carneiro da Cunha, 1973; Da Matta, 1970 e 1973: Schultz, 1950; Vidal, 1977; Nimuendajú, 1946.

na tomada conjunta de decisões: "— *Ĩamõ*, o que vamos fazer agora?", "você pode pensar também"; no fato de serem da mesma classe de idade: sua casa é o *hõ* (casa dos solteiros); na ausência de agressividade, hostilidade e competição na sua relação mútua.

Sua capacidade criadora é exercitada em momentos de separação dos outros Xavante. Isolam-se do grupo, ficam "para trás" no percurso da caçada. Quando sós é que criam, confirmando o que disse Da Matta a respeito dos Timbira: "Seria, portanto, correto dizer que a *solidão* parece colocar pessoas e mesmo grupos de pessoas do mesmo sexo numa posição liminar, a qual eventualmente abre a possibilidade de comunicação com a natureza" (1973:31).

Além da solidão como fator que possibilita a "criação", está o fato de que os *Pirinai'a* são meninos, imaturos, *wapté*. Comentando alguns mitos Xavante identificados com a iniciação, Maybury-Lewis diz: "Sinto-me autorizado a tratar esses mitos como um único complexo de narrativas dedicadas a um único tema: o poder criador. Em cada caso, é sempre um representante da categoria dos *wapté* (solteiros) que detém tal poder. (. . .) Os *wapté* estão associados à criatividade" (1984: 316). E são elementos associados com fertilidade e potência sexual que recebem expressão simbólica no ritual da iniciação (CF. Maybury-Lewis 1984: 317). Como se vê, o mito de *Pirinai'a* faz, portanto, sentido quando se tem em mente aspectos mais gerais da cosmologia Xavante.

A respeito da identidade mulher-menino, diz Matta:

". . . a categoria menino é utilizada do mesmo modo que a categoria mulher. É o relacionamento destas categorias com o plano da natureza e o plano da sociedade que permite ao "pensamento Timbira" manipulá-las como verdadeiros mediadores, isto é, como elementos que, em determinadas circunstâncias, colocam em comunicação natureza e sociedade. Deste modo, através do uso das categorias mulher e menino, os Timbira logram expressar a noção de ambigüidade". (Da Matta, 1973: 34-5).

O mesmo se aplica ao mito do xamã entre os Kayapó (Vidal, 1977: 212).

Também nos mitos Xavante, os criadores[24] são, via de regra, meninos e mulheres: a mulher-estrela, o menino que descobre o fogo da onça, a mulher que descobre o milho e a abóbora, e assim por diante[25]. Esta idéia aparece recorrentemente nos mitos Jê.

Importante aqui é, então, a determinação das condições da criação: a solidão e a imaturidade do par de companheiros que lhes permitem um relacionamento *sui generis* com a natureza e com a sociedade. Sociedade que, finalmente, determina a sua morte como único meio de controle sobre suas atividades: "E os homens ficam donos do criador"[26], negando e recusando aos heróis a possibilidade de superabundância de bens e de poder (Cf. Clastres 1978: 143).

(24) Faço minhas palavras de Maybury-Lewis quanto ao sentido da "criação" para os Xavante, já que encontrei exatamente a mesma situação:

"Quando os Xavante falam da criação, não estabelecem nenhuma distinção entre a criação a partir do nada e a criação no sentido de transformação." (1984: 350). E ainda: "O problema da criação a partir do nada, que exerce uma fascinação perene no quadro de muitos sistemas religiosos e filosóficos, parece não empolgar os Xavante (. . .) A maior parte das estórias dos Xavante relativas à criação referem-se a metamorfoses ou descobertas" (1984: 351).

(25) Cf. Maybury-Lewis, 1984: 351 e Giaccaria e Heide, 1975: mito II (p. 28), mito I (p. 13), mito V (p. 62), respectivamente.

(26) Trata-se da última frase de uma das versões coletadas e que aparece no final deste trabalho (Apêndice I).

Uma terceira condição e que faz sentido quando se tem em mente o lugar da agressividade-belicosidade nas sociedades Jê que apresentam facciosismo agudo (Xerente, Xavante e Kayapó - Cf. Maybury-Lewis 1984: 367-376), é o tipo especial de aliança entre opostos responsável, em grande medida, pela dinâmica das relações sociais entre os Xavante. Abandonando o mito por um instante e retomando o nível sociológico, encontramos que estas são alianças entre afins. Numa sociedade tão fortemente marcada por facciosismos e disputas, o mito aparece relembrando a importância das alianças entre opostos para a criação e manutenção das condições de existência da própria sociedade. As alianças entre afins, no plano das relações matrimoniais, garantem a continuidade biológica do grupo; no plano da produção da subsistência, garantem a formação das famílias nucleares e dos grupos domésticos, unidades de produção e consumo; no plano da circulação dos bens econômicos, fornecem grande parte dos canais de parentesco através dos quais estes bens são redistribuídos. As relações entre facções políticas opostas (formadas não de todo sem uma forte base genealógica) garantem, em última instância, a dinâmica da vida social Xavante. São alianças nem sempre expressas numa linguagem de cooperação e solidariedade. No mais das vezes, ao contrário, expressam-se pela hostilidade, pela disputa, pela agressividade. Valores estes que definem o homem Xavante e que são inculcados principalmente no período em que os jovens *wapté* vivem na casa dos solteiros (Maybury-Lewis 1984: 372-374).

Trata-se de jovens *wapté* como os do mito de *Pirinai'a*. Criadores porque imaturos. Criadores porque mediadores entre natureza e cultura. Criadores porque cristalização de uma aliança entre opostos: os *Ẽ-amõ* pertencem, necessariamente, a metades diversas. Numa situação de liminaridade (pois são *wapté*: moradores da casa dos solteiros, prestes a serem iniciados), os *Pirinai'a* misturam categorias, são gente e são animais, são imaturos e têm poder. Num sistema tão controlado pelo grupo, como o Xavante, esta situação parece ser a única brecha para a criatividade, para a inovação. Daí a tensão que o mito retrata entre criar e permanecer. A sociedade Xavante enfatiza grandemente a permanência: ela destrói suas chances de entrar num mundo mais transcendental, ela mata seus heróis criadores. No *wai'a*, ritual maior dos Xavante, seus deuses não são cultuados: no *wai'a*, os Xavante enfrentam e matam os espíritos que corporificam a agressividade e a força[27].

Mas o que criam, esses heróis? Uma rápida retomada do texto mítico-original[28] permite identificar a criação dos *Pirinai'a* com:

1º) elementos vitais para a sobrevivência do grupo: criam alimentos;

2º) elementos vitais para a definição do homem Xavante: criam a onça, incitam à belicosidade;

3º) elementos vitais para a definição do mundo Xavante: a) criam a Serra do Roncado[29] que "fecha o trilheiro, gente não precisa passar mais", delimitando o território

(27) O ritual é descrito e interpretado por Maybury-Lewis, 1984: 321-336; R. Müller, 1976: 133-168; Giaccaria e Heide, 1972: 181-209.

(28) Uma das versões coletadas é apresentadas é apresentada, na íntegra, em Apêndice.

(29) Em um outro mito, apresentado por Maybury-Lewis (1967: 249, versão (3º), *Prinõ'a (Pirinai'a)* criou a água em grande quantidade. Tão grande que cobriu a Terra e que permitiu que seus companheiros matassem sua sede. Faço aqui uma associação possível, se bem que de caráter hipotético: "água grande" é a tradução literal de *O WAWẼ*, expressão que designa não apenas um dos clãs Xavante mas também o *rio das Mortes*, a água "maior" de seu território.

próprio do grupo; b) criam rituais – a corrida de toras de buriti – elementos vitais para a organização social do grupo, a classificação das pessoas e para a permanência da sociedade como um todo.

Neste aspecto, o mito ainda indica que, se a aliança entre opostos favorece a criação (e, no plano da praxis cotidiana não-mitológica, favorece a manutenção e a continuidade do grupo e da sociedade), ela, por outro lado, não pode ser perene. Ou, se a aliança permanece, deve abandonar a forma solidária e o caráter de companheirismo que toma no seio das classes de idade, especialmente na casa dos solteiros, entre os *wapté*. Ela é possível e socialmente aceita enquanto é transitória. À aliança é permitida a permanência desde que tome a forma de relação hostil, potencialmente belicosa. Opostos são opostos. Necessários um ao outro, inconfundíveis, porém. E os limites de cada um são mantidos pelo uso de uma linguagem de separação que se exercita na ideologia dualista, de um lado, e na disputa faccional, de outro.

A oposição, no entanto, não pode ser levada a tal extremo que ponha em perigo a continuidade mais ampla. E isto explica a transformação de certas relações hostis e de distância social (dentro do grupo doméstico, por exemplo, entre sogro e genro e entre cunhados – WB e ZH) em relações não só de proximidade como também de auxílio, apoio, cooperação. No exemplo acima, sogro e genro estão radicalmente separados por ocasião da introdução do segundo no grupo doméstico em que a autoridade do primeiro é claramente estabelecida (devido à regra da residência uxorilocal). Assimetria e evitação caracterizam sua relação mútua. Gradualmente, a oposição cresce – na proporção direta da intensificação da atividade política do genro, que reverte para uma facção estranha e freqüentemente hostil à do sogro; na proporção direta do aumento do prestígio político do genro e de seu lugar na chefia de uma família nuclear

que se constitui cada vez mais firmemente numa unidade de produção. E, gradualmente também, decresce. Chega a velhice do sogro e a maturidade do genro. É a hora de valorizar a identidade da posição – que tanto sogro quanto genro compartilham – de homens vindos de fora e casados com mulheres que formam o núcleo permanente de qualquer grupo doméstico Jê[30] Chega o momento em que o sogro tem sua capacidade de trabalho produtivo drasticamente diminuída. É o momento em que sua sobrevivência depende de outros e, entre estes, principalmente de seus filhos e do genro que assume agora uma posição de autoridade no interior do grupo doméstico.

A constante renovação dos laços entre *Famõ*, sua inicial substituição por relações de afinidade que são, depois, por sua vez, substituídas novamente por laços entre *Famõ*, parece, então, acompanhar processos mais abrangentes na sociedade Xavante. Do companheirismo da casa dos solteiros (que obscurece o aprendizado da prática da hostilidade, a qual encontra na disputa política seu meio primordial de expressão) à solidariedade intensa entre opostos que se identificam entre si no âmbito do grupo doméstico (e que, a partir do momento da identificação apoiam-se no cenário das disputas faccionais), desenvolve-se o ciclo de vida de um homem Xavante. Ao nível das relações inter-pessoais que recebem um mínimo de expressão ritual, os laços entre *Famõ* encarregam-se de expressar simbolicamente as passagens que marcam o processo. Seu significado não é, porém, apenas simbólico. Há um aspecto prático que fica muito claro na instituição desta relação. Os laços que poderíamos chamar "positivos" (de não-hostilidade ou de solidariedade potencial) vão efetivamente se multiplicando. Sogros, genros e

(30) "Pode-se-ia dizer que, na sociedade Xavante, as mulheres não estão plenamente identificadas com a sua patrilinhagem. Desde que vivem matrilocalmente, pode-se dizer que, em certo sentido, são as sucessoras de suas mães. . ." Maybury-Lewis, 1984: 370.

cunhados classificatórios vão tornando-se *i-amõ*, a exemplo do que ocorre tanto no seio do grupo doméstico (aproximação sogro/genro) quanto no cenário da política local: quanto maior o compromisso com a política e o jogo de forças das facções, maior a necessidade que cada homem maduro tem de um grande número de aliados e adeptos reais ou potenciais. Os *i-amõ*, como já disse, significam relações "positivas" que podem ou não vir a ser ativadas em função do contexto político.

Compreende-se, portanto, o papel menor que as relações de *i-amõ* entre mulheres têm para os Xavante.

Deste modo, e à guisa de conclusão deste item, sugiro que o que foi até agora frouxamente chamado de amizade formal entre os Xavante seja compreendido como uma relação social inter-pessoal ligando indivíduos de metades diversas, eventualmente de segmentos residenciais diferentes senão opostos (espacial e politicamente). Também, como para os outros Jê, é uma relação mais "forte" quando estabelecida entre homens. No caso Xavante, no entanto, dada a predominância das "relações" sobre as "posições" sociais, característica devida ao peso do que Maybury-Lewis chamou de o "contexto político" como definidor mais decisivo das posições que cada indivíduo e grupo ocupam na sociedade, a amizade formalizada, na sua modalidade de *i-amõ*, ganha claramente uma dimensão política muito marcada. Também ela, embora "originária" de um domínio ritual, é açambarcada pelo domínio político, onde é manipulada, reativada ou simplesmente ignorada pelos homens. Esta relação estende-se às mulheres porque é um sistema de relações sociais construído a partir da dualidade que existe entre grupo doméstico (reino da patrilinearidade e da uxorilocalidade) e o mundo político (onde, ao nível da consciência Xavante, desenvolvem-se atividades que são, antes de mais nada, masculinas)[31]

(31) Sobre a posição sucundária (em termos de poder político) universalmente atribuída às mulheres, veja-se a coletânea organizada por Rosaldo e Lamphere (1973).

A outra modalidade de amizade formalizada, expressa na relação com o *danimiwainhõ*, fica, por outro lado, restrita ao domínio ritual diretamente vinculado ao sistema de classes de idade masculinas. Sua importância restringe-se à fase de atividade cerimonial das classes de idade envolvidas. O *danimiwainhõ* aproxima-se do amigo formal Timbira e Kayapó pelas suas características de mediador nas crises de vida, de alteridade, de autoridade sobre o parceiro mais jovem (e, portanto, de assimetria) e da atitude de respeito e evitação em que implica. Por outro lado, o *danimiwainhõ* não é o mediador ritual em todas as passagens de status importantes da vida de um Xavante e nem o único. A amizade formal, nesta sua modalidade, especializa-se na passagem da adolescência à maturidade, passagem esta bastante prolongada (já que inclui o período de permanência na casa dos solteiros e alguns anos posteriores à iniciação) e que tem o seu ápice nas cerimônias da furação das orelhas. Nos ritos da iniciação, o *danimiwainhõ* não é, como vimos, o único mediador; é-o também o nominador, *danimãmãtã* (Cf. Capítulo II do presente trabalho). O que fica claro, aqui, é que os Xavante enfatizam a iniciação como o momento privilegiado de atuação do amigo formal *(danimiwainhõ)*.

Ao *i-amõ*, ao contrário, não cabe a instauração em novos status ou a formação e preparo do parceiro mais jovem. Não lhe cabem funções pedagógicas ou de mediação entre status diversos. Ao *i-amõ* cabe a defesa da vida, a preservação da existência do outro, através de cuidados com o corpo e o bem estar do parceiro. Simetria, intimidade, compromisso de prestação de auxílio, informalidade no trato, estes são os componentes mais básicos da relação com o *i-amõ*. Por ultrapassar os limites do domínio ritual e por seu aspecto de aliança política potencial, a relação com o *i-amõ* tem dimensões mais amplas no conjunto da vida social Xavante.

Deste modo, sugiro que o que foi até agora exposto sobre o estabelecimento de laços entre pessoas que se chamam mutuamente *Famõ*, seja referido sempre ao que apresentei acima: de um lado, as grandes orientações do sistema[32] Xavante com relação a oposição/aliança e com relação à solidariedade-cooperação-identificação/agressividade-belicosidade-facciosismo; e, de outro, ao desenvolvimento diacrônico das relações entre afins tal como ocorrem no seio do grupo doméstico e no âmbito das decisões políticas que afetam todo o sistema.

Depois desta apresentação das modalidade de amizade formalizada entre os Jê do Norte e os Xavante, ficam claros alguns elementos definidores da instituição; torna-se também possível a percepção clara de que temos diante de nós arranjos diversos dos mesmos elementos, tanto internamente (no âmbito da amizade formalizada), quanto nas suas relações, enquanto sistema, com outros sistemas constituintes de cada sociedade Jê.

Em comum, todos os casos verificados ressaltam a solidariedade como elemento essencial da relação, quer entre amigos formais propriamente ditos, quer entre companheiros; ao mesmo tempo, elementos sempre presentes são as noções de igualdade (identidade) e de alteridade; noções estas que se concretizam e se expressam em comportamentos marcados por intimidade, evitação ou jocosidade; simetria e assimetria na relação entre os parceiros (que implicam em diferença de idade; em autoridade; em hierarquia) são outros dois elementos com que cada sociedade Jê trabalha de modo específico contribuindo, portanto, para a diversidade de organização interna da instituição, para a diversidade dos modos de inserção da instituição na

(32) "Sistema" é entendido aqui como uma totalidade que inclui tanto o nível ideológico quanto as possibilidades de rearranjos estruturais e, ainda, a manipulação das relações e das categorias sociais na situação de vida cotidiana.

sociedade enquanto totalidade e para a diversidade de sua significação no conjunto da vida social de cada grupo Jê.

É possível traçar as linhas gerais de um modelo Timbira de amizade formalizada, em que a separação entre "amigo formal" e "companheiro" é bastante radical, como demonstrou M. Carneiro da Cunha (1978: 74-94). Solidariedade é o aspecto comum a ambas as modalidades de amizade formalizada entre os Krahó, embora distingam-se na definição do companheirismo como igualdade, simultaneidade de ação, identidade entre parceiros, simetria, e pela definição da amizade formal propriamente dita pelo seu duplo aspecto de relações de evitação associadas a relações jocosas com parentes consangüíneos do parceiro, por assimetria e hierarquia e pelas várias mediações que cabem ao amigo formal levar a efeito, de modo a restaurar a integridade física do parceiro ou a "instaurá-lo em novo status".

As várias citações feitas acima (trechos dos autores que trabalharam com grupos Timbira) permitem afirmar que, nestas sociedades, a amizade formal está "imbricada" no sistema de nominação. Entre os Ramkokamekra, segundo Nimuendajú (1946: 100), que o afirma explicitamente; entre os Krahó, como indica M. Carneiro da Cunha (1978: 76); entre os Krĩkati, onde a vinculação é ainda mais acentuada que entre os demais Timbira, pela própria posição central que ocupa o sistema de nominação na estrutura daquela sociedade (Carter Lave, 1967: 187). Com relação aos Timbira Ocidentais, a vinculação da amizade formaliza à nominação dá-se indiretamente, através da mediação comum entre o grupo doméstico e a "comunidade de substância", de um lado, e o domínio político-ritual, de outro, pelos mesmos "pais adotivos", quer no caso de uma instituição, quer no de outra (amizade formalizada e nominação). Esta vinculação indireta dá-se ao nível das relações de pessoa a pessoa. Ao nível estrutural, a amizade formalizada e a nominação Apinayé estão diretamente vinculadas como transformações de um

mesmo sistema, o de relações rituais, no seu duplo aspecto de incorporação a metades e atribuição de funções cerimoniais.

Um modelo genérico para o caso Kayapó deverá apontar como alterações básicas em relação ao Timbira: a) a autonomia frente ao sistema de nominação; b) herança patrilinear (aproximando-se do caso Apinayé, onde a herança é também patrilinear mas os pais são os adotivos e não os reais, como aqui); c) a multiplicidade de formas que assume pela variação na combinação dos atributos sexo e idade, tornando-se expressão vital entre: 1) um homem mais velho e um mais jovem; 2) entre homens da mesma idade; 3) entre uma mulher mais velha e um jovem; 4) entre pessoas de sexos diferente mas da mesma idade; d)atuação característica nos momentos de transição; são mediadores por excelência; diferem dos Timbira pois não lhes cabe sofrer os mesmos danos sofridos pelo parceiro – entre os Kayapó, a noção de identidade entre parceiros aparece representada desta forma no mito, onde cabe ao nominador queimar-se numa fogueira expondo-se a sofrer o mesmo dano. No mito, aliás, é como conseqüência deste episódio que certos nomes (Bekwe e Bep) têm origem (Vidal, 1977: 221: Mito nº 13, "Da Origem dos Nomes Bekwe e Bep").

Uma das diferenças mais significativas (para fins de comparação com o caso Xavante) entre a amizade formal Timbira e a Kayapó está no fato de, entre os últimos, o companheirismo não ser ritualmente formalizado. Aqui, o companheirismo se manifesta através do comportamento e assume duas formas:

1) o modelo do companheirismo é aquele que prevalece entre todos aqueles que são de uma mesma classe de idade, especialmente entre os jovens na casa dos homens; são "aqueles que crescem juntos como se fossem parentes". Um companheiro mais especial, da mesma categoria de idade é chamado *inikiê* (meu outro: relação simétrica): são os que caçam juntos, repartem alimentos, brincam juntos. (Vidal, 1977: 123).

2) há, por outro lado, aquele que introduz o jovem na casa dos homens, *mẽ-kutẽ-mẽ-o-krĩn*, entre os Xikrin. Trata-se de um iniciado adulto, da casa dos homens. Senta-se junto do jovem no centro do círculo dos homens, dorme a seu lado durante a noite, ajuda-o. Mais tarde, empresta-lhe a mulher. Protege-o, um pouco como o companheiro mais velho no caso dos Xavante. Entre os Gorotire, ele seria chamado *bam kaok*, pai adotivo, de acordo com a ideologia de patrilinhagens simbólicas a partir da qual parecem se construir as sociedades de homens que prevalecem no sistema. Entre os Xikrin, quem ajuda é alguém da outra metade de categoria de idade, já que as oposições se constroem através das categorias; o *mẽ-o-krin* é, geralmente, um não-parente. Esta relação desaparece com o tempo, deixando de ser vivenciada. Há, ainda uma relação sem denominação, onde homens que trocam mulheres ritualmente se chamam *irmãos* (como entre os Krahó que, segundo Melatti, os "companheiros" são afins transformados em consanguíneos. 1970: 178); as mulheres denominam-se mutuamente "amigas", a "outra", *inikiê*[33].

Com relação à vinculação aos sistemas de parentesco nestas sociedades, diz M. Carneiro da Cunha: "Há possivelmente uma correlação entre as diversas modalidades da amizade formal e as estruturas sociais em que são encontradas. Os três conjuntos de tribos que apresentam diferenças na instituição, Apinayé-Kayapó, Timbira Orientais (Canela, Krahó, Krikati), Xavante-Bororo, diferem entre si: os dois primeiros possuem sistemas cognáticos de parentesco, enquanto que o terceiro possui sistema unilinear (matrilinear entre os Bororo, patrilinear entre os Xavante); os Apinayé e os Kayapó ocupam uma posição intermediária entre os outros dois conjuntos por se organizarem em patrilinhagens simbólicas ou adotivas"

(33) Agradeço especialmente a Lux Vidal estes esclarecimentos com relação aos Kayapó.

(1978: 86-7, nota de rodapé nº 5). Temo que tal afirmação confunda dois tipos diversos de classificação: do ponto de vista do critério de descendência característico das sociedades Jê do Norte *em geral* (incluídos os Apinayé e os Kayapó), o que há são sistemas cognáticos, enquanto que os Jê do Centro (Xavante e Xerente), assim como os Bororo, têm descendência unilinear. As "patrilinhagens simbólicas ou adotivas" a que a Autora se refere dizem respeito a uma outra dimensão da vida social que não a do parentesco, qual seja, a das relações rituais. O modelo da descendência unilinear dos sistemas de parentesco serve de base para que Apinayé e Kayapó construam um sistema de relacionamento em que os vínculos são puramente cerimoniais (ou fictícios) e não são laços de consangüinidade ou afinidade. A única condição estabelecida pelo sistema de parentesco de todos os grupos Jê para o estabelecimento dos elos de amizade formalizada é que os parceiros sejam, justamente, não-parentes.

Ainda falta considerar um ponto levantado acima e ligado às relações entre amizade formalizada e sistema de parentesco: trata-se das relações prazenteiras ou jocosas que, entre os Timbira, existem entre o amigo formal e os parentes consangüíneos próximos de seu parceiro; entre os Kayapó, como já foi dito, existem entre o amigo formal e os afins de seu parceiro.

Uma explicação possível para esta diferença reside no fato da vinculação/autonomia da amizade formalizada com relação a outros sistemas sociais Timbira e Kayapó. Entre os primeiros, a amizade formalizada está vinculada à nominação que é, na verdade, uma instituição que reorganiza, num plano simbólico e ritual, as relações de parentesco, especificamente aquelas dos membros de uma mesma parentela, dados os mecanismos de recrutamento dos nominadores (e, entre os Apinayé, dos pais adotivos). Assim, as relações prazenteiras do amigo formal são estabelecidas com os consangüíneos de seu parceiro,

reafirmando a unidade da parentela (ou de seu núcleo central; o qual pode, em certos casos, coincidir com o grupo doméstico ou com o segmento residencial). Isto se explica (ainda que hipoteticamente) pelo fato de serem as sociedades Timbira aquelas em que o sistema de classes de idade caiu em desuso, ou não deixando vestígios, ou sendo praticamente açambarcado por outros. Neste caso, como se sabe[34], as funções econômicas e políticas antes associadas àquele sistema, passaram, via de regra, para o domínio doméstico, onde as relações de parentesco (e, em especial, de parentela) são centrais. Pelo peso estrutural assumido por estes grupos ao nível da sociedade como um todo, com o desaparecimento das classes de idade, a unidade da parentela é reafirmada pelo "outro por excelência", pelo não-parente que ajuda na delimitação da identidade, ou seja, o amigo formal.

Entre os Xavante, relações prazenteiras aparecem no âmbito do sistema de parentesco, como já disse acima. Aparecem também entre dois *ĩ-amõ*, a partir do momento mesmo em que a suspensão das relações de evitação se dá pelo estabelecimento ritual do laço de companheirismo, pelo gesto de segurar o braço do parceiro que até então se evitava (ver acima). E se o evitava por ser *tsiré'wa*, por ser um "outro", por ser um afim, do "outro lado".

Desta forma, a amizade formalizada, tanto Timbira quanto Kayapó, tem uma autonomia em relação aos sistemas de classes de idade e de parentesco que a Xavante não tem. Como disse na introdução à apresentação do material etnográfico, a amizade formalizada Xavante está imbricada (para usar um termo de M. Carneiro da Cunha) nos pontos de intersecção do sistema de classes de idade com o sistema de parentesco (herança patrilinear do *ĩ-amõ*, alternância

(34) Cf. Da Matta, 1976 e J. Carter Leve, 1967.

da relação de companheirismo com a relação de evitação do afim), além de ter uma dimensão política contida no seu aspecto de aliança. Tal aliança é potencial quando se a considera do ponto de vista das relações sociais mas tem um sentido de permanência quando se a considera ao nível da estrutura social Xavante, já que grupos de ascendência paterna pertencentes a metades opostas mantêm, aos pares, laços de amizade formalizada através das gerações, graças à herança patrilinear.

Estas considerações talvez tornem-se mais claras com a apresentação resumida dos aspectos fundamentais da amizade formalizada Xavante, que passo agora a fazer, como conclusão deste capítulo:

AMIZADE FORMALIZADA XAVANTE: DUAS MODALIDADES

DANIMIWAINHÕ:	*DA'AMÕ:*
– mediador ritual na iniciação: a grande passagem. Funções pedagócias, formativas.	– preservação da vida e do bem estar do corpo; passagens de status e momentos de crise de vida, decorrentes da iniciação de uma nova classe de idade, são marcados por uma reorganização dos laços, através de novas escolhas. Quando a vida se extingue, o *Famõ* participa do funeral de seu parceiro.
– escolhido a partir de classes definidas pelo sistema de classes de idade (a relação com o "amigo formal" como contida no sistema de classe de idade); alto grau de "especialização".	– não especialização: toma como referência o sistema de classes de idade e age em sincronia com ele mas o ultrapassa: vinculações com o parentesco e dimensão política.
– evitação e assimetria, ao nível das relações sociais; identidade ou equivalência estrutural ao nível do sistema de classes de idade e da sociedade como um todo.	– alternância entre momentos de evitação (afinidade) e relações de companheirismo; distância social (afinidade) e assimetria (hierarquização dos parceiros, autoridade de um sobre o outro) são relativizados pela intimidade da relação com o *Famõ* ("*Famõ* brinca muito").
– restrito ao mundo masculino	– laços são estabelecidos entre pares de homens, pares de mulheres e pares mistos, ainda que uma importância muito enfatizada seja dada aos primeiros.

CONCLUSÃO

Quando se busca comparar a nominação e a amizade formalizada das várias sociedades Jê do Brasil Central, sente-se logo a necessidade de se estabelecer o quadro de base, pano de fundo, da composição institucional de cada um destes sistemas. De modo esquemático, este quadro pode ser expresso pela constatação da presença ou ausência de certos elementos na construção e da ênfase conceitual dada por cada sistema a cada um destes elementos. Com a ajuda dos conceitos clássicos da Antropologia, estes elementos podem ser identificados.

Sabe-se que os Jê elaboraram suas sociedades sobre uma base ecológica não de todo homogênea mas basicamente definida por uma íntima relação com regiões de cerrado e matas, exploradas por meio de uma técnica rudimentar mas extremamente adaptada ao ambiente e, portanto, capaz de garantir, pela sua eficiência, um padrão bastante satisfatório de nutrição aos membros destas sociedades. O semi-nomadismo –

sob a forma de expedições de caça e coleta responsáveis pela exploração racional e sistemática dos recursos naturais do território — aliava-se a uma agricultura complementar efetivada pela coivara e pelo pau cavador. Às alterações naturais (geográficas) das várias porções do vasto território tradicionalmente habitado pelos Jê (desde o Sul do Pará e Maranhão até o sul do atual Estado do Mato Grosso e o coração de Goiás), a História encarregou-se de somar outras, definitivas, talvez, para os rearranjos estruturais pelos quais as sociedades Jê certamente passaram neste último século e que deveriam explicar muitas das diferenças de organização social que se pode perceber entre elas quando, hoje em dia, se as olha de uma perspectiva comparativa. O contato antigo e intenso dos Timbira em geral com a frente pecuarista e a extinção quase sumária da caça em seu território delineiam uma situação facilmente contraposta à dos Kayapó, habitantes de áreas de floresta tropical, só recentemente atingidos pela violência das frentes mineradoras e pecuaristas. Os Xavante, desta perspectiva, ocupam uma posição singular: fugiram ao contato durante mais de cinqüenta anos para acabar sendo inexoravelmente ilhados pelas culturas mecanizadas de arroz e pelos rebanhos de gado gir e nelore.

As alterações ecológicas e as flutuações demográficas causadas pelo contato com a sociedade nacional e a defesa da terra explicam, certamente, a concentração (ou a condensação) de elementos diversos constitutivos da vida social Jê em um ou poucos sub-sistemas. Assim, Jean Carter Lave o sugere para o caso Krikati: desativação e desuso das classes de idade e transferência de suas atribuições para o âmbito das relações domésticas (atividades econômicas e políticas) e para o âmbito das relações rituais de nominação (atividades cerimoniais). Este é, aliás, fenômeno comum aos grupos Timbira.

Nas sociedades Kayapó, ao contrário, a solução encontrada para a manutenção da vida social segundo o princípio Jê do dualismo privilegiou, justamente, o sistema das categorias de idade como foco central do sistema social, como diz Turner:

> "A este respeito, o foco central do sistema social Kayapó é a relação entre o sistema de categorias de idade e o ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos. Trata-se de um campo de intersecção estrutural, através do qual relações domésticas e de parentesco ligam-se às principais instituições que compõem a estrutura da sociedade como um todo." (Turner, 1965: 105).

Há, nas sociedades Kayapó, uma mesma lógica que governa o desenvolvimento tanto do grupo doméstico quanto da vida dos indivíduos, a mesma que articula os vários momentos do sistema de categorias de idade. Este último sistema é ativo tanto no domínio ritual quanto no econômico e principalmente no político, donde sua importância fundamental para a estruturação da sociedade Kayapó como um todo. Apesar, e talvez mesmo em decorrência, das compulsões sofridas em sua história recente, o sistema Kayapó-Xikrin tem privilegiado as categorias de idade como veículo de reorganização da vida social dentro dos princípios básicos de sua estrutura social (Cf. Vidal 1972), enquanto que, entre os Gorotire, estão também as sociedades de homens, tal como descrito por T. Turner (1966).

Em posição intermediária entre Timbira e Kayapó, encontra-se o sistema de classes de idade Xavante, restrito fundamentalmente (mas não exclusivamente) à esfera das atividades e das relações rituais. Não tendo caído em desuso como

entre os Timbira, também não chegou a ocupar uma posição ou uma função articuladora, como no caso Kayapó-Xikrin. Trata-se, entre os Xavante, de um sub-sistema social com uma autonomia claramente perceptível e uma atuação limitada. Atividades econômicas e políticas são levadas a efeito pelos Xavante organizados basicamente segundo os critérios de residência e descendência (os grupos de ascendência paterna comum como base para a formação das facções políticas). Eventualmente, as classes de idade desempenham funções econômicas mas quase sempre vinculadas aos períodos de preparação dos grandes rituais coletivos e secundárias do ponto de vista da subsistência do grupo. Há, ainda, nas classes de idade Xavante (durante os anos imediatamente anteriores e posteriores à iniciação), cargos de liderança cujos ocupantes podem vir a se transformar em políticos de prestígio. Quando isso acontece, porém, as razões estão muito mais ligadas ao jogo de forças entre as facções políticas num dado momento do que ao sistema de classes de idade. Aliás, seria mesmo correto separar radicalmente as classes de idade, enquanto elementos constitutivos do domínio ritual e as facções, enquanto elementos dinâmicos do domínio jurídico-político da sociedade Xavante.

A clara oposição entre domínio público e privado entre os Jê, tantas vezes mencionada e analisada nas várias monografias que lhes foram dedicadas, impõe-lhes a necessidade de providenciar mecanismos de passagem de uma a outra destas esferas da vida social. Assim é que os pais "adotivos" ou "cerimoniais", os nominadores e os "amigos formais" aparecem como mediadores por excelência, encarregados do estabelecimento de contato entre os dois domínios, de um lado, e, de outro, as conquistas sucessivas de papéis e relações, que significam ganhos de maturidade e de humanidade no sentido da construção cada vez mais completa da pessoa, tal como concebida por cada uma destas sociedades.

A pessoa, assim, parece completar-se, ao cabo de um longo processo de elaboração pelo qual a sociedade como um todo é responsável, ao vivenciar passagens fundamentais

entre domínios estanques (opostos) da vida em sociedade: a pessoa "costura" a sociedade, alinha suas partes, incorpora, igualando em si, conceitos únicos expressos, cada um, por um destes "pedaços" de que a sociedade se compõe. Assim, o "outro" por excelência não é só o amigo formal, como quer M. Carneiro da Cunha mas também o nominador, o membro da categoria ou da classe de idade de metade oposta, o afim que se evita. O "outro", evita-se, mantêm-se à distância, controlam-se-lhe os contatos, formalizando-os, regrando-os com precisão; mas o "outro" também se incorpora, igualando-se a ele num sistema de posições cerimoniais, tornando-se o próprio "outro" ao usar seu nome e, ao substituí-lo no tempo, garantir a continuidade de sua existência e, por extensão, a de toda a sociedade. Para com o "outro", portanto, duas atitudes, expressão de dois caminhos conceituais para a sua apreensão, para a sua captura: a evitação, a distância, a separação ostensiva, declarada, para a qual se mantém a sociedade atenta e consciente da diferença: a amizade formalizada; ou, por outro lado, a negação da diferença e a incorporação do "eu" ao "outro": a identidade na nominação.

Mas a pessoa "costura" a sociedade. E o faz também com os "outros" recuperados: são os companheiros-irmãos, os companheiros que são "outros-iguais"; são os maridos e esposas, que se acabam por incorporar um ao outro ao longo da vida e pela partilha de substâncias e emoções comuns, diluindo as fronteiras da alteridade; são os "outros-protetores": os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos; os avós, que garantem a ligação através das gerações.

A alteridade não é, assim, a meu ver, privilégio do amigo formal. As sociedades Jê são repletas de outros "outros". E é justamente esta riqueza e este perene refletir sobre os caminhos de recuperação da unidade e da totalidade através

da pessoa, em sociedades divididas ao meio tantas vezes, que faz a riqueza e o fascínio do conjunto Jê.

Os Xavante, neste conjunto, apresentam, como vimos, elementos e combinações originais: um sistema de nominação bipartido, em que homens e mulheres são tratados diferentemente, de modo a expressar a natureza específica de cada uma destas categorias e como meio de reflexão sobre as relações entre indivíduo e sociedade e sociedade e natureza; um sistema de nominação mais voltado à construção da pessoa, marcando sua individualidade quer seja através do uso do nome como identificador (mulheres), quer seja através do uso do nome como elo de ligação entre homens de metades e gerações diversas (um tal sistema opõe-se, como vimos, àqueles em que a nominação serve de esqueleto para a determinação de posições cerimoniais).

Não só na nominação está a originalidade do caso Xavante. Frente aos grupos Jê Setentrionais, as modalidades Xavante de amizade formalizada apresentam contrastes sugestivos. Assim, os *da'amo* sintetizam os dois momentos – evitação-distância-separação e igualdade-simultaneidade-informalidade – que as sociedades do Norte preferem dispersar nas relações entre amigos formais, entre amigos formais e certos parentes (consangüíneos ou afins, conforme o caso) de seus parceiros e entre os chamados companheiros. O que os do Norte separam em relações diversas e perenes, os Xavante concentram em uma. A inexistência de relações jocosas ou prazenteiras entre os *da'amo* (sua transferência para o campo das relações de afinidade que se cruzam com as de amizade formalizada) se explica exatamente pelo fato de *da'amo* ser uma síntese das duas instituições dos Jê do Norte: evitação e proximidade/intimidade alternam-se no tempo, são momentos que se revezam ao longo da história da prática de uma relação social que tem os vínculos de afinidade e a filiação a metades como referência. Os da'amo, portanto,

representam as mesmas funções lógicas das relações prazenteiras entre os do Norte: afin = estranho; companheiro = bem-estar: "A relação prazenteira induz a um estado de bem-estar ritual; nas palavras dos próprios nativos, faz a todos felizes" (D. F. Thompson 1935: 475 *apud* M. Carneiro da Cunha, 1978: 83). É esta a sensação que o estabelecimento dos laços entre *da'amõ* traz aos Xavante: disse-me Manoelito Velho, Xavante do Kuluene, ao fim da cerimônia: "agora está bom, não é preciso mais ter vergonha, todos podem conversar", referindo-se à quebra da evitação pré-existente pelo estabelecimento dos laços com novos *da'amõ*.

Da mesma forma, os *danimiwainhõ* realizam mediações que cabem a outros personagens diversificados nas sociedades setentrionais e, ao fazê-lo, expressam a vitalidade do sistema de classes de idade Xavante ao mesmo tempo que delimitam o alcance de sua importância dentro da sociedade como um todo: sua interferência ou seu âmbito de atuação não invade a vida doméstica ou o mundo das alianças e disputas; as relações entre *danimiwainhõ*, como de resto, as relações com os *da'amõ* e o *danhorebdzu'wa*, quando muito, fornecem elos de solidariedade aos quais se pode recorrer para o estabelecimento de laços políticos positivos. A possibilidade, como já vimos, está dada pelo próprio sistema Xavante e não é simplesmente criada por certas conjunções conjunturais.

Neste sentido, o *da'amõ* Xavante representa um elo específico que combina atributos dispersos entre o amigo formal e o companheiro dos Jê do Norte, enquanto que o *danimiwainhõ* e o *danhorebdzu'wa* preenchem funções e vivenciam mediações que os tornam equivalentes aos pais adotivos Apinayé ou Gorotire, ao *mẽ-õ-krin* Xikrin, ao nominador Krikati.

Ao atribuir ao amigo formal o privilégio da expressão simbólica da alteridade, como vimos no Capítulo V, M. Carneiro da Cunha (1978 e 1979) parece reconhecer a exis-

tência destes outros "outros". Em seu modelo, a solidaridade entre amigos formais quase desaparece: fica reduzida a uma ligação apenas, um elo ligeiro, que permite a manifestação da alteridade. Parece-me que o sentido da amizade formalizada está, não simplesmente no atributo da alteridade que sem dúvida alguma contém, mas, justamente, neste jogo equilibrado entre opostos: a distância/evitação/alteridade, de um lado, e a solidariedade, que eu não consideraria um elemento à parte, significativo em si mesmo, mas que eu vincularia estreitamente à identidade. Senão, como explicar a prática dos Timbira de o amigo formal expor-se aos mesmos perigos e danos corporais que o parceiro? O fato de que tal prática é indicada na mitologia Xikrin como sendo vivenciada pelo nominador revela claramente a equivalência lógica destes vários e muitos "outros" com que o pensamento Jê constrói o seu mundo e suas categorias. A amizade formalizada, portanto, é, ao lado das relações de substância e da nominação, elemento formador da noção de pessoa entre os Jê não porque detenha com exclusividade ou privilegiadamente a capacidade de expressar a alteridade e, sim, porque traduz em si mesmo estes dois "lados" da vida de todo Jê.

Os conceitos de identidade e continuidade são primeiramente transmitidos ao Xavante dentro do grupo doméstico onde nasce: identifica-se com a comunidade de substância de que faz parte ao mesmo tempo que aprende a reconhecer como iguais os membros do grupo de ascendência paterna comum a que pertence. Temos aí os dois elementos de que fala J. Kaplan: o grupo doméstico é definido espacialmente; a "linhagem" significa um elo temporal, através de gerações subseqüentes.

No mundo Xavante, as relações políticas são uma expansão destas primeiras relações. As rituais, no entanto, parecem seguir caminho próprio: transforma-se o tio materno em pai cerimonial *(danhorebdzu'wa)* e, assim, em primeiro mediador com a esfera pública. O pai encarregar-se-á, no caso do

menino, de sua introdução à vida política; a mãe iniciará a menina nos trabalhos coletivos das mulheres, que a colocarão em relação com os grupos domésticos vizinhos e aparentados.

Através dos resguardos e cuidados próprios da comunidade de substância, garantem-se a força e o desenvolvimento do corpo. Os tabus alimentares dos resguardos e os cuidados com o corpo significam a preocupação da sociedade Xavante em controlar as interferências possíveis da Natureza em seu seio; significam, ao mesmo tempo, uma apreensão simbólica dos fatos da Natureza pela sociedade.

O primeiro nome de um menino marca seu contato com o mundo sobrenatural: o dos espíritos dos parentes patrilineares mortos, cujo nome é revivificado na transmissão e com os quais uma pessoa madura estabelece comunicação através do sonho. É no sonho que se aprendem nomes novos, inéditos. É através do sonho que a criatividade dos Xavante tem um de seus canais de expressão mais vivos: as composições musicais e a "melodia" dos choros rituais são criações individuais, concretização de conhecimentos aprendidos pela visão ou audição durante o sonho. O sonho possibilita, assim, um canal de comunicação com o mundo sobrenatural e o nome masculino inédito é fruto deste contato. O nome feminino, por outro lado, é construído com dois elementos: um radical que remete à Natureza (refere-se a animais e plantas) e classifica socialmente as mulheres em categorias, e um complemento, que é sempre inédito e adquirido, criado, através de momentos de sonho, e que remete ao sobrenatural ao mesmo tempo que expressa a individualidade de cada mulher.

Não é sem razão, então, que os Xavante usam seus nomes próprios com tanta parcimônia. Na vida cotidiana, várias são as terminologias que têm precedência sobre os nomes: em primeiro lugar, a de parentesco; depois, a de classes de idade (Cf. Maybury-Lewis, 1984: 339 - Quadro 10): as demais

terminologias rituais: ligadas aos *da'amõ* ou aos *danimiwainhõ*. Hoje, os nomes em português, que todos os Xavante, com raras exceções, têm, são preferencialmente usados (sós ou em associação aos termos de parentesco) como identificadores de indivíduos específicos. Os nomes pessoais Xavante fazem parte de um nível diverso daquele em que se vivenciam as relações sociais corriqueiras. De um lado, remetem para fora, para o mundo natural ou sobrenatural; de outro, remetem para dentro da pessoa, constituindo-se num de seus elementos formadores.

A iniciação masculina é permeada de atividades práticas e rituais relativas ao amadurecimento físico. As provas e corridas cerimoniais, assim como os rituais de imersão (estes, num plano simbólico a que já se referiu M. Carneiro da Cunha, 1973: 22-3), aceleram a maturação do jovem e o preparam para a furação da orelha, inscrição máxima da maturidade e da pertença à sociedade Xavante no corpo do rapaz. (Cf. Clastres, 1978). Esta iniciação tradicionalmente o capacitava para a guerra, de um lado e, de outro, proporcionava-lhe uma ampliação do seu mundo de relações sociais com membros de metade diversa: os *da'amõ* e os *danimiwainhõ*. Munido destas relações, amadurecido fisicamente, faltava-lhe a iniciação ao *wai'a*, onde estabelecia seu contato definitivo com os espíritos mais poderesos do mundo Xavante. São os espíritos ligados às idéias de ferocidade, agressividade e reprodução sexual, enfrentados no curso do ritual. Completava-se assim o homem Xavante, ao incorporar estes elementos definidores da natureza humana tal como concebida pelos Xavante. Ser "bravo", "duro", resistente, libertar-se do domínio doméstico, mundo feminino; relacionar-se com "outros" simétrica *(da'amõ)* e assimetricamente *(danimiwainhõ)*, habilitava o rapaz ao casamento e à procriação, ou seja, ao estabelecimento de laços com novos "outros", os afins.

Tornar-se "bravo" *(tsahíti)* significa, para os Xavante, uma alteração fundamental e necessária, prezada e esperada: alteração de estado, alteração do próprio ser, que é expressa por uma mudança de nome: a morte de um branco, na guerra ou no ataque, causava a adoção de um novo nome e a mudança dos nomes dos meninos pequenos da aldeia do matador. As trocas de nomes significam, de fato, a preocupação dos Xavante com o marcar cada uma das fases da construção do homem. Um homem que não se consuma de um momento para o outro nem se faz naturalmente; ao contrário, um homem que é fruto de conquistas sucessivas, de alterações intrínsecas que vão formando, aos poucos, o ser. Tais alterações vêm a público e se objetivam para o próprio sujeito na relação entre a mudança de nomes pessoais e a concomitante alteração nos "momentos" através dos quais se substancia a amizade formalizada.

Da mulher, fruto de um processo mais individualizado, e levado a efeito no espaço do grupo doméstico, não se espera que atinja a qualidade de ser *tsahíti*. Dela o que se espera é que seja *tsõmprundi*, generosa. As que não o são, são sistematicamente punidas no *wai'a* (Maybury-Lewis, 1967: 262; Giaccaria e Heide, 1972: 201-3). As demais considerações sobre a mulher na sociedade Xavante que a pesquisa me suscitou já foram apresentadas com detalhe no correr deste trabalho, de modo que poupo o leitor de repetições. Antes, caberia aqui uma reflexão mais geral inspirada pela leitura de um texto que me chega às mãos no momento mesmo da conclusão deste trabalho: "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives", de Pierre Clastres[1].

(1) Na presente edição, conservei este trecho como no original. O texto em pauta acabara de ser publicado, na França, no momento da redação final da tese. As citações de Clastres seguem, aqui, a tradução da edição brasileira de 1982: *Arqueologia da Violência – ensaio de Antropologia Política*, Editora Brasilense, S. Paulo.

Depois de apontar o flagrante contraste entre a ausência de reflexão e pesquisa, na Etnologia contemporânea, sobre a guerra nas sociedades primitivas e o testemunho de cronistas, viajantes e missionários que, desde o século XVI, atestam a universalidade da guerra como atributo definidor do mundo "selvagem", Clastres afirma que a imagem do guerreiro é uma imagem "Suficientemente dominadora para induzir uma constatação sociológica: as sociedades primitivas são sociedades violentas; seu ser social é um *ser-para-a-guerra*" (1982: 171). Examina, a seguir, a idéias de Hobbes, para quem "a ausência do Estado permite a generalização da guerra e torna impossível a instituição da sociedade" (1982: 172), classifica, enfim, o discurso científico sobre a sociedade e a guerra primitivas em três modalidades, que rotula de "discurso naturalista", "econômico" e "baseado na troca".

O primeiro destes discursos é identificado com a posição de Leroi-Gourhan, em *Le Geste et la Parole*, que vê a violência como um atributo natural da espécie humana, resquício de seu passado animal, e a guerra como um prolongamento da caça. A guerra, para Leroi-Gourhan seria, segundo a interpretação de Clastres, "a caça ao homem" Esta visão implica, para Clastres, numa "biologização" de uma atividades como a guerra (e) conduz inevitavelmente a privá-la de sua dimensão propriamente social". (1982: 176).

O discurso econômico não se cristaliza num autor determinado mas reflete uma convicção generalizada ao nível do senso comum. Pode ser resumido na idéia de que as sociedades primitivas caracterizam-se por uma economia da miséria, o que explicaria a necessidade da guerra como resultado da disputa, entre comunidades diversas, de um mesmo território, fonte para sua sobrevivência. Em outras palavras, dado o pouco desenvolvimento tecnológico, a escassez dos bens disponíveis gera concorrência que toma a forma de conflito armado.

A estas idéias, Clastres contrapõe as teorias de Sahlins e Lizot, indicando a sociedade primitiva como "sociedade da abundância" e do lazer (dado o reduzido número de honras diárias de trabalho necessárias à plena satisfação das necessidades).

O discurso "baseado na troca" encarna-se na teoria de Lévi-Strauss sobre a sociedade como estando fundada na *troca*. Desta perspectiva, a guerra perde qualquer aspecto positivo e passa a ser vista como a conseqüência de uma troca mal sucedida; perde toda e qualquer dimensão institucional e surge como algo acidental e não essencial na ordem social primitiva.

Para Clastres, ao contrário, "a guerra primitiva é o meio de um fim político": a cisão, a fragmentação do todo em unidades menores, autônomas e politicamente independentes; "A guerra se articula à sociedade primitiva enquanto tal (e é ali universal), é um modo de funcionamento destas sociedades" (1982: 186 e 199). Esta passagem poderia ser considerada como sendo uma resposta de Clastres às discussões sobre o modo peculiar de ordenação das sociedades primitivas, especialmente referente às sociedades sul-americanas a partir de cuja etnografia Clastres desenvolve sua reflexão. Segundo o Autor, não é a guerra aberta que importa mas sim a possibilidade permanente da guerra; não é o conflito violento real mas a existência de um inimigo e um opositor através do qual cada sociedade pensa-se a si mesma e constrói sua identidade:

> "Para todo grupo local, todos os Outros são Estrangeiros. A figura do Estrangeiro confirma, para todo grupo determinado, a convicção de sua identidade como nós autônomo" (1982: 199).

Para o pensamento primitivo, portanto, existe a necessidade da oposição, do enfrentamento potencial com o "outro" para a definição da própria identidade; na diferenciação entre as comunidades, dá-se o estabelecimento da

autonomia e dos limites de cada uma delas aos seus próprios olhos. Seus limites informam, assim, quem é o grupo e Clastres explica as condições e os requisitos desta identidade e desta autonomia:

> "Para poder pensar-se como um nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa conjungam-se, cada uma é condição da outra" (1982: 200).

A comunidade primitiva é uma *totalidade* porque é um conjunto completo, autônomo, preocupado em manter sua independência, não permitindo que nenhum elemento do Um se desligue do corpo social para representá-lo: o chefe primitivo não tem poder; trata-se, simplesmente, de um porta-voz da vontade do grupo e que tem por função primordial elaborar um discurso fundado na lei ancestral.

A comunidade primitiva é uma *unidade* porque seu ser homogêneo se preserva na recusa da divisão social, na exclusão da desigualdade em seu seio.

De um lado, portanto, o desejo da independência e da autonomia levando a um apego à diferenciação e a uma rejeição da identificação que acarreta a morte do Um, unificando grupos que se querem e se pensam como distintos, anulando o Um num universo de iguais; de outro, a necessidade da *aliança* como recurso para o impedimento da situação insustentável da guerra de todos contra todos; a aliança aparece, assim, segundo Clastres, não como o fator que funda a sociedade mas como decorrência da guerra, causada, por sua vez, pelo apego à manutenção, por parte de cada comunidade primitiva, da própria identidade:

> "A lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada, que é uma lógica da identidade, porque é uma lógica da identificação. Ora, é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: recusa-se a identificar-se com os outros, e perder o que constitui como tal, seu próprio ser e sua diferença, a capacidade de pensar-se como um Nós autônomo. (. . .) A identificação é um movimento em direção à morte, o ser social primitivo é uma afirmação da vida. (. . .) abolida a distinção do Nós e do Outro, é a própria sociedade primitiva que desapareceria." (1982: 192).

A mesma lógica rigorosa que determina a política interna de uma comunidade primitiva (a ausência de poder do chefe; a igualdade interna; a não-divisão), determina a política externa (preservação da autonomia, recusa da submissão a uma lei exterior, unificadora). A conseqüência final é uma recusa do Estado, o que leva Clastres à conclusão de que a guerra está essencialmente presa à própria natureza da sociedade primitiva: o que se combate, através da guerra, é a desigualdade interna e a homogeneização e unificação de comunidades que se vêem como autônomas. A guerra, enfim, "é contra o Estado".

Estas reflexões de Clastres sobre a natureza da guerra e da sociedade primitiva casam-se com as preocupações do trabalho que ora se conclui. Assim, não só é possível desenvolver-se o mesmo raciocínio de Clastres para se compreender a necessidade lógica dos muitos "outros" com que, nas sociedades Jê, se constrói a noção de pessoa e de identidade individual, como também é possível avançar um pouco mais.

Não é sem razão, então, que a morte de um branco num ataque belicoso acarretava uma alteração de nomes pessoais entre os Xavante tradicionais, como vimos. A agressividade, o ser "bravo" *(tsahíti)*, exercita-se na guerra, na oposição declarada e violenta ao inimigo máximo, excluído da rede de alianças possíveis. Não é igualmente sem razão que, à falta do branco, ou melhor, à falta de meios para enfrentar o branco (num momento da sua história em que os Xavante se vêem sujeitos a aceitar uma relação de dominação por parte dos brancos), ele seja substituído pela onça: igualmente outro, ele-

mento da natureza, assim como o branco excluído do universo cultural dos Xavante. A equivalência entre o branco e a onça, entre todos os demais significados que certamente têm, indica a necessidade lógica do "outro" para a construção da pessoa e da identidade.

O que se percebe, portanto, é que as sociedades Jê jogam com graus variados de separação e oposição. O modelo em questão permite que se compreenda melhor a função lógica dos "outros recuperados", como os chamei (os "outros-companheiros", os "outros-protetores", o cônjuge. Claro está que um raciocínio analógico, que parta das idéias de Clastres a respeito da identidade da comunidade primitiva frente a suas iguais e de sua unidade interna, como totalidade indivisa, não só é possível como frutífera para a reflexão sobre o modo peculiar de construção de noção de pessoa e de ordenação das relações sociais internas às sociedades Jê. Além disso, porém, cabe ressaltar que tudo o que se disse no corpo deste trabalho significa um mergulho no interior do um a que se refere Clastres; e, dentro deste Um, o que se percebeu foi a necessidade lógica da oposição e da aliança como recursos para a definição da própria sociedade Jê cuja especificidade advém de seu dualismo fundamental. A sociedade Jê recria, internamente, um mundo de opositores e aliados pela sua constante e variada divisão ao meio. Partindo-se, portanto, da afirmação de Clastres de que "a indivisão interna e a oposição externa conjugam-se, cada uma é condição da outra" (1982: 200), pode-se chegar a um outro plano, em que se percebe, justamente, a divisão interna e o estabelecimento ritualizado e consciente de laços de alteridade (que tomam as formas mais diversas, sendo a amizade formalizada e a nominação duas destas instâncias) os quais

garantem, justamente, a unidade da sociedade Jê, tantas vezes recortada e tantas vezes refeita, costurada, recriada pela pessoa.

Esta Conclusão teve início com uma referência às relações entre as sociedades Jê, sua simplicidade tecnológica, sua eficiência em retirar de seu habitat sua subsistência. Cabe agora determo-nos um instante nos resultados de pesquisas que vêm sendo recentemente levadas a efeito entre sociedades indígenas do Brasil Central, e que têm por objeto, exatamente, a sua ecologia. Uma outra razão para a discussão destas idéias prende-se à sua crítica severa por Clastres, no artigo que acabamos de examinar. Estas pesquisas têm sido conduzidas sob a coordenação de D. Gross e os Xavante foram um dos quatro grupos estudados especificamente. Tomarei por base, aqui, um trabalho de Gross recentemente publicado: "A New Approach to Central Brazilian Social Organization" (1979).

Em contraposição à afirmação de Clastres de que a guerra serve, nas sociedades primitivas, a um fim político, qual seja, o da fragmentação ou cisão (que permite a manutenção da identidade de cada grupo pela diferenciação que estabelece com os demais), Gross explica a concentração de grupos familiares economicamente autônomos em aldeias populosas, entre os Jê, pela guerra com inimigos "formidáveis" (1979: 330) e pela flutuação dos recursos disponíveis (esta explicada por características físicas do cerrado: as secas prolongadas, por exemplo).

As aldeias Jê não seriam tradicionalmente *unidades* sólidas (para manter a terminologia de Clastres) e, sim, agregados sazonais constantemente desfeitos em pequenos grupos nômades que se dedicariam à exploração do cerrado através da caça e da coleta; a agricultura, localizada nas terras ribeirinhas férteis das matas-galeria, garantiria uma base alimentícia pela qual se explicaria a concentração dos pequenos grupos familiares em aldeias populosas (de 300 a 800 ou 1.000 habitantes

segundo os dados bibliográficos apresentados por Gross), nas quais teriam lugar os grandes rituais coletivos. O não desenvolvimento de um poder político central explicava-se pela descontinuidade temporal das aldeias, constantemente dissolvidas ou pulverizadas nas épocas propícias à caça e à coleta através dos campos do cerrado. Ouçamos o argumento do Autor, em suas próprias palavras:

"Apresentava claros perigos a agregação anual de unidades sociais díspares, economicamente autônomas, formadas a partir de relações de parentesco, em aldeias maiores mas instáveis. Era necessário encontrar um modo de evitar as rivalidades explosivas, a violência potencial e as cisões, tão comuns mesmo em pequenas aldeias indígenas da América do Sul. Elaborados planos de aldeia, metades que se intercruzam, divisões sociais, classes de idade, eventos esportivos, danças e cerimoniais frequentes, além de laços especiais estabelecidos entre indivíduos, tudo isto pode ter servido como um meio cultural para integrar efetivamente as unidades semi-autônomas produtoras de alimento (e, mais tarde, os grupos de refugiados), de modo a formar aldeias grandes e unificadas". (1979: 332).

A idéia geral, de que estas sociedades desenvolvem mecanismos que garantem sua unidade, não se distancia do que eu mesma afirmei, se bem que Gross confunde critérios de divisão do todo ("Classes de idade, eventos esportivos, metades que se intercruzam") com laços que envolvem aliança/solidariedade, os quais refazem ou constroem a unidade do grupo maior. Em Gross, no entanto, transparece um pragmatismo que eu preferiria excluir da análise. Além disso, sua interpretação revela uma preocupação excessiva com a *integração e coesão sociais* através da harmonia, da similitude e da dependência mútua. Parece-me, ao contrário, já estar claramente demonstrada a capacidade de ordenação lógica e sociológica da diferença, da oposição, da alteridade, enfim.

Por outro lado, não vejo a aldeia como resultado da união de grupos numericamente reduzidos e economica-

mente autônomos; antes, vejo estes grupos como possíveis porque se articulam mutuamente num todo que se constitui como sociedade, a qual controla a posse e o usufruto, por seus membros, de um território do qual retiram sua subsistência. Não é a sociedade que é o resultado da soma ou da justaposição de pequenos grupos familiares; ao contrário, estes podem isolar-se temporariamente exatamente porque contam com a garantia de sua pertença a uma unidade maior e, portanto, física e logicamente mais forte e mais capaz de controlar um território satisfatório em relação às necessidades do conjunto de seus membros.

Além disso, caso a sociedade fosse realmente um agregado de composição variável, como quer Gross, não haveria razão para o estabelecimento tão formalizado de laços perenes quanto os de nominação e de amizade formalizada cuja etnografia, como vimos, uma vasta produção científica encarregou-se de tornar acessível. A estabilidade destes laços, assim como a continuidade perene da filiação a metades ou grupos cerimoniais são certamente familiares a Gross, como o atesta a seguinte citação, escolhida a título de exemplo, entre outras equivalentes:

"Até mesmo o grupo doméstico que é, geralmente, a unidade básica de produção e consumo do necessário à subsistência está dividido de vários modos por filiações a grupos cerimoniais e obrigações que estas impõem às pessoas". (1979: 334).

Ao caracterizar, resumidamente, o modelo que elabora, diz o Autor:

"As duas variáveis principais para as quais o modelo chama a atenção são: a forma e a complexidade da organização social; variáveis relativas à subsistência; e o tamanho, a duração e a estabilidade das unidades de povoamento. O modelo sugere várias condições de interação que podem favorecer, isolada ou enquanto um conjunto, a formação de agregados sazonais (aldeias), relativamente grandes. Estas condições dizem respeito à alta frequência e/ou intensidade da guerra entre aldeias, a instabilidade quanto à obtenção de algum recurso essencial (principal-

mente os produtos da roça) e, secundariamente, o grau de dependência a lavouras de alto rendimento e maturação lenta." (1979: 340).

Deparamo-nos, portanto, com duas posições polares, radicalmente opostas. Gross indaga, como ponto básico de sua investigação, o porquê da existência de aldeia grande se elas são fonte de problemas (disputas, oposição, cisão). Clastres responderia que isto ocorre porque se trata de sociedades que se constróem a partir da oposição fundamental, da diferenciação que possibilita a cada uma encontrar sua própria identidade, mantendo-se internamente como *unidade* (não se deixando dominar nem chefiar por algum detentor exclusivo do poder ou da força) e definindo-se diante de iguais como uma *totalidade* autônoma. Estamos, evidentemente, diante de dois níveis diversos de discurso que refletem ênfases diversas em níveis distintos da realidade. Em um, a idéia da coesão e da similitude como orientação básica de análise; em outro, a preferência pela capacidade explicativa da idéia da violência e da agressividade como geradoras de identidade; em um, a preocupação pragmática com as relações ecológicas e a concepção da guerra como disruptiva da ordem social, como ameaça à coesão, como atributo negativo; em outro, a valorização da idéia da guerra, em sua possibilidade perene, como modo de ordenação do pensamento e da sociologia primitivos; a guerra, enfim, como fundamento da sociedade, como atributo positivo.

No tratamento das sociedades indígenas sul-americanas percebe-se, atualmente, duas orientações muito claras: de um lado, as explicações ecológicas, (Gross, 1979) de outro, os modelos que se constróem a partir das ideologias, quer se prendam às noções de corporalidade e pessoa (Seeger, Matta e Viveiros de Castro, 1979; Viertler, 1979; Carneiro da Cunha, 1978 e 1979), de tempo e espaço sociais (Kaplan, 1977) ou da própria guerra (Clastres, 1982), como meio para a construção de uma linguagem capaz de dar conta da especificidade destas sociedades.

Entre as duas posições, creio ainda haver espaço para uma etnografia como a que tentei apresentar aqui. Espero que este trabalho tenha podido demonstrar, a partir de uma base etnográfica sólida, de que modo são vividas certas relações sociais inter-pessoais ritualizadas assim como suas funções lógicas e a concepção de sociedade que os Jê e, em especial os Xavante, parecem partilhar.

Voltemos, pois, aos Xavante. Aos Xavante, seus nomes e seus amigos. Aos Xavante, seus nomes, meus amigos. Esta pesquisa significou um começo de sistematização de dados referentes à sociologia da nominação e da amizade formalizada entre eles. Significou, também, uma tentativa de identificação de certas categorias de seu pensamento a partir deste conhecimento que é, antes de tudo, nascido da observação das práticas sociais. Este trabalho teve como objetivo discutir a validade do uso e da capacidade explicativa de certos conceitos (como os de linhagem e clã) e de modelos previamente elaborados a respeito da sociedade Xavante (como, entre outros, o referente aos critérios de determinação da maturidade masculina e feminina) e optou por fazê-lo através da apresentação de dados etnográficos inéditos relativos aos nomes pessoais e aos amigos formais entre os Xavante.

A escolha destes dois temas prendeu-se à possibilidade que ofereciam de conhecer-se um pouco mais em detalhe a organização social, ao mesmo tempo que pareciam ser um bom caminho para se tentar conhecer como os Xavante constróem, para si mesmos, a noção de pessoa.

Mas terminemos por aqui este trabalho; um trabalho que não está de modo algum concluído, fechado, encerrado mas que, simplesmente, significou a primeira incursão sistemática no mundo dos Xavante e no mundo da ciência: uma aventura e um aprendizado nesta experiência de entrar e sair das próprias categorias, de ser sujeito e ser objeto da pesquisa, de

aprender a captar a visão "de dentro" e treinar a capacidade de sair e enxergar objetivamente uma vivência que tem tanto de humano e de sensível.

Ficam aqui, pois, estas considerações à guisa de conclusão, de um lado e, de outro, de provocação, quem sabe, da curiosidade de algum leitor que se encarregue de levar adiante o que aqui se iniciou.

BIBLIOGRAFIA

AZANHA, G. — *A Forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Mestrado, Universidade de São Paulo, 1984.

BAMBERGER, J. — "Kayapó Age-Grades: A case of Political Development in Central Brazil?" 75th Annual Meeting of Washington, D.C., 17-21 Nov. 1976.

BANNER, H. — "Uma cerimônia de nominação entre os Kayapó". *In: Revista de Antropologia*, vol. 21 (1ª parte): 109-115, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, M. — "Loyque du Mythe et de l'Action. Le Mouvement Messianique Canela de 1963". *In: L'Homme XIII*, nº 4: 5-37, 1973.

———— — *Os Mortos e os Outros*. Hucitac, S.P., 1978.

———— — "De Amigos Formais e Pessoa; De Companheiros, Espelhos e Identidades" *In Boletim do Museu Nacional*, n.s., antropologia, nº 32: 31-39, 1979.

CARTER Lave, Jean — *Social Taxonomy Amony the Krikati (Gê) of Central Brazil*. Tese de Doutoramento não publicada, Harvard University, 1967.

CLASTRES, P. – "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives". *In: Libre,* Éditions Payot, Paris, 1977.

———— – *A Sociedade Contra o Estado.* Livraria Francisco Alves, R.J., 1978.

CRUZ, Manuel – "Dos Nomes Entre os Baroros". *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 175, pp. 185-202, 1940.

DA MATTA, R. – *O Sistema de Relações Apinayé: terminologia e ideologia.* (Mimeo.), R.J., 1971.

———— – *Ensaios de Antropologia Estrutural.* Vozes, Petrópolis, 1973.

———— – *Um Mundo Dividido, a estrutura social dos índios Apinayé.* Vozes, Petrópolis, 1976.

DURKHEIM e MAUSS – "De Quelques Formes Primitives de Classification. Contribution à l'Étude des Réprésentations collectives". *L'Année Sociologique* 6: 1-72, Paris, 1903.

FERRAZ, I. – *Os Parakatêjê das Matas do Tocantins: A Epopéia de um Líder Timbira.* Mestrado, Universidade de São Paulo, 1983.

GEERTZ and GEERTZ – Teknonimy in Bali: Parenthood, Age-Grading and Generalogical Amnesia in JRAI vol. 94, pp. 94-108, 1964.

GIACCARIA, B. e HEIDE, A. – *Xavante, Povo Autêntico.* Editorial Dom Bosco, S.P., 1972.

———— – *Jerônimo Conta.* Publicação nº 1 da "Casa da Cultura", Campo Grande, M.T., 1975.

GOODENOUGH, W. – "Personal Names and Modes of Address in Two Oceanic Societies" in Spiro, M. (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, pp. 365-76. The Free Press, N.Y. Collier Macmillan Ltd. London. 1965.

GRAHAM, L. – *Performance Dynamics and Social Dimensions in Xavante Narrative: Hoimana'n'õ Wasu'u.* Mestrado, Universidade de Texas em Austin, 1983.

GROSS, D. – "A New Approch to Central Brazilian Social Organization". *In: Brazil – Anthropological Perspectives*, M.L. Margoli e W.E. Carter (orgs.), Columbia University Press, N.Y., 1979.

GROSS, et al. – "Ecology and Acculturation Among Native Peoples of Central brazil". *In: Science*, vol. 206, nº 4422, 1979.

GUARIGLIA, G. – *Gli Xavante in fase acculturativa.* Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1973.

KAPLAN, J. – "Orientation for paper topics" e "Comments" ao Simpósio "Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies". *In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, vol. II. 1977.

LADEIRA, M.E. – *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges. Uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira.* Mestrado. Universidade de São Paulo, 1982.

LEACH, Edmund – *Political Systems of Highland Burma,* Bell, Londres, 1954.

LÉVI-STRAUSS, C. – "On Manipulated Sociological Models". *In: Bijdragen*, 116, 1960.

———— – *Antropologia Estrutural.* Tempo Brasileiro, R.J. 1970.

———— – *O Pensamento Selvagem.* Cia. Editora Nacional/EDUSP, S.P., 1970.

LIZOT, J. – "Onomastique Yanõmami", *In: L'Homme.* vol. 13, nº 3:60-71, 1973.

———— – "Descendance et affinité chez les Yanamoni: antinomie et complémentarité". *In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, 1977.

LUKESCH, A. – *Mito e Vida dos Índios Caiapó*. Pioneira/EDUSP, S.P. 1976.

MARX, K. – *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Ed. Escorpião, Porto, 1973.

MAUSS, M. – "L'Âme et le Prénom" in *Bulletin de la Societé Française de Philosophie*. Séence du ler, juin (29e année), 1929.

———— – "Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de 'moi' ", in JRAI, vol. 68: 263-81, 1938.

MAYBURY-LEWIS, D. "The Analysis of Dual Organization: A methodological Critique" in *Bijdragen*, 116, 1960.

———— A Sociedade Xavante, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1984 (1ª edição: *Akwẽ-Shavante Society*, 1967).

———— – *Descent, Residence and Ideology in Jê Kinship*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Reserach (Mimeo.), 1969.

———— – "The Kinship Systems of the Central Gê" - paper to apper in *Dialectical Societies* (no prelo). 1974.

———— – "Cultural Categories of the Central Gê". in *Dialectical Societies*, Harvard University Press, Cambridge e Londres, 1979: 218-246.

MELATTI, J.C. – "Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo Krahó", Stuttgart, 1958.

———— – *Índios e Criadores: a Situação dos Krahó na Área Pastoril do Tocantins*. Monografias do Instituto de Ciências Sociais. R.J., 1967.

———— – *O Sistema Social Krahó*. Tese de Doutoramento apresentada à FFLCH/USP, (Mimeo.), 1970.

MENEZES, C. – *Missionários e Índios em Mato Grosso: os Xavante de São Marcos*. Tese de Doutoramento, USP, 1985.

MULLER, R. – *A Pintura do Corpo e Os Ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social*. Tese de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 1976.

NEEDHAM, R. – "The System of the Teknonyms and Death-Names among the Penan" in *Southwstern Journal of Anthropology*, 10:416-31, 1954.

NIMUENDAJU, C. – *The Serente*. Publications of the Frederick Webb Hodge Anniv. Publications, Vol. 4, 1942.

———— – *The Eastern Timbira*. University of California Publications in American Archaeology and Ethonologh, vol. 41, 1946.

OLIVEIRA, R.C. – "Prefácio" a *Mauss*, coletânea org. por Roberto C. de Oliveira, Ática, S.P., 1979.

PRICE and PRICE – "Saramaka Onomastics: an Afro-American Naming System" in *Ethnology*. 11:341-69, 1972.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. – "Relações Jocosas" In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Vozes, Petrópolis, 1973.

———— – "Nota Adicional sobre os Parentescos por Brincadeira" *In: Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Vozes, Petrópolis, 1973.

RAMOS, Alcida – "Personal Names and Social Classification in Sanumá (Yanoama) Society". Paper presented at the 9th. Intl. Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Chicago, 1973.

———— – "How the Sanumá Acquire Their Names" in Ethnology *13: 2:171-85, 1974.*

———— – "O público e o privado: nomes pessoais entre Sanumá" *In: Anuário Antropológico 76* (direção: R.C. Oliveira). Tempo Brasileiro, R.J., 1977.

RAMOS, A. e ALBERT, B. – "Yanoama descent and affinity: the Sanumá/Yanamoma contrast". *In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes.* Paris, 1977.

RAVAGNANI, O. – *A Experiência Xavante com o Mundo dos Brancos.* Tese de doutorameto apresentada à Escola Pós-Graduada de Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1978.

ROSALDO and LAMPHERE – *Woman, Culture and Society.* Stanford University Press, 1973.

SCHULTZ, H. – "Lendas dos Índios Krahó". *In: Revista do Museu Paulista,* n.s., vol. IV, 1950.

SEEGER, A. – *Nature and Culture and their Transformations in The Cosmology and Social Organization of the Suya, a Gê-Speaking Tribe of Central Brazil.* Tese de Doutoramento não publicada apresentada a The University of Chicago, 1974.

SEEGER, MATTA e VIVEIROS DE CASTRO – "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras" *In: Boletim do Museu Nacional*, antropologia, nº 32, 1979.

SPENCER, R.F. – "The Social Context of Modern Turkish Names" in *Southwestern Journal of Anthropology* 17, nº 3: 205-18, 1961.

TURNER, T. – *Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapó.* Tese de Doutoramento, 1966.

VIDAL, L. – *Mẽrêrêmẽ, análise de uma cerimônia Xikrin* – Tese de Mestrado apresentada à FFLSCH/USP, 1972a.

———— – *PUT-KAROT, grupo indígena do Brasil Central* – Tese de Doutoramento apresentada à FFLCH/USP, 1972b.

———— – *Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira.* – HUCITEC/EDUSP, S.P., 1978.

VIEIRA Fº, J.P.B. – "Problemas de Aculturação Alimentar dos Xavante e Bororo". *Revista de Antropologia,* São Paulo, vol. 24, 1981: 37-40.

VIERTLER, R. – *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de Sua Organizaçao Social.* Revista do Museu Paulista – série de Etnologia, vol. 2, S.P., 1976.

———— – "O estudo de parentesco e as práticas de nominação entre os índios Borôro". *In: Revista de Antropologia* vol. 21 (1ª parte), S.P., 1978.

WERNER et al. – "Subsistence Productivity and Hunting Effort in Native South America". *In: Human Ecology,* vol. 7, nº 4, 1979.

GLOSSÁRIO

ABADZIPRÉ – literalmente, "algodão vermelho"; nome de "linhagem", segundo Maybury-Lewis (1984).

ADABÁ – categoria de idade que designa a menina na época do seu casamento.

ADABATSA – literalmente, "comida da noiva"; nome da cerimônia do casamento.

ADZARUDU – categoria de idade feminina: menina entre nove e doze anos, aproximadamente.

A'É – semente de capim navalha usada como conta em ornamentos cerimoniais; nome do calor feito com estas contas; segundo Maybury-Lewis, nome de "linhagem".

AIBÖ – homem.

AIHÖUBUNÍ – nome de cargo ritual de liderança de classe de idade na época da iniciação.

AIREPUDU – categoria de idade masculina: menino entre nove e doze anos, aproximadamente.

AIUTÉ – categoria de idade masculina e feminina: nenê.

AIUTÉMANHÃRI'WA – cargo cerimonial: "os que fazem como crianças", os que fazem graça no ritual da onça e da nominação das mulheres.

ARATÉ – categoria de idade: mulher, mãe de um só filho.

BABATI – "caçula".

BA'Õ̃NO – categoria de idade feminina: menina até oito ou nove anos.

BA'Õ̃TÕ̃RE – sub-categoria de BA'Õ̃NO: menina entre dois e quatro anos, aproximadamente.

BA'Õ̃TÕ̃RE ÑI TSI – "nome de menina pequena".

BÖ̃DI – termo de parentesco pelo qual são chamados e referidos os meninos pequenos.

DA'AMÕ̃ (Ĩ-AMÕ̃) – literalmente, "meu outro"; termo que designa o "companheiro".

DANHOHUI'WA – termo pelo qual é designado qualquer um dos membros da classe de idade responsável pela iniciação dos meninos.

DANHÕ̃NO – complexo ritual da inicação masculina.

DANHOREBDZU'WA – designação do tio materno que desempenha funções de pai cerimonial.

DAÑIMÃMÃTÃ – nominador (no sistema de nominação masculina).

DANIMINHÕ̃HU – veja WANIMINHÕ̃HU.

DAÑIMIÕ̃REBDZU – termo recíproco de DANHOREBDZU'WA: ZC para quem o tio materno faz as vezes de pai cerimonial.

DAÑIMITE – espírito da fertilidade, presente no grande ritual do wai'a.

DANIMIWAINHÕ̃ – cada um dos parceiros cerimoniais de classes de idade alternadas que, à época da iniciação da mais jovem, mantém uma relação inter-pessoal; "amigo formal".

DATI'Ö̃ – "mãe"; vocativo empregado por adultos. O termo de referência é ÍÑIBDATI'Ö̃.

DATSIWAIWÊRÊ – modalidade de ritual EAI'À celebrado pela recuperação dos doentes.

DATSIWATÉ – primeira das fases da iniciação masculina, constituida por rituais de imersão.

DZÖ̃MORÍ – expedição de caça e coleta da qual participam mulheres e crianças e que tem longa duração (TREKKING).

DZUTSI'WA – cargo ritual herado patrilinearmente; segundo Maybury-Lewis, nome de "linhagem".

HIREROÍ'WA (HEROÍ'WA) – categoria de idade: jovem iniciando, durante os meses em que se realizam os rituais de iniciação (furação da orelha e corridas cerimoniais).

HÖ̃ – casa dos solteiros.

HÖ̃'WA – jovem morador da casa dos solteiros.

HU – onça.

Ĩ-AMÕ̃ – forma personalizada de DA'AMÕ̃: "meu outro", "meu igual", "meu companheiro".

ÍDUB'RADA – *SIBLING* mais velho e do mesmo sexo que Ego; também usado para irmãos e irmãs classificatórios.

ÍHÍ – velho(a).

ÍHIDIBÁ – "irmã" (real ou classificatória); termo usado só pelos homens.

ÍHITEBRE – "irmão" (real ou classificatório); termo usado só pelas mulheres.

ÍMÃMÃ – "pai".

ÍMÃMÃ AMÕ̃ – pai classificatório: tio paterno (FB, FFBS, etc.).

ÍMÃMÃWAPTÉ – tio materno (MB, MFBS, etc.).

ÍMAPRE'WA – "sogro(a)".

ÍÑÃ – "mãe" - termo de referência.

ÍÑIMIWAINHÕ̃ – forma personalizada de DANIMIWAINHÕ̃.

ÍÑÕ̃ – *sibling* mais novo e do meso sexo que Ego; também usado para irmãos e irmãs classificatórios.

IPREDU – velho(a), pessoa madura.

IPREDUMÑITSI – nome de homem maduro.

IPREDU'ÓRÉ ÑI TSI – nome de menina: "nome de antes de ser madura".

IPREDUPTÉ – jovem casado com filhos pequenos: "maduro jovem".

ĨTSA'OMO – "cunhado" (ZH e DH).

ĨRA – "filho(a)", tanto real quanto classificatório.

ĨRADA AIBO – "avô" (MF, FF, MFB, FFB, etc.).

ĨRADA PI'Õ – "avó" (MM, FM, MMZ, FMZ, etc.).

ĨTEBE – tia paterna (FZ, FFBD, etc.).

ĨTSIRÉNHÓNO – termo pelo qual cada membro de uma classe de idade designa os demais membros da mesma classe que pertencem à sua metade exogâmica.

MARÃIWATSEDE – literalmente, "mato bonito"; nome de aldeia tradicional, da região dorio Suiá-Missu, hoje abandonada pelos Xavante.

NO'ONI – corrida cerimonial; uma das fases da iniciação masculina.

OI'Ó – luta ritual com bordunas entre meninos não-iniciados, moradores da casa dos solteiros.

Õ TÕ – literalmente, "sem água"; nome de aldeia tradicional, da região dorio Suiá-Missu, hoje abandonada pelos Xavante.

Ö WAWÊ – literalmente, "água grande"; um dos três clãs Xavante.

PAHÖRI'WA – cargo ritual de liderança durante a fase em que uma classe de idade habita a casa dos solteiros.

PARABUBU – região tradicionalmente habitada pelos Xavante, junto ao rio Couto de Magalhães; hoje, nome de reserva decretada em dezembro de 1979.

PÊ (TEBE) – peixe; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

PI'Õ – mulher.

PIPADI – o que é perigoso, que causa medo.

POREDZA'ONO – literalmente, "girino"; um dos três clãs Xavante.

RÊ – periquito (jandaia); um dos radicais de nomes pessoais femininos.

'RITÉI'WA – categoria de idade masculina: jovem iniciado, sem filhos.

'RITEIWAIRÉ ÑI TSI – nome de 'RITÉI'WA (jovem iniciado)

RO'Ó – macado; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

TAREBDZU – os "filhos cerimoniais" (ZC) de um DANHO-REBDZU'WA.

TEBE – cargo ritual herdado patrilinearmente e que tem destaque durante as fases finais do ritual de iniciação.

TEDE'WA – "dono"; segundo Maybury-Lewis, "linhagem".

TOP'RATATÓ (TOPDATÓ) – um dos três clãs Xavante.

TSADA'RÉ – alimento cerimonial por excelência: grande bolo de milho assado em forno de pedras aquecidas recobertas de terra.

TSARÉ – "caçula".

TSA'URI'WA – corrida ritual associada à iniciação masculina.

TSIMIHÖPÃRĨ – espírito agressivo que os Xavante enfrentam durante o ritual do WAI'A.

TSINHOTSÊ'É – quero-quero; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

TSIRÉ'WA – termo que designa os "outros": membros de metade oposta.

TSITSEMDI – "com vergonha": pudor, cerimônia, respeito, evitação.

TSI TSI AMÕ – os "outros nomes": nomes já usados por determinado homem e já transferidos ou doados a outrém.

TSI TSI (ÑI TSI) – nome pessoal.

TSOIMBÁ – categoria de idade feminina: termo pelo qual é tratada a noiva pelos membros de seu grupo doméstico.

TSOÑI'Ã (ĩTSÕÑI'Ã) – colar de fios de algodão oferecido pelo tio materno aos filhos da irmã, na função de pai cerimonial (DANHOREBDZU'WA).

TSÕREBDZU – colar de fios de algodão e uma pena de pássaro, oferecido pelo pai cerimonial (DANHOREBDZU'WA) a ZC.

UMÑIÑÃ – bolo cerimonial de feijão, semelhante ao TSDA' RÉ.

UM'RA (UB'RA) – borduna entregue aos iniciandos durante os rituais de imersão.

UPÁWÃ – flauta cerimonial, feita com dois talos de bambu presos com fios brancos de algodão.

UPTABI (DI) – real, de verdade.

UTSU – abrigo provisório feito com ramos de árvore no centro da aldeia; local eventual de reunião e ornamentação corporal dos membros de uma classe de idade cerimonialmente ativa.

WA'Ĩ – luta ritual, ligada à iniciação masculina, entre os membros da classe de idade que patrocina a iniciação e os iniciandos; num segundo momento, lutam os patrocinadores e as meninas/mulheres da mesma classe de idade dos iniciandos.

WAI'Á – um dos grandes rituais Xavante, em que se dá o contato dos homens com os espíritos TSIMIHÖPÃRĨ e DAÑIMITE.

WAIHÖRO BÖ– literalmente, "rabo de papagaio", indicando as penas com que se confeccionam ornamentos; colar de fios de algodão ao qual se prende uma destas penas; nome de "linhagem", segundo Maybury-Lewis.

WAMARĨ – certa árvore de madeira clara do cerrado; segundo Maybury-Lewis, nome de "linhagem".

WAMNÕRO – máscaras de seca de buriti com que se fazem corridas rituais nas fases finais da iniciação masculina.

WANIMINHÕHU – termo que designa a classe de idade alternada superior em relação à dos iniciandos.

WANIWIMHÃ – "nós", "os do nosso lado": designação mútua dos membros de uma mesma metade.

WANORIDOBÊ – dança ritual durante a qual se estabelecem laços de amizade formalizada; realiza-se em conexão com a iniciação masculina.

WAPTÉ – categoria de idade: jovem não-iniciado, morador da casa dos solteiros.

WAPTÉBRÉ ÑI TSI – nome de WAPTÉ (jovem morador da casa dos solteiros).

WARÃ – pátio central da aldeia; local de encontro, onde se realizam as assembléias do conselho dos homens.

WATEBREMI – categoria de idade: menino pequeno (até oito anos, aproximadamente).

WATEBREMIRE – sub-categoria de WATEBREMI: menininho, de um a quatro anos, mais ou menos.

WATEBREMI ÑI TSI – "nome de menino pequeno".

WATÉ'WA – rituais de imersão; primeira fase do DANHÕNO (iniciação masculina).

WATSIUTSU – termo pelo qual um indivíduo qualquer chama e se refere aos membros de sua classe de idade que pertencem à metade exogâmica oposta à sua própria.

WAUTOMO – nome da árvore QUANANDI ou LANDI das matas-galeria das regiões de cerrado; um dos radicais de nomes pessoais femininos.

APÊNDICE I
O MITO DE PIRINAI'A

(Versão coletada em 1974, na aldeia do Paraíso, narrada em Xavante por *Mi'é* e traduzida para o português por Claudio Aihé'-édi):

"Eu vou contar outra história. O nome é *Pirinai'a*. É gente mesmo que chama *Pirinai'a*. *Pirinai'a* é dois, dois *wapté*[1]. Assim é a história deles dois. Os dois foram na caçada. Quando estavam caçando, estavam pensando:

– *Ĩ-amõ*[2], vamos para o rio?

– Vamos.

Foram para o rio. Sentaram na beirada do rio. Um perguntou:

– *Ĩ-amõ*, o que nós vamos fazer?

– Vamos ser *pewatõ* (traíra).

(1) *wapté* – meninos e rapazes ainda não iniciados e que moram na casa dos solteiros.

(2) *Ĩamõ* – termos vocativo e de referência. Literalmente. "meu outro".

Pewatõ desceu o rio, foi para dentro da água e foi nadando, os dois, por baixo da água até onde as crianças estavam brincando. As crianças viram, saíram e gritaram:

– *Pewatõ* está chegando!

Toda gente lá da aldeia está correndo para o rio, com flecha, para matar traíra. Aí, os dois rapazes entrou no barranco onde bem mais água e fugiu para baixo[3].

Aí, os dois rapazes chegaram em casa de novo. Os homens ainda estavam procurando peixe. Então os dois rapazes estavam perguntando:

– O que vocês estavam fazendo lá no córrego?

– Nós viu peixe.

Os rapazes eram os peixes mesmo. Eles estão trocando todo dia e ninguém sabe.

Aí, depois, os dois rapazes pensou também outra vez. Então perguntou:

– *Ĩ-amõ*, como é que nós vamos fazer agora?

– Você que sabe.

– Não, você pode pensar também.

– Ah! Já sei. Vamos virar côco (de babaçu).

Então foram no campo limpo e prepararam um lugar para poder criar côco. E depois pensaram:

– Como que nós vamos levar este côco?

– Vamos fazer cesto para levar este côco.

O côco já estava madurando. Então os dois já começaram a andar levando côco para casa. Chegou em casa, os outros viu.

– Onde que você pegou côco? Que rumo?

– Aqui. Tem varjão assim, no campo limpo. Só côco, tem.

(3) "fugiu para baixo" ≙ fugiram rio abaixo.

– Como é que encontraram? Nós já aproveitou caça lá e não encontrou nada.

Depois mulherada pega côco maduro, verde, tudo. É assim que gente começou a criar côco. Antes não existia côco, não existia nada, nenhuma coisa.

Aí, depois, tava assando côco em casa. Aí, antigamente gente quase morria de fome. Então a gente vai criando as coisas, vai melhorando. Não é todo mundo que descobre as coisas, só alguns.

Então os dois rapazes, um pergunta para o outro:

– Como que nós podemos fazer agora?

– Você que sabe, você quem manda.

– Então vamos criar cará, cará do mato.

Então dois rapazes entrou na mata assim e então encontrou cará. Depois começaram a tirar cará. Tiravam bastante, bastante. Já pode fazer cesta para levar. Só eles dois que encontravam. Outro não encontrava nada. Só eles que encontravam.

Então levou cará em casa. Os outros já perguntou:

– Onde vocês achou este cará? Como que os outros não encontraram nada? Só vocês que encontram?

– Pois é, nós que encontra.

Aí já estava preparando para distribuir. Aí, todo mundo foi atrás do cará e começaram a tirar, tirar cará. Assaram, cozinharam. Antes tava passando fome também. Agora não tem mais perigo, agora já está melhorando.

– *Ĩ-amõ*.

– O que?

– O que que nós vamos fazer agora?

– Taí. Vamos fazer caixa de marimbondo.

Esse é um mistério. Não está fazendo com as mãos, eles mesmo fazem aparecer. Mas o *companheiro* dele tá resolvendo com ele.

– Então vamos procurar.

Então achou dois caixas do marimbondo (abelha). Isto foi há muitos anos passados. Foi primeira vez que apareceu. Depois está continuando (a existir).

O pessoal perguntou:

– Que que tá no pau?

– Marimbondo tá no pau.

Aí, foram todos para tirar o mel. Eles cortaram, repartindo para todo mundo comer. Os homens repartiram. Os pais dos *wapté* também estavam repartindo. Esses *Pirinai'a* era *wapté*. Este era o *wapté* que estavam criando para todo mundo. Assim é história dos *Pirinai'a*. Eles que davam nome para as coisas. Eram *wapté*, chamavam *Pirinai'a*.

Assim eu conto para você. Em cada aldeia devem saber. Você também, para todos pensarem, todos os *waradzu* também[4], em cada lugar, para saber, o que Deus[5] está separando cada gente em cada tipo. Assim é história deles. Como os velhos passados contavam para os nossos velhos. E nós, os netos dos antigos, já sabemos para nós contar esta história sobre notícia boa (. . .)[6].

Aí, depois, já começaram a fazer corrida de buriti. Antes não tinha. Todo mundo fica alegre. Antigamente

(4) *waradzu*: branco, "civilizado", não-Xavante.

(5) Em duas versões há uma ligação entre os dois *Pirinai'a* e Deus, enquanto criadores. "Deus está dando inteligência" para os dois meninos, capacitando-os a criarem coisas novas. As duas versões foram coletadas em áreas de atuação de missões religiosas: católica em São Marcos, protestante no Paraíso.

(6) a seguir, relatos quese idênticos aos anteriores que falam da "criação" do côco de macaúba, do jaburu e de outras aves.

tinha muita alegria também. Todo mundo obedecia lei dos Xavante. Gente nova obedecia muito lei do gente velho.

Então falou assim:

– Cuidado, precisa correr bem. Não precisa bater um no outro, não precisa mexer assim.

Então *Pirinai'a* falou para o companheiro:

– Como que nós vamos fazer?

– Deixa os outros sair na frente, nós não precisamos sair junto.

Então todo mundo saiu. Depois saíram os dois rapazes. Um perguntou para o outro:

– Como que nós podemos fazer agora?

– Eu não sei,não. Que que você tá achando?

– Vamos criar a mina, e serra, assim fecha trilheiro, gente não precisa passar mais. Vamos criar varjão também.

Aí, depois, todos os dois aceitou. Vai colocar mesmo a mina, a serra. Depois fêz muito comprida a serra, assim[7].

Aí, depois, começou a corrida do buriti. Aí, vai entregando para o outro, para o outro, entregando, entregando para o outro, até encontrar serra.

– como que tem serra aqui? Nós passamos por aqui antes, era tudo campo limpo, agora tem serra? Como que é isso?

Ninguém tinha percebido ainda que eram os dois rapazes que estavam criando as coisas[8].

– *Tãmõ*, o que que nós vamos fazer agora?

– Agora vamos ser onça.

(7) referência à Serra do Roncador.

(8) segue-se o relato da "criação" dos cachorros que omito por ser estruturalmente idêntico ao da onça, que vem a seguir.

– O que é onça?

– Você vai saber agora.

Foram atrás dos Xavante, correram. Os homens estão com medo. Então começaram a atirar flecha. Muitos Xavante pegaram arcos e flechas para pode matar. Ninguém conseguia dar flechada: e pula, e pula, e pula e ninguém consegue dar flechada.

Os dois correram na várzea. Os homens foram atrás.

– De onde apareceu estes dois bichos? Nós caçamos em todos os lugares, não encontramos nada. De onde apareceu estes dois bichos?

– ninguém perguntou para os dois meninos que anda junto sempre?

E discutiram:

– Será, talvez, os dois *wapté* que estão criando as coisas, talvez?

– Talvez sejam os dois!

– E mesmo!

– Então, que que nós vamos fazer para eles?

– Eles estão criando todas as coisas. Então talvez vai acontecer para nós alguma coisa que ninguém sabe.

Os homens tem medo daqueles dois. Os mais velhos disse assim:

– Eu não quero, eu não quero. Eu manda isso: pode matar os dois.

– Tão bonito os dois!

Mas eles já tinham combinado para poder matar. Os dois estavam no *hö* (casa dos solteiros) e não escutaram a combinação. Então os velhos combinaram:

– Quem vai ficar ainda para poder ver os dois, com cuidado?

– Vamos matar?

– Sim, sim!

Os dois Pirinai'a estavam indo, conversando, contando. Os homens estão espiando. Escutam as conversas que eles dois estão falando:

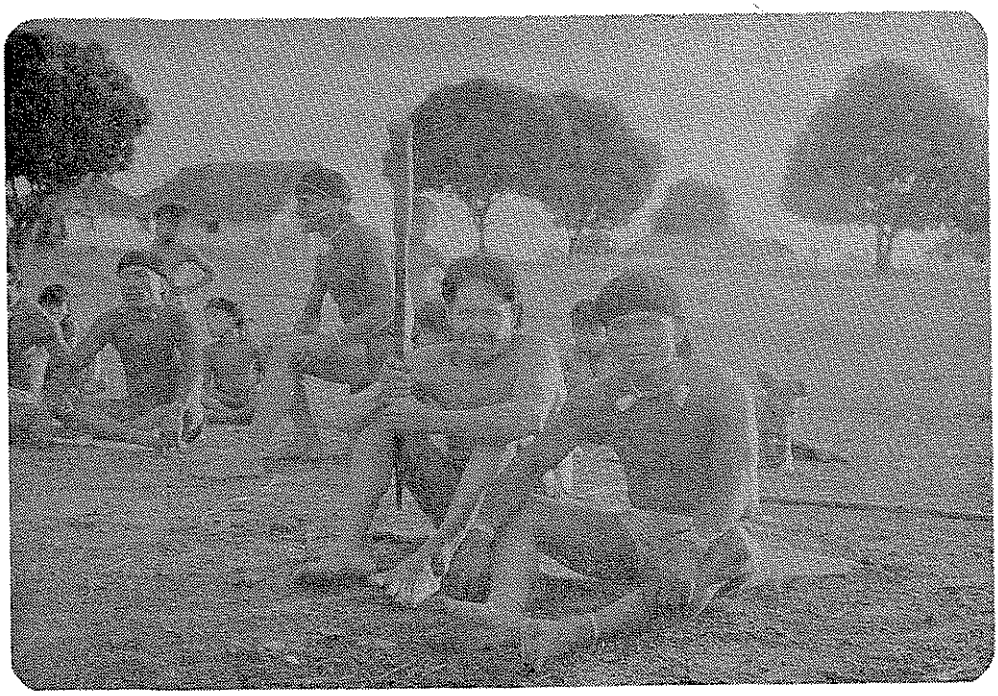
– O que podemos fazer hoje?

Quando falando assim os homens apareceram para pegar os dois companheiros. Aí, os homens mataram com cacete. Aí, os outros se dividiu. Uns estão com raiva daqueles que matou. (. . .) Eles ficam discutindo. Os dois (Pirinai'a) ficam cacetados para não poder criar mais coisas aquele bicho forte que ninguém pode lutar. Por isso fizeram discussão para matar aqueles dois, para não poder criar mais.

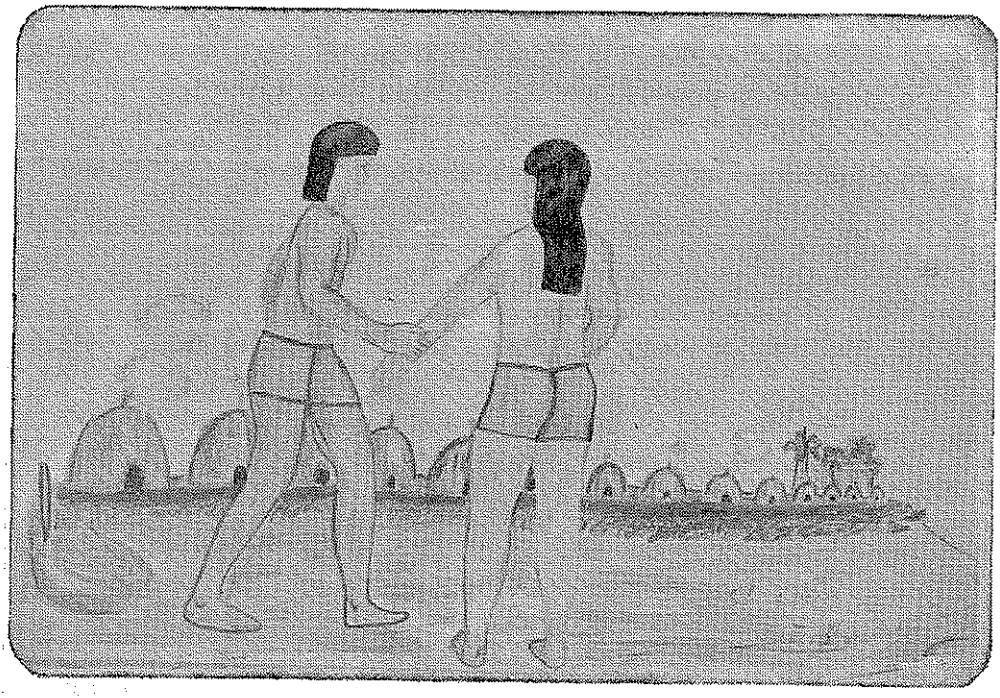
E os homens ficam donos do criador.

Os criador não existe mais. Assim mesmo repete sempre, sem parar, é assim. Assim conta os velhos. *Töibö ótó* (Acabou agora).

APÊNDICE II
FOTOS



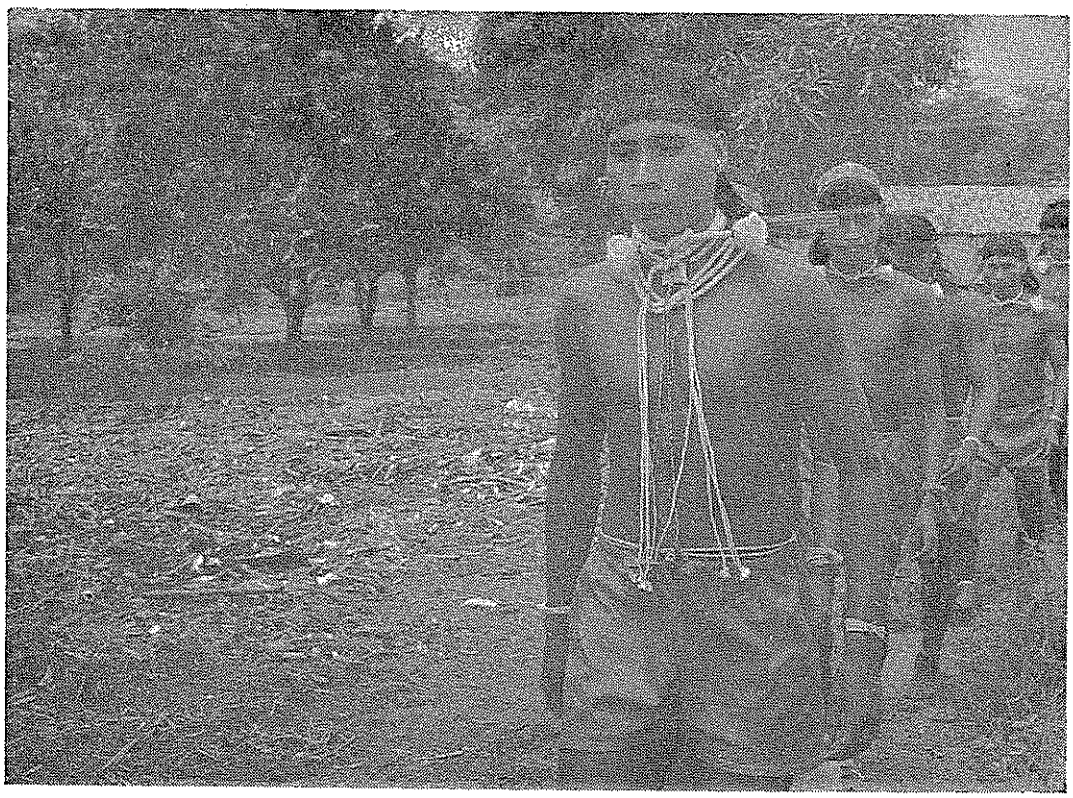
Amigos formais de gerações diferentes, durante o ritual do abastecimento da relação (aldeia Paraiso). Foto: Aracy Lopes da Silva.



Da'amõ — o estabelecimento do laço de amizade formalizada.
Desenho de Orestes Abtsiré Xavante.



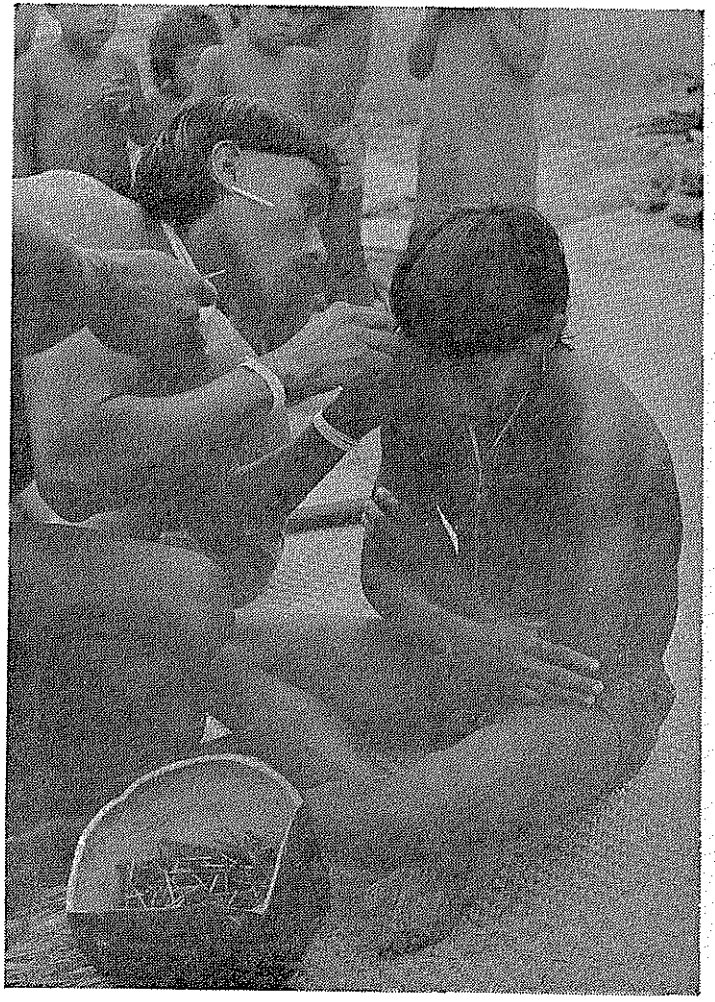
Daniniwainhõ — nominação masculina.
Desenho de Orestes Abtsiré Xavante.



Ayhöubuni — líder de classe de idade, com ornamentos característicos (aldeia de São Marcos). Foto: Aracy Lopes da Silva.



Iniciação masculina: cada *waptê* acompanhado de seu parceiro da classe de idade que patrocina o ritual (aldeia Paraíso). Foto: Aracy Lopes da Silva.



Cerimônia da furação das orelhas: iniciação masculina (aldeia Paraiso).
Foto: Aracy Lopes da Silva.

APÊNDICE III
POPULAÇÃO XAVANTE – DEZEMBRO DE 1985

Reserva Indígena	Aldeias	População p/aldeia	
Marechal Rondon	Batovi	215	Total: 215
Kuluene	Aldeona	224	
	Aldeinha	329	
	Patrimônio	176	
	Buritizal	103	
	Santa Cruz	123	
	Caçula	104	
	Nova Campinas	105	Total: 1164
Parabubure	Couto Magalhães	106	
	São Domingos	145	
	São José	108	

	Pizzato	90	
	Estrela	115	
	Nossa Senhora Auxiliadora Padroeira do Brasil	140*	
	São João Batista	19	
	São Pedro	105	
	Parabubure	112	
Sangradouro	Missão	320	
	Don Bosco (Morada Bororo)	126	Total: 446
Xavante (São Marcos)	São Marcos Missão	350*	–
	Namunkurá Auxiliadora Aparecida Buriti Alegre	600*	
	São José	82	Total: 1032
Areões	P.I. Areões	337	
	Dois Galhos	66	
	Tritopá	17	
	Fazenda Mutum	27	
	Buritizal	59	
	Novo Xavante	5	Total: 511
Rio das Mortes	Pimentel Barbosa	304	
	Caçula	24	

*indica estimativas.

Tangura	41	
Água Branca	157	Total: 526

Total de Aldeias: 35
População Total: 4.834

Fonte: Setor de Saúde – 7ª DR - FUNAI (Coleta: Laura Graham)

APÊNDICE IV

GENEALOGIA DOS HABITANTES DA ALDEIA DO P.I. PARAÍSO COLETADA EM 1974

Esta genealogia compreende cinco gerações: a das pessoas maduras à época da coleta é tomada como referência e a ela se acrescentam duas ascendentes e duas descendentes.

O levantamento foi feito inicialmente através da composição dos grupos domésticos e da pesquisa das gerações ascendentes dos adultos de cada casa. Este procedimento permitiu que os resultados fossem várias vezes checados pela comparação dos dados fornecidos individualmente por cada um dos membros de grupos de irmãos reais habitando casas diversas.

O mais longe que se conseguiu chegar, pelo cruzamento destes dados, foi a segunda geração ascendente por linha paterna. Já não foi possível reconstruir, porém, as relações genealógicas entre os elementos desta geração, importando mais aos Xavante a classificação destes indivíduos por metades.

A apresentação que se segue respeita a classificação dos próprios Xavante: a genealogia está dividida ao meio e cada metade aparece composta por "troncos" ou seja, grupos

formados por antepassados da segunda geração e seus descendentes traçados patrilinearmente. Para facilidade de identificação dos grupos de descendência, designo-os pelo nome do antepassado mais antigo conhecido, embora este procedimento não seja adotado pelos Xavante de modo geral. Dado o alto grau classificatório de sua terminologia para primos paralelos, entre outras razões, a distinção entre "troncos" é poucas vezes operatória, sendo a divisão em metades exogâmicas o critério principal de ordenação.

No que se segue, além das convenções habituais na Antropologia, referentes aos diagramas de parentesco, foram adotadas as seguintes:

1. os indivíduos são identificados por números seqüentes. Quando um mesmo indivíduo aparece pela segunda vez, seu número vem entre parênteses;

2. as mulheres são numeradas de acordo com seu nascimento e não com seu casamento. Seus filhos aparecem sempre no "tronco" do pai, como seus descendentes;

3. os números do diagrama remetem a uma relação dos nomes de cada indivíduo. À relação dos nomes (entre os quais aparece o nome em português) segue-se a classe de idade a que pertence. Esta vem entre parênteses;

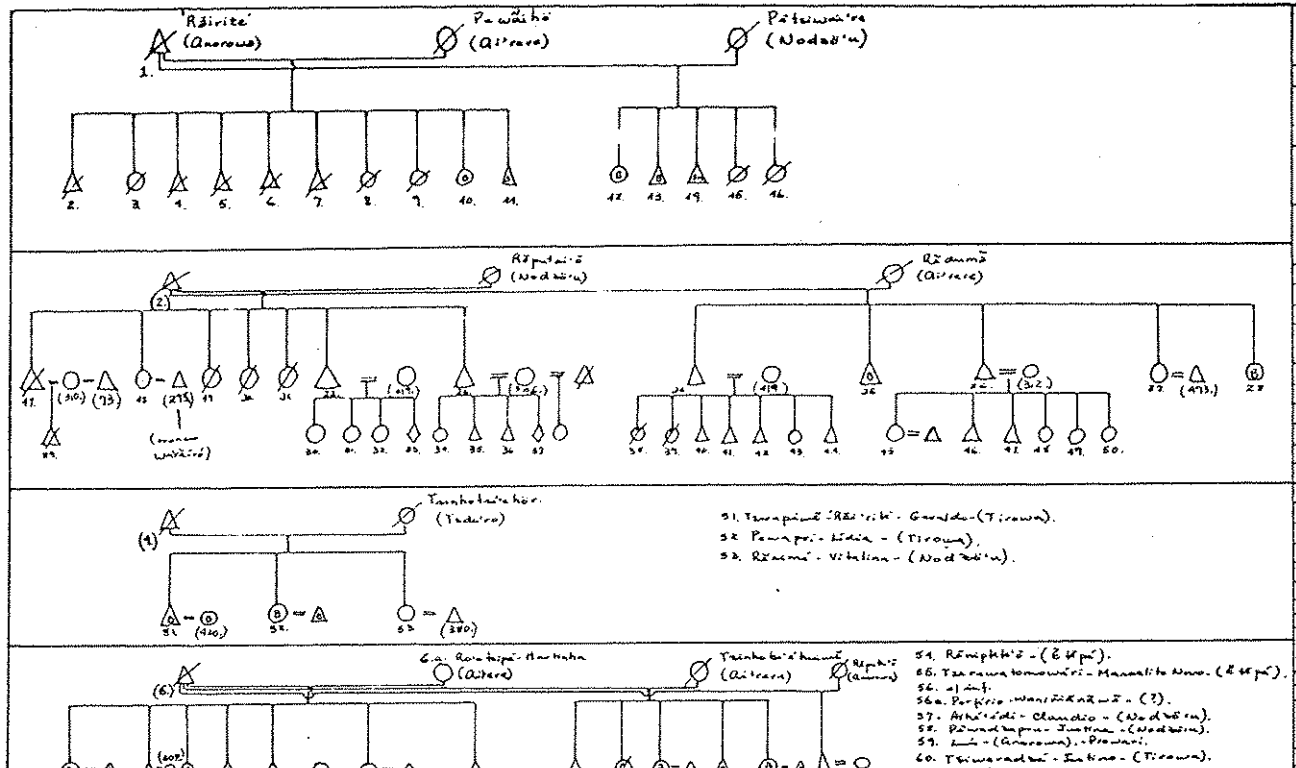
4. em alguns casos, geralmente o das mulheres de primeira e segunda geração ascendente, não há números porque elas aparecem como esposas e mães e não no seio de seu próprio grupo de ascendência paterna, sobre o qual não há informações precisas. Neste caso, seu nome surge ao lado do símbolo e sua classe de idade aparece entre parênteses, sob o nome;

5. quando um indivíduo mora em outra aldeia que não a do Paraíso (onde foi feita a coleta), a inicial do nome da aldeia/reserva onde mora vem grafada dentro do símbolo. Assim, por exemplo, B indica um morador do Batovi, S , uma moradora de Sangradouro, e assim por diante.

Chave para a Genealogia:

metade I	tronco	'Rãi'rité	– nº 1 a 103
	tronco	Omohí	– nº 104 a 149
	tronco	Tsahõbõ	– nº 150 a 180
	tronco	Abarewarí	– nº 181 a 198
	tronco	Aptsi'ré	– nº 199 a 251
	Avulsos:	Tsipadzabé	– nº 252 a 264
		Tomotsu	– nº 265 a 282
metade II	tronco	Wa'rãi'ró	– nº 283 a 369
	tronco	Abdzu	– nº 370 a 428
	tronco	Parewawí	– nº 429 a 461
	Avulsos:	Tsimõ	– nº 462 a 490
		Aihidí	– nº 491 a 499
		Podze'u	– nº 500 a

genealogia: metade I, tronco 'rãirité



51. Tsawapiwã 'Rãi'rité - Gerardo - (Tiroawa).
52. Pawapsi - Lídia - (Tiroawa).
53. Rãnamã - Vitalina - (Nodaiwa).

54. Rãmpkhiã - (É Hpé).
55. Tsawawatomowãri - Manuelito Nowo. (É Hpé).
56. a/ inf.
56a. Porfírio - Manuel Rãnamã - (?).
57. Atkhãrãdi - Claudio - (Nodaiwa).
58. Pãwadapsi - Justina - (Nodaiwa).
59. Luis - (Anorowa) - Pawari.
60. Tsiwawadzã - Sabino - (Tiroawa).
61. a/ inf.
62. wamotomoãnhãrãiã - (Aburaiwa)
63. Tsiwawaiwã - Gilson - (Nodaiwa)
64. Martha / 67. Tsawawhu - Osvaldo - (Nodaiwa)
65-66. irmãos: Patsié e Clarisa /

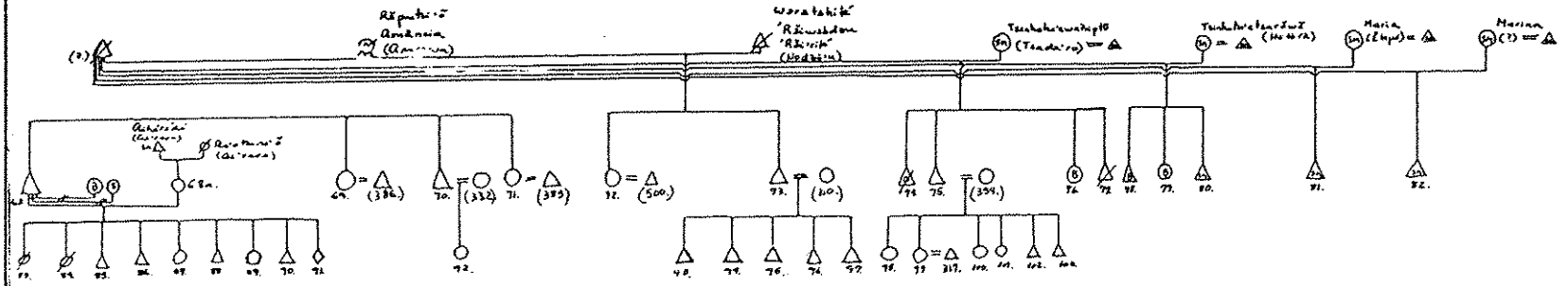
2. Wambrã - Prowãri - Dzoramã - Tsawawãri - Tsimrihu (?) - (Aburaiwa).
3. Wamtomowã (Aburaiwa).
4. Burawã - Tsaradawhdi - Tsiwpsi - Pawi dawã - Wãiãdawã - (Aburaiwa).
5. nãmowã.
6. Tsawawhu - Uhãdawaniwa - Tsawahuhi - waiãmpti - Pãtsié - 'Rihtipti - Dõõba 'ari - Uhãi'awã - (Tsudaiwa)
7. Tsiomawã - Tsawahuiã - Tsãrompsé - Tsamptsi - Tsawdawhuiã - Tsiomawã - Amãnado - (Anorowa)
8. Wamtomobãiã - (Tsudaiwa)
9. a/ nome - (Aiwaro)
10. Rãnawã - (Aiwaro).
11. Dzadahi - waiãmsiã - Tsimrawãiã - Simão - Prado - (Hõ hõrã)
12. Roriwã - (Tsudaiwa)
13. Tsimrihu - (Tsudaiwa).
14. Pawshato - (Aiwaro).
15. Pãnhiwã - (Hõ hõrã).
16. Wãmtomoãidamtsiwã - (Hõ hõrã).
17. waiaihõ - (Hõ hõrã)
18. Tsinhotsi'apriwã - Jurema - (Tiroawa)
19. a/ nome - (É Hpé)
20. – a/ inf.
21. – a/ inf.
22. Tsaradzi'ã - Bernardo - (Aburaiwa)
23. Tsaradzi'ã - Tsiwpsi - (Nodaiwa)
24. Tsiptsi - Hõnãmdzihwa - Nadia - (Tiroawa)
25. Tsaradzi'ã - Sinaldo - (Hpé)
26. waiaihõ - Hendrix - (Aburaiwa)
27. Patsié - Catarina - (Nodaiwa)
28. – a/ inf.
29. – a/ inf.
30-33. irmãos: Dayla, Ivone, Jailton (?)

Rãsabiri Ena, Anastácio (?) a/ nome, a/ nome, Evanir Waiãmdi, Pãtsi Tsimrihu, Domitila Prowãi, Bija, Carlos Tsaradzi.

15. Jair Rosado - (Anorowa)
46-50. irmãos: Emi Tsaradzumdi, Hanaur Tsiompsi, Solange, Lúcia Tsinhotsi'ãiwã, Joel.
67a. Judite (Anorowa) - a/inf. sobre a mesa.

– SEGUE –

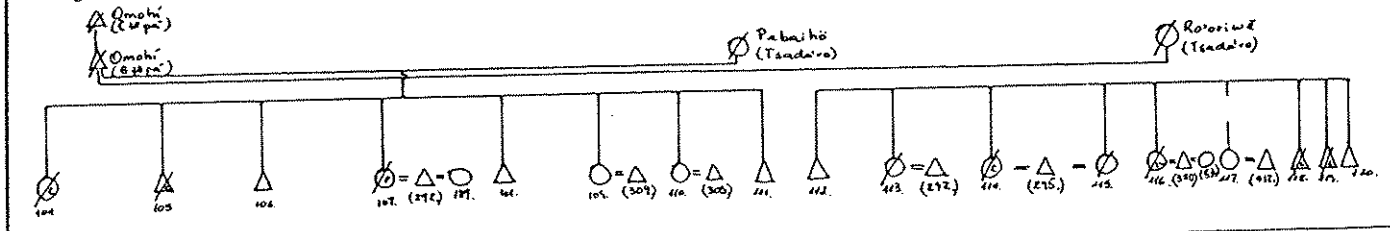
tronco 'rã ritẽ (cont.)



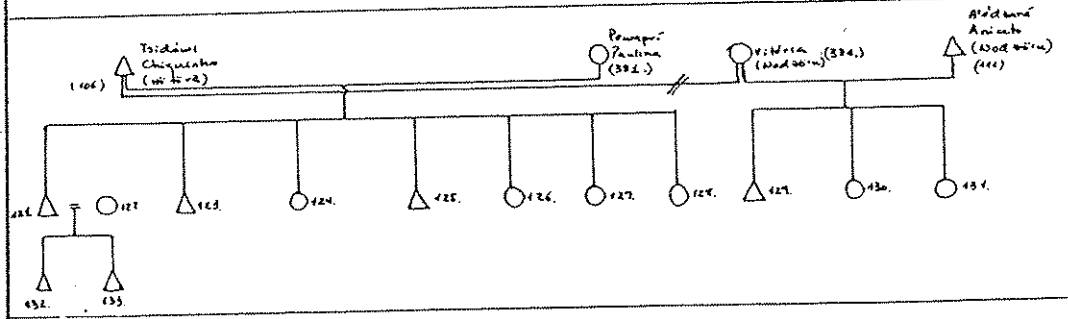
69. Tsawiã - Marcos - (Tirowa).
69. Pẽtsihẽdo - Francisco - (Etepá).
70. Wa'õmãpẽ - Ianque - (Abareiu).
71. Rẽnimã - Anita - (Wadzaiu).
72. Rãrõtsiwẽ'ẽ - Jabaquara - (Hãmãrã).
73. Waihu - Benedito - (Tirowa).
74. s/ inf.
75. Tsanã'rõã - Joaquim Velho - (Etepá).
76. Pẽtsihẽrẽ - Dirceu - (Abareiu).
77. s/ inf.
78. Joel (?).
79. Elisa (?).
80. Ivo (Anarowa).
81. Waihã (Tsada'ro).
82. Pẽhã - Mariano - (Tsada'ro).
83. a 89 - morreram quando crianças
90. criança - Pedro Apuã
91. " - Leônio Tsanã'rãiã'rã
92. " - Isaí Tsuhahe'rawã'wẽ
93. " - Tiago Tsanãhẽ'rã
94. " - Nancy - Rẽnimẽ
95. " - Aldo - ainda s/ nome
96. (mãe grávida)
97. Rẽnhãwẽ - Nair (mãe)
98. Waihu - Maria da Anarowa).
99. Rãrõtsiwẽ - Neusa - (Anarowa).
100. Pẽdzõ'ẽ - Beti - (criança)
101. criança: Rõ'ẽnãwẽ - Baki (Bunny).
102. " : Tsanãpai - Reinaldo
103. " : Tsanãhẽnẽ - Jair

65a. Tsihahe'rawarãdzõ - Irani (Etepá).

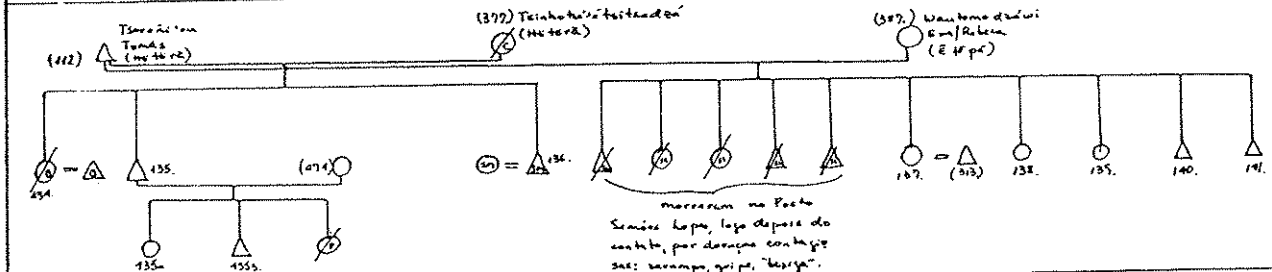
genealogia: metade I, tronco omohí



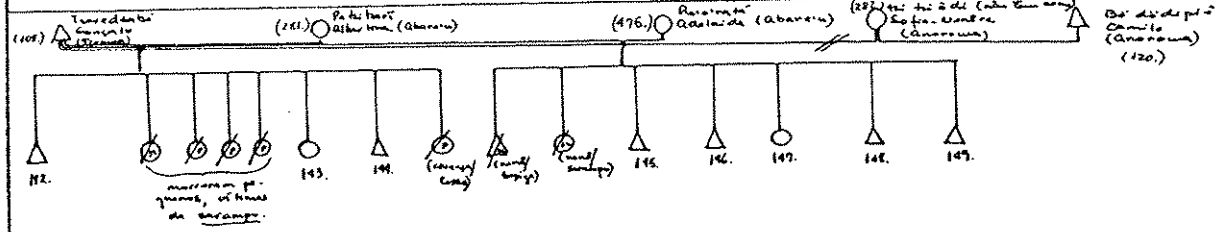
104 a 105 . morreram crianças.
106 . Tsidáwi - Miró - Chiquinho (H Hetẽrã).
107 - Rõ'õ hiwaimamã (H Hetẽrã)
108 - Tsorodanhã - Gonçalo (Tiroomo).
109 - Rune'tsi hubabã - Clarinha (2 H pri).
110 - Tsihaha'ö'ãi'hã - Abigail (Abaroiru).
111 - Ai'ã'dawã - Aniceto (Wadabö'ru).
112 . Tsoraniã'ru - Tomás (H Hetẽrã).
113 - Hadalowa - Tsihaha'ö'ãi'hã (Tiroomo).
114 - Tsihaha'ö'ãi'hã (Tiroomo).
115 - Waihmadabö'ui - Maria (2 H pri).
116 - Pabaimorã - (2 H pri)
117 - Ro'o'ãi'dapö'ö - Ondina (Abaroiru).
118 e 119 - morreram ainda crianças.
120 - Ora'dadaiprö'ö - Camilo (Aroreowa).



121 . Adawũ - Hugo (Wadabö'ru)
122 . Domingos (Khambiawẽ)
123 . Ri'ö'ãi'hã - Davi (Aroreowa)
124 . Ida (quase morrida)
125 . Bill (morreu)
126 . Rita
127 . Dulcina } (morreu criança)
128 . Zulmira
129 . Esbrão (Mandiquem?) (morreu)
130 . Tsoraniã'ru (morreu criança)
131 . Salma (nunã)
132 . Isanga
133 . Nivaldo/Jamerigua } morreu criança

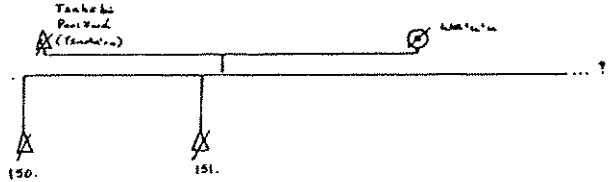


134 . Rõ'ömõ'rõ - Gilca (Aroreowa).
135 . Tsoraniã'ru - Antonio Bonito (4).
136 . Wadabö'ui - Valdeir (Wadabö'ru)
137 . Rune'tsi hubabã - Nina (Aroreowa)
138 . Rõ'õ'ãi'hã - Lidia (morreu)
139 . Odete - Pedranha (-)
140 . Tsoraniã'ru - Tomás Waiha (morreu)
141 . hi'hi'ã'ãi (sem nome ainda - nunã).

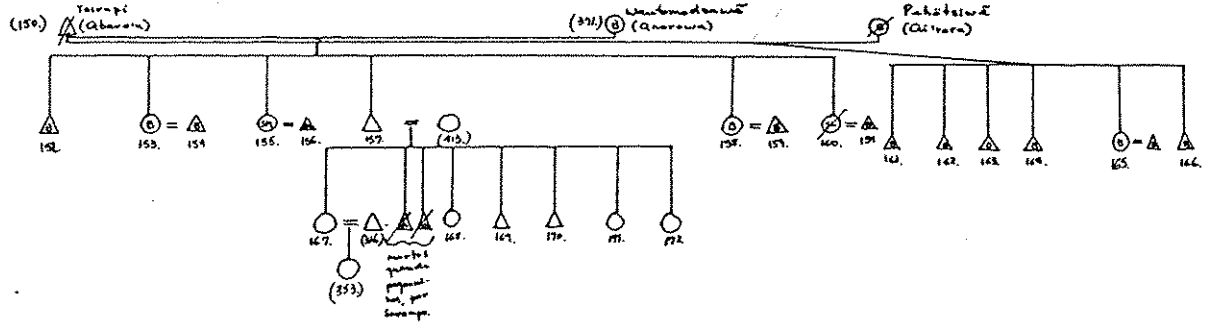


142 . Tsironiprö - Josias (Aroreowa)
143 . Ta'ana - Paulina (morreu)
144 . Tsoreómo - Gilbi (morreu)
— . todos os meninos morreram sem ainda nome ainda.
145 . Rõ'ömabdawã - Ivo (morreu)
146 . Ai'ãpröwã - Luís (-)
147 . Beatriz - Wilmar (morreu pq)
148 . Rõ'wa - Ivanil (morreu criança)
149 . Tsoredanhã - Floriano (nunã).

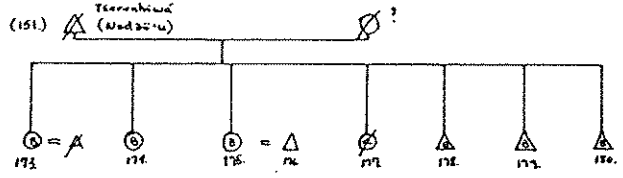
genealogia: metade I, tronco tsahöbö



150. Tsirupi, Tsimni'ã, Tsorotsõ, Paridzanã (Abareu)
151. Tsõrõhiwã (Wedezéu)

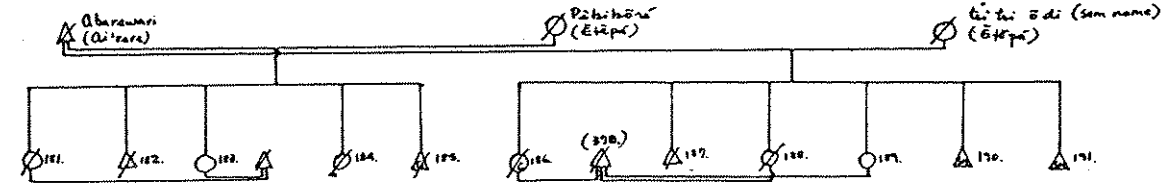


152. Temonradé - Tapãmã - Francisco (Hö'tèrã)
153. Tsahebi'ãhidzé - Alice (Hö'tèrã)
154. Tsiempa'ã - Cacica (?)
155. Rõ'tsihaté (Tirowa)
156. Wdzawa'é - Uburãnã'ã - Luiz (Hö'tèrã)
157. Filipe - Tsaraubutã (Tirowa)
158. Pahitsi'ãdzé (Etpé)
159. Tomothe - Salomão (Ai'reru)
160. Rébawé - morreu de sarampo, deixou filhos. (Abareu).
161. Ruwãri - Tsahebi - Abrão (Tirowa)
162. Tsaradzadadzé - Dito (Etpé)
163. Ubã'ã Hdzaã'ã - Jeremias (Etpé)
164. Ribeiro - Tsibubeiwã (Abareu)
165. Roberto - Luiza (Wedezéu)
166. Tsimithaté - Rodolfo (Wedezéu)
167. Faliciana - Roberichépiwã (Aworowa)
353. Padzéwi - Minaa (sumé)
168 a 172. crianças: Bonito, Pedrinho, Tomás, Vitória e Faliciana Ribeiro, Tsaradzadadzé, Tsaradzahöre, Rõpa'ãwã, Hiowa.



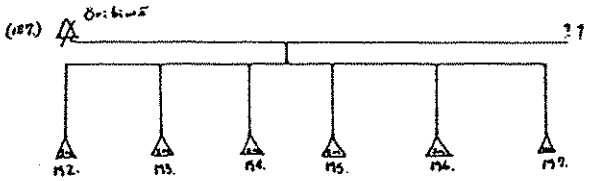
173. Pawaru (Hö'tèrã)
174. Roberiwahiwã (Tirowa)
175. ? (Tirowa)
176. Tsimni'ã (Ai'reru)
177. ? (Etpé) - deixou filho.
178. Tomothe (Abareu)
179. ? (Wedezéu)
180. ? (Wedezéu).

genealogia: metade I, trcnco abarewari

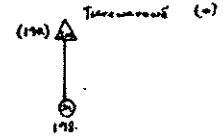


181 . Tsinhotsi'edzari'õ
182 . ? (Nodzö'u)
183 . Ro'otsitsabari'ã - Carolina
184 . ? (morreu menina)
185 . Babati (Tirowa)

186 . Ro'otsitsinã (Anorowa)
187 . Öribiwã
188 . Rã'ã'õiwã (Ai'rere)
189 . tsi tsi õdi (sem nome) - Maria Velha (Ai'rere) - Cf. tronco Abdon e [illegible]
190 . Tsarewarowã . Garaldo (Hõtõrã)
191 . ? (Tirowa)



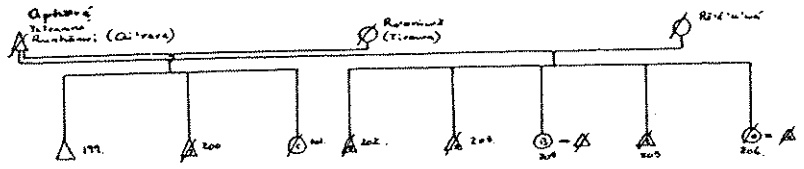
192 . Misael
193 . Pio
194 . Guido (Nodzö'u)
195 . Luís (Anorowa)
196 . Eduardo (Anorowa)
197 . Pedrinho (Teada'ro)



198. Juliana

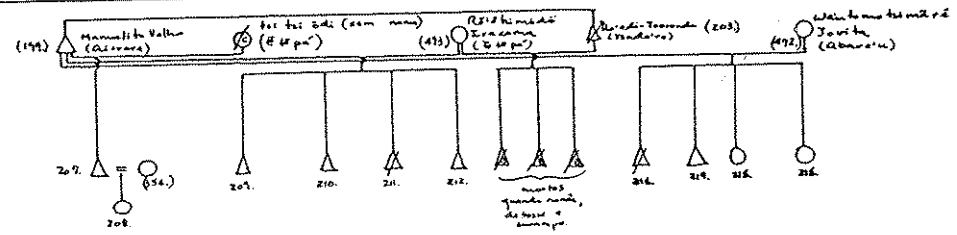
(*) outros dados são desconhecidos.

genealogia: metade I, tronco aptsi'ré



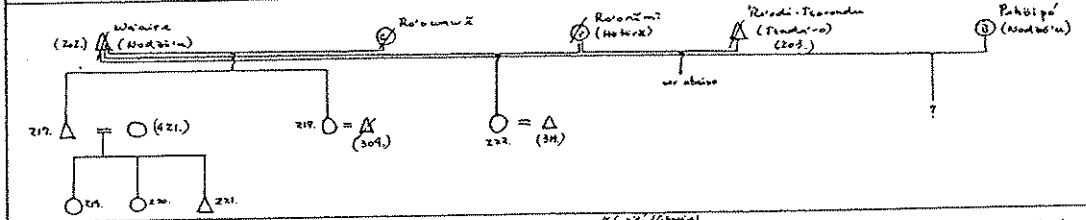
199 [-Poridzanã - Ostsi'ridi - Wa'ani - Aguwatsi-
(Manamãi'õ Walha (Ai'tsera)
200 - marema mnã, sem nome.
201 - marema adultha mnã?

202 - Wa'aire - Tsitsani - Poridzi - Wahi'dzanã (Wadzã'u)
203 [-'Rõ'õdi - Tsorondu - Tsuradzi - Tsiratsu - Tsanãi'-
(Tsiradzahu'ã (Tsiradzãra).
204 - Ro'owawã (Ai'tsera).
205 - Rãzitsu - Tsibzui'ra' (Ai'tsera)
206 - Pahãi'dzupi'ã (Tirosuma).

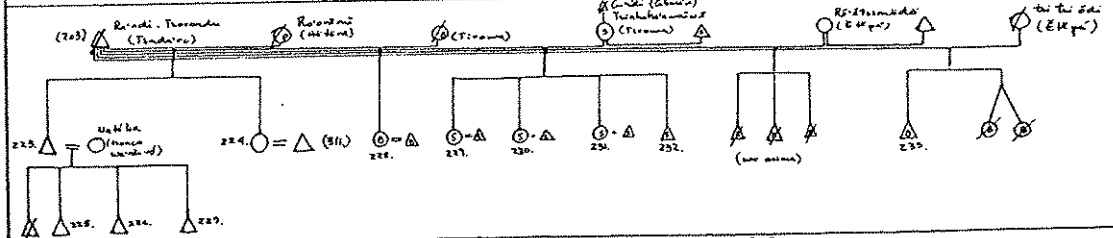


207 - Cirilo (Wadzã'u)
208 - Doriana (mnã)
209 - Wa'aire - Paulo (marema)
210 - Wa'omorõ - Adalberto (marema)
211 - marema criança em Cuiabá; sem nome, Tsiradzanã, foi dada na sem idade anterior.
212 - Tsiradzanã - Ubaldina (mnã).

213 - tsi tsi ã'di (sem nome) - Paulino
214 - Rotomitsi - Moisés (marema)
215 - Rõ'õdi da tsi - Nanny (marema)
216 - Tsitsabtsire dzanã - Lia (mnã inicial).

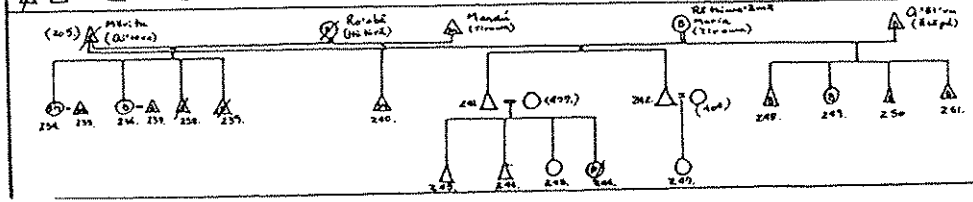


217 - Tsãwi - João Tsumbiwã - UKtsiãra (Abare'u)
218 - Tsitsabtsire dzanã - Pedrina (Tirosuma)
219 - Pewawã - Noemi - (marema inicial)
220 - Paãwã - Bárbara - (")
221 - Pedhi - Gerson - (mnã)
222 - Adelina (Wadzã'u)



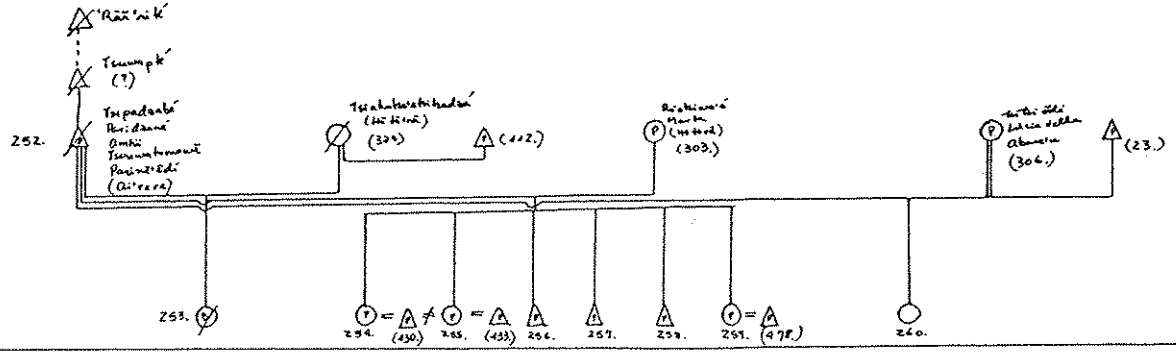
223 - Rõ'õdi - Renato (Abare'u)
224 - Wawãdzadanã - Isilda (Wadzã'u)
--- - morta quando nnã, por descuido
225 a 7 - Mahima Jerema Buiá - Tsorondu, Tsiratsupi'ã Poridzanã (crianças pequenas)
228 - Marlene - Paraibã (Wadzã'u)
229 - Paulo Wahãi - Ieruma (Wadzã'u)
230 - Pahãi - Nildo (Wadzã'u)
231 - Rõ'õdi - Vilmar (Tsiradzã'ra)
232 - Tsuridzanã - Otoniana (Tsiradzã'ra)

233 - Uhãwi'dzé - José (Amarema)



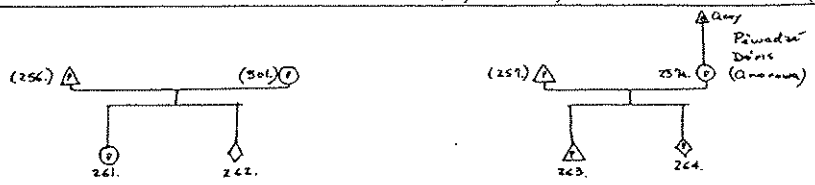
234 - Rowãhipitsiwã (Abare'u)
235 - Domicio - José de Barros (marema)
236 - marema (Wadzã'u)
237 - Catarina - Tsanãwi'ri (E H pa')
238 a 239 - mortos por sarampo quando pequenos
240 - Tsiradzanã (Ai'tsera)
241 - Tsiradzapi - Ubiratã (Abare'u)
242 - Gretã'ni - Edson (Wadzã'u)
243 a 4 - Tsibzui'ra - Marivaldo; tsi tsi ã'di (sem nome) - Jocivaldo; tsi tsi ã'di - Aldenir; Wiliana, Aroldo (crianças pequenas)
247 - marema, criança em Cuiabá (Wadzã'u), morta quando nnã, de fome e sarampo
248 a 51 - Ubenino Darcio Jaime - vivem em Barra.

genealogia: metade I, avulsos



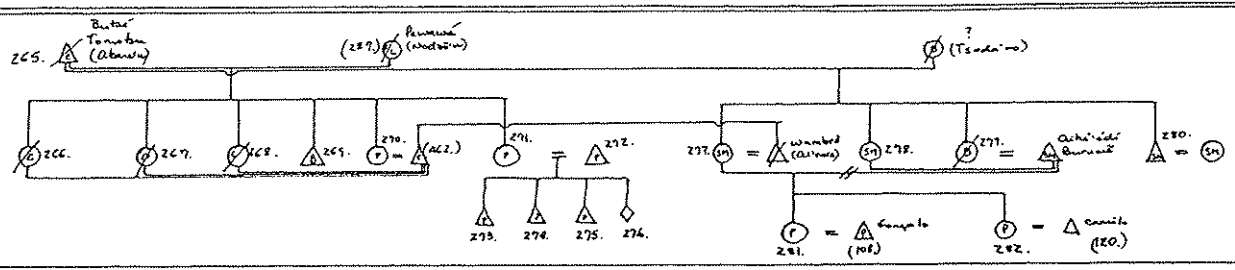
253. Ri'mãi'ũ - Alina (?)
254. Pahãmãi'ũ - Ita (Aboboreu)
255. Pãmã - Dorath (Aboboreu)
256. Tsumpk'i - Luciano (Wadzaiwa)
257. Tsumãi'ũ - Jorge (Wadzaiwa)
258. Ramã'i - Pito (Aboboreu)
259. Ri'dzãmã'i'ũ - Ruth (Aboboreu)

260. Ri'ãñk'ũ - Vitória (marmelada)



261. Paizi'tzmãi'ũ - Eduardo (marmelada)
262. mãe grávida

263. Tsumãmãi'ũ - Estevão (marmelada)
264. mãe grávida



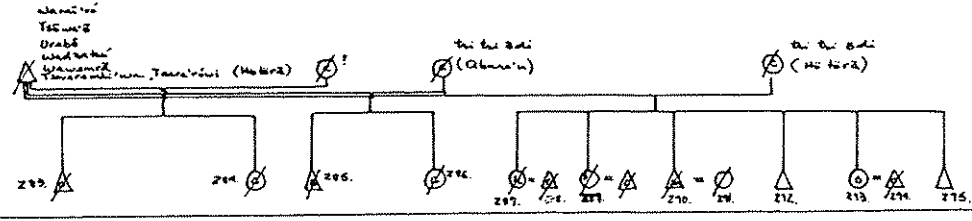
266. Ri'mã'ũ (Hotsuk)
267. Pahãdzumpi'ũ (Tirowa)
268. Pawadzumi'o (Ekpu')
269. Tsumpsi'ãhã'i - Waradzuri (Ekpu')
270. Pãzõrumãi' - Rosa (Aboboreu)
271. Ri'dzi'ã - Ana

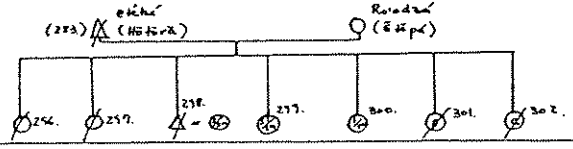
272. Juscelino - Waltro'ã (Aboboreu)
273. Nata (amarelo? Nastro?) - (marmelada)
274. Pamã'ũ - Lucas -
275. Tsumãi'ãmã' - Emanuel } gêmeos pq.
276. mãe grávida

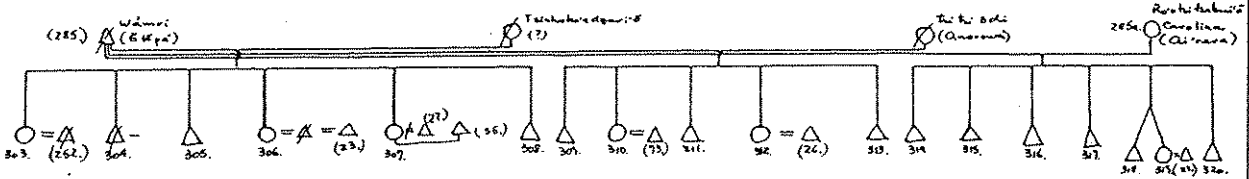
277. Rodrigo (Hotsuk)
278. Tsahaktsãdzumrohã (Hotsuk)
279. Ri'tsõrãmã' - (Tirowa) - obs: não do Bacamarte. Padrinho da Manuzinha - Kat.
280. Tsepsi'ãñ' (Tirowa)

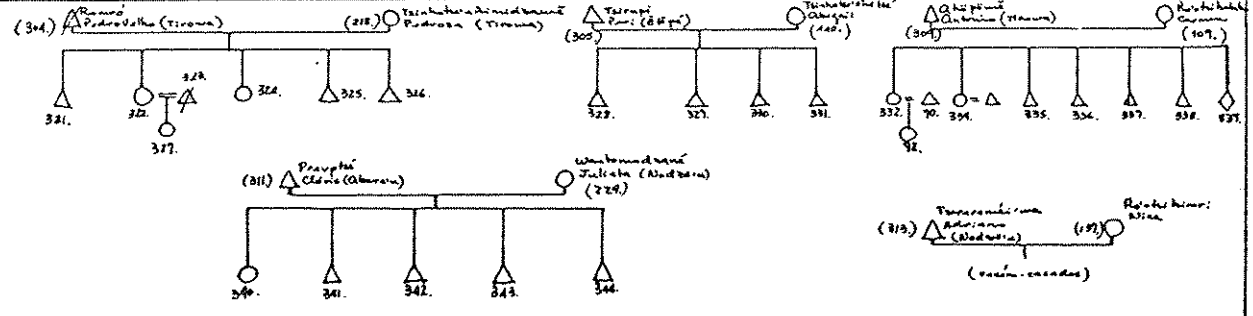
281. Pãi'tsõrãmã' - Alberto Lima (Aboboreu)
282. Sofia - Vestes Azuis ede (Aboboreu)

genealogia: metade II, tronco wa'rāi'ró









-segue-

293. Ri'tsé' (Hö'rö'k)
294. Waxhomoxi (Hö'rö'k)
295. Wámori - Warkiré - Uadaxkó - Tsorkoré
Adaxoxi (?) - (Xö'pé')
296. tsi tsi édzi (Aroreuna)
297. Pewaxoé (Wadzáia)
298. Buté' (Aboreiu) - Tomaxtu
299. Tsikkahó'ahöiba (Tsodzé'ra)
300. Dzi'hoxó - Warkiwi (Tsodzé'ra)
301. Rdzi'wamã - (Hö'rö'k)
302. Paulo Valha - Ruwaxé - Uratxpté' - Tsiaxtó'pé -
Wadwaxtuiãna) (Sirowa)
303. Rdzihiratsi'ré (Aiwara)
304. Öré - Tsiwanhtsi'ré (?)
305. José Valha - Waxwamik - Tsoxé'éwa'ró'xoé -
'Rdzé'tsopthöni (Hö'rö'k)

306. Waxhomoxdzamã (Aroreuna)
307. tsi tsi édzi (morreu menina)
308. Hetsiwa'dzapari (Hö'rö'k)
309. Pewaxoé (Hö'rö'k)
310. Tsiwadzari'ó (Xö'pé')
311. waxhomoxpé'ahöiwa (Tsiroiwa)
312. ? (Tsiroiwa)

313. Marta (Hö'rö'k)
(251). Tsipadzahé' (?)
314. Ramaré - Pedro Valha (Tsiroiwa)
315. Tsiropi - Pari (Xö'pé')
316. tsi tsi édzi - Lúcia Valha
(23). Jaime (Wadzáia)
317. Roiadzamã - Regina (Wadzáia)
(23). Bernardo
(53). Manuel de Abreu
318. Uradzé - Glete (Wadzáia) - ex-alfaiate em Barra
319. Aiãpsiwa - Tsiroiwa - Gabriela (Tsiroiwa)
320. Rdzihuibé - Rosita (Xö'pé')
321. Prewptsé - Cícero (Aboreiu)
322. Pároxi - Cecília (Wadzáia)
323. Tsiwaxoé'ahöiwa - Wadzé'tsihöiwa - Adriana (Wadzáia)
324. Hö'rö'xhöiba "Coronel" Adelino (Aboreiu)
325. Tsiwa'Bzoxté - Genoxtsiba (Aboreiu)
326. Tsi'ahöi'ã - Alfredo (Wadzáia)
327. Waxtsiré - Paulo César (Wadzáia)
328. Wadzé'tsi - Domingos (Aroreuna)
329. Rdzi'tsiwapari - Cristiana (Aroreuna)
330. Bo'bo'ti (Tsopté') - tsi tsi édzi - José (Aroreuna)

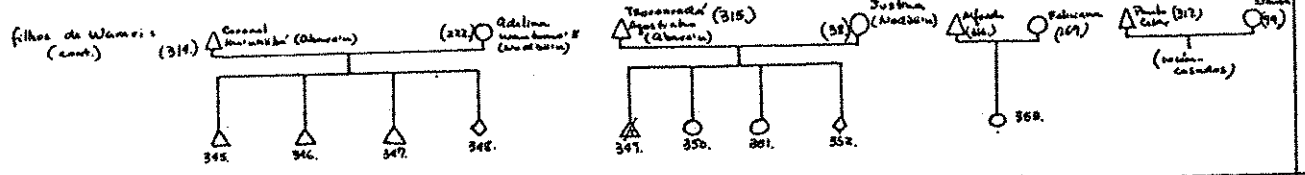
331. Umoxtsi - Samuel (Aroreuna)
332. Roiadzdzamã - Vera (Aroreuna)
333. Ricardo (Tsopté')
334. Pároxi - Alice (Wawaxtsa)
335. Tsopté' - Gerson (Wadzáia)
336. Tsi'ahöi'ã - Tsiroiwa - Arcelia (Arcélia?) (morta)
337. Paulo Henri - Rdzihuibé (morto)

338. Tsiri'Mana - Otávio (Wawaxtsa)
339. Tsiwaxoé'ra - Gerson (Adão?) (Wadzáia)
340. Tsi'ahöi'ã - Rubem (Wawaxtsa pequeno)
341. Wawaxtsi - Geraldo (morto)

342. Rdzi'ã'ra - Isaías (Aroreuna)
92. Vera - Rdzihuibé (morta)
343. Rdzihuimãdzé - Bárbara (Aroreuna)
Rosalfo (Romeu?) - (Wadzáia)
344. Tsiwa'pey - Aguinaldo (Aroreuna)
345. Tsiwaxtsi'pé - Paulo (Wawaxtsa)
346. Tsiwaxoé'ahöiwa - Tsiroiwa (Wawaxtsa?)
347. Tsiwaxoé'ahöiwa - Genoxtsiba (Bárbara?) - (Wawaxtsa pequeno)
348. a mãe não gravida.

349. Roiadzamã - Elias (Wawaxtsa)
350. Tsiwamãdzé - Maria
351. Wadzé'tsi - Gilmar
352. Rdzihuibé - Jaime
353. Paulo - tsi tsi édzi (morto)

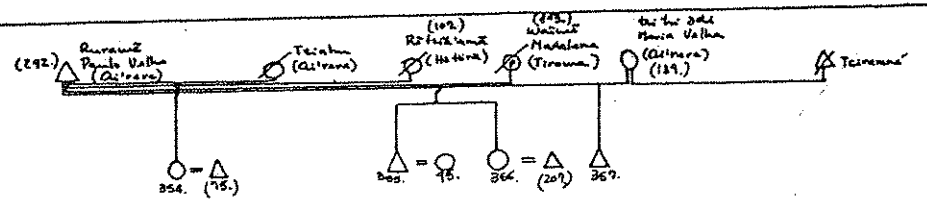
tronco waraîró (cont.)



345. tio tio adi - Daniel
346. Tsahanawaiwatsihpé. Arlindo } (meninos)
347. Dzaiwadzu - Leandro
348. mãe até grávida

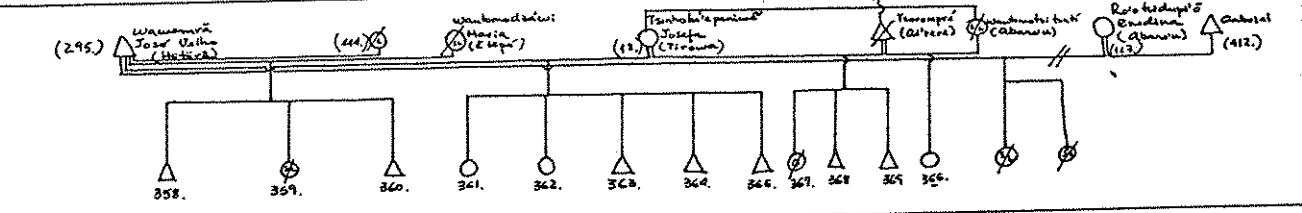
349. morreu pequena, em 1995, por afogamento
350. Margarida
351. Elisabete
352. mãe até grávida

353. Padzadzui - Miura (menina)



obs. Ruruawa pode ter filhos vivendo em outras aldeias, não consegui todos os dados relativos à sua descendência.

354. Ribamã - Joaquina (Aldeia'ie)
355. Simão - (Wadaeie)
356. Luiza - (Anoreoma)
357. Eduardo (menino)



358. Dzãwawã - Juliano (Anoreoma)
359. Tsimiã
360. Aihãnimo - Tibi - Civo (Anoreoma)

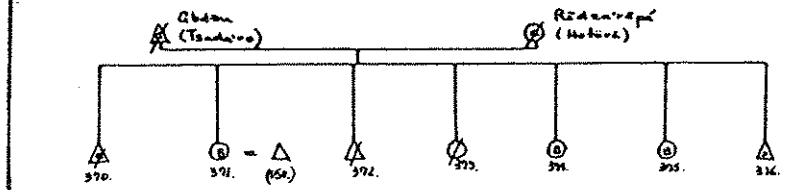
361. Padzadzui (menina)
362. Waiwamadziwa (menininha)
363. Wisimã - Estevão (menininho)
364. Tsiromprã - Josué (")
365. Tsiwiwamã - Bill (menino)

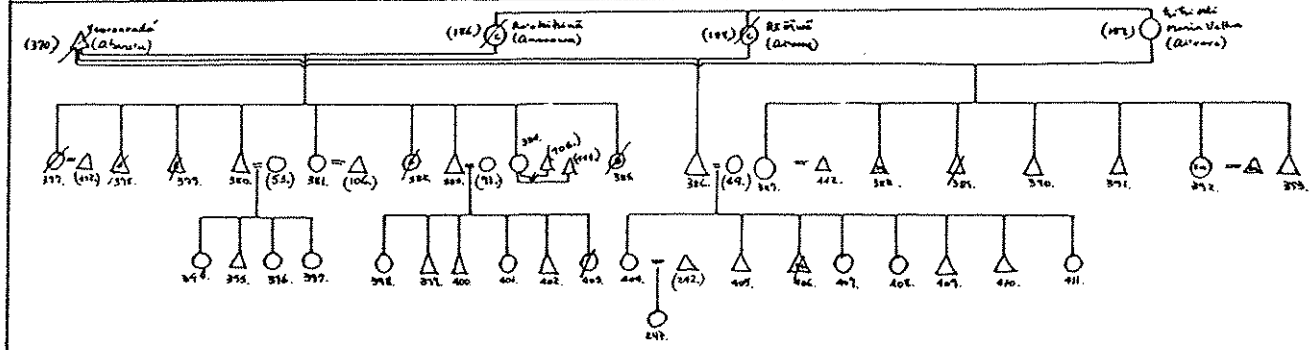
366. Wathi (menina)

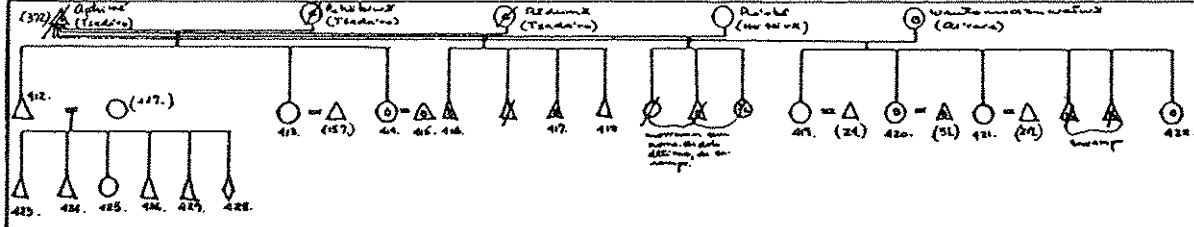
atenção: 367. morreu menina
368. Ruahãmri - Tibiriwa (Hotsiwa)
369. Tsirotsdzã - Heathclu (Anoreoma)

São numbers da metade X. Aparecem aqui, junto da mãe pois não foi possível localizar genealogia mais o pai - Tsiromprã.
O mesmo se aplica a 366. Wathi

genealogia: metade II, tronco abdzu







370. Tsesesenadé - Tsesenaná - Tsesenhaché - Tsqénmek - Tsesétsenáne - Ashkétsenáne - Pesédsenáne (Abzuwa)

371. Wamkamaadzénaf

372. Aqhéwa (Tsadzéwa) - Tsesenaná - Ramnáwi - Tsesadzénaché

373. Pshéshénaf (Abzuwa)

374. Ratsétsénaf (Abzuwa)

375. Ratsétsénamaf (Abzuwa)

376. Tsesesenda - Aqwélima - Bakwéshi (?)

377. Tsashétsénaf (Hédzéf)

378. Tsashénaná (Hédzéf) - mesma relação

379. Washé - Wáshémadzénaf (Tsesenda) - "

380. Abdzu - Valdzamaw (Tsesenda)

381. Pawa pá - Pawlima (Tsesenda)

382. ? (É Hdzéf) - mesma relação

383. Pandzamáfa - Lawa (Abzuwa)

384. Rédzéné - Vshéwa (Nadzéwa)

385. Tsesénáwi - Francisca (Tsesenda)

386. ?

387. Wamkamadzénaf - Ana Paloma (É Hdzéf)

388. Washé - Makéwa (É Hdzéf)

389. marcou quando anda

390. Tsésenaná - Daniel (Nadzéwa) (casado com branca com filhos)

391. Pawa fshé - Marina (Nadzéwa)

392. Tsashétsénáwi - Rita (Gentio)

393. Tsépáwa - Tsfsa - (Asuwa com)

394. Ratsétsénk - Inês

395. Tsesenaná pá - Andréa

396. Pshéshé - Cirila

397. Rédzéné - É Hdzéf

398. Rézémáfa - Natália

399. Wamkamadzénaf - Benjamim

400. Tsesadzénaché - Ilsa

401. Pshéshénaf - Paulina

402. Tsmadzéwa - Tsesenadzé

403. mesma morta

404. Tsashétsénaf mashépfé - Juliana (Asuwa)

405. Madzéwa - Ou Tsépáwa (mesma relação)

406. Tsépadzamáfa - Ernesto (Asuwa com)

407. marcou mas, sem casamento

408. Pá hsé'á - Maria (mesma)

409. Ratsétsénaf pá - Inês (- pequena)

410. Tsésenaná - Ari (mesma relação)

411. Ou Tsépáwa (casada com mesma branca). Mesma relação

412. Ashétsénáwi - Antônio - Gabriel (É Hdzéf)

413. .... tsépáwa - Felipa (Abzuwa)

414. Pshéshénáwi - Emília (Nadzéwa)

415. wamkaf (Asuwa com)

416. Washé - Ubaldo (É Hdzéf)

417. Wamkaf (Nadzéwa)

418. Wamkaf - É Hdzéf (Asuwa com)

419. Ashétsénáwi - Antonia - Gabriela (Abzuwa)

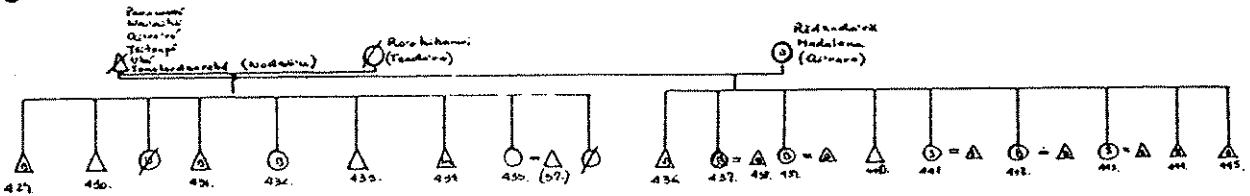
420. Tsésenaná (Nadzéwa)

421. Pandzamáfa - Edna Nora (Asuwa com)

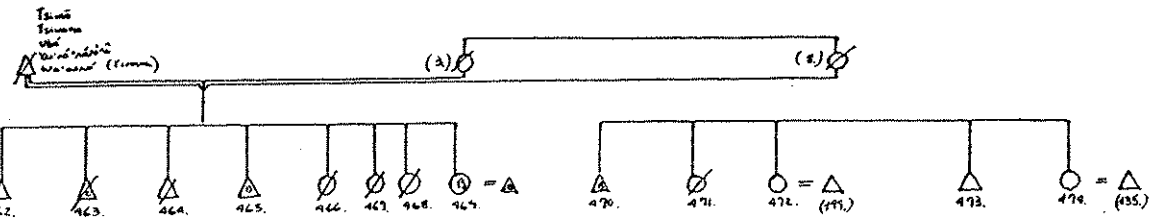
422. Wamkaf (Nadzéwa)

423-428. Aqhéwa Zada, Tsesadzénaché Tsesenaná, Pshéshénaf Tsesenaná, wamkadzénaf Tsesenaná, Tsésenaná Tsesenaná, Wamkaf Tsesenaná

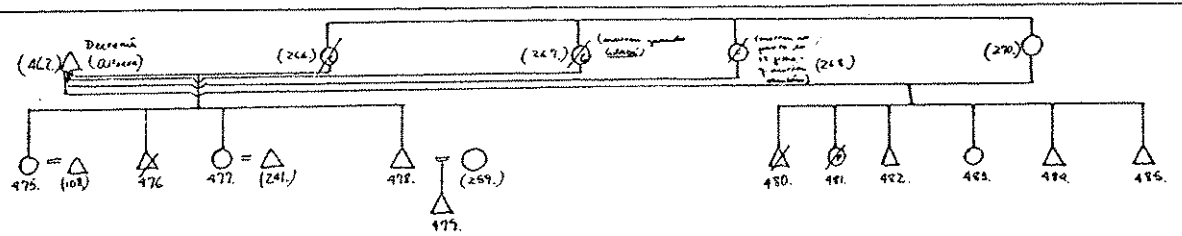
genealogia: metade II, tronco parewawi


(Waiwaiwa)
(Waiwaiwa)
(Waiwaiwa)

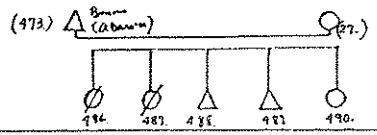
metade II: avulsos



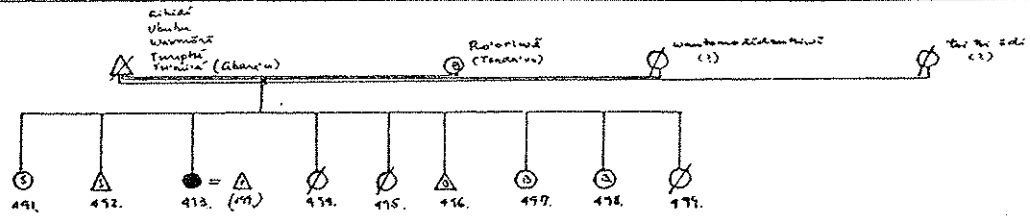
462. Deserumã (Ãi'ruwa)
463. Wamburã (Ãi'ruwa)
464. Tsãmuriabã'-Cafuzo (?)
465. Ri'ãHpN. Miguel (ÊHpã')
466. Ro'o'ãmi (Hetohã)
467. ? (ÊHpã')
468. ? (ÊHpã')
469. Pahapã' (?)
470. Tsaromapã'. Gaúcho (Tiromã)
471. (?) - (ÊHpã')
472. Wantoma niwãrãã (Abaruã) - Jonas
473. Tsãmutsaradarãã'-Bruno (Abaruã)
474. Parawã'ã - Ida (Amarawa)



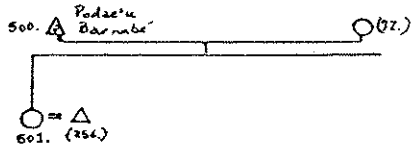
475. Ro'orãbã' - Adalberto (Abaruã)
476. ãã'ãmã' (Abaruã) - mamãe quando menininha
477. Rõãdarãbã'wã - Mariana (Wadõã'ã)
478. Lourenço - Tsuã'ru'ã (Amarawa)
479. ãã'ãã'ãdzi - Alfredo/Ramona? (mãe)
480. mamãe mãe, mas mamãe.
481. mamãe mãe de mamãe.
482. Tabãsiwa - Vicente
483. ãã'ãã'ãdzi - Inhanzinha
484. ãã'ãã'ãdzi - Marcelo
485. mãe
} irmãos



486. & 487. mamãe pequeninas.
488. Tsãmudzaruã' - Jair
489. Tsãmuriabã'wã - Noé
490. Dzãã'ãdzi - Cremilda
} irmãos



491. Wa'ẽwã (Tiromã)
492. Pahãdzapã'ã - Roberto (Tiromã)
493. Ri'ãmãdzi - Emiliana (Abaruã)
494. ?
495. ?
496. Augusto. (ÊHpã')
497. Tsãmãdzãrãmapã'ã'ã (Abaruã)
498. Pẽnõ'ãmã' (Wadõã'ã).
499. ?



501. Eulália (Amarawa)

Trabalhos publicados nesta Coleção:

1. *Caipiras Negros no Vale do Ribeira.*
   Renato S. Queiroz.
2. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar.*
   C. Serrano.
3. *O Negro na Televisão de São Paulo.*
   Solange M.C. Lima.
4. *Os Ciganos.*
   Maria de Lourdes B. Sant'Ana.
5. *Socialização e Relações Raciais.*
   Irene Maria F. Barbosa.

Secção de Publicações e Gráfica da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP.
Rua do Lago, 717 – CP 8105
Cidade Universitária – (CEP 01051)
São Paulo – (SP) – tel.: 211-2431