

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLARISSE MARINA DOS ANJOS RAPOSO

**SOBRE VORAGEM E FERTILIDADE:
PARENTESCO, NOMINAÇÃO E ALTERIDADE
NOS MODOS AKWê-XERENTE DE COMPOSIÇÃO
DA VIDA**

BELO HORIZONTE, 2019.

Clarisse Marina dos Anjos Raposo

**Sobre Voragem e Fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos
modos akwê-xerente de composição da vida**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia; área de concentração em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte, 2019.

306 Raposo, Clarisse.
R219s Sobre voragem e fertilidade: [manuscrito] : parentesco,
2019 nominação e alteridade nos modos akwê-xerente de
composição da vida / Clarisse Marina dos Anjos Raposo. -
2019.
351 f.
Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.

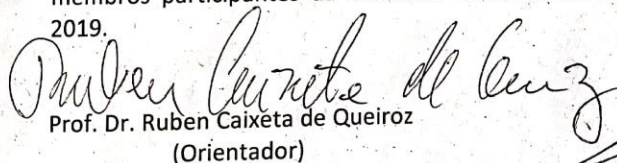
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Antropologia - Teses . 2. Parentesco - Teses. 3. Índios –
Teses. I. Queiroz, Ruben Caixeta de. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

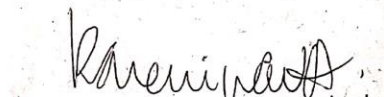


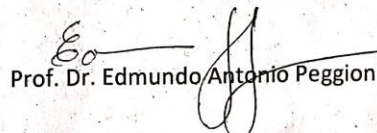
ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE CLARISSE MARINA DOS ANJOS RAPOSO (MATRÍCULA N.º 2014656007)


Aos 28 (vinte e oito) dias do mês de Fevereiro de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se na sala de videoconferência 3015, do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional – CEDEPLAR, 3º andar do prédio da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Tese intitulada: **“SOBRE VORAGEM E FERTILIDADE: parentesco, nominação e alteridade nos modos akwê-xerente de composição da vida”**, requisito final para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAN/UFMG) – Orientador; Marcela Stockler Coelho de Souza (UnB) por Videoconferência; Edmundo Antonio Peggion (UNESP); Karenina Vieira Andrade (PPGAN/FAFICH) e Pedro Rocha de Almeida e Castro (FAE/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Ruben Caixeta de Queiroz após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a doutoranda Clárisse Marina dos Anjos Raposo para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da doutoranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2019.


Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz
(Orientador)


Prof. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza


Prof. Dra. Karenina Vieira Andrade


Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion


Prof. Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro

Av. Antônio Carlos, 6.627 – Pampulha – CEP:31270-901 – Belo Horizonte/MG
e-mail: antro_pos@fafich.ufmg.br
Telefone: (31) 3409-5029

*À Manuela, minha amada filha, por me ensinar
todos os dias o que é compor a vida.*

Agradecimentos

Agradeço profundamente ao povo Akwê-Xerente, por me oferecerem a possibilidade de experimentar o seu mundo e conhecer sua enorme sabedoria e beleza. Em especial, a todas as pessoas da aldeia Ssuïrehu, com quem compartilhei momentos de imensa alegria, pela confiança, amizade, respeito e generosidade. Durante esses anos, vi casamentos acontecerem e se desfazerem, crianças nascerem e crescerem, pessoas chegarem e partirem. Uma parte de mim também está na aldeia e sinto a saudade como um grande pássaro batendo suas asas em meu peito. Certamente ele me conduzirá aos voos do reencontro.

Á Krtidi e snïkmō Sïkmōwē e suas filhas, Tpêdi, Mrãiti e Aptudi, e seu caçula, Sirowasde, por terem me recebido durante todos esses anos, abrindo as portas de sua casa a essa hóspede peculiar. Junto a eles, agradeço afetuosamente a ã-mumã Sakruïkawē, ã-natkû Brutudí, Kukedi e snïkmō Wãikainē, snïkmō Sirêwasa, Bruwē, Sirãpte, Hirêki, Ktadi, snïkmō Sirêwē, Krêdi e Sekwahidi, por terem me acolhido como uma verdadeira família. A Sibaka, com especial carinho, pela amizade sincera e por ter cuidado de mim tantas vezes como se faz com uma irmã, com a franqueza, dignidade e a alegria que lhes são próprios.

A ã-hikrda Waktidi e ã-hikrda Skrawē, meu afeto, gratidão e respeito por serem quem são, imensos conhecedores e fazedores inestimáveis da vida.

Agradeço também ao pessoal das aldeias Hêspohurê, Mirassol, Brejo Comprido, Aldeia Nova, Cercadinho, Porteira, Lajeado, Bela Vista, Karêhu, Morrão, Funil e a tantos outros moradores de outras aldeias que me ofereceram sua amizade durante minhas andanças. Aos anciões Getúlio Darêrkêkwa e Maria Smïkidi, *in memoriam*, pela generosidade e sabedoria.

A minha família pelo apoio, pelos valores e pelo amor que cultivamos juntos. Ao meu esposo Aníbal, companheiro da vida, e à Manuela, filha adorada, palavras nunca dirão o quanto. Obrigada por suportarem as distâncias todas: aquela que se mede em quilômetros e aquela que atravessa o pensamento junto às páginas dos livros ou à tela do computador. Foi um longo caminho.

Ao meu orientador, querido professor e amigo, Dr. Ruben Caixeta de Queiroz, pela confiança, pelos muitos ensinamentos e, principalmente, pelo exemplo. Agradeço por ter me apresentado à etnologia indígena e, durante tantos anos, sustentar em sua pessoa todo o entusiasmo, trabalho, comprometimento e respeito aos povos indígenas. Devo a ele também o incentivo e o elogio incondicionais ao trabalho de campo e à etnografia, verdadeira maneira de conhecer os mundos indígenas, fazendo a antropologia ir muito além de um conhecimento acadêmico. Fico grata igualmente pelo bom humor.

Agradeço também aos professores da UFMG Dr. Rogério Duarte do Pateo, Dra. Karenina Vieira Andrade, Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro e Dr. Paulo Roberto Maia Figueiredo, pelos comentários perspicazes na banca de qualificação. À Prof. Dra. Deborah Lima, pelo acompanhamento dos princípios dessa pesquisa, durante o já distante ano de 2008 e pela leitura generosa de um dos muitos esboços parciais dessa tese.

Aos amigos da UFT, Profa. Dra. Suiá Omim Chaves, Prof. Dr. André Demarchi pelos encontros nas idas e vindas do campo e pela troca de ideias e apoio. Agradeço também ao Prof. Dr. Luís Roberto de Paula, hoje na UFABC, por ainda no longínquo ano de 2005, e desde então, ter me enviado com solicitude seus materiais de pesquisa sobre os Akwẽ.

Aos colegas do PPGAN, Brisa, Daniel, Patrick, Levindo, Cris, Flora e Dani, pela parceria, amizade, pelas risadas e pelo aprendizado compartilhado. À querida Ana Lúcia Mercês, pela competência profissional, exercida com indizível ternura à frente da secretaria do PPGAN/UFMG. Tudo seria bem mais difícil sem vocês. Seguimos juntos, na vida e na antropologia.

À Maiuí, Cris, Letícia, Raquel e Douglas pela amizade preciosa de sempre.

Agradeço, ainda, à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de pesquisa.

Resumo

Essa tese é resultado de pesquisa de campo realizada entre os Akwẽ-Xerente, povo Jê habitante do Brasil Central, cujas terras estão localizadas numa região compreendida entre o médio curso do rio Tocantins e o rio Sono. Procura-se descrever os processos de construção da pessoa akwẽ-xerente, considerando o parentesco e a nomeação como dimensões intrinsecamente relacionadas. A partir da consideração das relações de gênero, analisadas no contexto cotidiano, na cerimônia de nomeação e na mitologia, busca-se compreender o estatuto da afinidade, tanto em seus aspectos cotidianos e sociológicos, quanto em seus aspectos metafísicos e cosmológicos, encampando a conjugalidade e a nomeação enquanto modos de agenciamento da alteridade necessários à composição da vida.

Palavras-Chave: Akwẽ-Xerente; parentesco; gênero; nome; Jê.

Abstract

The present thesis is the result of the field research carried out among the Akwẽ-Xerente, a Ge-speaking people of Central Brazil inhabiting the region between the Middle Tocantins and the Sono River. It seeks to describe the processes of construction of akwẽ-xerente personhood, and considers kinship and naming as intrinsically related dimensions. Starting from an appreciation of the gender relations observed in contexts as diverse as naming rituals, mythological narratives and everyday interactions – the project aims to think the status of affinity through its everyday and sociological dimensions and its metaphysical and cosmological aspects as well. Finally, it argues for a conception of conjugality and nomination practices as modes of engagement with alterity that are essential to the composition of life itself.

Key-words: Akwẽ-Xerente; kinship; gender; naming; Ge-speaking people.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: Notas sobre imagens da alteridade: o multidualismo jê e o gênero como posições da diferença	36
1.1 Das Sínteses Totalizantes às Diferenças Irredutíveis	38
1.2 Da reprodução social à multiplicação dos corpos e vice-versa: alteridade entre os Akwê	66
1.3 Excurso: Etnografia, gênero e alguns efeitos mútuos	104
CAPÍTULO 2: Sobre Voragem e Fertilidade: o parentesco e a aliança entre os Akwê	132
2.1 “No início éramos feito irmãos, feito bestas, não sabíamos nos respeitar”	134
2.2 “Aqui no Akwê é tudo trocado. Nós produzimos trocado”	152
2.3 Kmã hâimba: conjugalidade ou “como fazemos vida”	190
CAPÍTULO 3: Dasĩpsê ou “Como nos Fazemos Belos”: nome, ritual e cosmologia	233
3.1 <i>Kbazêĩprãirê</i> : O Fogo de Onça, masculinidade, animalidade e criação	237
3.2 Androginia e dualismo: o nome <i>Wakedi</i>	248
3.3 Crescimento e Multiplicação: Nomenclatura Feminina e Aliança	263
3.4 Os buritis e o tempo: nomenclatura masculina	294
CONSIDERAÇÕES FINAIS	316
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	323
ANEXO 1: GLOSSÁRIO	333
ANEXO 2: IMAGENS DO RITUAL E DO COTIDIANO.....	337

Introdução

...sensível ao mudo compasso, ao nível de alma daquelas regiões de lugar e de viver. (...) Mas o grande sertão povoava-o, nele estava em seu amor, carnal marcado. Então, em fim de vencer, e ganhar o passado no presente, o que ele se socorrera de aprender era a precisão de transformar o poder do sertão em seu coração mesmo e entendimento. Tanto se afastar: e mais ver os buritis no fundo do horizonte.
(Guimarães Rosa, em *Buriti*)

Os povos de língua Jê se distribuem geograficamente por uma área que abrange um limite quase inteiramente dentro do planalto brasileiro. São divididos, de acordo com o padrão de distribuição territorial e língua, em três subconjuntos. Os Jê Setentrionais compreendem os povos de língua Timbira (Canela¹, Ramkõkamekra, Apaniekra, Pucobiê, Krĩkati, Gavião² e Krahó compõem os Timbira Orientais; e os Apinajé, que são também conhecidos como Timbira Ocidentais), os Kayapó, os Suyá (Kĩsêdjê), os Tapaiuna e os Panará. Os Jê Meridionais são formados pelos Kaingang e pelos Xokleng. Os Akwẽ-Xerente, juntamente aos A'wẽ-Xavante e Xakriabá, formam o seu ramo central.

Os Akwẽ³ ocupam atualmente uma área de 183.245,902 hectares no município de Tocantínia-TO, no médio curso do rio Tocantins, divididos entre duas terras indígenas contíguas, porém demarcadas e homologadas em épocas distintas: a TI Xerente (demarcada em 1976, mas homologada somente em 1989) e a TI Funil (demarcada em 1982 e homologada em 1991). Totalizam hoje uma população em torno de 3356 pessoas, dividida em mais de 56 aldeias⁴.

¹ Também conhecidos como Kẽnkateiê que preferem ser chamados pelo etnônimo Canela, segundo Melatti, 2014.

² Parkateiê, ou Gaviões do Pará, que às vezes dividem o etnônimo Gavião com os Krĩkati e Pukobiê do Maranhão. (*ibidem*)

³ Nessa tese me referirei aos Xerente preferencialmente como Akwẽ que é o etnônimo usado por eles para se referirem a si mesmos. Mas, eventualmente, poderei usar a forma composta Akwẽ-Xerente ou apenas Xerente para diferenciá-los dos A'wẽ-Xavante, muitas vezes também referidos como Akwẽ na bibliografia etnológica. Os dois povos falam uma mesma língua, mas com importantes variações em sua fonética e semântica. Os Xavante usam o termo A'wẽ para se referirem a si mesmos.

⁴ Dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena SIASI/SESAI, 2014.

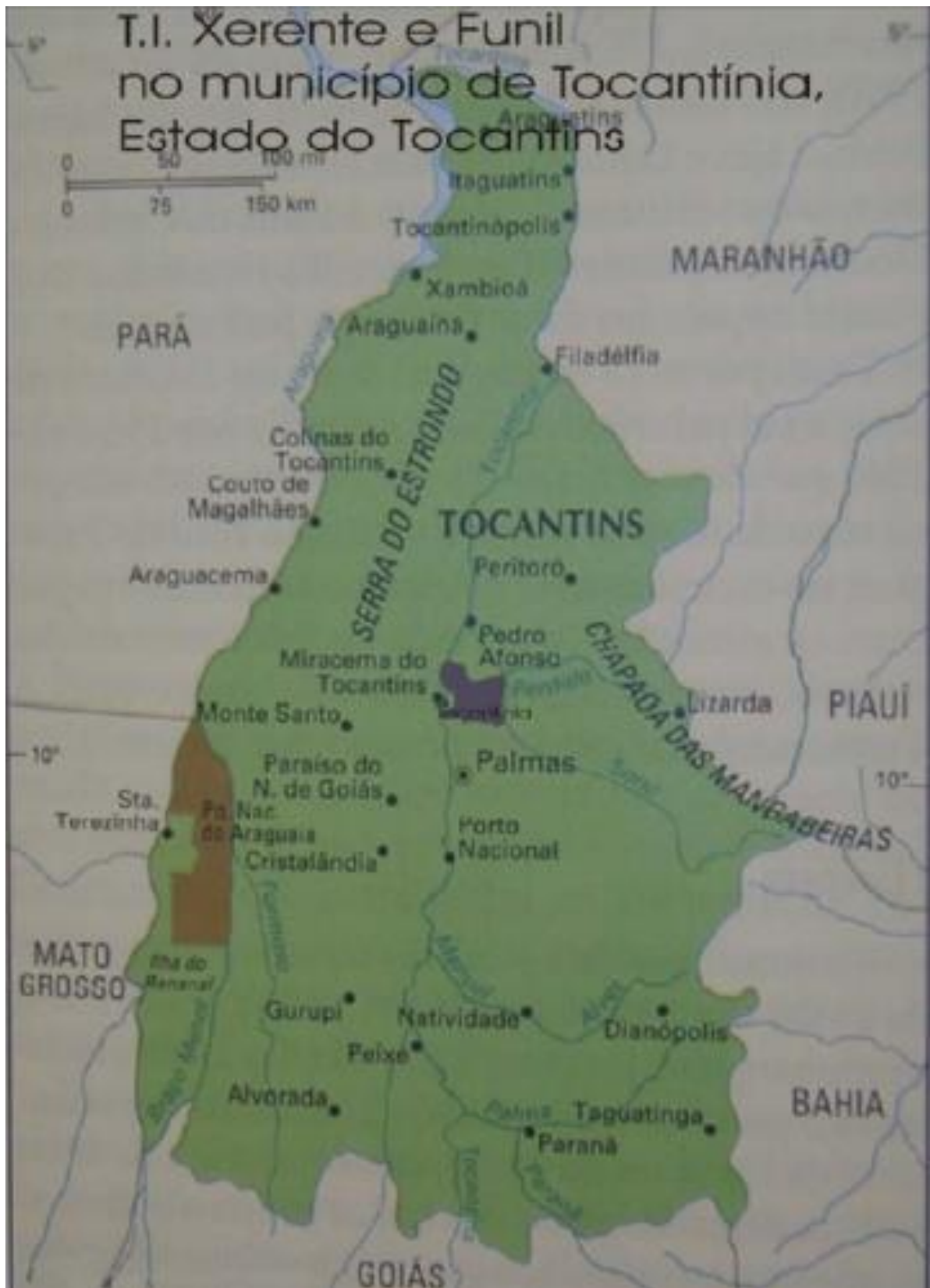


Figura 1 - Localização Terra Indígena Xerente no Brasil Central – Fonte: Ivo Schroeder, 2006.

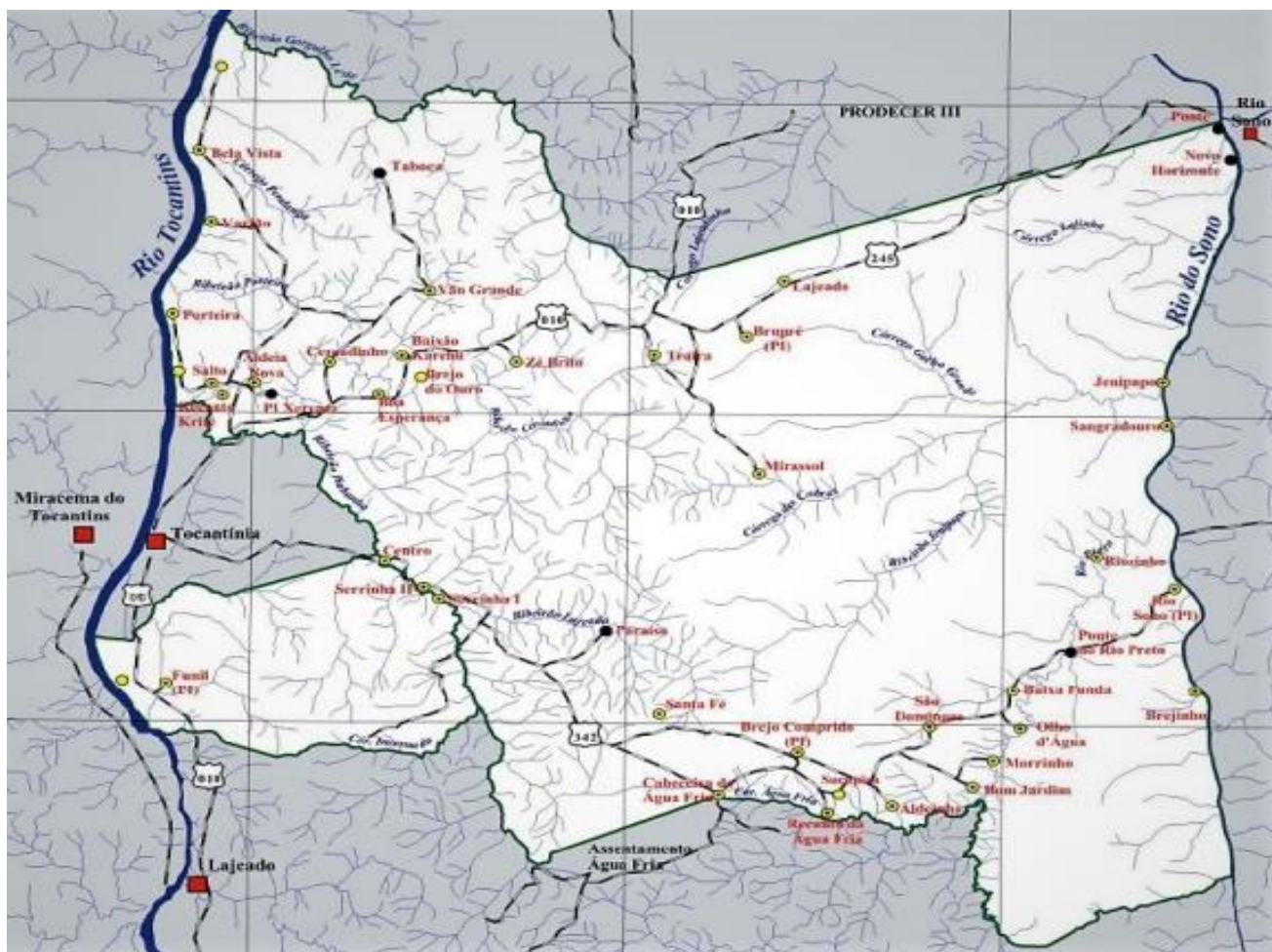


Figura 2: Mapa Localização das Aldeias. Fonte: Schroeder, 2006. (OPAN e GERA/UFMT)

Seu território tradicional era, obviamente, muito maior do que aquele que ocupam hoje. Se estendia ao norte, seguindo o curso do rio Tocantins até um pouco abaixo da região conhecida como bico do papagaio, onde, na fronteira com o Maranhão confrontavam com os Krahó. Mais abaixo do rio Tocantins, passando pelas cachoeiras do Lageado e pelo que hoje compreende o município de Porto Nacional, seguiam por uma extensa região a leste onde alcançavam o Jalapão e a Serra Geral, e a sudeste, passando pelo que é atualmente o município de Monte do Carmo, pela Chapada da Natividade, até a fronteira com o Piauí e noroeste da Bahia, numa região conhecida antigamente como Sertões do Duro (nas imediações do que é hoje o município de Dianópolis-TO) onde confrontavam com os extintos Akroá e com os Xakriaba⁵. Além

⁵ Ver Nimuendaju (1942), também Giralдин (2002) e Giralдин e Silva (2002), Schroeder (2006) e DePaula(2000) para uma recuperação dos dados históricos sobre a redução territorial dos Akwẽ e sobre

disso, mantinham aldeias dos dois lados do rio Tocantins, com seu território chegando às bordas da Ilha do Bananal, no Araguaia, onde confrontavam os Karaja, Tapirapé, Javaé e Ava-Canoeiro. No limite sul, seu território confrontava com o dos Panará, referidos às vezes como Kayapó, na literatura, como salientado por Schroeder (2006, p.25).

os conflitos deflagrados entre os índios e os colonos entre os séculos XVIII e XIX. Minha revisão a esse respeito toma por base os dados oferecidos por esses autores, já que eu mesma não revisei os arquivos históricos e nem pude fazer uma revisão crítica desses registros.

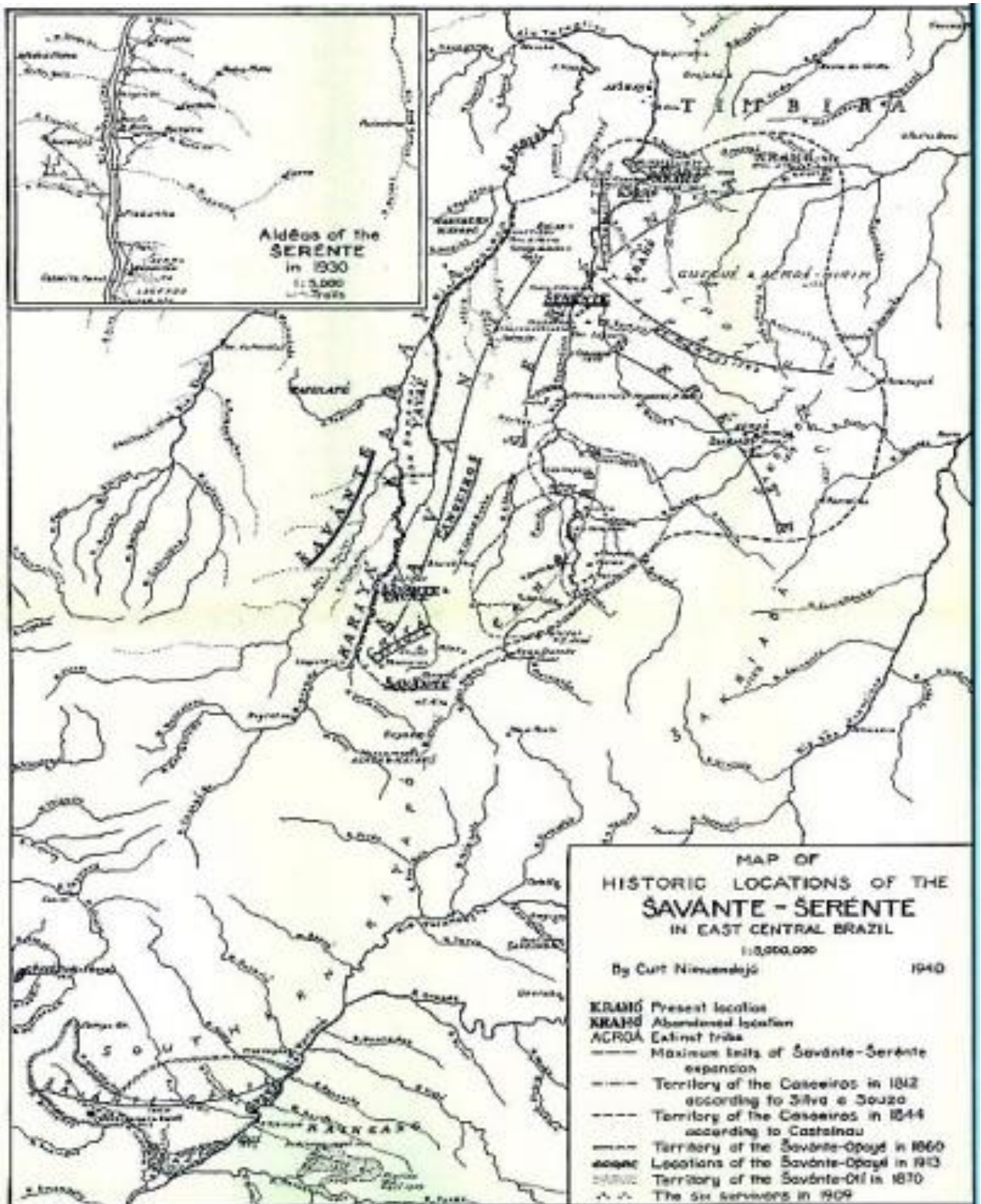


Figura 3: Mapa Localização Histórica Curt Nimuendaju, 1942.

O território onde hoje é o estado do Tocantins, criado em 1988, compreendia o norte do estado de Goiás e, durante o século XVIII, pertencia à capitania de São Paulo

e, mais tarde, durante o século XIX, à Província de Goyáz. Essa região começou a ser ocupada de modo incipiente por colonizadores em meados do século XVIII com a descoberta de minas de ouro. Durante esse período começam os confrontos com os povos indígenas que ali viviam, notadamente com os Akwẽ, tidos nos relatos históricos oficiais como extremamente aguerridos. Os relatórios dos governadores de província dão conta de massacres promovidos por eles à parca população de colonos e requisitavam bandeiras que investissem contra os índios, inclusive propondo como aliados outros povos indígenas. Nesse período era permitido aos colonos capturar, escravizar e vender os indígenas bravios que fossem pegos, o que movimentava um verdadeiro “mercado” de indígenas que eram enviados à Carolina, no Maranhão, ou a Belém.

Com a descoberta do ouro na região, a navegação pelo rio Tocantins tinha sido proibida pela coroa, para que se evitasse o escoamento indevido do metal. Mas, com o esgotamento rápido das jazidas ainda no início do século XIX, a coroa passa a incentivar novas formas de fixação e atração da população não-indígena, a fim de fomentar a produção agrícola e pastoril local, de modo a abastecer o mercado de Belém, através do rio. Era necessário, então, estabelecer relações “pacíficas” com os indígenas e, simultaneamente, combater os hostis, a fim de dar segurança àqueles que ocupassem suas terras. Ao mesmo tempo, visava-se usá-los como força de trabalho que facilitasse as novas rotas de navegação (Giraldin, 2002).

Mas os Akwẽ nunca se submeteram aos termos de “paz” impostos pela província. Sendo “os hostis”, por excelência, realizaram ataques sistemáticos tanto aos povoados quanto às tropas da coroa e do império, assassinando colonos e oficiais da província e capturando prisioneiros para que pudessem barganhar quando fossem encurralados. As tropas da província, por seu turno, também sequestravam crianças akwẽ e as distribuíam entre as famílias de colonos, assim como matavam muitos índios.

O cenário no médio Tocantins era de verdadeira guerra até 1851, quando foram definitivamente aldeados, provavelmente por já terem sofrido muitas baixas e por virem-se encurralados pela presença cada vez mais efetiva das tropas do império que surpreendiam suas aldeias, pilhavam e queimavam suas roças. Os Akwẽ conseguiam escapar na maioria das vezes, mas tinham que perambular pelo território com mulheres e crianças, sem o suporte de suas colheitas. Além disso, com a demanda de abertura de

rotas comerciais com o Maranhão e o Pará e a necessidade de liberação do curso dos rios, se intensificava os pedidos de autorização para a “tomadía dos índios” por parte de exploradores da região, nos termos da Carta Régia de 1811 que autorizava a captura e escravização dos indígenas bravios (Giraldin e Silva, 2002).

Outras tentativas de aldeamento tinham sido levadas a cabo na época do Diretório, ainda no século XVIII, sob o comando de diretores leigos. Como no aldeamento de Carretão, após a guerra com os Akroá, Xavante e Xerente, comandada pelo governador da Província de Goiás, Tristão da Cunha. No início do sec. XIX, os Akwẽ foram aldeados novamente na aldeia Graciosa, à direita do rio Tocantins, na região onde hoje está a capital do estado. Nessa época, foram criados inclusive presídios militares para trancafiar os indígenas que não se submetiam, como o de Santa Maria do Araguaia (onde está hoje o município de Araguacema-TO), construído em 1812, e destruído um ano mais tarde por índios Xavante, Xerente e Karaja (Schroeder, 2006). Todas essas tentativas, com efeito, foram fracassadas, com os índios fugindo e atacando o gado das fazendas e os povoamentos mineiros⁶.

Os Akwẽ-Xerente e os Aw'ẽ-Xavante eram tidos como um único grupo nos diversos dados históricos desse período, separados completamente apenas em meados do século XIX, quando foram aldeados na missão de Tereza Cristina (onde está hoje a cidade de Tocantínia-TO) pelo Frei capuchinho Raphael de Taggia, em 1851. Um relatório do presidente da província de Goiás naquela época dá conta da presença de cerca de 3000 indígenas entre Xavante e Xerente em Tereza Cristina, ainda em 1870 (Giraldin, 2002). Mas os Xavante recusaram-se a permanecer no aldeamento, que sofria sérias baixas populacionais devido a epidemias. Atravessaram, então, o Araguaia e, depois, o rio das Mortes, a oeste, estabelecendo-se na Serra do Roncador, até serem “pacificados” apenas em 1946.

No entanto, a explicação de ambos os povos sobre os motivos dessa separação divergem e, frequentemente, mencionam razões que extrapolam as condições impostas pela missão, incluindo guerras internas envolvendo incríveis ataques xamânicos⁷. Os

⁶ Ver, Chaim (1983), Karasch (1992), Ravagnani (1991), Farias (1994b), Lopes da Silva (1992) e Shchroeder (2006).

⁷ Ver Maybury-Lewis (1990), onde o autor conta um relato de Wakuke, um de seus interlocutores xerente, em que após uma verdadeira guerra xamânica envolvendo enxames de vespões negros enviados pelos xamãs xerente, os Xavante, que eram até então amalgamados aos próprios Akwẽ, resolveram se

Akwê-Xerente, por vezes, se referem aos Xavante como *Sakrêkwa*, remetendo ao fato desses últimos terem subido para as montanhas (*sakrê*) depois que resolveram deixar a região do Tocantins, fugindo desses ataques e vendetas internas e das epidemias.⁸

De fato, a proliferação de doenças e as baixas demográficas, provavelmente associadas pelos indígenas às vendetas xamânicas, parecem ser o motivo mais plausível para justificar a submissão desse povo - que até então tinha sido a epítome da guerra e da audácia contra a ocupação de seu território - ao confinamento da missão.

O fato é que os Akwê ficaram nas imediações do rio Tocantins, acima das cachoeiras do Lageado, reduzidos pelas doenças e forçados ao trabalho e à escolarização na missão, enquanto os entremeios de suas terras, de ambos os lados do rio, eram ocupados por criadores de gado.

A redução e o confinamento territorial desses índios impostos pela missão contrariavam, inclusive, os termos de um título concedido pelo Imperador D. Pedro I, em meados do sec. XIX, que lhes reservava uma vasta porção de terras que se estendiam desde o sul, abaixo das cachoeiras do Lageado, onde hoje se encontra a capital Palmas, no antigo aldeamento Graciosa e, a oeste, até as regiões dos morros Perdido e Grande, locais importantíssimos na toponímia mítica dos Akwê. Essas elevações são divisores de águas entre o Tocantins e o Araguaia onde, segundo eles, se originaram várias gentes que compõem hoje os diferentes povos vizinhos. E, ao norte, a “concessão” se estendia até onde hoje é a cidade de Carolina no Maranhão (Schroeder, 2006)⁹. Os Akwê atuais, sobretudo os anciões, se referem, até os dias de hoje, a esses

afastar. Esses relatos são, até os dias de hoje, mobilizados pelos velhos Akwê. Para explicações sobre o cisma entre Xerente e Xavante, ver Lopes da Silva (1992) e Schroeder (2006).

⁸ Ouvi certa vez de Constantino Skrawê, ancião da aldeia onde permaneci a maior parte da minha pesquisa de campo um incrível relato, que segundo ele foi dado pelo seu pai, Raimundo Tikwa, sobre a expedição de Pimentel Barbosa, durante a qual esse último foi morto a bordunadas pelos Xavante. Segundo Skrawê, o próprio Tikwa estava na expedição de “amansação” dos Xavante, junto com outros dois Xerente, convocados pelo SPI como intérpretes, mas previram a emboscada planejada pelos Xavante porque conseguiram mapear seus rastros ao redor da área onde estava o alojamento do comandante da expedição, e fugiram no sentido oposto, antes que esses chegassem. Segundo Skrawê, o comandante foi encontrado com o crânio esmagado, junto às kuïro (bordunas) dos Xavante, que costumavam deixa-las junto ao corpos dos seus inimigos, como lembrete de sua belicosidade. Ele menciona também a morte de um cachorro do comandante, que teria ficado ao seu lado até os seus últimos instantes.

⁹ A concessão das terras aos Akwê pelo imperador D. Pedro I, lhe rendeu um lugar de destaque na mitologia akwê. Sendo relacionado às vezes à Lua (Wairê) e associado à metade Sdakra (Wahirê), referido como Pedro, “Dom Pedro Cabrais” teria vivido entre os Akwê, casado entre eles e recebido o nome mais honorífico concedido por eles: Sirêptôwê, que, no entanto, pertence ao clã Kuzâ, da metade oposta Doí, relacionada a Sol. Os Akwê dizem que Dom Pedro Cabrais, ou simplesmente Pedro, teria deixado muitos parentes entre eles e que, por isso, antigamente, iam até o Rio de Janeiro para visita-los. (Morais-Neto, 2007). A associação de Lua à Pedro, também remete ao apóstolo Pedro, de tal modo que

limites quando apontam a extensão de seu território tradicional indicada pelos seus ancestrais, queixando-se da redução radical que lhe foi imposta.

Pesquisadores apontam uma escassez relativa de dados sobre os Akwẽ ao final do século XIX (Giraldin, 2002), mas tudo indica que, com o fim da missão, os Akwẽ, embora enfraquecidos, passaram e se dispersar novamente pelas imediações do seu território próximas de Tocantínia, ainda mantendo aldeias nas duas margens do rio Tocantins e também mais a leste, no rio Sono. Ocorreu, no entanto, que os entremeios dessas terras já estavam ocupados por criadores de gado e por povoados que passavam a reivindicá-las como suas. Esse povo, porém, se encontrava em estado de penúria provocado por uma epidemia de varíola que, até hoje, figura em sua memória como uma espécie de hecatombe que quase os exterminou por completo. Sem reunir condições, portanto, de fazer frente aos invasores de suas terras ancestrais¹⁰. Shroeder (2006) aponta o período entre 1930-1970 como o ponto em que os Akwẽ teriam vivido sua pior crise, com baixas populacionais que chegaram a reduzi-los a menos de 300 pessoas.

Em 1955-56 Maybury-Lewis (1990) os estima em 500 pessoas aproximadamente. Mas relata um quadro desolador imposto pela escassez de terras de caça e desestruturação das atividades de subsistência tradicionais. Menciona também o abandono do SPI e a proliferação de doenças como a hanseníase, com pessoas morrendo de fome à medida que seus corpos apodreciam.

No início da década de 40, então, o SPI, justificando a necessidade de prestar “melhor assistência” aos índios, decide transferi-los todos para a margem direita do rio Tocantins, fundando o Posto de Tocantínia, onde hoje está a aldeia Porteira. Mas o quadro de falta de assistência parece ter se perpetuado, com o posto completamente desassistido e os Akwẽ novamente se lançando em lutas com os criadores de gado.¹¹

O que parece ter de fato justificado a decisão do SPI foi muito mais a pressão exercida por fazendeiros e a necessidade de liberar a margem esquerda do rio Tocantins para a abertura da malha viária conectando o norte de Goiás à Belém do Pará, conforme

mobiliza uma série de coincidências históricas incorporadas e resignificadas pela mitologia akwẽ segundo seu dualismo socio-cósmico. Pedro (Lua) é tido então, como o Dono do Ktãwanõ (como os Akwẽ se referem aos brancos). Sobre a extensão do dualismo cósmico dos Akwẽ à Pedro/Lua e aos brancos, ver Raposo, 2009.

¹⁰ Nimuendaju (1942) inclusive menciona a presença de bexiga por toda a parte, quando esteve entre os Akwẽ, na década de 30.

¹¹ Ver Maybury-Lewis, 1990.

previa a Marcha para o Oeste na ditadura Vargas (1938). O que culminou, duas décadas mais tarde, na construção da BR 153, conhecida como Belém-Brasília, que literalmente cortava o cerrado e o Brasil Central ao meio, margeando pela esquerda o rio Tocantins.

Além disso, grande parte dessa área entre a margem direita do Tocantins e o rio Sono, que por si só já se configurava numa redução dramática de seu território tradicional, estava ocupada por dezenas de fazendas de gado, algumas já com titulação emitidas pelo governo estadual, além de quase uma centena de famílias de sitiantes. Cedendo às pressões das oligarquias locais, no início da década de 50, o SPI chegou a tentar transferir todos os Akwê para junto dos Krahó, na chamada Kraolândia, na fronteira com o Maranhão, a nordeste do estado¹². Mas as lideranças indígenas não aceitaram sobremaneira essa proposta e iniciaram negociações na tentativa de apaziguar a sanha dos fazendeiros sobre suas terras e, ao mesmo tempo, evitar a transferência forçada à terra Krahó, tal era a chantagem que lhes era imposta.

Essa constante tensão levou o SPI, em 1963, a entrar em juízo com uma ação de manutenção de posse da terra para os índios. Mas propunha-se, “em contra partida”, a demarcação de três áreas descontínuas, considerando o adensamento da população akwê onde existiam postos do órgão (Rio Sono, Tocantínia e Funil), deixando as regiões entre essas áreas livres para os criadores de gado (Schroeder, 2006).

Os Akwê nunca aceitaram tal arranjo e, mesmo depauperados e diminuídos, partiam para ataques contumazes às fazendas, exigindo a retirada dos fazendeiros daquelas terras. Após um desses ataques, em 1971, um indígena do Funil foi baleado por um fazendeiro e o aumento do clima de tensão levou a recém criada FUNAI a constituir uma comissão mista com representantes do governo estadual para os estudos de demarcação da terra indígena. No entanto, como era esperado, pressionado por autoridades locais, o grupo de trabalho concordou com a redução da área a apenas 167.542 hectares, deixando de fora dos seus limites inclusive a região do Funil. A TI Xerente foi, então, demarcada em 1974 (mas não homologada), mesmo assim, sem que se procedesse sua desintrusão (Schroeder, 2006).

¹² A esse respeito, ver De Paula (2000, p.59). Esse autor realizou também uma apurada recuperação sobre a relação do SPI junto aos Akwê, bem como um apanhado bastante completo sobre “o problema indígena em Tocantínia”, nas primeiras décadas do século XX, até a demarcação da área grande, na década de 70, a partir da análise da documentação constante nas prelações da igreja católica, no CIMI e também nas manchetes de jornais locais e nacionais.

A perpetuação da presença não indígena na terra xerente deflagrou, novamente, inúmeros conflitos entre indígenas e fazendeiros. Em 1976, na região conhecida pelos Akwẽ como Baixão, nas proximidades da aldeia Porteira, houve um conflito entre os fazendeiros, que insistiam em permanecer na área, e os índios, terminando com a morte do fazendeiro Deusdete Carneiro, de seu irmão, o tenente Antônio Carneiro e do peão dos Carneiro, Sr. Candido. Um grupo akwẽ formado por dissidências da aldeia Porteira, compreendendo homens, mulheres e crianças, colocava roças na região do Baixão. Os fazendeiros chegaram em uma caminhonete para expulsar os Akwẽ daquela área e, armados, atiraram contra eles, alvejando dois dos indígenas. As mulheres e crianças fugiram para a mata densa ao redor, enquanto os homens usaram suas bordunas e ferramentas agrícolas para se defender, matando os três homens. Um quarto homem do grupo dos fazendeiros, de nome Cristino, conseguiu escapar (Schroeder, 2006).

A maioria dos Akwẽ que presenciou o acontecimento fatídico está hoje nas aldeias Porteira, Cercadinho e Boa Esperança, esta última sendo onde realizei a maior parte da minha pesquisa de campo. Eles mantêm uma memória muito viva sobre esse conflito. Os homens akwẽ que foram alvejados pelos pistoleiros eram filhos de Tikwa, uma liderança importante naquela época, e irmãos de Skrawẽ, ancião da aldeia Boa Esperança. Skrawẽ, sua esposa Waktidi e sua filha mais velha Brutudi, além de outras de suas filhas, estavam no local e narram a violência e o medo que enfrentaram naquela ocasião. As mulheres me disseram que, quando ouviram a caminhonete se aproximar, pegaram seus filhos e se esconderam na mata, enquanto os homens tiveram que reagir por sua própria vida. Os dois Akwẽ alvejados pelos fazendeiros conseguiram sobreviver. Um deles, Marcelino, com um tiro que lhe atravessou o olho e o outro, Vicentinho, com dois tiros no abdômen.

A retirada completa dos invasores de suas terras foi, no entanto, realizada somente em meados da década de 80, pelos próprios Akwẽ que, com a ajuda de alguns Xavante, expulsaram todos os sitiantes e fazendeiros que insistiam em permanecer no interior dos seus limites (Schroeder, 2006). Ao passo que a região do Funil, deixada de fora da primeira demarcação, foi demarcada apenas em 1991, quando acirraram-se novamente os conflitos entre os indígenas e a população de Tocantínia.

A partir de então, os Akwẽ iniciaram um movimento renovado e estratégico de reocupação do que restou de suas terras tradicionais, proliferando o número de aldeias e

ocupando propositadamente seus limites mais vulneráveis às invasões. No entanto, desde a criação do estado do Tocantins veem-se cada vez mais pressionados pelos projetos de desenvolvimento que margeiam suas terras, como a construção de rodovias, hidrelétricas e lavouras de produção de soja em larga escala.

Tentei recuperar resumidamente aqui a longa trajetória do cerceamento territorial a que foram submetidos os Akwê, a partir do avanço das frentes de exploração mineradora e pastoril na região do médio Tocantins, culminando com a restrição de seu território à margem direita daquele rio até o rio Sono. Ao mesmo tempo, procurei demonstrar que esse povo nunca deixou de lutar por suas terras, e que resistiu e batalhou até quase o esgotamento completo de suas forças para que ao menos parte delas lhes fosse assegurada.

Conhecer toda essa história, no entanto, nos traz muito pesar e indignação, sobretudo a considerar o aumento da população akwê, hoje chegando a quase 4000 pessoas, que, por pressões de grupos econômicos e das oligarquias políticas locais, são obrigadas a dividir uma área infinitamente menor do que aquela que lhes era de direito. Fora dos seus limites, permanecem lugares inequivocamente pertencentes ao seu antigo território, como, por exemplo, toda área onde hoje se encontra a capital Palmas, posta ali de forma “planejada” como símbolo do desenvolvimento do estado, nas imediações do antigo aldeamento da Graciosa, no território onde, diz-se na historiografia oficial, era uma fazenda de nome Sussuapara, cujo antigo proprietário recebeu gordas indenizações.

Ademais, ao andarmos por Tocantínia e Miracema, gêmeas paridas pela antiga missão, mas separadas pelo rio, é difícil não nos indignarmos com o desprezo que a maioria de seus moradores nutre pelos índios, sobretudo quando sabemos que as terras onde atualmente estão esses municípios - suas lojas, bancos, administrações e suas fazendas - também era de legítima ocupação dos Akwê, hoje ilhados por estradas, hidrelétricas e lavouras de soja.

Tanto o Estado, quanto a maior parte da população local parecem não se cansar de escarnecer aos índios à custa do esbulho de suas terras. Essa é, infelizmente, a julgar pelos últimos acontecimentos na política brasileira, uma história que não está perto do fim.

Mesmo reduzida, a terra atual dos Akwẽ é formada por uma das paisagens mais belas (e brutas) que já tive oportunidade de conhecer. Suas amplidões são formadas por um denso cerrado de médio porte. A vegetação, contorcida e áspera, varia entre muitíssimos tons de verde e âmbar, salpicado com improváveis e minúsculas flores lilases, amarelas, brancas e púrpura, sobre cuja complexidade de formas só nos damos conta depois de um tempo, quando aprendemos a repará-las. Ali, de todo modo, tudo é visível, ao ponto contraditório de uma iluminação que beira à combustão ofuscante: pode-se ver tão longe quanto é possível antes que o horizonte toque o firmamento, até que o sol nos confunda com suas trêmulas miragens. Há também zonas de mata de transição, com babaquais que se misturam ao cerrado já mais alto, acrescentando novas tramas a sua heterogênea superfície. Em meio a esse tapete tecido pelo emaranhado de textura vegetal, erguem-se chapadões, formando imensos platôs rochosos, sobre o alto dos quais é possível contemplar o mosaico sinuoso que os cursos d'água desenham na terra, adensando as árvores em suas margens e fazendo brotar caminhos radiados por solenes buritis.

No nível do chão, quando adentramos as galerias próximas aos rios e pequenos córregos, pode-se sentir uma brisa fresca tocar nosso rosto, contrastando com o calor titânico que enfrenta-se em qualquer outra parte longe dali. Nessas faixas úmidas, sombreadas de mistério, deduzimos com os ouvidos as presenças vivas, captando o farfalhar sutil das folhagens, uma chacoalhada borbulhante nas águas ou o assovio incerto de um suposto pássaro. Deve-se permanecer atenta. Trata-se ali de um mundo aquoso e velado, cheio de silhuetas refratadas. As árvores tornam-se bem mais altas e se embaralham entre cipoais e trepadeiras de folhas largas, formando uma cortina verde musgo através da qual encontramos com o olhar a escuridão a partir de poucos metros.

Mas os rios são convites balsâmicos de águas completamente claras que correm sobre um fundo de pequenos seixos ou areia grossa, de tal modo que, mesmo se agitarmos bastante a água enquanto banhamos, ela permanecerá tão limpa e transparente que continuaremos a ver nossas pernas e pés repletos de animados e audazes peixinhos. Esses riachos sibilam às vezes sobre pequenos lajedos onde podemos nos refrescar do calor extenuante em rasas piscinas, enquanto ouvimos o ruído agradável da água caindo nas pedras. A rede de artérias formadas de pequenos e médios regatos costura a

paisagem entre os dois grandes rios que compreendem os limites da terra indígena: o Tocantins, a oeste, e o rio Sono, seu afluente a leste.

Esses planaltos cerrados são governados pela alternância entre a seca e as chuvas. Durante os meses de maio a outubro, não chove uma gota. A paisagem, pouco a pouco, vai se tornando uma variação de um mesmo tema: de um pálido oliva, passa por todos os gradientes de ocre, até estabilizar-se em seu tom ferroso. O recrudescimento da estação seca traz consigo o fogo: ele é parte inerente à reprodução da vida no cerrado, e os Akwẽ tanto sabem disso, quanto desenvolveram formas sofisticadas de manejar sua potência criativa e destruidora. Suas técnicas de caça tradicionais, a disposição das aldeias, a construção de suas casas, a postura de suas roças, e mesmo o seu ciclo cerimonial e as narrativas cosmológicas lidam e presumem a alternância entre o fogo e as águas.

A passagem dantesca do fogo lambe vastas áreas de vegetação. As árvores apontam suas galhadas nuas aos céus como se suplicassem a vinda das chuvas. É nessa época que a maioria dos animais se refugiam nas veredas e nas matas de galeria. Mas bandos de emas podem ser vistos em sua fuga apressada, assim como suas primas mais novas, as seriemas, cujo canto ecoa nos resquícios de pastagem. Os gaviões-fumaça, porém, parecem tirar verdadeiro proveito da situação. Posicionando-se no alto das árvores que restaram, miram as cinzas à procura das presas acuadas. Assim como os Akwẽ, são parceiros do fogo, ambos caçadores em simbiose com as labaredas.

Todo o resto parece fenecer, seco, consumido pelo beijo mórbido das chamas. O vento varre as amplidões com rajadas e redemoinhos de poeira e cinza, transportando adiante as vorazes fagulhas, que tornam a se alimentar da substância verde.

Mas, secretamente, gesta-se ali uma vida subterrânea. As sementes dos frutos lançados ao solo pelas árvores e animais que deles se nutrem, são carregadas pelos insetos para o interior de suas moradas ctônicas. Lá ficam protegidas em estado latente, no ventre terrestre. Os cupinzeiros tornam-se pequenos oásis, onde se abrigam insetos, pássaros e répteis, como se estivessem a se proteger em casinhas de adobe. (Daí o nome sugestivo de seus originais construtores: cupins são térmitas). As grossas carapaças das árvores, carbonizadas na superfície, guardam ainda a seiva em seu interior, como um tesouro escondido dos olhos de brasa do lume.

Então, as cigarras, curadoras dos ciclos do tempo, iniciam seu chamado incansável invocando as chuvas, ecoando seu canto xamânico a preencher a atmosfera embaçada pela fumaça.

Com efeito, em outubro, caem as primeiras chuvas e tudo parece renascer de repente. Os brotos irrompem da superfície negra da vegetação queimada, em folhinhas e hastes de um verde vivo, aceso, e, no capim rasteiro, pontilhado pelo orvalho da manhã, surgem flores incandescentes, de uma brancura surreal, imitando paradoxalmente cristais pontiagudos de gelo. Os rios se enchem tomando os vales, e as veredas se transformam em grandes charcos ou brejos, onde flutuam os anfíbios buritis, jogando sua cabeleira às alturas estratosféricas, mas sem nunca tirar os pés da água. Pela manhã e nos fins de tarde, os pássaros fazem sua algazarra habitual. Araras, papagaios de todos os tipos e japins são os cantores por excelência: mestres da cerimônia luminosa que acompanha o caminho do sol, anunciando sua chegada e partida. E, durante a noite, são substituídos pela sinfonia lúgubre dos sapos, rãs e dos insetos, esses entes avessos ao dia, mensageiros do outro lado da existência.

Nesse mundo de alternâncias, de face e contra-face, direito e avesso, visível e invisível, de vida e morte, erguem-se as aldeias Akwẽ.

As aldeias são construídas próximas aos cursos d'água. A maioria delas mantêm um formato circular ou semi-circular, mas com as casas desenhando um perímetro mais ou menos irregular. Essas últimas são normalmente feitas de adobe ou taipa, e cobertas com palha de babaçu, formando duas águas estruturadas por caibros de pati e sustentadas por robustas forquilhas de madeira resistente. É normal que tenham hoje alguma divisão interna separando os dormitórios, mas não há banheiro e o assoalho é feito de chão batido. Próximo às casas, é feito um jirau para acomodar os utensílios de cozinha ao lado do qual frequentemente puxa-se a canalização de água, quando há condições técnicas e materiais para fazê-lo. Esse jirau é colocado próximo ao fogão de lenha e pode ser coberto por um rancho de palha, ou varanda anexa à casa, abertos nas laterais ou simplesmente cercado com taquaras e treliças de babaçu até metade da distância do chão ao teto.

O mobiliário das casas varia bastante de acordo com o acesso de determinada família ao dinheiro. Algumas podem contar com cama, guarda-roupa e guarda-louças. Outras têm apenas colchões, esteiras, rede e algumas prateleiras. A maioria, mas não

todas, têm ao menos uma geladeira e um fogão a gás (usado de forma intermitente a depender da disponibilidade de gás de cozinha) e duas ou três cadeiras de macarrão ou bancos de madeira. Quase nenhuma dispõe de mesa.

A energia elétrica chegou às aldeias akwê por volta do ano de 2010, como parte da extensão do programa do governo federal “Luz para Todos”. Entretanto, embora bastante frequentes, não são todas as casas que possuem televisores e aparelhos de som¹³.

No interior do perímetro formado pelas casas, há um pátio completamente limpo de vegetação, com exceção de uma ou outra mancha de gramínea insistente e de algumas poucas árvores mantidas ali de propósito para oferecer sombra, notadamente mangueiras, mas também, sucupiras, cajueiros, mirindibas ou jatobás. Adjacente ao pátio, frequentemente há um campo de futebol e, atrás das casas, os aceiros que impedem que a propagação dos incêndios as alcance, além das trilhas que levam ao mato, ao rio e às roças.

A maior parte das aldeias conta também com um rádio amador, para o qual é feito um abrigo. Esses rádios, porém, tem sido cada vez menos usados, já que algumas aldeias já contam com antenas de telefonia rural. Por outro lado, não são todas as famílias de uma aldeia que usufruem dessas antenas, de modo que o rádio ainda mantém seu papel quando querem enviar recados ou saber notícias dos parentes que moram distante dali.

Além dessa forma comum, na maioria das aldeias pode haver também uma escola de ensino fundamental e uma estrutura de captação de água, com bomba e reservatório.

¹³ Recentemente tenho visto algumas poucas casas construídas de alvenaria, ou outras que mantêm a estrutura mais comum, mas com o chão revestido de cimento queimado ou cerâmica. Mas esse tipo de construção ainda é certamente uma exceção bastante incomum se comparada à realidade da maioria das aldeias. Há, no entanto, uma aldeia akwê em que a maior parte das casas é feita de alvenaria. Trata-se da aldeia Salto, nas proximidades de Tocantínia, que recebeu um projeto governamental nos anos 90 destinado à construção de moradias desse tipo. Apesar das casas de alvenaria, a aldeia manteve sua estrutura circular clássica, com o pátio no interior. Além disso, outras casas de palha e abobe foram construídas ao redor do círculo das de alvenaria por famílias chegantes ou que foram se constituindo após o casamento. É importante ressaltar que os Akwê possuem hoje mais de 56 aldeias e que o acesso aos bens industrializados e à infra estrutura dos não-indígenas varia bastante, não só entre as famílias, mas entre as próprias aldeias. Isso depende de vários fatores, como acesso a renda, mas também à distância em relação aos centros urbanos e a facilidade de deslocamento e transporte.

Hoje em dia, cada aldeia se liga às outras por uma malha de estradas de terra, algumas delas bastante estreitas e de difícil acesso, outras bem largas e razoavelmente patroladas, pelas quais os Akwẽ se deslocam de moto ou ônibus, mais frequentemente.

Na região central da TI foi construída uma escola de ensino médio – Cemix-Warã (Centro de Ensino Médio Xerente)¹⁴. Durante o período letivo, é disponibilizado transporte das aldeias até o Cemix, com ônibus circulando duas vezes ao dia, nas primeiras horas da manhã e a tarde. Mas os Akwẽ costumam aproveitar a carona desses ônibus para se deslocarem entre as aldeias e também para Tocantínia, já que esse município faz parte da rota de transporte dos alunos entre as diferentes regiões da terra indígena e o Cemix.

Minha trajetória junto aos Akwẽ começou no ano de 2005, quando concluí o curso de graduação em Ciências Sociais na UFMG. Eu estava interessada, naquela ocasião, em realizar uma pesquisa sobre o rio Tocantins e os impactos da usina hidrelétrica Luiz Eduardo Magalhães, inaugurada em 2001, sobre a população ribeirinha da região.

Eu havia morado em Tocantins, durante minha adolescência, e convivido com o rio, a paisagem e suas gentes antes da inundação que dera origem ao lago da hidrelétrica. Vinda de uma infância no interior de Minas, a vida no Tocantins tanto se aproximava quanto se distanciava da minha experiência no sertão das gerais. Lembro do encantamento que as paisagens da região produziam no meu coração de menina. Aquele era um cerrado muito mais exuberante, em muitos lugares intocado e, sobretudo, mais farto de águas do que aquele que povoava minha memória de infância. Caminhei sobre lugares que hoje estão submersos, e essa experiência, como todo o resto que veio a reboque da criação do estado do Tocantins - suas estradas, cidades e lavouras de soja - produziu em mim uma impressão profunda sobre a multiplicidade de vida que vigora nas amplidões do Brasil Central e sua destruição levada a cabo pelos projetos de desenvolvimento do Estado: “É assim que essa paisagem ficará parecida com a de

¹⁴ Warã é o nome que se dá ao *locus* de reunião na clareira das aldeias onde se realizam os rituais. A escola de ensino médio foi batizada com esse nome remetendo ao fato de que ali também se reúnem pessoas de todas as aldeias e clãs.

Minas...”, eu refletia do meu jeito sobre essa profecia mórbida aos 12 anos, enquanto experimentava “ao vivo” o que era uma “fronteira de desenvolvimento”.

Ao mesmo tempo, crescia acampando no pé dos chapadões e banhando naqueles rios. Também via, de longe, “os índios”. Eles estavam ali, nas feiras de artesanato da cidade, nos eventos festivos da escola, nas praias que frequentávamos na época da seca. Era a primeira vez que eu os via e ficava genuinamente, e ingenuamente, curiosa. “Como podemos estar tão perto dessas pessoas sem sabermos nada sobre elas?”, eu me intrigava. E comecei a achar muito estranho o fato de que minhas colegas de escola preferissem ir aos fins de semana a eventos no CTG (Centro de Tradições Gaúchas [!!!]) ou em feiras de exposição agrícola do que acampar na beira das cachoeiras, ou tentar visitar aldeias indígenas, tais eram minhas ideias de transgressão adolescente em Palmas, nos primeiros anos de sua criação. Não demorou para que eu encontrasse a “minha turma”.

Foi assim que em 2005, já no fim do curso de Ciências Sociais em Belo Horizonte, resolvi realizar uma pesquisa de conclusão de curso que resgatasse a memória do rio, do ponto de vista de suas gentes. Essa era para mim, além de uma questão acadêmica e política, uma busca pessoal que me reconectava àquelas experiências. Então, sob orientação da Profa. Deborah Lima, voltei ao Tocantins (na verdade nunca tinha deixado de voltar) para a realização de uma curta pesquisa de campo sobre a construção da UHE e o rio.

Concentrei primeiramente minha pesquisa na região de Lageado, município onde se situa a barragem propriamente dita da usina e que fica a apenas 15 quilômetros do limite sul da terra akwê. Lá comecei os primeiros contatos com a população local de pescadores e ribeirinhos. Eles contavam muitas histórias fascinantes sobre o rio e seus encantados e até mantinham junto com outros moradores locais uma associação muito peculiar (ACHAE – Associação dos Contadores de Histórias Aparentemente Exageradas) que promovia encontros para trocarem narrativas desse tipo. Essas histórias foram mais tarde substituídas por outras menos bem humoradas sobre os impactos que a barragem produziu em suas vidas, com deslocamentos forçados, desestruturação dos vínculos territoriais e redução do pescado. Foi em uma dessas conversas, durante um almoço com uma família de pescadores de Lageado, que uma senhora, D. Marizória, mãe de um garoto que na época tinha por volta de 10 anos, de nome Alex, me contou

que ele, na verdade, não era filho de seu esposo e sim de um homem xerente. Ela dissera que teria vivido alguns anos entre eles e que eu deveria ir até lá, já que estava interessada em histórias sobre o rio: “os índios sim é que sabem muito sobre essas histórias”, ela observava. Mas eu não sabia nada sobre como “chegar lá” e muito menos tinha pensado em realizar uma pesquisa entre os Xerente. Ela então ponderou, “Tocantínia fica pertinho daqui, e Alex está querendo visitar o pai. Ele pode acompanhar você, se quiser. Eu também estou muito doente (ela estava com câncer de colo de útero, segundo me disse) e quero que ele veja o pai”. E o garoto completava: “Meu pai e meu avô já me contaram muitas dessas histórias, tia”. Foi assim que a coragem que vem junto com a total inexperiência me levou, de ônibus, a Tocantínia. Alex não foi comigo daquela vez. Achei, prudentemente, que eu não seria capaz de levar comigo uma criança que eu conhecera há dois dias para um lugar desconhecido e sem ter ideia sobre o que nos aguardaria por lá. A história desse menino e de sua mãe acabou se perdendo nas notas de meu caderno de campo.

Chegando em Tocantínia, sem saber muito o que fazer, fui até a sede da Associação Indígena Akwê - AIA. Essa associação tinha sido constituída a partir de um convênio com a FUNAI para administrar os recursos e programas no âmbito do PROCAMBIX – Programa de Compensação Ambiental Xerente, destinado à mitigação dos impactos da hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães sobre a terra e a população akwê. Apresentei uma carta da UFMG atestando meu vínculo institucional e justificando minha pesquisa no curso de graduação em Ciências Sociais, explicando a eles minhas intenções. Fui apresentada, então, a um jovem akwê chamado Bolivar que era funcionário da associação. Ele me recebeu com muita simpatia e, logo que me ouviu falar sobre meus interesses de pesquisa, começou a discorrer sobre a situação dos Akwê diante da hidrelétrica e do contexto mais geral de relações com os não indígenas e os agentes do governo do estado em particular. Bolivar me apresentou a outros indígenas que residiam na cidade por motivo de trabalho e/ou estudos, e eu passei a encaminhar a minha pesquisa em sua companhia e também nas casas dos parentes daquelas pessoas que ele havia me apresentado. Conheci algumas lideranças, professores indígenas, visitei escolas, e conversei com a população não indígena residente naquela cidade. Pouco a pouco fui me distanciando do tema original do meu projeto de pesquisa e me interessando sobre os temas que os próprios Akwê me colocavam. Notadamente,

naquela ocasião específica, as relações entre indígenas e não-indígenas em um contexto urbano de relacionamento com a alteridade.

Foi então que Bolívar me apresentou à Carmelita Krtidi, que, assim como ele, concluía o ensino médio em Tocantínia. Qual não foi a nossa surpresa em constatar que nós já tínhamos nos conhecido rapidamente ha alguns anos atrás, quando em uma das minhas viagens de férias com minha mãe (que ainda morava em Palmas), passando pelo trecho de terra da rodovia TO-010 que corta a TIX, eu havia pedido a ela para parar o carro e descer na aldeia de Carmelita, que ficava próxima àquela estrada. Naquela época eu queria apenas “conhecer os índios”. Era um desejo ingênuo e irrefletido que eu acalentava comigo desde os tempos de menina. Descemos, nos apresentamos, conversamos por alguns minutos. Só depois de um tempo eu percebi o quanto é difícil encontrar o que dizer numa situação inusitada como essa. Nos ofereceram café e mel, compramos algumas peças de artesanato de capim dourado e fomos embora.

Agora estávamos de novo uma diante da outra e ficamos felizes com a coincidência daquele reencontro. Carmelita passou a ser então minha principal anfitriã, não só naquela época, como durante todos os anos de pesquisa entre os Akwê que se seguiram. Temos a mesma idade, e ela era solteira e sem filhos quando nos conhecemos. Assim que concluiu seus estudos em Tocantínia, ela se casou e voltou a viver na aldeia. De lá pra cá, venho acompanhando o crescimento das suas três filhas e de seu menino caçula e fui de certa forma “adotada” por sua aldeia e seus parentes. Eles também conheceram parte da minha família - minha filha, meu companheiro, minha irmã mais velha, meu cunhado, minha cunhada e um dos meus sobrinhos.

Ainda nessa época, fiz algumas poucas visitas às aldeias akwê, acompanhada por Krtidi e seus parentes. Íamos de carona em transportes improvisados conseguidos pelos próprios índios, na caçamba de caminhonetes e caminhões e voltávamos no fim da tarde. Mas concentrei minha pesquisa de graduação inteiramente em Tocantínia, computando 20 dias naquela localidade. Dormia na casinha de Carmelita na cidade às vezes, onde ela morava com sua irmã mais velha, Hirêki. Mas, na maioria dos dias, ia à Tocantínia bem cedinho de ônibus e, à noite, voltava a Palmas.

Após essa curta estadia, eu tinha consciência de que o meu conhecimento sobre modo de vida e o pensamento daquelas pessoas era muitíssimo incipiente, para não dizer inexistente. Mas essa minha primeira breve experiência entre elas, mesmo num

contexto atípico, tinha suscitado em mim várias questões antropológicas e existenciais que gostaria de aprofundar.

Acabei escrevendo uma monografia sobre as relações interétnicas em Tocantínia, tomando como pano de fundo as transformações desencadeadas pela usina e pelo PROCAMBIX na vida cotidiana dos Akwe, a partir dos relatos e das experiências compartilhados na cidade. Tudo muito introdutório, como é comum nas pesquisas de graduação. Mas o ensejo foi bom para que eu começasse e me inteirar da bibliografia etnológica até então escrita sobre os Akwê e outros povos Jê, bem como sobre os dados históricos disponíveis acerca das relações entre os povos indígenas da região e as frentes de colonização, para, então, pensar em uma futura pesquisa. E foi bom, principalmente, para que eu, ainda aos tropeços e lentamente, começasse uma relação com os Akwê.

Tocantínia é uma cidadezinha que fica a 90 quilômetros de Palmas, ao norte,ilhada entre as duas áreas indígenas contíguas que, juntas, compõem 183.542 hectares – a chamada “Área Grande” ou TI Xerente e a TI do Funil.

Pela localização geográfica posta pela série de circunstâncias históricas expostas acima nesta introdução, Tocantínia sempre sofreu um fluxo muito grande de índios xerente que vão até lá com objetivos diversos. Muitos, inclusive, como mencionado, moram na cidade por motivo de trabalho e/ou estudos, de modo que não é nem um pouco difícil encontrá-los pelas ruas, mercearias e praças.

Vários pesquisadores que passaram por ali antes de mim, já haviam notado a importância de Tocantínia como lócus de encontro e de reunião dos Akwê-Xerente que, via de regra, vivem dispersos nas inúmeras aldeias da terra indígena, percebendo que aquela cidade conformava, de fato, um “município indígena”, ou que se caracterizava como “a maior de todas as aldeias xerente”(De Paula, 2000; Schroeder, 2006).

Mas, o que despertou o meu interesse naquela ocasião e acabou tornando-se o tema acerca do qual me debrucei naquela pesquisa introdutória, foi o fato significativo de que era ali naquele município também que se estabeleciam, com uma nitidez muito particular, os relacionamentos dos Akwê-Xerente com o “mundo dos brancos”, a experiência cotidiana da vida urbana, e o contato com o *Outro* implicado em tais experiências. Tanto com aquele *Outro* que é, afinal, o Branco com relação aos Akwê-

Xerente, mas também com aqueles *Outros* que são os próprios Akwẽ-Xerente com relação a si mesmos¹⁵.

Naquela ocasião, busquei caracterizar Tocantínia como espécie de zona de fronteira. Não porque ali se delimitavam relações estanques entre grupos étnicos mantidos como entidades discretas, como a palavra “contato” sugere, mas sim por se configurar como um espaço perpassado pela diferença e pela multiplicidade. Notei que aquela cidade se constitui como um espaço privilegiado de relacionamento dos Akwẽ-Xerente com a diferença, onde se recriam e se estabelecem identidades étnicas, a partir da resignificação e experimentação de elementos culturais.

Essa “fronteira” seria, tanto espacialmente, quanto temporalmente, uma espécie de “episódio condensado” de lutas simbólicas, engendradas no bojo de embates práticos e políticos entre grupos étnicos, e nos quais estão em jogo, no limite, a própria humanidade dos agentes envolvidos. Assim, a fronteira étnica evidenciada naquele espaço urbano se constituiria também como fronteira do humano.

Era fundamental entender melhor, então, em que consistiam as ideias dos Akwẽ-Xerente acerca do que é ser humano, o que é ser Akwẽ, ser branco, ser índio, ser igual e ser diferente, afinal. Quais seriam os pressupostos da cosmopraxis nativa que informariam as práticas de sentido envolvidas no uso dessas categorias pelos índios e entrevistas naquele primeiro momento?

Foram os questionamentos gerados por essas primeiras reflexões que impulsionaram e embasaram uma segunda ida ao campo, da qual minha dissertação de mestrado é fruto. No intervalo de tempo entre setembro de 2005 e maio de 2008, estive com os Akwẽ-Xerente mais algumas vezes, mas sempre em visitas curtas às aldeias, até a realização de uma pesquisa de campo mais prolongada, entre os meses de maio e agosto de 2008¹⁶.

Para tentar responder a esses questionamentos, pretendia obviamente permanecer mais tempo entre os Akwẽ-Xerente e, ao contrário do que ocorreu na primeira etapa da pesquisa, durante a qual permaneci a maior parte do trabalho de

¹⁵ Raposo, 2009.

¹⁶ Em julho de 2007, participei pela primeira vez de um *Dasĩpsê*, cerimônia de nomeação, realizado na aldeia Krite. Discorrerei mais detidamente sobre as cerimônias de nomeação no capítulo 3 dessa tese.

campo na cidade, dessa vez concentrei quase toda a minha estadia na aldeia Boa Esperança, nomeada de Ssuĩrehu, em akwẽ.

Lá fui acolhida novamente por Carmelita Krtidi e seu esposo Sikkõwẽ, bem como por seus parentes. Mas também realizei visitas a outras aldeias, dentre elas, a aldeia Brejo Comprido, onde passei dez dias, e a aldeia São José, onde permaneci por dois dias.

Boa Esperança (Ssuĩrehu) é uma aldeia de médio porte, se a compararmos com as outras aldeias que compõem a terra indígena. Possui atualmente 56 habitantes, sendo composta por onze moradas, organizadas em uma espécie ligeiramente disforme de semicírculo. Somados a essa estrutura, ainda existem uma escola e uma casinha para o rádio, além do campo de futebol situado na sua clareira. Nas imediações da aldeia, depois que adentramos alguns poucos quilômetros pelo cerrado, encontram-se as roças dos grupos familiares, notadamente de mandioca e fava, mas também milho, banana, cará, abóbora e batata doce.

Situada às margens do ribeirão Cercadinho, esta aldeia é um assentamento relativamente recente, fundado no fim da década de 80, fruto de cisões e dissidências da aldeia Cercadinho que, por sua vez, formou-se de derivações da aldeia Porteira. Foi fundada por Constantino Skrawẽ e sua esposa, Maria José Waktidi, avós de Krtidi, e hoje abriga a maioria de suas filhas, genros, netos e bisnetos.

Foi no Ssuĩrehu, então, que passei a estabelecer relações mais próximas com as pessoas, participando de um ambiente mais prosaico de convivência, das tarefas domésticas diárias com as mulheres, das conversas descontraídas, das refeições compartilhadas, dos banhos no rio, da diversão com a criançada, das brincadeiras e jogos de futebol, das histórias noturnas contadas pelos mais velhos, das fofocas, etc.

Em 2008, a aldeia ainda não dispunha de energia elétrica e as pessoas contavam com poucos bens industrializados. Eram raros aqueles que ocupavam cargos assalariados e os alimentos das roças e a caça ainda compunham boa parte do sustento da maioria das famílias. A complementação da alimentação - notadamente óleo, café, açúcar e carne de gado - , bem como as outras mercadorias presentes em seu cotidiano - itens de vestuário, utensílios de cozinha, querosene para os candeeiros, munição para armas, materiais de pesca, pilhas para os rádios portáteis, fumo, sabão de lavar roupa,

etc. – eram adquiridos, na maior parte dos casos, com o dinheiro da venda de artesanato. Os deslocamentos entre as aldeias e para a cidade eram feitos preferencialmente de bicicleta, a pé, ou de carona com o transporte escolar.

Comparada à rotina de hoje, a vida na aldeia há exatos dez anos era bastante distinta. Era um cotidiano que seguia mais de perto a cadência do tempo, compassado pelo caminho que o sol refaz todos os dias na cúpula do céu. Nesse aspecto, a presença da energia elétrica faz toda a diferença, embora as transformações que os Akwẽ têm vivenciado nos últimos anos não se resumam a isso. Elas também estão associadas ao aumento dos níveis de escolarização, ao acesso aos programas de distribuição de renda do governo federal, ao aumento da disponibilidade de cargos assalariados e, conseqüentemente, à maior presença das mercadorias na vida diária.

Mas naquela época, a maioria das famílias do Ssuĩrehu ia todos os dias bem cedinho às suas roças, retornando por volta do meio dia. Desse modo, passávamos muitas horas no mato e andávamos muito através das trilhas, parando eventualmente para coletar frutos ou remédios. Era uma ótima oportunidade para conversar sobre as espécies vegetais, as plantas frutíferas e medicinais e os animais do cerrado. Como as mulheres não caçam, coisa que os homens continuam a fazer rotineiramente, eu aproveitava esses momentos para saber mais sobre o ambiente do entorno, observando aquilo que eles me explicavam nessas ocasiões, mas também para compreender a referência a determinada espécie ou ambiente nas narrativas que eu começava a conhecer, fossem elas míticas e/ou históricas ou cotidianas.

As tardes eram momentos de descanso e conversas descontraídas debaixo das árvores, dos jogos de futebol, mas também dos banhos e da lavagem de roupa com a mulherada no rio. E, à noite, passávamos longas horas conversando em torno do fogo ou em casa sob a luz do candeeiro. Comparando essas noites às atuais, penso que tive sorte em relação a uma questão sutil. Eu começava a tentar compreender a sua língua, e a não interferência dos ruídos da televisão ou das músicas dos celulares facilitava bastante uma compreensão mais nítida de suas falas.

Além disso, o mundo noturno e suas presenças é algo que percebemos sobretudo com os ouvidos, de modo que, da aldeia, era possível escutar de forma mais atenta a profusão de cantos dos entes que povoam a escuridão nos cerrados. Em uma dessas noites, percebendo em mim uma certa melancolia, o velho Skrawẽ me chamou para

ouvir os grilos e outros animais que reverberavam sob as estrelas. Ele observava: “quando estamos sentindo muita saudade ouvimos bem forte a cantiga deles. Você está ouvindo?” Por saudade de casa ou não, era sempre possível ouvir essas “cantigas” nas noites estreladas. Essa é, aliás, uma forte impressão que sempre me acompanhou durante minha experiência entre os Akwê. Trata-se de um mundo cheio, vasto, profuso, denso de vida que tem pouco a ver com a caricatura desinformada que fazemos muitas vezes a respeito dos cerrados brasileiros. Seja na aldeia ou na mata ao redor, há sempre uma multiplicidade viva atravessando todos os nossos sentidos.

Essa multiplicidade também perpassa a forma social a partir da qual os Akwê organizam sua maneira de viver. E, a partir desse primeiro convívio na aldeia, partilhando do seu cotidiano, pude começar a entender a importância da profusão das segmentações com as quais esse povo recorta sua socialidade.

Quando cheguei ao Ssuïrehu para essa primeira estadia mais prolongada, Krtidi e seu esposo Sigmõwê eram um jovem casal. Eles já tinham uma filha de 2 anos, Tpêdi, a acabavam de colocar uma segunda filhinha no mundo, Mrãiti, com 4 meses. Tinham mudado recentemente para sua própria casa, após passar os primeiros anos de casamento vivendo uxori-localmente, com os pais de Krtidi, na mesma aldeia. Passei a partilhar da sua rotina, dormindo junto deles e suas filhas em um mesmo cômodo, na pequena casa que ele construía. Como Krtidi tinha dado à luz há relativamente pouco tempo, eles ainda observavam certas restrições relativas ao resguardo, mesmo que de forma mais amena se comparada ao primeiro mês de vida da criança. Pude, assim, começar a observar de perto os cuidados com as crianças mais novas e também as relações entre o jovem casal. A divisão das tarefas, os cuidados mútuos, e os comportamentos de ambos com suas filhas e entre si.

Sigmõwê tinha sido criado pelo seu avô, Ktâpomêkwa, um exímio conhecedor dos cantos e da dita tradição dos Akwê, a quem eu tivera oportunidade de conhecer em 2007. Mas a sua família natal não vivia ali, apenas a de sua esposa. Nessa época, ele de fato parecia ocupar uma posição mais formalizada em relação à maioria daquelas pessoas, se comparada à de Krtidi.

Ao mesmo tempo, eu convivia com os outros grupos familiares da aldeia, formados por casais de gerações distintas, como os pais de Krtidi e os pais da mãe dela, além daqueles formados pelas irmãs de sua mãe e seus maridos e pelas suas próprias

irmãs e cunhados. Nenhum desses homens casados tinha seus parentes ascendentes mais próximos vivendo no Ssuirehu¹⁷. Eles eram uma espécie de “estrangeiro” ou de “imigrante” que, no entanto, construíam suas vidas junto de sogros e cunhadas à medida que formavam sua própria família e que viam crescer os seus filhos. Tal condição se refletia numa série de disposições mútuas entre as pessoas que, por sua vez, geravam toda sorte de situações cotidianas que eu principiava observar e compreender.

Em suma, eu começava a perceber que as informações sobre a organização social que eu havia lido na bibliografia acerca desse povo não eram apenas palavras inertes nos livros e artigos acadêmicos. E tampouco se resumiam a meros vínculos classificatórios que atrelava as pessoas às segmentações sociais, fossem elas os grupos de natureza clânica ou a própria aldeia¹⁸. Mas que tais segmentações e a interação entre elas se traduziam num conjunto de práticas e comportamentos cotidianos presentes nas relações entre as pessoas da aldeia e no interior dos grupos familiares e, ademais, no seu jeito de viver e conviver. Ao mesmo tempo, começava a perceber que a diferença de gênero era algo importante a ser considerado no que se refere à relação entre aquelas pessoas que se reuniam umas às outras a partir desses pertencimentos.

Não vou retomar aqui todo o percurso de pesquisa e o argumento da dissertação de mestrado que escrevi depois dessa segunda experiência de campo¹⁹. Em muitos sentidos considero essa tese uma extensão tanto da experiência quanto dos apontamentos que fui capaz de começar a elaborar naquele trabalho e teremos oportunidade de rediscuti-los muitas vezes nos próximos capítulos.

Gostaria de frisar apenas que, já naquele momento, durante aquela breve experiência entre maio e agosto de 2008 eu notara, com uma nitidez particular, que o dualismo tão propalado na literatura sobre os Jê era, de fato, entre os Akwê, algo que

¹⁷ Com exceção do único filho homem de Skrawê, que era cacique da aldeia, e, contrariando a regra de residência pós-marital, vivia com sua esposa e filha na mesma aldeia de seu pai. Além disso, três das filhas de Skrawê estavam morando nas aldeias de seus esposos, por vários motivos, desde desentendimentos entre seus maridos e seus parentes até o emprego que um deles havia conseguido em outra aldeia.

¹⁸ Os Xerente, de acordo com sua organização social e sua cosmologia, estão divididos em duas metades exogâmicas - Doí e Wahirê -, ligadas, respectivamente, a Sol (Waptokwá) e Lua (Wairê), companheiros e heróis míticos criadores do socius. Cada metade está internamente dividida em três clãs patrilineares. Krozake, Wahirê e Krãiprehi pertencem à metade Wahirê; Kuzâ, Kbazi e Krito estão associados à metade Doí. As relações estabelecidas entre os clãs, sejam elas cerimoniais ou matrimoniais, são de fundamental importância para a socialidade akwê-xerente e seguem, via de regra, um critério de exogamia/confrontação de metades.

¹⁹ Para tanto, ver Raposo, C. Produzindo Diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akwê-Xerente. Dissertação de mestrado. PPGAN/UFMG. Belo Horizonte, 2009.

organizava todas as suas instâncias de relação e tinha a ver com uma forma que se difratava do cosmos à aldeia, às casas e aos corpos. Não havia como separar uma coisa da outra. Aquele era um mundo de contra-faces, onde tudo pressupunha o seu inverso. Era exatamente essa estrutura de multiplicação e posição da diferença que recriava essas alternâncias cósmicas no interior das relações de parentesco. Procurei perceber tal estrutura a partir das relações de gênero que vislumbrava ali no convívio cotidiano.

Após 2008, voltei algumas vezes aos Akwê, mas uma nova pesquisa precisou ser adiada por vários motivos. O nascimento de minha filha e, depois, a necessidade de permanecer em Belo Horizonte para cumprir a rotina de trabalho, do qual passei a depender crucialmente para o sustento da minha casa.

Essa tese é, pois, fruto de dois momentos distintos, separados por alguns anos. Retomei as pesquisas de campo, em 2015, já no contexto do meu projeto doutorado no PPGAN-UFMG, orientada pelo Prof. Ruben Caixeta. Realizei, a partir daí, três idas a campo, cada uma com aproximadamente 3 meses de duração: entre agosto e outubro de 2015, entre junho e setembro de 2016, e entre julho e setembro de 2017, totalizando 9 meses de pesquisa. Excluindo-se as visitas curtas e juntamente à estadia de 2008, conformam 12 meses ao todo. Durante esses meses, visitei muitas outras aldeias. Estive em Porteira, no Morrão, no Brejo Comprido, Serrinha, Bela Vista, Lageado, Funil, Zé Brito, Mirassol, Aldeia Nova, Karehu e Cercadinho. Mas concentrei a maior parte da minha estadia na aldeia Ssuĩrehu.

Quando retornei novamente aos Akwê em 2015 para prosseguir com o trabalho de campo, a realidade nessa aldeia se apresentava sensivelmente diferente daquela que eu havia experimentado anos atrás. As motocicletas zumbiam seus motores por toda a parte e aparelhos de som, bastante estimados, propalavam os últimos sucessos daquele forró e do *reggae* sampleados típicos daquelas bandas do norte. Hoje em dia, as mercadorias invadem as casas, ostentadas nas cozinhas e jiraus numa variedade de utensílios de plástico multicolorido. As geladeiras permitem armazenar alimentos antes praticamente ausentes da dieta rotineira dos Akwê, tais como laticínios, frango congelado, linguiça toscana e refrigerantes. As mercadorias também aderem aos corpos de uma forma muito mais marcante, em sandálias e tênis, no *jeans* da moda, bijuterias, óculos escuros e todo tipo de cosméticos.

Mas, na verdade, todos esses elementos externos são introduzidos num mundo relacional estruturado por um fundo sociocósmico que continua a atuar com sua força e intensidade. As pessoas prosseguem levando sua vida ordinária de acordo com esses princípios relacionais. Para além dessas transformações, que produzem uma certa visualidade exacerbada na superfície dos dias e dos corpos, muitos elementos permanecem organizando a rotina na aldeia como antes. A vida ali segue governada por essas relações e conceitos que orientam o curso corrente das novas situações experimentadas.

A geladeira é um bom exemplo para ilustrar esse ponto. Nela se armazena bebidas e alimentos crus, como carne, raros legumes e, mais raramente ainda, laticínios. Mas no Ssuirehu as pessoas não comiam a comida já preparada e cozida quando sobrava algo na panela de um dia para o outro. Elas me explicavam que a “comida dormida” é o alimento dos mortos. E que, portanto, não devemos comê-la se não quisermos adoecer. Eles se alimentam dela a noite, quando estamos dormindo. Desse modo, apesar de presente em quase todas as casas, muitas das funções da geladeira são deixadas de lado e elas ficam a maior parte do tempo vazias, guardando apenas água, porque esse elemento interage com os pressupostos nativos sobre sua realidade.

Ou seja, há um certo jeito de viver e de significar as relações que continua tal e qual eu havia percebido há anos atrás. Mais ainda, há pressupostos sobre a realidade que se mantêm solidamente alicerçados nos modos akwẽ de perdurarem no mundo.

As casas continuam sendo construídas e ocupadas da mesma forma, e a aldeia mantêm seu desenho típico. A rotina segue perpetuada em meio às refeições compartilhadas cedo da manhã nos fogareiros anexos às casas, aos jogos de futebol nos fins de tarde, à algazarra da criançada, aos banhos de rio, às idas e vindas dos homens ao mato, às expedições de coleta no cerrado e nos brejos, aos casamentos, aos dramas da vida diária, às fofocas, aos desentendimentos e risadas, etc.

Um aspecto digno de ser mencionado sobre essas relações cotidianas é o seu, digamos, regime de visualidade. Tal como nas amplidões cerradas que margeiam suas aldeias, tudo nelas é feito para ser visto e, no entanto, as pessoas são bastante competentes em criar formas através das quais algo sempre escapa a essa preponderância do visível.

Na aldeia circular, colocando-se desde qualquer ponto que se queira, é possível ver o que se passa diante das outras casas ao redor de seu arco. Desse modo, as pessoas sabem quem está ali, a que horas chegou ou saiu e com quem, o que trouxe ou levou, de que direção veio e para onde partiu, etc. É muito difícil fazer qualquer coisa que seja alheia ao olhar dos outros. Sugestivamente, numa aldeia akwê, as casas, voltadas umas para as outras, não tem portas dos fundos e quase nunca é construído algo atrás delas. Até mesmo quando há chuveiro com água encanada em alguma casa, este é colocado no terreiro sempre à frente dela. O tão famoso pátio das aldeias jê, descrito na literatura, é um domínio público não só porque ali ocorrem suas atividades cerimoniais, mas também porque torna boa parte das atividades cotidianas algo explícito ou revelado. Há uma dimensão iluminada de suas vidas que se desenrola nesse espaço e as pessoas gostam de partilha-lo umas com as outras.

Os velhos akwê se regozijam ao sentarem na porta de suas casas e verem as crianças correndo de um lado para o outro, sorrindo e fazendo todo tipo de traquinagem. Dizem que uma aldeia só é um bom lugar para se viver se houver muitas crianças brincando pelo pátio. Assim como todos gostam de conversar ali enquanto assistem aos jogos de futebol, onde os jovens demonstram sua alegria e disposição, exibindo a vitalidade de seus corpos. Diante de suas casas, as mulheres podem ver quando as outras atravessam a clareira com as trouxas de roupa na cabeça rumo à trilha do rio ou quando chegam das roças com seus cofos (cestos tradicionais feitos da folha do buriti) sustentados pela testa, ou mesmo quando estão a cuidar dos afazeres culinários nos jiraus rentes às casas. Também é possível ver quando alguém chega da cidade ou de outra aldeia, ou quanto os homens chegam de suas incursões no mato e o que trouxeram de lá etc.

Os akwê são muito astutos ao perceberem esse tipo de movimentação e fazerem todo tipo de comentário a respeito, resenhando tudo que viram. Certa vez ouvi de uma de minhas amigas no Ssuirehu: “Você sabe como é aqui na aldeia, né Smĩki? Aqui tem um satélite, a gente vê tudo e depois faz a reportagem”, e caímos na risada.

Essa exposição das atividades ordinárias possibilitada pela arquitetura da aldeia é, pois, um eficiente mecanismo de controle do comportamento. Dessa forma, as pessoas também desenvolvem subterfúgios para burlá-lo. Certa vez vi um homem abrindo uma trilha que levava da estrada até os fundos de sua casa, sem que fosse

necessário percorrer todo o pátio antes de alcançá-la. Desse modo, ele poderia chegar e sair de casa sem fazer muito alarde, ou pelo menos sem que as pessoas vissem o que estava trazendo.

Da mesma forma, as mulheres podem aproveitar para terem entre si conversas mais sigilosas enquanto lavam roupas no rio, ou durante as incursões de coleta pelo cerrado. Por outro lado, via de regra, as casas não são os ambientes mais propícios para esse tipo de assunto. É contra a etiqueta akwẽ manter-se reservado no interior de casa com outra pessoa que não resida ali. Aliás, estar sozinho ou sem querer ser visto e sair sem avisar para onde vai é um comportamento extremamente desaconselhável. As pessoas devem manter-se visíveis enquanto estiverem na aldeia. No Ssuĩrehu, uma das mulheres tinha apenas uma filha já moça, e seus parentes mais próximos moravam em outra aldeia, situação realmente atípica se comparada ao padrão. Quando o seu esposo se ausentava e até que sua filha chegasse da escola, era comum a encontrarmos sentada sozinha na frente de sua casa, no terreiro. Ela preferia permanecer ali observando e sendo observada, fazendo artesanato, ao invés de ficar dentro de casa, mesmo que seu interior fosse mais fresco e confortável.

Por isso não há nada ali que se aproxime do nosso conceito de privacidade, principalmente se formos uma mulher. Via de regra, elas estão sempre rodeadas pelas crianças e por outras mulheres, tanto em casa quanto durante os afazeres ao ar livre. Não é aconselhável sequer ir ao rio sem companhia.

Presumo que seja esse um dos motivos que explica o fato dos Akwẽ, de modo geral, serem tão hábeis com as palavras. Da mesma forma que, nos ambientes obscuros, deduzimos as coisas procurando ouvi-las, muito do que se quer manter subentendido ou não revelado é indicado, paradoxalmente, falando, ou melhor, insinuando. A própria língua facilita esse recurso sutil, já que o significado de muitas das suas construções só pode ser intuído através do contexto, de modo a admitir diferentes interpretações. Dessa forma, as pessoas são mestras em dizer as coisas em público e, ao mesmo tempo, desferir indiretas a outrem. Isso alimenta uma verdadeira fábrica de suposições e melindres que vão circulando de boca em boca na aldeia, sem que nunca se esclareçam completamente. As fofocas não são feitas para serem mantidas em segredo, elas são lançadas justamente para chegar aos ouvidos de determinada pessoa. Usa-se também

essas figuras de linguagem, metáforas e insinuações como ferramenta propícia ao humor ácido e inteligente dos Akwê.

Daí também, penso, a ênfase simétrico-inversa nos elaborados discursos cerimoniais, nas arengas e nas palavras de aconselhamento dos mais velhos, nas reuniões políticas, onde as lideranças devem se fazer entender por todos e as intenções daqueles envolvidos em determinada questão claramente explicitadas.

Esse é um equilíbrio que as pessoas normalmente manejam muito bem. Elas sabem se alegrar, convencerem-se mutuamente e se fazer companhia com as palavras: são ótimas contadoras de histórias e conselheiras. Ao mesmo tempo, essas mesmas palavras podem atuar quase como feitiços lançados ao vento, enredando o espírito de seu alvo numa malha de insinuações envenenadas, minguando pouco a pouco suas energias. Ouvi várias pessoas nessa situação dizerem que gostariam de ir embora por não suportar mais os fuxicos com o seu nome. E realmente saíam por alguns dias para visitar outros parentes, tamanho o peso dessas palavras destrutivas. Outras, porém, davam de ombros e diziam: “deixe-os engordar com meu nome, eu não ligo, estou comendo carne todos os dias enquanto seus filhos estão com as pernas cheias de feridas”.

Quando as coisas saem do controle, conflitos realmente sérios acontecem. Apesar de toda essa sutileza em seu discurso, os Akwê normalmente são sanguíneos e explosivos, tanto em suas demonstrações de satisfação e contentamento e, ainda mais, na expressão de sua raiva. Presenciei muitos embates físicos entre as pessoas durante minha experiência na aldeia. É aí que, novamente, a habilidade com a palavra deve entrar em ação. Esta é uma capacidade que se espera dos mais velhos de modo geral e notadamente dos homens, mas uma das principais qualidades almejadas de um cacique (*kapto*) é justamente a capacidade de apaziguar os conflitos através do aconselhamento da aldeia. Normalmente esses conselhos giram em torno da necessidade de conter as fofocas e de manter a cooperação e a partilha entre seus habitantes. Algumas vezes, depois desses conflitos mais sérios, ouvi críticas de algumas pessoas sobre a atuação de determinado cacique, imputando a este a responsabilidade pela deflagração dessas contendas: “a culpa é do cacique que não faz reunião, ele não sabe falar pro povo, dar conselho”, diziam.

Um outro ponto sensível da convivência diária nas aldeias é a partilha e a troca de alimentos. Ela é um imperativo da moralidade akwê e deve ser seguida entre parentes de forma corriqueira e inquestionável. Acontece que cada grupo familiar é formado por uma mulher, que normalmente é parente próxima da maioria das pessoas da aldeia, e por seu esposo, que não o é. Ele deve ser solidário com seus sogros, entretanto, não necessariamente com as irmãs de sua esposa. Mas é esta última quem normalmente distribui os alimentos, assim como são as mulheres que costumam pedi-los às parentas. Dessa forma, um marido pode queixar-se à esposa dos pedidos ininterruptos de suas cunhadas. Te tal modo que as pessoas têm que se equilibrar nesse fio tênue entre serem generosas, mas correr o risco de ficarem com menos do que gostariam ou precisavam, ou serem tachadas de sovinas. Essa questão é ainda mais delicada para os homens casados, cuja etiqueta da afinidade determina que esses sejam deferentes aos seus sogros, mas não o contrário. Quando um homem usufrui de algum alimento enviado por sua sogra, ele o faz pela mediação da rede de partilha de sua esposa. A mesma coisa acontece em relação aos alimentos retribuídos pelas cunhadas. Além disso, mulheres e crianças comem mais nas casas umas das outras do que seus maridos, que quase nunca o fazem. É obvio que esta situação está envolta por todo tipo de nuances e complexidades.

Essa complexidade aumenta atualmente com o acesso maior dos Akwê ao dinheiro. Como mencionado anteriormente, muitos recebem hoje em dia os benefícios dos programas de distribuição de renda do governo federal, outros são aposentados e alguns possuem ocupações remuneradas como professores, brigadistas do IBAMA, agentes de saúde, enfermeiros e funcionários da FUNAI. Há, portanto, uma facilidade maior na aquisição de bens de consumo e, notadamente, de alimentos industrializados. Era de se esperar, assim, que não houvesse problemas de escassez na aldeia. Mas, como disse Maybury-Lewis (1990) sobre a sua experiência de privação entre eles na década de 50, “a abundância é algo relativo entre os Akwê”. Portanto, além do fato de muitas famílias terem abandonado suas roças e da economia capitalista justamente pressupor o princípio da escassez de recursos no alcance de demandas crescentes, existe ali uma espécie de consumo agonístico totalmente alheio à ideia de poupança que faz com que os recursos simplesmente desapareçam numa velocidade estonteante. Esse consumo voraz é intensificado pela rede interna de trocas na aldeia.

Quanto mais uma pessoa tem, mais ela é obrigada a dar e, como presume-se que ela tenha o bastante, nem sempre o retorno é garantido. O fato é que a abundância é algo muito breve, já que se destina a ser partilhada por todos, direta ou indiretamente. Nos meus primeiros dias na aldeia, ainda em 2008, estranhando o fato de eu ainda não estar acostumada a comer muito às cinco da manhã, meus anfitriões me diziam: “coma o máximo que conseguir enquanto tiver oportunidade, amanhã podemos não ter mais nada”. Eu achava que se tratava meramente de uma brincadeira, mas depois de dois dias comendo só farinha com café açucarado ou arroz puro, me tornei especialista em consumir quantidades absurdas numa mesma refeição, quando a fartura nos permitia. Não foram poucas as vezes em que, após fazer uma compra bastante generosa na cidade, eu e meus anfitriões nos vimos praticamente sem recurso nenhum em casa num intervalo de dois ou três dias. Dessa forma, eu também aprendi rapidamente a aceitar tudo que me ofereciam nas casas que visitava e até a esperar por essas ofertas, já que eu também partilhava tudo o que tinha.

É impossível quanto a isso não perceber o papel crucial das roças, hoje em dia bastante diminuídas se comparadas ao que observei em 2008. As famílias que ainda as cultivam garantem um sustento paulatino, dosado. Sobretudo com o cultivo perene da mandioca. Se estas roças não suprem toda a necessidade alimentar de uma família, ao menos conseguem complementar eficientemente a demanda por alimento quando o já pouco dinheiro acaba.

Além disso, os homens muitas vezes procuram apaziguar os períodos de escassez indo ao mato caçar. A carne é, aliás, o alimento prototípico para os Akwê. A falta dela é considerada uma condição indigna, tolerada apenas por um curto período, mesmo se há outros itens disponíveis. Mas a caça é mais do que uma necessidade material. Ela é inerente à masculinidade de homens maduros. Um homem com esposa e filhos deve saber matar e trazer carne para casa.

No Ssuïrehu, os homens iam ao mato sistematicamente. Muitas vezes não traziam nada, mas frequentemente voltavam com suas presas para casa. A caça é também o alimento partilhado, por excelência. Quando trata-se de um animal pequeno, essa regra pode ser flexibilizada, mas não quando abatem uma presa grande. Normalmente, logo que um homem chega com a caça, sua mulher ou um de seus *ïkamõ*, homens casados com as irmãs de suas esposas, se oferece para tratá-la. Tira-se a pele e

as vísceras, conservando o fígado. Depois disso, a carne é repartida por sua esposa que separa o suficiente para o seu grupo familiar e distribui o restante aos seus parentes, tomando o cuidado de atender aos seus pais e avós, preferencialmente. Mas também o homem que ajudou a limpar a caça recebe dela uma parte generosa. Se houver o suficiente, dá-se uma parte às suas irmãs. Se for um animal realmente grande, como uma anta ou uma queixada, toda a aldeia poderá receber um pedaço. Nesse caso, normalmente opta-se por assá-lo num forno de terra, com a ajuda de toda a aldeia, e depois partilha-se a carne.

Esses momentos são realmente únicos e importantes para percebermos o valor de uma refeição compartilhada. Ao sentirmos nossa barriga se expandindo, sinônimo de felicidade e contentamento para os Akwẽ, parece que todos os desentendimentos e diferenças se dissipam. Mas trata-se de uma condição ideal que só acontece de vez em quando. De modo que é preciso tornar a se equilibrar na corda bamba da abundância e da escassez, do dito e do não dito, da paz e da guerra que governam os dias na aldeia.

É preciso dizer que, ao mencionar esses aspectos um tanto espinhosos do cotidiano na aldeia, eu não busco dar a entender que os Akwẽ não sejam um povo que saiba se alegrar, se cuidar e se respeitar. Mas que uma imagem da sua socialidade só poderá ser honesta se considerar esses princípios em conjunto: o cuidado, o carinho, o afeto e o sustento mútuos e também as infinitas querelas e tensões e até agressões. Tal como nas paisagens cerradas onde constroem suas aldeias, a vida cotidiana é profundamente bela e bruta, a um só tempo. “Pacífico” definitivamente não é um adjetivo adequado ou suficiente para caracterizar nem a vida cotidiana nem sua dimensão política. A guerra é, como veremos, uma possibilidade latente, apaziguada por sofisticados mecanismos de troca e de contenção das hostilidades que orientam a relação entre pessoas pertencentes aos distintos segmentos que recortam sua estrutura social. Esses segmentos coordenam as relações cerimoniais e matrimoniais e, portanto, os princípios do respeito e da guerra estão presentes também nessas dimensões de suas vidas.

Nessa tese, procurei descrever esses princípios presentes na construção do parentesco e no âmbito cerimonial a partir das relações de gênero engatilhadas pelo casamento e pela afinidade que os constitui. Procurei também conectar essas dimensões aos processos de fabricação da pessoa, considerando tanto o parentesco quanto a

nominação. Nesse percurso, busco demonstrar que cotidiano, parentesco, ritual e cosmologia são todas dimensões mutuamente implicadas, perpassadas pelas mesmas diferenças/relações que estruturam os modos akwê de composição da vida.

No Capítulo 1, retomo uma discussão teórica sobre o dualismo Jê posta na literatura etnológica americanista, tentando situar o que já foi escrito sobre os Akwê-Xerente nesse âmbito e, ao mesmo tempo, localizando e “parcializando” a minha própria proposta etnográfica junto a esse campo.

No Capítulo 2, o objetivo é refletir sobre os processos de construção do parentesco entre os Akwê, considerando o estatuto da afinidade, tanto em seus aspectos cotidianos e sociológicos, encampando a conjugalidade e a domesticidade, quanto em seus aspectos metafísicos ou cosmológicos, a partir de uma dinâmica que implica a junção, a criação, o crescimento e a diferenciação das gentes. Pretendo argumentar que a construção da pessoa toma corpo por meio de uma relação intrínseca entre diferentes planos existenciais de onde se abrem as formas de reprodução do mundo e do *socius*: o cosmos, o parentesco, o corpo. Encaminho as descrições sobre a conjugalidade juntamente a uma reflexão sobre como os gêneros se relacionam, se constituem, se comutam e se separam no processo mesmo de criação do humano. É a relação de gênero, tal como os Akwê a concebem que, no plano descritivo de minha análise, costura e ressalta a implicação entre organização social e cosmologia na vida cotidiana.

No Capítulo 3, me debruço sobre o ritual de nomeação dos Akwê, o *Dasĩpsê*, demonstrando que o parentesco e o ritual são conceituações/operações mutuamente relacionadas às condições cósmicas de perpetuação da vida. Não é possível compreender uma dimensão sem a outra. Conferindo atenção especial à nomeação feminina (mas não apenas a ela), busco salientar a pertinência da consideração da afinidade para a compreensão da natureza dos nomes e da sua relação com os corpos.

Capítulo 1

Notas sobre imagens da alteridade: o multidualismo Jê e o gênero como posições da diferença

Apenas constato que povos que ocupam uma área geográfica certamente imensa, mas circunscrita, escolheram explicar o mundo pelo modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros: dualismo que se expressa de modo coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas.
(Lévi-Strauss. *História de Lince*, 1993[1991], p.215)

O terceiro é extraído do interior da própria estrutura dualista. E ele é a própria perspectiva.
(Tânia Stolze Lima, *Uma História do Dois, do Uno e do Terceiro*, 2008)

Minha intenção, nesse primeiro capítulo, é situar a etnografia apresentada nessa tese junto a um debate mais amplo no que tange à bibliografia etnológica que já foi produzida sobre os Akwê-Xerente, enfatizando o modo como o modelo clássico sobre os povos Jê, consagrado na literatura americanista, vem sendo pouco a pouco desestabilizado, complexificado e alterado. Ressalta-se, nesse sentido, como o desenvolvimento de etnografias mais recentes junto a esse povo faz parte de um movimento renovado que tem como uma de suas consequências o questionamento da imagem da organização social desses povos como uma totalidade hierárquica e auto-reprodutiva. Veremos também que, já em suas publicações em *Dialectical Societies*, em 1979, Maybury-Lewis nos apresenta aspectos importantes sobre os Jê Centrais que vão de encontro a algumas premissas do modelo turneriano publicado no mesmo volume.

Num segundo momento, gostaria de interceptar as descrições etnográficas sobre os Akwê-Xerente à luz de uma imagística de gênero para compreender os seus modos de composição da vida, suas criações, de uma maneira que não separe cosmologia e organização social. Argumento, nesse sentido, que aquilo a que chamamos de “reprodução social” está intimamente relacionado à reprodução dos corpos e que as relações de gênero podem nos ajudar a deslocar o entendimento sobre os seus modos de

reprodução de uma forma que integre sua sociologia à problemática da construção da pessoa. Isso tem a ver, como pretendo evidenciar, com as circunstâncias que atravessaram a minha experiência tanto de formação acadêmica quanto com o modo como fui inserida no seu universo de relações, ou seja, com as determinações etnográficas que orientaram o meu olhar sobre a produção bibliográfica acerca desse povo e minha própria experiência de campo. A discussão que apresento nesse capítulo funciona, pois, como uma espécie de excuro de apresentação da própria etnografia, cujo objetivo é salientar um quadro de fundo a um só tempo epistemológico, político e teórico do qual parti para imaginar esta “ficção controlada” (*sensu* Strathern, 1988) acerca desse povo.

Advirto o leitor que não trato de oferecer aqui uma revisão teórica rigorosa da bibliografia Jê, empreitada que já foi realizada brilhantemente por Coelho de Souza (2002) para a produção mais ampla dos estudos sobre os povos jê do Brasil Central. Muito do que será posto nessa tese responde, aliás, às sugestões e apontamentos feitos por essa autora, de uma forma certamente mais extensa e profunda do que temo ser capaz de explicitar. Pode-se dizer que, desde a publicação do seu trabalho sobre “o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos”, nunca mais olhamos para os traços e círculos que dividem tantas vezes suas aldeias (e corpos) da mesma forma. O que busquei salientar é de que modo minha etnografia junto aos Akwê-Xerente responde em larga medida às pistas presentes nas análises dessa autora sobre a relação que esses povos mantêm com a alteridade para perdurarem no mundo e sobre como suas segmentações socio-cósmicas são, ademais, elaborações complexas dessa relação.

Além disso, outras etnografias foram publicadas em anos recentes sobre os Akwê-Xerente, no âmbito das quais também foram realizadas revisões bibliográficas acerca da produção etnográfica anterior sobre esse povo. Nesse contexto, destacam-se duas teses – a de Ivo Schroeder (2006) e a de Valéria Melo (2016) - além de outras dissertações sobre as quais comentarei mais à frente. A segunda autora mencionada nos oferece em sua tese uma sistematização bastante competente e completa sobre as estratégias comparativas entre os “povos da floresta tropical” e os “povos centro-brasileiros” presentes na bibliografia etnológica americanista e sobre como as dicotomias advindas delas vem sendo desestabilizadas a partir da produção etnográfica recente sobre os Akwê-Xerente em particular.

Portanto, minha intenção aqui não é refazer um trabalho já realizado por essas e outros autores(as) que se debruçaram sobre a literatura acerca dos Jê, mas sim visitar

algumas questões presentes tanto no modelo clássico sobre esses povos, quanto na bibliografia mais recente sobre os Akwê-Xerente, encetando um enfoque transversal sobre essa produção que situe e revele a pertinência da consideração das questões de gênero para a compreensão da socialidade desse povo.

1.1 – Das Sínteses Totalizantes às Diferenças Irredutíveis

As pesquisas pioneiras de Curt Nimuendaju sobre os Timbira Orientais (1946), os Apinajé (1939) e os Xerente (1942) movimentaram uma série de discussões sobre as chamadas “organizações dualistas” no âmbito da antropologia internacional. Insere-se nesse contexto a publicação dos artigos seminais de Lévi-Strauss na década de 50 sobre organização social e dualismo – “As Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental” (1952) e “As Organizações Dualistas Existem?” (1956) – cuja problemática girava inicialmente em torno da relação algo nebulosa que tais povos apresentavam entre divisão de metades e troca matrimonial, havendo ali uma disjunção entre as suas organizações dualistas e a troca simétrica. Considerando casos como dos Apinaje, Xerente e Bororo, Lévi-Strauss traçou as principais linhas de reflexão que iriam, mais tarde, desembocar em uma profunda atenção à questão do dualismo ameríndio. Essa questão inicial se deslocou sensivelmente, já entre 1952 e 1956, do problema das organizações dualistas propriamente ditas e dos sistemas de aliança para uma discussão mais ampla sobre a natureza estrutural do dualismo e, como sabemos, para a sua relação com o triadismo (Coelho de Souza, 2002, p.162).

Maybury-Lewis, que àquela altura do debate já havia retornado recentemente de sua experiência entre os Xerente (1955-56) e entre os Xavante (1958), apresenta logo em seguida uma veemente crítica à proposta analítica de Lévi-Strauss em “The Analysis of Dual Organizations: a methodological critique” (1960), concordando com o antropólogo francês sobre a separação entre organizações dualistas e aliança, porém, discordando dele acerca da formulação de que aquelas organizações dos Jê e Bororo configuravam uma espécie de “cortina de fumaça ideológica” que mascarava uma realidade assimétrica subjacente. Ao que é respondido pelo antropólogo francês em “Sentido e Uso da Noção de Modelo” (1960), gerando um debate intenso sobre a noção

de estrutura e sua relação com os modelos analíticos e nativos, bem como sobre o próprio dualismo²⁰.

Esse debate deu impulso às pesquisas levadas a cabo pelo projeto Harvard Brasil Central (doravante HCBP), coordenado por Maybury-Lewis, cujo objetivo duplo, influenciado pelas análises de Lévi-Strauss era, como ressaltou Coelho de Souza (2002), de um lado, retomar as pesquisas de campo sobre os povos no Brasil Central, atualizando os registros etnográficos de Nimuendaju e, de outro, levar adiante uma crítica eminentemente etnográfica que fundamentasse uma revisão teórica dos conceitos tradicionais da antropologia do parentesco e da organização social. Nas palavras da autora (p.178), o HCBP talvez consista, depois dos esforços pioneiros de Nimuendaju, “no mais importante evento etnográfico do americanismo tropical”.

Segundo esta autora, tal “dissolução culturalista do parentesco” - como Viveiros de Castro (1993) nomeou os resultados teóricos do HCBP - motivada pela crítica etnográfica da teoria, implicou numa reconceitualização do campo do parentesco que atingiu tanto as relações interpessoais quanto as instituições coletivas desse povos, impondo inclusive a dissolução da distinção entre essas dimensões, provocando a conversão da problemática do parentesco, da tipologia de sua classificação para aquela da construção da pessoa (p. 184). Tais desenvolvimentos pioneiros dos pesquisadores do HCBP e as críticas aos paradigmas africanistas da segmentaridade e da descendência, bem como as nuances impostas à teoria da aliança, colocados ali pela primeira vez, foram amplamente incorporados à produção etnográfica sul americana.

Apesar dessa inestimável inovação da grade temática e das diretrizes teóricas que passaram a conduzir os estudos etnológicos junto aos povos nativos do continente, a imagem dos grupos Jê que emergiu de *Dialectical Societies* (1979) foi a de sociedades cujas instituições dualistas, com seus complexos mecanismos de segmentação, estavam a serviço da reprodução de totalidades hierárquicas e auto-reprodutivas. Mesmo posteriormente, com a publicação de novas pesquisas que vieram a reboque do modelo ali delineado e que complexificavam em diferentes graus aquele modelo, foi essa imagem, de modo geral, que fomentou em larga medida as estratégias comparativas

²⁰ Os dois antropólogos concordando com o fato do dualismo ser fundamentalmente uma estrutura simbólica, porém discordando sobre a dinâmica a que ela se presta: a um equilíbrio dinâmico, em um caso, ou a perpétuo desequilíbrio, em outro. Não terei condições de recapitular os termos da polêmica entre os dois eminentes antropólogos. Para tanto, ver Sztutman, 2002 e Coelho de Souza, 2002. Noto que, sugestivamente, ainda no seu último volume das *Mitológicas* (1991, p. 212-215), ao concluir a monumental reflexão sobre “a ideologia bipartida dos ameríndios”, era com Maybury-Lewis (e também com Seeger) que Lévi-Strauss debatia, fundamentalmente.

entre esses grupos e os povos da floresta tropical, algo que acabou por isolar a paisagem etnográfica centro brasileira daquela configurada pelos outros povos sul americanos²¹.

Novas pesquisas realizadas em anos recentes entre os povos Jê vêm tentando, no entanto, estabelecer pontes entre o seu modo de pensamento e organização social e aquele configurado pelos povos amazônicos. Infelizmente, por questões da economia da minha estratégia descritiva, não terei fôlego aqui para retomar esses estudos recentes (e outros nem tão recentes assim)²². Permanecerei assim na discussão sobre o modelo clássico celebrizado por Terence Turner em *Dialectical Societies* e nas aproximações e disjunções que esse modelo apresentou, já naquele momento, com relação às sínteses de Maybury-Lewis sobre as categorias culturais dos Jê Centrais, publicadas no mesmo volume. Em seguida retomarei alguns pontos evidenciados pela outra grande síntese proposta sobre o conceito de parentesco entre os Jê e sobre o seu dualismo, realizada por Coelho de Souza (2002), relacionando-a à bibliografia posterior sobre os Akwẽ-Xerente. Como buscarei demonstrar, tal imagem da organização social jê como totalidades auto-reprodutivas vem sendo modificada a partir dos esforços da referida autora, bem como de outros pesquisadores que vem se dedicando ao estudo desses povos.

É importante notar, no entanto, que, mesmo no que diz respeito ao modelo clássico desenhado em *Dialectical Societies* por Maybury-Lewis e por Terence Turner, já é possível perceber divergências importantes entre os Jê Setentrionais ali retratados (Kraho, estudados por Melatti; Krĩkati, estudados por Jean Lave; Apinajé, estudados por da Matta; e Kaiapo – estudados por Bamberger e Turner) e os Jê Centrais (Aw'ẽ-Xavante e Akwẽ-Xerente, estudados por Maybury-Lewis). Os Bororo (estudados por J. Crocker), por outro lado, sempre ocuparam uma posição de mediadores ou de “controle” do campo de comparação: uma espécie de “tipo ideal atípico” que, embora destoasse sensivelmente das análises gestadas sobre esses dois conjuntos, sustentava a argumentação comparativa²³. Tais diferenças, embasadas etnograficamente, refletiram

²¹ Para mencionar alguns exemplos de pesquisas entre os povos Jê, advindas da trilha aberta pelos pesquisadores do PHBC a partir dos anos 70 e 80, ver Lopes da Silva (1986), Lux Vidal (1977), William e Jean Crocker (2004), Seeger (1974), Ladeira (1982), Lea (1986), Graham (1983) Azanha (1984), Carneiro da Cunha (1978), etc.

²² Ver por exemplo Azanha, 1984 (cujo trabalho destoou já naquele momento do modelo dos povos jê como totalidades auto reprodutivas), Ewart (2000), Gordon (2006), Demarchi (2014), Morin (2016), etc.

²³ Penso que esse lugar ocupado pelos Bororo em relação aos outros povos considerados no âmbito do HCBP possa ser explicado muito mais por questões de ênfase teórica dos autores e dos problemas que foram selecionados como base de comparação naquele contexto do que com os modos de pensamento e organização dos povos ali analisados. Os Bororo, retratados por Crocker (1985), têm, a meu ver, muitos aspectos que os aproximam significativamente dos Akwẽ. Algo que, aliás, já havia sugerido rapidamente

em divergências importantes entre as propostas de modelo produzidas pelos dois autores citados.

O fato é que as etnografias realizadas sobre os povos Jê pelos pesquisadores do Projeto Harvard Brasil Central sempre tiveram como pano de fundo de sua construção esse quadro comparativo, posto em evidência nas sínteses publicadas em *Dialectical Societies*. Diante da produção etnográfica ainda incipiente nas terras baixas, tais pesquisadores produziram em conjunto, e uns em relação aos outros, importantes análises sobre a organização social desses povos que acabaram contribuindo para uma verdadeira guinada na produção etnográfica americanista, motivando outros pesquisadores interessados nos caminhos promissores abertos por essa perspectiva comparativa:

Há muitas variáveis que parecem ser constantes entre os grupos dos Jê do Norte e do Centro (...). 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. (Seeger, 1974, *apud* Lopes da Silva, 1986, p. 18)

De fato, as vantagens abertas pela possibilidade de se considerar o grupo de transformações figurado pelas estruturas Jê é, até os dias de hoje, algo que potencializa, e muito, nossas estratégias de análise e não defendo de modo algum que ela deva ser abandonada. A questão é que, na objetivação das sínteses analíticas produzidas no âmbito do HCBP, figuradas desde o início no interior desse campo comparativo, foram enfatizados os aspectos compartilhados entre esses povos percebidos enquanto feixes de variações de uma mesma forma social jê, o que, muitas vezes, insinuou um expediente de obliteração de divergências incômodas ao modelo geral. Tal modelo constituído no interior desse campo de variações lançou, digamos, muito mais luz em uma certa continuidade entre suas diversas conformações do que nas disjunções e/ou inversões entre as diferentes atualizações dessa forma social. As variações disjuntivas, postas em comparação, foram, de certa forma, obliteradas em favor das sínteses totalizantes. Desse modo, determinados aspectos da organização social dos Jê Centrais (e também dos Bororo), foram minimizados em favor daquilo que esses grupos compartilhavam em

Maybury-Lewis, 1979, ao comparar os Jê do Norte, os Jê Centrais e os Bororo, assim como o próprio Lévi-Strauss, tanto em seus primeiros escritos sobre as organizações dualistas (1952), quanto mais tarde (1962) quando analisou as variações jê acerca do desaninhador de pássaros e o fogo do jaguar.

relação aos Jê do Norte. No que diz respeito, por exemplo, às configurações de natureza unilinear entre os primeiros, Coelho de Souza (2002) pontua o seguinte:

A estratégia dos jeólogos será minimizar essa diferença enfatizando de um lado a uxorilocalidade, de outro, os dualismos simbólicos comuns às sociedades jê setentrionais como centrais. Não obstante, emerge das pesquisas do HCBP uma distinção bastante clara entre essas duas variantes da cultura Jê, mesmo se o grupo setentrional constitui na verdade um conjunto algo heterogêneo. (p.186)

Não por acaso, penso, certos aspectos acerca das diferenças entre as dinâmicas matrimoniais e das terminologias para os primos cruzados desses povos foram deixadas de lado em favor de outros princípios codificadores do parentesco (Overing, 1981).

O que quero dizer com isso não é que esses grupos não compartilhem de uma mesma estrutura socio-cósmica evidenciada no seu multidualismo, e nem que essa estrutura não se atualize na forma de relações de continuidade, mas justamente que tais continuidades podem ser relacionadas também a partir de suas diferenças e que essas disjunções podem também ser concebidas como compondo um mesmo grupo de transformações (*sensu* Lévi-Strauss), e como, aliás, já pontuava Maybury-Lewis (1979) em seu texto sobre as categorias culturais dos Jê Centrais.

Nota-se, no entanto, que na conclusão de *Dialectical Societies* escrita pelo mesmo autor, os Jê Centrais (e também os Bororo), estranhamente, quase desaparecem em favor de uma discussão muito mais focada nos Jê Setentrionais tomados como um conjunto capaz de colocar em perspectiva as discussões correntes na teoria do parentesco sobre os sistemas de aliança e de descendência/transmissão paralela (comparados aos estudos de Scheffler e Lounsbury, 1971, sobre os Sirionó), colocando em evidência outros princípios organizativos do dualismo daquelas sociedades, como a transmissão de nomes.

Esse último aspecto talvez seja, segundo nos lembra Coelho de Souza (2002), uma das contribuições mais originais que os jeólogos do HCBP deixaram para a antropologia do parentesco e minha intenção aqui não é de modo algum rechaçá-la. Gostaria apenas de chamar atenção para uma certa estratégia argumentativa que muitas vezes minimizou determinadas diferenças internas ao conjunto dos povos ali considerados e que, ademais, poderiam abrir portas para outras conexões possíveis entre eles, o que inclusive buscou fazer mais tarde Coelho de Souza para o conjunto Jê. No

que diz respeito ao que já foi produzido nesse campo comparativo *a partir* dos Jê Centrais, no entanto, temo que ainda estejamos caminhando lentamente.

Vejamos, com efeito, uma passagem da conclusão de *Dialectical Societies* em que esse embotamento fica evidente:

It might seem perfectly reasonable to treat the Bororo, the Shavante, and the Sherente as alliance systems, since we know that these societies have exogamous moieties or have had them in the past. But to consider them as alliance systems means stressing the primary importance in them of the communication of women through marriage, and it is precisely this primacy which our analyses do not confirm. (...) While it is thus possible to treat these societies as instances of prescriptive alliance in a purely formal sense, there seems little point in doing so, for such a classification actually obscures rather than elucidates the fundamental features of their organization. This classification would make an unhelpful distinction between the Northern Gê, who do not have alliance systems, and the Central Gê and Bororo, who do or did. Since we have shown that we are dealing with a common set of cultural parameters for the Gê and Bororo, the effect of such a classification would be simply to reduce the significance of alliance systems. This would run counter to the notion that the alliance is a major ordering principle where it is found and thus deprive the classification of the Bororo and Central Gê *as alliance systems* of much of its force. (Maybury-Lewis, 1979, p. 307)

Tenho consciência que o autor se referia aqui aos outros princípios de organização que estão atrelados, entre esses povos, à existência das metades, como por exemplo, os sistemas onomásticos, e que não se restringem às trocas matrimoniais e à descendência. Ou seja, ao deslocamento da oposição consanguinidade/afinidade e da sua codificação em termos de casamento de primos cruzados, para a transmissão cruzada de nomes entre os Jê Setentrionais. Bem como às configurações terminológicas entre os Jê do Norte e Centrais que não estariam codificadas em termos de unifiliação, ou mesmo à polêmica sobre as trocas matrimoniais que não se refletiriam na terminologia de parentesco (mas que relacionam estas últimas com as trocas de nomes).

Defendo, entretanto, que as diferenças entre os Jê Centrais e os Jê do Norte poderiam colocar em perspectiva um e outro subconjunto. Elas possivelmente contribuiriam para elucidar exatamente os aspectos apontados pelos críticos como

pouco explorados pelo modelo do HCBP como, precisamente, alguns traços das dinâmicas matrimoniais e suas relações com a troca de nomes²⁴.

Sabemos, por exemplo, que entre os Akwẽ-Xerente, as metades são exogâmicas e que as trocas matrimoniais não só exibem uma estrutura assimétrica como se refletem na terminologia que codifica o casamento nos termos de determinada categoria de parentesco, sobrepondo cruzados e afins (Schroeder, 2006)²⁵, o que apresenta tanto aproximações quanto contrastes entre eles e os grupos setentrionais que seriam interessantes de serem comparadas, sem prejuízo para consideração do grupo de transformações figurado pelos Jê como um todo. Ressaltaria-se, assim, a relação entre a uxorilocalidade e os critérios de recrutamento às metades, sejam eles referidos à descendência ou à onomástica (como fez Maybury-Lewis no texto de 1979), ou à ambas, e a forma como isto estaria relacionado às trocas matrimoniais e à terminologia de cada povo (como, aliás, fez mais tarde Ladeira, 1982, para os povos Timbira). Ademais, poderíamos perceber melhor o *continuum* formado entre esses povos e os Jê do Sul (Kaingang e Xokleng), excluídos das análises do HCBP.

Ao mesmo tempo, é o próprio Maybury-Lewis que irá colocar uma série de objeções ao modelo de Turner publicado no mesmo volume, apontando que, embora tenha se pretendido abrangente, estaria demasiado circunscrito às condicionantes Kayapo (p. 312). Ou seja, há uma certa oscilação no modelo advindo de *Dialectical Societies*, considerando as sínteses desses dois autores, entre a necessidade de proposição de uma forma social Jê que abarcasse todos os grupos pesquisados e as dissonâncias etnográficas que apresentavam entre si os Jê do Norte e os Jê Centrais. Tal oscilação é perfeitamente perceptível nas análises de Maybury-Lewis. Mas, como veremos adiante, o autor termina por substituir a totalidade (hierárquica, porém homeostática) de Turner por outra (“faccionalista”, porém harmônica) igualmente dependente de uma dialética repositora do todo, muito embora os “princípios antitéticos” (em oposição à “harmonia”) nunca tivessem deixado de operar em suas descrições.

O que pretendo é, pois, evidenciar tais “princípios antitéticos”, ao invés de negligenciá-los: contra as sínteses totalizantes, ou as alternativas exclusivas, as disjunções inclusivas (ou sínteses disjuntivas). Isso é, por sinal, algo que podemos

²⁴ O que Ladeira (1982) realizou em seu estudo sobre a troca de nomes e troca de cônjuges entre os Timbira.

²⁵ Me concentrarei mais detidamente sobre a configuração das trocas matrimoniais entre os Akwẽ-Xerente no Cap. 2 dessa tese.

aprender com os próprios Akwẽ, fazendo com que sua forma social também se replique na forma de nossas análises.

Presumo que essa diferença de peso conferida aos Jê Centrais e Bororo posta no modelo que foi celebrizado na literatura americanista refratou-se para as estratégias comparativas entre os povos centro brasileiros e os “povos amazônicos”²⁶ e, em alguma medida, para os trabalhos posteriores que visavam uma revisão do estado da arte da produção etnográfica sobre os povos Jê de forma geral.

Coelho de Souza (2002) inclusive reconhece explicitamente tal discrepância, apontando, além disso, a diferença no número e na variedade de temas cobertos pelos materiais etnográficos produzidos sobre esses dois conjuntos de povos disponíveis para a análise naquele momento. E, embora ela mesma tenha procurado equacionar essa diferença, conferindo rigorosa atenção aos materiais disponíveis sobre os Jê Centrais em seu trabalho, adverte aos leitores sobre o fato de que muitos aspectos sobre esses povos ainda jazem obscuros se comparados aos povos Jê Setentrionais.

Espero, pois, que, juntamente com os outros trabalhos que desde então foram publicados sobre os Akwẽ-Xerente, esta tese também contribua para sanar mesmo que parcialmente esta lacuna. Como disse acima, muito do que será apresentado a seguir se constituiu a partir dos caminhos abertos por suas reflexões.

São bastante conhecidos os traços mais característicos que emergiram do modelo Jê em *Dialectical Societies*. Dentre eles, a substituição dos paradigmas da descendência e da aliança por outros princípios de codificação da estrutura social, tais como a uxorilocalidade e a base onomástica de constituição de grupos cerimoniais organizados em metades, estas últimas não necessariamente relacionadas às trocas matrimoniais.

Com efeito, equacionando esses dois aspectos principais – a forma de residência uxorilocal e a presença de instituições cerimoniais organizadas em metades - Turner (1979) propõe como base da organização social desses povos uma estrutura que opõe dois domínios distintos: esfera cerimonial masculina e esfera doméstica feminina, codificados espacialmente nas aldeias jê na forma de um dualismo concêntrico opondo centro e periferia. O modelo do autor, que se pretende abrangente para todos os grupos

²⁶ Por exemplo, Overing (1981, 1983-84), Viveiros de Castro (2002a), Fausto (2014[2001])

pesquisados, procura unir os processos ocorridos na chamada esfera doméstica, formada pelos grupos residenciais extensos situados na periferia da aldeia e definidos por ele como “unidades de produção social”, àqueles próprios da esfera cerimonial, caracterizada pela presença de “instituições comunais” postas no centro por uma estrutura de metades que encarnariam o “todo” daquelas sociedades. Turner irá propor, então, uma lógica dialética cujo funcionamento cria e articula os domínios doméstico e público, sendo esta articulação definida como uma “economia política de pessoas”.²⁷

O autor definirá, então, cinco estágios de socialização da pessoa e que atuariam na articulação e configuração desses domínios, cada um com seu mecanismo de “integração social”: o primeiro incluiria nascimento e infância, compreendidos no interior do grupo familiar, unidade responsável pelos primeiros estágios de socialização; o segundo, a transição para a vida adulta, libertando o indivíduo da dependência de sua família natal e orientando sua ligação a formas adultas de participação na “sociedade ampla”, acompanhada por mecanismos rituais direcionados às instituições comunais, esses últimos localizando o sujeito nos grupos extensos; o terceiro estágio seria caracterizado pela formação do próprio grupo de procriação e pela integração desse grupo através do estabelecimento de um padrão de relacionamento com outras unidades análogas; o quarto estágio seria o da vida adulta plena, caracterizada pela dispersão do próprio grupo de reprodução, ou seja, pela aquisição de genros, levando ao ápice do prestígio social; e, finalmente, a fase caracterizada pela velhice e morte, quando o indivíduo torna-se dependente no contexto de seu grupo familiar extenso (Turner, 1979: p.153).

Em suas explicações acerca do ciclo de desenvolvimento dos grupos familiares, de sua formação, dispersão e integração, Turner propõe uma dissociação entre os papéis feminino e masculino no processo de socialização, sendo as mulheres confinadas ao

²⁷ Turner tinha em mente, como pano de fundo, um quadro comparativo muito mais amplo do que aquele desenhado apenas pelos povos Jê. Nesse sentido, buscava também uma explicação para o tamanho das aldeias Jê que, organizadas segundo o princípio uxorilocal, compunham comunidades muito maiores do que aquelas de outros povos habitantes da mesma região. Além disso, buscava entender a prática, entre todos os grupos Jê, da mesma “forma peculiar de economia bimodal”, baseada na alternância cíclica entre a agricultura de corte e queima (coivara), praticada nos grandes aldeamentos, e a dispersão dessas aldeias em bandos semi-nômades, baseados na caça e coleta. (Turner, 1979, p. 147). O modelo de Turner é bastante sofisticado e, como notou Coelho de Souza (2002, p.635), cheio de nuances difíceis de serem capturadas pelos esquematismos a que ele fatalmente foi (e será aqui) submetido. Peço então que o leitor tenha em mente que essa complexidade escapa em larga medida do resumo que apresento. No meu trabalho de 2009, eu já havia feito uma revisão do modelo turneriano, mas de maneira bastante esquemática e resumida. O que faço aqui é apenas recapitular alguns pontos importantes para o argumento dessa tese e complexificar esta revisão comparando o modelo de Turner com aquele de Maybury-Lewis para os Jê Centrais de forma mais explícita

âmbito dos primeiros estágios de socialização, a saber, ao grupo de procriação de seu próprio pai ou de seu marido, e os homens os responsáveis pela interligação das unidades domésticas e dessas com a “comunidade como um todo”. Através de seu domínio sobre as relações inter-familiares e sobre aquelas relações comunais, as quais Turner atribui um nível estrutural “mais alto”, os homens ocupariam uma posição de controle sobre as mulheres e sobre a esfera intra-familiar a qual estas estão vinculadas, denominada de nível “mais baixo” das relações sociais. A dominação masculina sobre as mulheres é, então, estabelecida como um valor para estas sociedades, a despeito do fato – ou justamente em decorrência dele - de que os homens seriam fortemente dependentes das atividades produtivas desempenhadas pelas mulheres no interior dos grupos familiares (Turner, 1979, p.153-157).

Nesse sentido, o desenvolvimento dos grupos domésticos, baseados no princípio de residência uxorilocal, é caracterizado pelo autor como um mecanismo de transformação do controle sobre as mulheres em controle sobre e entre os homens, ou seja, na transformação de pais e maridos em sogros. A dominação passaria dos pais sobre suas filhas e dos maridos sobre suas esposas para o “nível mais complexo” e, por isso, estruturalmente “mais alto”, da dominação inter-familiar dos sogros sobre seus genros:

Ge and Bororo social structure appears in this perspective as a form of political economy based on social rather than material production and reproduction [...]. It is a political economy based upon the exploitation of young women and men actively engaged in producing the basic social units of human production (that is, nuclear families of procreation) by older men, who form a dominant ‘class’ by virtue of their control of the crucial means of production (in this case, the obligatory setting of the productive activity in question), the residential household. Uxorilocality is the formal principle through which this control is exercised. (Turner, 1979:168)

A uxorilocalidade, que é definida como a base de todo esse sistema hierárquico, apesar de ser apontada como um eficiente mecanismo de estabelecimento do controle no interior dos grupos residenciais é, por outro lado, segundo Turner, um princípio frágil de coesão grupal, mais estável apenas em pequenas profundidades genealógicas. Daí a

propensão a fissões dos agrupamentos que, organizados de acordo com esse princípio, se desmantelariam para além dos laços de afinidade diretos e daí também o caráter segmentar dos grupos residenciais unidos em conglomerados de unidades análogas:

The relatively tight integration and strong pattern of dominance at the core of the uxori-local household, considered together with the formation of the community as a segmentary plurality of such households, call for a correspondingly effective mechanism for coordinating the relations of spouse exchange between households. The structure of interhousehold relations in this respect and the internal structure of the individual household, (...) are of course simply two sides of the same coin. The pattern of interhousehold spouse exchange can be regarded as the relation of reproduction of the dominance hierarchy, based on affinal relations, that form the core of the internal structure of each individual household. The need, then, is for a regulatory institution, or set of such institutions, capable of coordinating the system of exchanges between all of the segmentary household units of the community according to a uniform pattern. (p.166)

O grau em que, em dado sistema, os homens equacionariam essa hierarquia de fundo (posta pela dominação entre sogro e genro) estaria vinculado aos pesos relativos com que se integrariam mais fortemente ao seu grupo conjugal ou manteriam os vínculos com seu grupo natal. A isso responderiam as variações entre os sistemas de cada povo (com os graus de fissão correlatos). Mas a complementariedade dessas transformações num mesmo sistema (deslocamento dos homens entre casa natal e conjugal) deve ser determinada, segundo o modelo do autor, pelos critérios de recrutamento às instituições comunais.

A perpetuação do padrão de transformações dos grupos domésticos segundo o princípio uxori-local que garante a reprodução da sociedade como uma totalidade, e da dominância como um valor cardinal, é explicada por um esquema de reprodução cuja causalidade recíproca entre as dinâmicas dos diferentes planos (doméstico e cerimonial) garante um equilíbrio homeostático da estrutura hierárquica. As instituições comunais, que se apresentam tipicamente na forma de metades, teriam então, a função de definir e reproduzir a estrutura dos grupos domésticos extensos, na medida em que coordenariam as relações de troca entre tais grupos a partir de um alinhamento diferencial de seus

membros homens às metades cerimoniais. Por outro lado, ao definirem um padrão de reprodução para os grupos domésticos, tais instituições reproduziriam a si mesmas enquanto “superestrutura da comunidade como um todo”, na medida em que seriam esses mesmos grupos constitutivos da sua base produtiva (p.167).

Em suma, essa dinâmica coordenada pelas instituições comunais, que se configuram como uma estrutura de metades posta no centro, atua como um esquema de reprodução de um padrão uniforme de alinhamento dos indivíduos entre pares de status complementares definidos pela estrutura de metades. O critério de recrutamento dos indivíduos para tais instituições comunais sendo aquilo que definiria o padrão ou a forma de transformação e reprodução dos segmentos familiares, apontados como a base produtiva e reprodutiva do sistema:.

“[...] a moiety structure constitutes a sociocentric model of a uniform social pattern of diferencial weighting (expressed in terms of alignment of all members of the relevant social category with one rather than other of the two for the social purposes in question) of a pair of complementary relationship. Through the recruitment process by which the moiety system renews itself, through the concrete character of the activities and relations which constitute moiety membership, including the relationship between the two moieties, the moiety structure affects the paired relationship that constitute its reference as a ‘model’ in such a way as to reproduce the asymmetrically weighted relationship between them which it ‘models’. Form and function thus coincide: moiety structure can be understood as a collective mechanism for reproducing a uniformly asymmetrical or biased pattern of relative alignment between a pair of complementary statuses, where the reproductive process to which it relates is structurally defined in terms of the complementarity of the two statuses in question”. (Turner, 1979, p.170)

O autor se preocupava aqui em explicar também a relação entre reciprocidade e hierarquia envolvendo o modelo dualista, posto que a estrutura de metades, ela mesma, reproduziria o padrão assimétrico de relacionamento entre os segmentos da periferia.

Todo o modelo de Turner está assentado, pois, numa oposição hierárquica de base entre indivíduo e sociedade, doméstico e público, periferia e centro, assim como entre mulheres e homens. Todas essas oposições sendo, por fim, dialeticamente totalizadas por uma estrutura diametral: as metades cerimoniais ou instituições comunais. Está em jogo a latência de uma ideia de sociedade concebida como

dominação das mulheres pelos homens, cujos mecanismos de atuação seriam capazes de prescindir de conexões com o exterior para garantir os elementos necessários para a manutenção dos seus princípios reprodutivos. A aldeia seria, pois, um universo auto-reprodutivo em termos sociais.

Veremos mais adiante nesse mesmo capítulo, assim como em toda a tese, como o regime de relações dos Akwê-Xerente coloca numerosos problemas para esse modelo. Mas, antes gostaria de colocá-lo ao lado do modelo proposto por Maybury-Lewis, para que possamos perceber que, mesmo ali, já é possível observar disjunções que anunciam (dialeticamente?) os mecanismos pelos quais o próprio modelo clássico pode ser questionado.

Esse autor, assim como Turner, continua dependente de uma imagem do social como totalidade inclusiva e do modo como a “harmonia” ou a “integração” podem ser mantidas a partir de princípios antitéticos que governariam a organização social dos povos estudados. Mas o conceito mesmo de “totalidade” parece ser, para ele, de outra ordem, como quando afirma, na conclusão de *Dialectical Societies*, que os povos Jê estariam todos às voltas com a necessidade premente de “viver seu próprio sonho” e que “suas guerras e contendas frequentemente resultam no rompimento de suas comunidades, mas não na erosão do sistema que as aldeias representam” (p.312). Ou seja, a “totalidade” para Maybury-Lewis parece depender muito mais de um dualismo simbólico que tenderia a (mas que nunca realizaria) um equilíbrio dinâmico entre suas oposições, do que da necessidade (material) de manutenção de um padrão de dominação dos recursos produtivos (mulheres) para a reprodução social²⁸. As “totalidades” que emergem de seus modelos são, portanto, também bastante diferentes.

O autor discorda explicitamente do modelo turneriano em várias passagens de *Dialectical Societies*, argumentando que a dinâmica entre centro e periferia ali contida estaria sobredeterminada pelas condicionantes Kayapo:

Thus I disagree with Terence Turner where he derives this whole ideology from the control exercised by men over their daughters, uxolrilocality, and a resulting generation of moiety and age-set systems which serve a models of and regulating mechanisms for the passage of men from their natal to their afinal families. (p. 312)

²⁸ Sabemos que Turner sofisticou, e muito, suas interpretações sobre a relação dos Kayapó com o plano simbólico e cosmológico, propondo uma interpretação inteiramente nova para a relação entre instituições sociais e cosmologia ao longo dos seus muitos anos de trabalho entre esse povo. Estou me atendo aqui ao modelo apresentado em 1979.

Para ele, a uxorilocalidade não configuraria um problema eminentemente de “economia política” (destacar os homens de suas casas natais) e estaria embasada, entre todos os povos estudados, em razões prioritariamente simbólicas que não necessariamente se traduziriam num esquema hierárquico de dominação. Até porque não existiriam ali meios facilmente apropriáveis para um grupo exercer qualquer tipo de controle sobre outro. Além disso, os Jê Centrais “manchariam” o contraste entre centro e periferia por meio da particularidade de seu sistema de descendência patrilinear, colocando dificuldades para a aplicação do esquema turneriano (p.11). Assim, os Akwê-Xerente, no lugar de investir o seu sistema de relações entre centro e periferia no sentido de integrar os grupos residenciais extensos, seccionariam constantemente suas comunidades, mas o fariam pela lógica própria do dualismo que as constitui. Ou seja, o dualismo de metades não atuaria no centro conforme uma complementaridade que expurgaria as disputas políticas (que entre os Jê do Norte estaria confinada ao plano doméstico) e nem no sentido de garantir uma integração maior entre os segmentos domésticos da aldeia (problema fundamental para Turner). Centro e periferia estariam ambos recortados por linhas de fissão colocadas pelos clãs patrilineares e pelas metades correlatas. Veremos, no entanto, que, para o autor, a necessidade de síntese complementar ou de harmonia (mesmo concebida de modo precário e temporário) é reintroduzida no sistema igualmente em dois planos, equacionando as linhas de fissão: no domínio doméstico, pelo tio materno (entre os Xavante)²⁹, e no público, pelas classes de idade.

Maybury-Lewis inicia sua discussão sobre as categorias culturais dos Jê Centrais retomando alguns pontos das descrições de Nimuendaju (1942) sobre os Akwê-Xerente. O autor vai comparar aquilo que ele chamou de “reconstrução ideal da verdadeira cultura Xerente”, proposta por Nimuendaju, aos seus próprios dados de campo advindos de sua experiência entre eles em 1955-56 e novamente em 1963. Após imputar certo idealismo ao modelo de Nimuendaju, ele irá defender que a cultura xerente não estaria em colapso, como apontava aquele autor na década de 30 e que, portanto, não seria necessário empreender qualquer reconstrução daquela cultura de acordo com um ideal do passado. Apesar das enormes mudanças e pressões pelas quais aquele povo vinha passando ao longo do tempo, e da obsolescência de seu sistema de associações

²⁹ O autor assinala que entre os Xerente o tio materno atuaria nos domínios público e privado.

masculinas ao qual Nimuendaju conferira enorme importância, as suas metades, como matriz conceitual perene, e seus clãs patrilineares como facções potenciais, continuariam atuando, o que configuraria para esse autor, portanto, a essência daquela cultura (p. 221).

Para Maybury-Lewis, embora as metades não estivessem mais presentes institucionalmente enquanto unidades exogâmicas discretas, os Akwê-Xerente ainda expressariam sua terminologia de parentesco de forma perfeitamente condizente com a matriz dualista posta por elas, dividindo os termos a partir de uma estrutura binária que separaria os polos do Nós (*Wanõrĩ*) e dos Outros (*Wasĩpkoze*).

Além disso, as disputas faccionais que vigorariam no interior de suas aldeias e entre elas, poderiam tanto arregimentar ou opor clãs de metades distintas, quanto aqueles de mesma metade, ou mesmo duas linhas diferentes de um mesmo clã. No entanto, esses arranjos faccionais não infletiriam sobre a terminologia de parentesco (ao contrário do que aconteceria entre os Xavante), e sobre a oposição nós/outros expressa por ela, de tal forma que as facções ou se fundiriam, ou se destacariam da aldeia em disputa, formando novas comunidades de maneira absolutamente condizente com o modelo dualista posto em suas relações de parentesco. Era precisamente a esse tipo de dinâmica que Maybury-Lewis se referia quando dizia, discordando de Turner, que os Akwê seriam capazes de romper com suas comunidades, mas não com o dualismo mesmo a partir do qual suas aldeias estariam estruturadas. (p.312)

Para ilustrar tal dinâmica, o autor relata o exemplo de uma dissidência faccional do clã Wahirê (que ele denomina “wahirê 2”) saída da aldeia Gorgulho e sua ida para a aldeia Porteira, onde iniciou novas disputas com outra facção dos Wahirê (“wahirê 3”). Ele apresenta, então, três alternativas de desfecho possíveis dos conflitos, conforme o modelo traçado: 1- as duas facções dos Wahirê se fundiriam e deixariam de disputar para se opor à facção dos Kuzâ em Porteira; 2- os “wairê 2” se moveriam todos para outra aldeia; ou 3- alguns membros de “wahirê 2” se uniriam aos “wahirê 3” na aldeia Porteira e outros se mudariam para outra aldeia. Assim,

In either case, the problem of what to call people would be solved and the community would conform once again to the Sherente model. It seems then that, although the Sherente are individualistic and quarrelsome, their communities are generally divided between two principal factions which come from opposing sides or moieties. Their kinship terminology both expresses and serves as a matrix for this fundamental distinction. (p. 230)

Os Akwê-Xerente, continua o autor, aplicam termos de parentesco a todos aqueles que consideram como pertencentes as suas comunidades. Quando perguntados sobre como se referir a alguém, mesmo que não conheçam a pessoa em questão, vão questionar a que clã ela pertence, a idade relativa e o sexo. Os termos de parentesco adequados sendo deduzidos daí automaticamente. Os únicos casos em que relata ter percebido a existência de indivíduos vivendo nas aldeias e que eram referidos apenas pelo nome pessoal, tratavam de genros recentes que não se comportavam segundo a etiqueta esperada de deferência e partilha de bens e alimentos para com os parentes de sua esposa: eram pessoas sovinas e que, portanto, tinham de ser “desaparentadas” pelo uso exclusivo do nome pessoal, sem interpor o termo de parentesco correlato.

As disputas faccionais, ademais, não infletiam na terminologia baseada no dualismo nós/outros. Ao contrário, mesmo quando duas facções de um mesmo clã se encontravam em disputa, cada membro aplicava, um em relação aos outros, os termos adequados à “gente do meu lado”. O problema, pondera, “é que o sistema funcionaria com uma linda simplicidade, caso todos soubessem a afiliação clânica de cada um, mas isso (supostamente) não acontecia”³⁰. O que ocorria era, muitas vezes, que os próprios arranjos faccionais refletiam os laços de parentesco (como no exemplo citado por ele das contendas da aldeia Rio Sono) de tal modo que, mesmo não sabendo o pertencimento clânico das pessoas nas disputas faccionais, qualquer um poderia eventualmente deduzi-los a partir dos grupos em oposição e constatando os laços genealógicos próximos de cada um (p.229). Ou seja, o autor apontava ali para uma curiosa interação entre o que poderíamos identificar como “método de classe”, “método de relações” e os alinhamentos faccionais. Aqui reside uma ambiguidade do argumento do autor, já que, ao mesmo tempo em que ele afirma que as facções não infletem na terminologia e que, ao contrário, elas poderiam ser deduzidas da própria terminologia, ele também diz que as facções poderiam opor duas linhas de um mesmo clã. Talvez, penso, haja uma imprecisão sobre o que o autor chama de clã ou de linhagem. A meu ver, essa imprecisão está ligada ao fato de, no texto de 79, o autor não distinguir o

³⁰ Sabemos desde as pesquisas de Agenor Farias 1990 e também de Farias e Lopes da Silva 1992 que os Akwe-Xerente são perfeitamente conscientes sobre o pertencimento clânico a às metades correlatas e que as metades são reconhecidas institucionalmente e ativamente exogâmicas. Além disso, Maybury Lewis ressalta para os Xerente (ao contrário dos Xavante) que a terminologia diferencia explicitamente os cruzados patrilaterais daqueles matrilaterais, apresentando uma feição oblíqua, de tal modo que os cruzados se fundem às gerações descendente e ascendente, respectivamente. Há também diferenças importantes para ego feminino que não foram registradas pelo autor. Trataremos de todos esses temas mais adiante.

modelo Xavante, cujas facções têm como base as linhagens que inclusive são nomeadas, e o modelo Xerente, para os quais o conceito de linhagem como base para as facções tem um rendimento bem menor.

Além disso, os Akwẽ destacariam da matriz binária que conforma sua terminologia de relações, os termos específicos para os afins efetivos e também para aquelas pessoas pertencentes à patrilineha da mãe: notadamente o tio materno, mas também o termo para “mãe” ou “irmã da mãe”. Daí a escolha de Maybury-Lewis pela representação gráfica desses termos de forma destacada da grade de inspiração dravidiana em que apresenta o restante da terminologia. No entanto, na listagem das significações terminológicas, apresentada logo em seguida, o autor localiza todos esses termos (afins efetivos e patrilineha da mãe) como aferidos àqueles “da gente do outro lado”, os *Wasĩpkoze*. É intrigante, ainda nesse sentido, que, apesar disso, o termo para “mãe” (*-natkũ*) é definido pelo autor como “qualquer mulher *na linhagem da mãe de ego*”, ao passo que o termo para “tio materno” (*nõkliekwa*) é definido como “qualquer homem *na linhagem de ego*”. Veremos adiante o motivo dessa discrepância.

Aproximando o sistema de relações dos Akwẽ-Xerente daquele encontrado entre os Aw'ẽ-Xavante, o autor vai ressaltar que ambas as terminologias expressam uma distinção categórica entre “as gentes do meu lado” e “as gentes do outro lado”. Essa bipartição estaria expressa, entre os Jê Centrais, em seus arranjos patrilineares que incidiriam sobre os grupos residenciais, diferentemente quanto a esse aspecto do que ocorreria entre os Jê do Norte. E que, fundamentalmente, essa bipartição da sociedade entre os primeiros seria parte de uma visão de mundo que insiste sobre a bipartição de todo o universo (p.231). Entre os últimos, ao contrário, o plano doméstico conformado pelos grupos residenciais extensos não seria recortado diametralmente segundo uma matriz binária expressa em termos do sistema de parentesco.

Assumindo a importância da regra de residência uxorilocal para todos os povos Jê pesquisados no âmbito do HCBP, Maybury-Lewis vai, então, indagar-se sobre o motivo pelo qual os Jê Centrais, únicos a possuírem um arranjo patrilinear conformando o seu dualismo, manchariam a uxorilocalidade com uma “ideologia patrilinear”.

O autor retoma as considerações de Nimuendaju sobre a representação gráfica das aldeias tradicionais dos Akwẽ, onde os clãs patrilineares eram ditos por aquele autor como sendo também patrilocais, ocupando pontos fixos no semicírculo periférico: aqueles que pertenciam à metade Sdakra assentados na porção sul, e os pertencentes à metade Siptató situados na porção norte. Maybury-Lewis observa que esse modelo

gráfico, embora impossível de se realizar na prática (considerando a uxori-localidade inequívoca dos Akwê), se adequaria, no entanto, perfeitamente ao dualismo cósmico dos Akwê que relaciona os Siptatô (Doí) a Sol (Waptokwa) e os Sidakrã (Wahirê) a Lua (Wairê), os dois demiurgos míticos criadores do mundo, revelando, portanto, uma ideologia dualista e patrilinear subjacente³¹.

O autor vai defender então que, embora praticando a uxori-localidade e não existindo a troca direta de irmãs (WB e ZH são diferenciados na terminologia), os Akwê manteriam o hábito de casar um grupo de irmãos com um grupo de irmãs, de tal modo que, depois do casamento, os germanos de sexo masculino comporiam linhagens patrilineares que ocupariam posições adjuntas no arco da aldeia. Retifica, pois, os dados de Nimuendaju dizendo não se tratar ali de uma regra de residência virilocal, com as esposas se mudando para a casa de seus maridos após o casamento, mas da composição dos grupos domésticos que refletiria uma “ideologia patrilinear”, justapondo descendência e uxori-localidade.

Ao longo do ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos, com a morte do pai de suas esposas, os segmentos residenciais passariam a ser reconhecidos como pertencendo às linhagens dos genros/maridos, portanto, como *locus* de determinado clã. No entanto, pondera o autor, trata-se de um esquematismo gráfico (aquele de Nimuendaju e também dos interlocutores Xavante e Xerente) que ressalta uma ideologia patrilinear subjacente a uma situação momentânea, que se sobrepõe a uma configuração residencial concreta muito mais complexa, dado que cada grupo residencial é composto necessariamente por homens de pelo menos dois clãs diferentes (p.233):

“Uxorilocality thus creates strains for the Central Jê men, of which they are painfully aware, since every husband is obliged at marriage to leave the bosom of his descent group and transfer into a household where he is regarded as an inferior and outsider. (p.234)

³¹ O autor não explica, entretanto, de que forma essa adequação cósmica se expressaria nas relações de parentesco. De minha parte, imagino que o eixo norte-sul, referindo-se à Sol e Lua e às metades respectivas, sinaliza a associação dos Siptatô (Doí) com o fogo celeste e dos Sidakrã com o mundo subterrâneo e com os mortos. Discorrerei sobre isso mais adiante, na segunda parte desta tese. Interessante perceber também, que o mesmo autor que acusava Lévi-Strauss de dizer que os modelos nativos eram cortinas de fumaça que obliteravam uma estrutura mais verdadeira, irá proceder da mesma forma, embora oferecendo dessa vez um modelo analítico para a convivência da patrilinearidade e uxori-localidade.

Aqui é necessário destacar a diferença salientada por Maybury-Lewis para os Jê Centrais em relação aos Jê do Norte. Embora ambos pratiquem a uxorilocalidade e apresentem, segundo o autor, um contraste entre o centro cerimonial e a periferia doméstica, os homens entre os povos Jê do Norte, ao se transferirem para casa de suas esposas, não alterariam a composição mesma que ordena o interior desses segmentos, já que estes se reproduziriam de acordo com uma lógica de englobamento do campo cognático a partir dos arranjos conjugais: os homens se mudam a partir do casamento, mas a composição dos segmentos com a chegada dos filhos não: eles, em certo sentido, fariam filhos *para* suas mulheres³². As casas seriam ali, da perspectiva dos homens que se transferem entre elas, “mais femininas”, por assim dizer, “as casas de suas esposas”, para usar a expressão de Maybury-Lewis, se referindo ao grupo residencial conjugal definido em termos cognáticos (p.234).

Considerando tal configuração dos Jê Setentrionais, penso que talvez venha daí a necessidade, posta no modelo de Turner, de uma “superestrutura” colocada no centro pelas metades cerimoniais complementares, capaz de coordenar a integração entre os diferentes segmentos domésticos e, ao mesmo tempo, manter a sua estrutura assimétrica interna (dominação entre sogro e genro).

No caso dos Jê Centrais, ao contrário, após o casamento os homens alterariam a estrutura mesma do grupo doméstico, já que seus filhos passariam a compor suas próprias gentes, mas não as gentes de seu sogro e de sua esposa. As casas conjugais seriam assim, moradas cindidas pelo dualismo de metades e não grupos domésticos indiferenciados em termos das relações de parentesco. Há uma transformação ininterrupta dos grupos domésticos, recortados perenemente pelo dualismo expresso no parentesco dos Jê Centrais pela própria exogamia de metades patrilineares. Esse dualismo, ao contrário do que aconteceria entre os Jê do Norte, invadiria o círculo periférico da aldeia, transformando os segmentos no tempo e no espaço e se expressaria *através do próprio sistema de parentesco* que organizaria os grupos residenciais em termos de nós/outros (Maybury-Lewis, 1979, p. 235-236).

Mais ainda, para Maybury-Lewis, entre os Jê Centrais, a oposição entre as patrilinhas invadiria a periferia doméstica na exata medida em que o centro seria

³² No caso daqueles Jê do Norte com inflexão matrilinear, como os Panara descritos por Ewart (2000), por exemplo, poderíamos dizer que os grupos residenciais são o locus da perpetuação dos clãs matrilineares, com os homens reproduzindo os grupos de suas esposas, mas não alterando a estrutura mesma desses grupos. Por isso, a autora vai dizer que a periferia ali é o lugar da permanência, e o centro masculino, o lugar da mudança, apresentando um contraste distinto ao modelo de Turner.

invadido pelas disputas políticas postas pelo dualismo de suas metades. Essa configuração apresentaria um duplo contraste em relação aos Jê Setentrionais.

Os dois conjuntos manejariam diferentemente a oposição centro/periferia de acordo com seus arranjos duais. Ambos, segue o autor, apresentariam uma clara distinção entre o fórum masculino, colocado no centro da aldeia, e a periferia conformada pelo círculo periférico. Mas, para os Jê do Norte, tais grupos residenciais seriam indistintos internamente em termos da estrutura de metades (p.235), ao passo que, entre os Jê Centrais, esses grupos seriam internamente cindidos em termos do dualismo posto no sistema de descendência patrilinear, e “as casas de suas mulheres” se transformariam, com o tempo, nas casas de seus maridos: daí a representação ideal dos clãs como ocupando espaços fixos no arco da aldeia. Mas, na prática, os grupos residenciais estariam ali sempre se dividindo e dispersando conforme o dualismo de metades.

Compilando os dados sobre os Jê do Norte oferecidos por seus colegas do HCBP, Maybury-Lewis ressalta que, entre esses últimos, a dicotomia entre centro e periferia estaria referida, no plano da construção da pessoa, a uma clara distinção entre os seus aspectos físicos e sociais. A dimensão social da pessoa estaria, pois, associada às metades que conduziriam a vida cerimonial da sociedade no centro masculino. Em contrapartida, a construção de sua dimensão física estaria associada às relações de parentesco restritas à periferia e ao plano privado, onde as “famílias extensas indiferenciadas” se engajariam em disputas políticas, sem que isso se expressasse em instituições formais postas pelo dualismo de metades no centro cerimonial. A política estaria confinada ao plano doméstico, concebido pelo autor como um domínio “estruturalmente insignificante” em termos dos princípios antitéticos postos pelas metades. Os homens, vivendo uxorilocalmente, atuariam em conjunto conforme os grupos de co-residentes. Ao passo que as metades, postas exclusivamente no plano cerimonial, estariam dedicadas a atuarem segundo um princípio de antítese complementar, a partir do qual os homens adquiririam sua plena face social e, ao mesmo tempo, equacionariam (suprimindo-as) as disputas políticas entre os segmentos domésticos. O centro seria, então, o *locus* onde “a sociedade”, a partir da dialética entre as metades cerimoniais, se totalizaria. As instituições dualistas desses povos estariam, assim, a serviço da complementariedade e da síntese posta no centro de sua vida cerimonial.

Note-se que, até aqui, Maybury-Lewis está sendo fiel às análises de Turner, concebendo as metades postas no centro como superestrutura totalizadora do *socius*.

Mas os Jê Centrais, dirá o autor, expressariam uma situação bastante diferente, colocando problemas ao modelo geral de Turner. Ao contrário dos Jê do Norte, as disputas políticas expressas pelo dualismo de metades não estariam confinadas ao plano doméstico (embora se expressem também ali pelo próprio sistema de parentesco), mas invadiriam também “o centro” desses sistemas segundo linhas de tensão e oposição (e não de complementaridade):

The Central Jê clearly opted for a diferente system. They did not put their moiety system on center stage to serve as a paradigm for complementarity and harmony, while trying to suppress factionalism by relegating it to the domestic and therefore structurally insignificant sphere. Instead, they tried to balance various all-pervasive moiety systems against each other”. (p.235)

O dualismo de metades e sua forte expressão política entre os Jê Centrais emergiria, então, tanto no centro quanto na periferia, de tal forma que o facciosismo nesses grupos se torna algo estruturante. Os princípios antitéticos se expressariam ali por todo o sistema através da patrilinearidade, recortando ambos os “domínios”: o centro e a periferia, o cerimonial e o privado.

Mas, para além de sua expressão política posta nas fissões faccionais, a patrilinearidade entre os Xavante e os Xerente ligaria as dinâmicas entre as esfera cerimonial/pública/masculina e doméstica/privada/feminina de tal modo que, entre esses povos, não existiria uma clara distinção que pudesse ser traçada nas análises entre os aspectos sociais e físicos da pessoa. Pois os ditos aspectos físicos da pessoa estariam associados aos grupos de descendência que se manifestariam tanto no centro quanto na periferia desses sistemas, se expressando tanto no plano cerimonial quanto no do parentesco.

Ainda segundo Maybury-Lewis, para dirimir o forte impulso centrífugo advindo dessa configuração particular, os Jê Centrais contrabalançariam a oposição antitética posta pelo dualismo de metades patrilineares através da interposição de outros dualismos que recortariam essas segmentações transversalmente, seccionando as primeiras através do sistema de classes de idade e pelas metades cerimoniais formadas por essas últimas. A solidariedade advinda das classes de idade, que comportariam, cada uma, membros de ambas as metades patrilineares, atuaria como uma espécie de contra-

peso àquela oposição fundamental entre parentes agnáticos e afins posta no dualismo *Wanorî/Wasîpkoze*. Os grupos de descendência seriam, assim, contrastados a grupos conformados por outros critérios tais como as classes de idade.

Postas no centro juntamente com o dualismo das metades exogâmicas, as metades cerimoniais concorreriam para garantir a coesão entre os homens que, de outra forma, estariam entregues às disputas faccionais. Mas, após o envolvimento direto no ciclo de iniciação dos rapazes em que as classes de idade estariam engajadas, o dualismo dos grupos de descendência tornaria a prevalecer sobre a complementariedade daquelas metades cerimoniais.

Melhor dizendo, se considerarmos as explicações acerca do ciclo de iniciação entre os Xavante oferecida por Maybury-Lewis alhures (1967), perceberemos que mesmo as classes de idade (*age-sets*) consecutivas expressam ali uma forte oposição e hostilidade, ao contrário das classes alternadas, nos levando a crer que o sistema de classes de idade também apresenta uma tensão interna entre hostilidade e complementariedade. O que ocorre é que, em relação ao sistema de descendência, as linhas de fissão operariam ali umas arrefecendo as outras³³.

Para esses povos, então, a oposição de metades abraçaria seu sistema como um todo, se atualizando em diferentes planos – político, cerimonial e de parentesco -, não estando confinada à dimensão cerimonial e nem concorrendo para garantir a harmonia a partir das sínteses entre princípios complementares, como supostamente ocorreria nos Jê do Norte. Esses últimos mediarão a dinâmica faccional entre grupos de co-residentes indiferenciados a partir de suas metades cerimoniais. Essa diferença entre domínios relacionaria corpo e nome a dimensões distintas, porém, igualmente complementares, expressando no plano do parentesco, uma “ideologia bilateral” sintetizada pela relação centro/periferia (p.239). Nesses povos, o pai (e a mãe) seria responsável pela fabricação dos corpos de seus filhos no plano doméstico, ao passo que o “tio” mediará os processos de inserção da pessoa na vida cerimonial, no âmbito da qual os nomes condensariam a persona social de seus sobrinhos.

Considerando esse aspecto, Maybury-Lewis, a partir dos dados sobre esses povos apresentados por seus colegas jeólogos do HCBP, organiza um quadro das variações entre os Jê do Norte, em que as prerrogativas cerimoniais do tio se dispõem em um *continuum* decrescente que vai dos Krahó, passando pelos Krĩkati e Apinajé, até

³³ Esse aspecto tem consequências importantes em relação à nominação das mulheres, tema que será exposto na segunda parte desta tese.

os Kayapo. A transferência de nomes pelo tio (Krahó e Krikati) seria gradativamente justaposta pela atuação da patrifiliação simbólica (Apinaje), até que a introdução da pessoa na esfera cerimonial fosse feita exclusivamente pela mediação de um “pai substituto”, sem transferência de nomes (Kayapó). Mas em nenhum desses grupos, a introdução de um rapaz na vida cerimonial seria mediada diretamente pelo pai, fazendo com que este atuasse simultaneamente no centro e na periferia, conferindo a substância física e a persona social ao seu filho, o que levaria claramente à patrilinearidade dos Akwẽ.

O autor ressalta que esses últimos não expressariam, portanto, essa diferença de níveis nos aspectos da pessoa, de tal modo que o seu sistema de parentesco, os grupos residenciais e os grupos cerimoniais estariam cindidos pelas linhas de descendência. Não por acaso, não haveria ali nenhuma pessoa a quem qualquer outra não pudesse se referir a partir da terminologia de relações, aplicando o termo de parentesco adequado segundo o dualismo Nós/Outros³⁴.

Aqui desenvolve-se um ponto sensível do argumento de Maybury-Lewis sobre o papel do tio materno. O autor irá dizer que, embora se apresentem como eminentemente binários, os sistemas de parentesco entre os Jê Centrais se difeririam em um ponto crucial dos sistemas de duas sessões caracterizados por Dumont e Needham.

O autor, com efeito, irá destacar o papel de mediador do tio materno nesses dois povos, tanto no âmbito doméstico quanto no plano cerimonial. Ele irá ressaltar que, para os Xerente, há uma distinção categórica na terminologia entre os primos cruzados patrilaterais e matrilaterais, e que isso se ligaria ao fato de que, esses últimos seriam destacados da oposição binária presente na terminologia justamente por conta do papel de mediação exercido pelo tio materno, que atuaria como uma espécie de “pai” ou “padrinho” de seus sobrinhos entre os *Wasĩpkoze* (“aqueles do outro lado”), arrefecendo as oposições advindas das linhas agnáticas. O tio materno, por conta dos laços de convívio íntimo com seus sobrinhos em sua casa natal quando jovem, mediará as relações de hostilidade e/ou de afastamento entre eles e seus “outros”. Assim, tanto o tio materno quanto todos os homens de sua patrilinearidade, seriam considerados uma espécie de “pai” na metade oposta. Por isso também, continua o autor, as mulheres da patrilinearidade do

³⁴ Os Xerente não consideram os afins como parentes. Então, apesar de dizerem que tem parentes em todos lugares, essa afirmação contém a presunção de que os não-parentes (*wasiwaze*), do ponto de vista nativo, são igualmente disseminados.

tio materno, as MBD, seriam consideradas como alguém pertencente ao mesmo lado de ego, sendo, portanto, interditas ao casamento (p.242-243).

O autor irá apoiar sua interpretação sobre o tio materno entre os Xerente, a partir dos fatos Xavante, lembrando que, entre esses últimos, o tio materno é chamado por seus sobrinhos de *ĩ-mãmã-wapté*, termo que ele traduz como “uma espécie de pai”³⁵. Mesmo depois de afastado de seu grupo natal, o tio guardaria uma afeição duradoura por seus sobrinhos, construída pelos laços de convivência na casa de sua irmã quando jovem. O tio materno, entre os Xavante, também seria o nominador de seu sobrinho, conferindo-lhe o primeiro nome na esfera doméstica.

Maybury-Lewis irá destacar que, entre os Xerente, no entanto, os nomes masculinos são importantes marcadores dos pertencimentos às metades e aos clãs e, como tais, não podem ser conferidos por alguém de outra metade. Esse povo, então, ao contrário dos Xavante, usaria tanto os nomes, quanto as distinções categóricas acerca do patriclã do tio como marcadores de diferenças que incidem por todo o sistema, daí a importância eminentemente cerimonial da imputação dos nomes masculinos. Ao passo que os Xavante confeririam seus nomes apenas no âmbito privado, sem investi-los como marcadores classificatórios de categorias sociológicas. Desse modo, esses nomes poderiam ser conferidos pelo tio materno em uma cerimônia privada.

Assim, segue argumentando o autor, a ideologia Xerente permitiria que uma categoria de parentesco específica atuasse como mediadora entre as metades, tanto no âmbito público quanto no privado. Por isso, continua, existiria ali uma distinção categórica entre cruzados patri e matrilaterais, conferindo uma feição Omaha à terminologia. Já para os Xavante, o tio materno operaria apenas no domínio privado, o que explicaria a não distinção entre os primos cruzados entre esses últimos. Mas, para ambos, haveria uma espécie de deslocamento das oposições binárias em relação aos sistemas de duas sessões típicos, fazendo com que a oposição primordial ali não se desse entre pai e tio materno, com a identificação deste último ao pai da esposa, mas dos dois primeiros que, identificados, se oporiam ao sogro.

O autor irá prosseguir então, questionando algumas premissas básicas da teoria do parentesco argumentando que, para os Jê Centrais, não haveria uma oposição entre Pai e Tio Materno. Argumenta, assim, que o encadeamento de relações propostas por

³⁵ *Ĩ-mumã* é “pai”, para os Akwẽ, e *wapté* quer dizer “jovem”, “imaturado”. Os Akwẽ-Xerente, no entanto, não aplicam e nem, ao que parece, nunca aplicaram o termo ao tio materno.

Lévi-Strauss (1973) para o átomo do parentesco não se verificaria da mesma forma entre os Xavante e os Xerente.

A clássica equação de Lévi-Strauss, que propõe que as relações entre esposa e marido estariam para aquelas entre irmã e irmão, assim como as relações entre tio materno e filho da irmã estariam para aquelas entre pai e filho (ou, alternativamente B/Z: MB/ZS :: F/S : H/W) não seria, para Maybury-Lewis, pertinente para a compreensão do sistema de relações daqueles povos. Entre os Jê Centrais haveria sim uma oposição entre doadores e tomadores de esposas que se expressaria na reserva e evitação entre o irmão da mulher e o marido da irmã, e entre sogro e genro, mas essa oposição não prevaleceria entre marido e mulher e nem entre filho da irmã e tio materno. A identificação entre tio materno e sobrinho refrataria, a partir da perspectiva desse último, numa identificação entre o seu pai e seu tio materno e seria colocada à parte da oposição principal entre *Wanorĩ/Wasĩpkoze*, epitomizada pela oposição entre sogro e genro (p.245).

Resta por explicar a que se refere o autor quando diz que o tio materno, entre os Xerente, atuaria no âmbito cerimonial, já que sabemos que ele não é um nominador para ego masculino. Ele é sim um nominador para ego feminino, para quem os nomes *não* pertencem aos clãs patrilineares (assunto do qual trataremos mais adiante nesta tese), mas o autor sequer menciona esse aspecto em sua análise. Aliás, é digno de nota que as mulheres são completamente inexistentes para a proposta analítica de Maybury-Lewis, que as considera como “membros meramente passivos ou invisíveis” no que se refere aos grupos políticos de base agnática, tão importantes para o seu modelo (p.235). Ademais, o autor não registra nesse texto específico os termos de parentesco para ego feminino, o que esclareceria, como veremos, vários pontos latentes em sua análise. Maybury-Lewis também não leva em conta, em suas considerações sobre o tio materno, algo fundamental relatado por Nimuendaju (1942) sobre os Xerente. Este último menciona que as prerrogativas principais do tio materno entre eles se dá com relação às sobrinhas e não aos sobrinhos: “I was told that paternal and maternal uncles were equally esteemed, but the concrete examples suggest that only a girl’s maternal uncle plays a significant part.” (Nimuendaju, 1942, p.58)

Tudo indica que, novamente, há nas análises de Maybury-Lewis uma transposição entre os fatos xavante e xerente de modo que, muitas vezes, os dados dos segundos são interpretados a partir dos primeiros. É óbvio que esses dois povos mantêm entre si expressivas relações culturais, advindas inclusive de aspectos históricos e

linguísticos e que, portanto, devem ser explicitadas e comparadas. Mas permanece a impressão que, para esse autor, essa não é uma relação de mão dupla. As transformações entre os dois sistemas, que são interessantíssimas de serem consideradas, acabam dando lugar a uma sobredeterminação em direção única.

Resta também por saber como, para esse autor, se manteria a forte carga de evitação entre cunhados doadores e tomadores juntamente com a identificação entre pai e tio materno proposta por ele para os Xerente, já que para ego masculino, o cunhado doador de seu pai (a quem este último deve manter respeito e distância) é justamente o seu tio materno. A identificação entre tio materno e sobrinho, presumindo que ela exista, não necessariamente implicaria na identificação do pai e tio materno entre si, e nem desses dois para ego. Sobretudo, como veremos adiante para o sistema Xerente, quando o tio materno, cunhado doador de seu pai na $g+1$, torna-se um cunhado tomador potencial de ego masculino e um cônjuge potencial para ego feminino. Ou seja, o tio materno, entre os Xerente, poderia ser tudo, menos um “pai” para seus sobrinhos.

Maybury-Lewis vai então criticar (sintomaticamente, na minha opinião) justamente a face das teorias clássicas do parentesco e da aliança que se apoiam na distinção de base entre os pares de sexo cruzado e que distinguem, portanto, os maternos e paternos, imputando a elas um viés determinista advindo da necessidade “biológica” de mulheres para que os homens se reproduzam (p. 246).

Ora, poderíamos (e vamos) argumentar que as mulheres, afinal, existem. E sua existência não se “reduz” ao plano biológico, tampouco a um “domínio doméstico estruturalmente insignificante”. Os homens fazem muitas coisas junto a elas, por exemplo, sexo e filhos, mas também nomes e cantos. Poderíamos (e vamos) até argumentar que os homens são feitos por elas. É precisamente sobre essas criações conjuntas entre homens e mulheres que essa tese trata.

Mas, para tanto, gostaria antes de comentar sobre as disjunções e similitudes entre as sínteses de Turner e Maybury-Lewis para, então, pensar sobre os problemas que esses modelos colocam para a compreensão do universo de relações dos Akwê-Xerente.

Nota-se que a problemática dos dois autores gira em torno da integração entre as segmentações que dividem tantas vezes esses povos ao meio. O dualismo, embora diferentemente codificado entre os dois conjuntos expressos nos dois modelos, se prestaria ali a integrar os diferentes segmentos, resultando daí uma totalidade auto reprodutiva, ora hierárquica, como no modelo de Turner, ora dispersiva (faccional),

como no modelo de Maybury-Lewis. Mas tanto a hierarquia quanto o facciosismo precisam ser “harmonizados” ou equacionados pelo próprio dualismo que os gerou.

O dualismo, para ambos os autores, se reduz a um mecanismo de produção de sínteses inclusivas capaz de totalizar o *socius*. No modelo de Turner, ele estaria a serviço da integração entre a divisão posta na segmentação concêntrica entre o centro e a periferia, mas também internamente a esses diferentes planos, reproduzindo o padrão hierárquico. Ao passo que, no modelo de Maybury-Lewis, a estrutura dualista pervasiva que oblitera a distinção entre centro e periferia é a mesma que se atualiza internamente ao parentesco e à dinâmica cerimonial, engatilhando os Jê Centrais numa máquina dispersiva perene.

Mas, ao se pautar pela necessidade de totalização, o autor reintroduz o contraste entre centro e periferia nesses sistemas, elegendo diferentes mecanismos de mediação e integração das fissões engendradas pelo dualismo em cada um desses domínios. O tio materno, então, embotaria as cisões no domínio doméstico e no plano do parentesco, assim como as oposições políticas advindas do dualismo pervasivo nós/outros. Mas, ao mesmo tempo, esse papel mediador não obliteraria a oposição de base, que se atualizaria perenemente entre sogro e genro *pari passu* à formação dos grupos domésticos. As classes de idade, por outro lado, apaziguariam as oposições no plano cerimonial, contrabalançando o dualismo de metades patrilineares por outras linhas de oposição e segmentação.

Ora, é preciso perceber aqui que a totalidade gerada nos dois modelos é bastante distinta. A totalidade hierárquica de Turner é aquela em que o centro engloba a periferia, regendo os processos de formação e articulação dos segmentos residenciais. A dominação (social) sobre essa base de produção e reprodução dada na periferia é fundamental para esse autor. Daí, diga-se de passagem, a denominação das “instituições comunais” postas em pares de metade como “superestrutura” capaz de manter a hierarquia no plano doméstico, ao mesmo tempo em que o integra ao todo, se fazendo como o próprio todo. Além disso, tais sociedades seriam, para Turner, fundamentalmente auto-reprodutivas, na medida em que os processos de reprodução dados em um plano retroalimentariam a reprodução das instituições postas no outro e vice-versa, compondo um sistema fechado, encerrado nas aldeias circulares.

Em contrapartida, no modelo de Maybury-Lewis para os Jê Centrais, não há englobamento entre centro e periferia e a integração é dada pela justaposição de um multidualismo que se desdobra deslocando as oposições em face de outras bipartições,

estabelecendo complexas redes de “cross-cutting ties”, de modo que mesmo as aldeias podem cindir e, divididas ao meio, formar novas comunidades que se reorganizam segundo novas linhas de fissão, *ad infinitum*, ou, como frisa o autor, até que esses povos deixem de existir segundo seus próprios termos (p.237). Então, se existe em seu modelo algum tipo de totalização, ela não necessariamente está encerrada no plano de uma aldeia fechada em si mesma.

Isso porque o que Maybury-Lewis chama de dualismo – e aqui isso vale para todos os povos jê - não se restringe a tal ou qual conformação sociológica. Trata-se de um sistema de pensamento que insiste sobre os princípios de oposição imanentes à estrutura do universo e que, portanto, se expressa também em suas sociedades, em diferentes tipos de organizações dualistas (p.234). Essas oposições podem se traduzir em antítese ou em complementaridade, expressar reciprocidade ou competição e, frequentemente, emergem nos arranjos sociológicos desses povos a partir de ambos os modos de relação entre os pares opostos, manifestando cada um desses modos relacionais e todos eles ao mesmo tempo. Portanto, se existe algum tipo de harmonia nesses sistemas, trata-se, para Maybury-Lewis, de algo que coexiste com a ambivalência inerente às estruturas dualistas dos Jê. Melhor dizendo, para esse autor, o desequilíbrio e a assimetria podem se manifestar constantemente nos arranjos sociológicos e políticos, mas logo serão reequilibradas pelo mesmo dualismo que tenderá à simetria entre pares opostos. Trata-se de um modelo realmente dialético. Como irá dizer, Sztutman (2002, p. 466), comentando a obra do autor: o dualismo de Maybury-Lewis é, no fim das contas, um holismo. Mas isso não quer dizer que esses povos o traduzam sempre em totalidades harmônicas e equilibradas. Algo que, aliás, o forte caráter belicoso e dispersivo dos Akwê logo ensinou ao eminente jeólogo.

Maybury-Lewis foi muitas vezes acusado de insistir no princípio de complementaridade a despeito das antíteses. Isso justamente porque seu modelo contrastava com o de Turner que ressaltava o caráter hierárquico dos arranjos dualistas. Como o primeiro nunca concordou com a necessidade de dominação posta pelo segundo (o dualismo dos Akwê sendo por definição contra-hierárquico), atribuiu-se a ele uma ênfase, supostamente demasiada, nos pares complementares. Mas penso que a complementariedade a que ele se referia é justamente aquela que coloca lado a lado harmonia e desarmonia, competição e cooperação, mas nunca dirimindo as oposições, sejam elas entre segmentos sociais específicos ou entre - ponto importante - *os modos de relação possíveis* entre eles. Ou seja, o contraste entre o modelo do autor e aquele de

Turner não é o mesmo que pode ser estabelecido entre o “equilíbrio dinâmico” de Maybury-Lewis e o “desequilíbrio perpétuo” de Lévi-Strauss (1991). O primeiro pode ser circunscrito à diferença entre organização social e pensamento dualista, e os diferentes modos em que o segundo se atualiza nas primeiras, assim como entre hierarquia e simetria (que não que dizer igualdade). Mas o segundo contraste tem a ver com a natureza mesma do dualismo como estrutura de pensamento para os dois autores: o primeiro tendendo às sínteses complementares, o segundo ao desequilíbrio perpétuo³⁶.

1.2 – Da reprodução social à multiplicação dos corpos e vice-versa: alteridade entre os Akwê

Muita tinta correu depois que o modelo sobre os Jê foi celebrizado em *Dialectical Societies*. Outros pesquisadores se debruçaram sobre o universo de relações engendrado pelos demais povos jê que não haviam sido abordados no âmbito do HCBP, ampliando a grade interpretativa do modelo original, bem como conferindo nuances diversas as suas premissas. Além disso, as análises feitas entre os povos anteriormente pesquisados pelos jeólogos do HCBP foram comparadas a outras etnografias, tanto sobre os Jê Centrais quanto sobre os Jê do Norte, expandindo o repertório temático das primeiras abordagens. Nesse contexto, inserem-se também os esforços de comparação entre os povos Jê do Brasil Central e aqueles povos que compunham outras áreas culturais e etnográficas.

Apesar de saber dessas numerosas nuances a que o modelo clássico foi submetido, quis recapitular passo a passo o caminho argumentativo dos dois jeólogos em suas sínteses, não só para fazer jus à complexidade dos modelos desenhados por eles (algumas vezes retomados de forma ligeiramente caricaturada na literatura americanista), mas para precisar os pontos de que tratam suas discordâncias. É preciso não perder de vista, ainda, que a diferença entre os modelos acima tratados se deve, também e fundamentalmente, a uma distinção entre os próprios povos a partir dos quais

³⁶ Não posso recapitular aqui todo o complexo debate entre Lévi-Strauss e Maybury-Lewis. Saliento apenas que a obra de cada um deles serviu de motor perene para o desenvolvimento e sofisticação do modelo do outro. Para uma síntese desse debate, ver Stutman, 2002., e Coelho de Souza, 2002. Note também que, até o último capítulo de História de Lince, último volume das Mitológicas, Lévi-Strauss ainda elege o debate com Maybury-Lewis como algo relevante a ser posto e discutido.

cada autor depurou suas análises. E, apesar das inúmeras críticas que podemos fazer aos modelos de cada um, seria pouco prudente, para não dizer desonesto, negligenciar a base etnográfica que informa a imagem construída por eles.

Foi nesse sentido que julguei importante destacar algumas particularidades que os Jê Centrais apresentavam, já naquele momento, em relação às análises produzidas sobre os Jê Setentrionais. A primeira delas, para ficarmos com os pontos salientados por Maybury-Lewis, é o caráter não totalizador das instituições postas “no centro” do sistema e que atuam em seu complexo cerimonial, a segunda é a dificuldade, colocada pelos Akwẽ, de definição do conceito de parentesco nativo nos termos do universo cognático estabelecido segundo um gradiente de distância, ou seja, a presença dos grupos de descendência que recortam as unidades domésticas uxorilocais. Uma terceira particularidade é a não separação entre as dimensões social e física da pessoa, ou, para usarmos o jargão corrente na etnografia jê, entre corpo e nome³⁷.

Analiseemos então, de que maneira esses pontos se expressam na bibliografia que foi produzida posteriormente sobre os Akwẽ- Xerente.

Agenor Farias (1990) se debruçou sobre o tema da relação que pode ser estabelecida entre política e ritual. Nesse sentido, seguiu as pistas de Maybury-Lewis demonstrando que tanto os clãs quanto as metades às quais estes estão referidos são a base para a constituição das facções políticas que se dispersam através das diferentes aldeias. Esse autor demonstrou etnograficamente a base de articulação clânica que orienta a relação entre as diferentes aldeias e, ao mesmo tempo, o movimento dispersivo entre elas. Desse modo, argumentou que a organização social desse povo só pode ser percebida através da relação entre as aldeias, e não no interior de cada uma delas. Atribuiu, então, às dinâmicas políticas um impulso centrífugo que dispersa as facções clânicas, conformando aldeias cuja composição numérica entre os diferentes clãs é, via de regra, desequilibrada. Essas aldeias se aninham em torno de conjuntos regionais densos resultantes de um processo dispersivo a partir de um ponto/aldeia comum e que,

³⁷ A relação entre corpo e nome na construção da pessoa entre os Jê foi primeiramente abordada e colocada nesses termos por Melatti, em sua pesquisa sobre o sistema social Krahó, a partir de 1962. O autor pretendia compreender a relação entre a transmissão de nomes pessoais e o complexo de ideias mantidas por esse povo acerca da procriação e da corporalidade. Para Melatti, o dualismo Krahó se atualizaria segundo uma divisão do campo do parentesco entre nominadores e genitores. Dos primeiros, a pessoa receberia os nomes e o pertencimento às metades cerimoniais e, dos segundos, a substância física. As reflexões pioneiras de Melatti (e também de daMatta, para os Apinajé) acerca da construção da pessoa e do papel das relações de substância na fabricação dos corpos e sua relação com a dimensão cerimonial são mais uma das inestimáveis contribuições que os jeólogos do PHBC deixaram para a etnologia sul americana. Para uma exposição sintética das ideias do autor acerca o tema, ver Melatti, 1976.

por isso, continuariam guardando entre si, laços de parentesco mais próximos. Por outro lado, caberia à dinâmica ritual reunir os agrupamentos clânicos dispersos ao longo desse conjunto articulado de aldeias, já que, para a realização dos rituais de nomeação, seria necessária a presença equilibrada de todos os clãs. Assim, o ritual reuniria o que a política separa. Nesse ponto, o autor discorda de Maybury-Lewis, para quem o centro cerimonial estaria igualmente recortado pelas dinâmicas políticas. Entre a antítese e a complementaridade que, para o antropólogo de Harvard, coordenariam ambas as relações cerimoniais, Farias parece optar pela segunda.

Nota-se, assim, que apesar de ter orientado sua análise com um enfoque nos fluxos sociais entre as aldeias, esse autor permanece dependente de um plano em que esses fluxos se totalizariam. Isso ao mesmo tempo aproxima e afasta sua análise tanto do modelo de Turner, quanto do de Maybury-Lewis. Isso porque Farias insiste em uma imagem do social como um todo inclusivo. Negando esse todo à aldeia, como fez Maybury-Lewis, o autor o reencontra, entretanto, no ritual, como posto por Turner em seu modelo geral.

Farias publicou mais tarde, juntamente com Lopes da Silva (1992), um artigo contendo um estudo apurado, ainda que resumido, sobre a atuação dos clãs e das metades na vida ritual dos Xerente. A partir de uma análise de suas pinturas corporais, os autores atestam a vitalidade dos rituais de nomeação e casamento, assim como a presença ativa dos clãs, das metades cerimoniais e associações esportivas nesse contexto (essas duas últimas tidas por Maybury-Lewis como obsoletas entre os Xerente). Destaca-se aqui a afirmação da exogamia de metades patrilineares, que não seriam apenas, como queria Maybury-Lewis, uma matriz simbólica que orienta a terminologia, mas se configuram também como instituições socio-cósmicas identificadas e nomeadas pelos Akwê: *Doi (Siptato)*, cujos motivos dos grafismos corporais dos clãs que a compõem (*Kuzâ, Kbazi e Krito*) são variações do círculo, e *Īsake (Sdakra)*, cujas insígnias corporais de seus clãs (*Wahirê, Krozake e Kräiprehi*) são variações do traço.

Esses mesmos autores retomam, ainda, a discussão sobre as associações masculinas, tão importantes na etnografia de Nimuendaju, mas tidas como obsoletas entre os Xerente em *Dialectical Societies*. Perseguem as intuições de etnólogo alemão a esse respeito e, comparando os dados dos Xerente àqueles dos Xavante, chegam à conclusão de que trata-se de segmentos organizados como classes de idade (*age sets*, e não *age grades*) que se unem em metades cerimoniais atuantes nas corridas de toras envolvidas na nomeação dos homens. Interessante, no entanto, é notar que, apesar de

mencionarem e analisarem os registros de Nimuendaju sobre o envolvimento das “associações masculinas” (doravante “classes de idade”) na nomeação das meninas, os autores não analisam de que forma isso se expressaria para os Xerente quando de seus estudos. Tema que analisaremos com calma na segunda parte dessa tese.

Cabe salientar, ainda, que Farias e Lopes da Silva realizaram um importante deslocamento nos estudos sobre os Akwẽ. No lugar de considerar suas instituições sociais como estando em colapso e construir um modelo referido ao passado, como fez Nimuendaju³⁸, ou de submeter a sua interpretação a uma sobreterminação dos dados Xavante, como algumas vezes fez Maybury-Lewis, os Xerente “de hoje” foram enfim descritos em seus próprios termos. Sem abrir mão da referência aos estudos anteriores e nem da comparação com os Xavante, ressaltam a vitalidade e a singularidade de suas expressões e instituições a partir da exposição de uma base etnográfica detalhada.

A dissertação de De Paula (2002), orientada por Lopes da Silva, tem o enorme mérito de ampliar os campos da política faccional dos Akwẽ para muito além dos conjuntos de aldeias. Esse autor articula a dinâmica das facções às relações que estas estabelecem com agentes indigenistas (igreja católica, CIMI, SPI e FUNAI), representantes políticos locais e estaduais e agentes internacionais e com a teia de projetos de desenvolvimento na qual os Akwẽ passaram a se ver enredados de forma mais intensa, sobretudo com a criação do estado do Tocantins, desmembrado de Goiás em 1989.

Seu estudo traça um quadro detalhado que dimensiona as pressões econômicas e políticas que incidem sobre o seu território, localizado em ponto estratégico para a dita política de desenvolvimento nacional, pautada na ampliação da rede rodoviária e de hidrovias para escoamento da produção de grãos, na criação de usinas hidrelétricas no rio Tocantins e na ocupação das terras do cerrado que margeiam a terra indígena pela agroindústria da soja.

³⁸A etnografia de Nimuendajú sobre os Akwẽ-Xerente é, até os dias de hoje, imprescindível para a compreensão de sua organização social, sua vida ritual e sua cosmologia. Apesar das lacunas e imprecisões de algumas informações sobre o parentesco, a riqueza de detalhes etnográficos e articulações oferecidas por ele só atestam a potência monumental de seu trabalho. Muitas vezes, em campo, tive a sensação nítida de estar habitando o mundo desenhado por Nimuendaju em sua monografia. É possível presumir, inclusive, que por razões diversas, os Akwẽ contemporâneos talvez estejam mais próximos da imagem construída por ele do que quando Maybury-Lewis os encontrou na década de 50. Os temas ali contidos são tão numerosos e amplos que serão apresentados e comentados ao longo de toda esta tese, juntamente com a apresentação dos meus próprios dados. Importante ressaltar que, embora o autor pretendesse de fato a reconstruir uma “cultura ideal anterior e mais autêntica”, na etnografia de Nimuendaju nem sempre é possível distinguir o que, em sua época, era passado ou presente.

O foco de De Paula ao analisar esses nodos de articulação externa está no modo eminentemente akwẽ de fazer política, mas expande tal dinâmica a esse campo ampliado e imbricado de relações, ressaltando como os Akwẽ mobilizam determinadas alianças que alimentam suas disputas faccionais. Demonstra, por exemplo, como a profusão do número de aldeias está diretamente vinculada a esse mecanismo de captura em que a relação com agentes externos fomenta as assimetrias e disputas internas. Discorda, porém, de Maybury-Lewis (1979) e de Farias (1990), ao defender que os clãs não determinam a formação das facções e sim os agrupamentos de aldeias, cada qual com seus diferentes aliados externos. Enquanto Farias remete a dispersão das facções apenas às fissões a partir de um núcleo comum, DePaula propõe existir uma retroalimentação entre a dinâmica dispersiva dos próprios Akwẽ e sua articulação com as agências externas.

O autor sinaliza também a existência de processos de segmentação intra-clânicos, aproximando essas segmentações às linhagens xavante, tais como descritas por Maybury-Lewis (1974). Tais linhagens comporiam, internamente aos agrupamentos de aldeias, facções políticas interclânicas. Ficamos, no entanto, por entender se essas linhas e facções infletem sobre as relações de parentesco, constituindo ou não princípios classificatórios e/ou orientações que influenciam as trocas matrimoniais e se estas últimas, assim orientadas, reverberariam na composição e reprodução desses conjuntos de aldeias.

A partir de uma perspectiva bastante distinta, a relação dos Akwẽ com o exterior será focalizada também por Morais-Neto (2007). Ele considera as redes de relações estabelecidas entre os Akwẽ e outros povos circunvizinhos e as diferentes trocas que engatilham e, ao mesmo tempo, são criadas por essas redes. A esse respeito, destacam-se as trocas matrimoniais e aquelas referentes aos conhecimentos xamânicos que os Akwẽ entretêm com povos vizinhos. Entre essas diversas redes estabelecidas entre parceiros distintos (Krahó, Xavante, Krĩkati, Apinaje, etc), o autor destaca os movimentos de dispersão dos homens Akwẽ para aldeias Krahó como sendo motivados pelas intermináveis disputas internas acompanhadas de acusações de feitiçaria. Esses movimentos migratórios geravam tanto casamentos interétnicos quanto a aquisição de novos conhecimento xamânicos. A partir da consideração da biografia de Sawrepte, grande xamã cuja trajetória de vida condensa todos esses movimentos, Morais-Neto considera cada uma dessas dimensões, demonstrando um *continuum* entre retração e

expansão, multiplicação e coalescência que coordena a socialidade desse povo, seu modo de se fazer e desfazer, e de recompor-se (p.26)³⁹.

O trabalho de Morais-Neto é importante para percebermos que essas redes de relações interétnicas são articuladas entre os e pelos diversos povos nelas envolvidos, desde tempos imemoriais e segundo dinâmicas e lógicas próprias que não necessariamente tem a ver com as pressões exercidas sobre eles pela “sociedade envolvente” ou pelo Estado. Além disso, fica patente a maneira como os Akwẽ sempre estiveram em busca de “recursos simbólicos” no exterior do *socius* para alimentar tanto as suas disputas políticas quanto os seus modos de reprodução do parentesco, da construção da pessoa e dos grupos locais. Nesse sentido, não só as dinâmicas políticas ganham destaque nesse movimento centrífugo, mas aparecem associadas a outras motivações, tais como o xamanismo e as trocas matrimoniais (essas últimas menos enfatizadas pelo autor).

A relação entre parentesco e política é, novamente, o tema abordado por Ivo Schroeder (2006), dessa vez, com um enfoque muito mais aprofundado sobre as redes de aliança entre os Akwẽ. Esse autor parece não corroborar os apontamentos de De Paula, defendendo que a composição clânica que orienta as trocas matrimoniais que, por sua vez, inserem os Akwẽ numa estrutura assimétrica de parentesco são a moldura para a formação das facções políticas. Os Akwẽ tentariam equacionar essa assimetria posta pelas trocas matrimoniais a partir da formação de “turmas” políticas em torno de um “cabeça”. Essas turmas afirmariam um ideal de oposição simétrica, de igualdade de *status* e de autonomia, negando a assimetria das relações de parentesco em que estão, ademais, enredadas. No entanto, sendo a estrutura de parentesco a própria condição ou moldura para a ação política, as facções ou “turmas”, que orientam novas alianças no seio dessa mesma estrutura, procuram contrabalançá-la deslocando ou invertendo os fluxos assimétricos, mas sempre gerando novas assimetrias.

O autor nos oferece, para o caso Xerente, um estudo minucioso sobre algo fundamental para a compreensão de sua socialidade e de sua dinâmica política: as trocas matrimoniais. Casar, afinal, pontua Schroeder, “é um destino inescapável” (2006, p. 85). E é nesse contexto que os ideais de simetria se desestabilizariam.

A partir da análise de uma ampla base de dados, Schroeder irá corrigir e complexificar as informações sobre as relações de parentesco apresentadas pelos autores

³⁹ Estabelecerei um diálogo mais aproximado com as ideias desse autor ao longo da tese. Portanto, só pontuo muito rapidamente nesse capítulo algo que será desenvolvido mais detidamente no capítulo 3.

anteriores, destacando os termos para ego feminino e precisando melhor a definição de algumas categorias, como a de “filhas de irmã” (*krêmzu*), por exemplo, definida por Maybury-Lewis (1979) como “qualquer pessoa *wasĩpkoze* para ego, em sua geração ou na geração mais jovem”. Schroeder imputa essa definição como insuficiente, já que o que definiria *krêmzu* com rigor seria o fato de estas serem concebidas como “filhas de irmãs” para ego masculino, e que são elas, precisamente, a categoria onde os homens *akwẽ* buscam esposas.

Os Akwẽ, prossegue o autor, apresentam uma terminologia de parentesco de feição oblíqua Omaha que funde os primos cruzados às gerações adjascentes: os matrilaterais sobem e os patrilaterais descem uma geração. Não existem, portanto, termos específicos para primos. Os primeiros são classificados pelos termos usados para M e MB, e os segundos como sobrinhos(as), ou ZC⁴⁰. Mas a feição Omaha se apresentaria limitada, pois, considerando ego masculino, ao mesmo tempo em que a terminologia interdita as primas matrilaterais, aponta as patrilaterais como esposas potenciais. A terminologia, assim, sobrepõe cruzados e interditados e cruzados e afins, tal como fazem os sistemas assimétricos, assinalando a FZD como categoria casável (p.169).

O sistema de trocas matrimoniais dos Akwẽ, continua Schroeder, opera a partir de uma interação entre o método de classes e o método de relações. Na busca de esposas potenciais – as “filhas de irmãs” – é amplamente classificatório, operando segundo o que o autor denomina de unidade de sibling, estendendo uma relação horizontal de irmão/irmã a um vasto campo de pessoas, segundo os pertencimentos clânicos. Ao passo que, nas interdições, opera “genealogicamente”, excluindo apenas a patrilinea da mãe e não todo o seu clã. Ou seja, restringindo as interdições dadas a ego pelo casamento do seu pai a um mínimo campo possível.

A realização de alianças seria, portanto, para esse autor, classificatória, na medida em que um termo que inclui os primos cruzados é extensivo aos afins. Além disso, podem acontecer casos em que os cálculos classificatórios (orientados pela exogamia de metades e pela unidade de sibling) sobredeterminam as relações genealógicas, ocorrendo casamentos com “mães” terminológicas (MBD), desde que se case na outra metade, nesse caso marido e esposa em questão se chamariam antes do

⁴⁰ Isso para ego masculino, já que os ZC e também os FZC são classificados por ego feminino por um termo a parte: *baknõ* ou *bremĩ*, a depender do sexo. Esses termos poderiam ser traduzidos como filhas/filhos de germanos de mesmo sexo, ou seja, filhos de irmã para ego feminino e filhos de irmão, para ego masculino. Os próprios filhos são chamados de *ĩ-kra*.

casamento de “mãe” e “filho”. Para que se evite tal configuração, o autor salienta que os Akwê podem deslocar o cálculo que possibilitaria o casamento que, nesse caso, passará pela *mãe* da mulher em questão, que será tomada como uma irmã classificatória para ego masculino, e não pelo pai dela, que seria um MB para ego, interditando-a (p.170-171).

Apesar disso, o contraste terminológico evidente entre a MBD e a FZD – a primeira classificada como *-natkû*, “mãe”, a segunda como *krêmzu*, “filha de irmã” – e a indicação dessa última como categoria casável, aponta para um regime de troca patrilateral, não permitindo reduzir o sistema àquele de duas seções típico. Os Akwê anunciam uma regra clara de casamento com uma mulher da outra metade, mas, além disso, apontam que essa mulher deve ser uma filha de irmã (*krêmzu*). O casamento preferencial é, pois, entre *krêmzu* e *nōkrêkwa*, os termos que são usados para primos cruzados, mas, ao mesmo tempo, dada a feição oblíqua, para “filha de irmã” e “tio materno” respectivamente. O que faz o autor definir o regime de trocas matrimoniais como sendo patri-avuncular. Isso seria condizente, inclusive, com o termo usado por ego feminino para os “filhos de irmãos”, apontados por ela como “netos”. Já para ego masculino, o “filho de irmã” seria um cunhado doador potencial.

Nota-se, assim, que esse regime de trocas matrimoniais delineado por Schroeder impossibilita consideravelmente a adequação do modelo de identificação entre tio materno e sobrinho proposto por Maybury-Lewis.

No sistema Xerente, além disso, doadores e tomadores de mulheres não se confundem numa mesma geração (WB e ZH são diferenciados pela terminologia, assim como, para ego feminino, HZ e BW), não havendo troca direta de irmãs. Mas se permutam ao longo do tempo, considerando que os clãs, como unidades de troca, são ora doadores, ora tomadores de mulheres, invertendo o sentido dos fluxos a cada geração.

Schroeder ressalta também, demonstrando esse aspecto estatisticamente, que, dado o casamento patri-avuncular, o clã que cedeu uma irmã em uma geração é o primeiro a requerer a filha dela em casamento na geração seguinte. Nesse sentido, são preponderantes os casamento de ego feminino no mesmo clã de sua mãe. O autor pontua que os Xerente de fato não redobram o casamento de pai e filho, mas nada impede que uma filha o faça. Assim, para ego masculino, um MB, cunhado doador de seu pai na geração ascendente poderá se transformar em cunhado tomador na geração

seguinte, e o filho da irmã, num cunhado doador. O importante é perceber aqui que as assimetrias sempre se deslocam no sentido das trocas⁴¹.

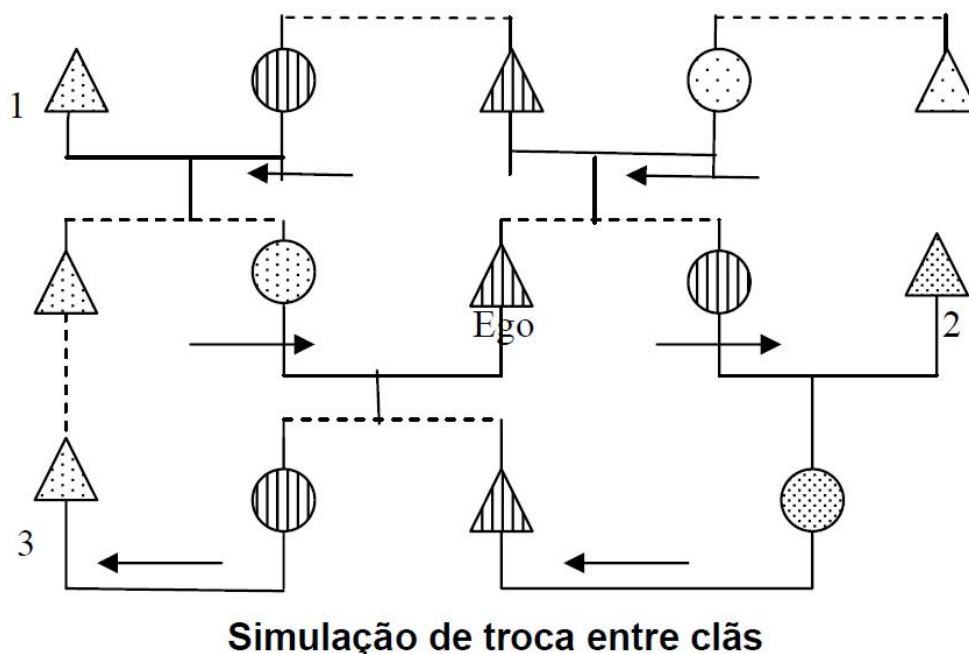


Figura 4: Simulação de troca entre clãs. Fonte: Schroeder, 2006, p.112.

O autor irá então ressaltar que “dualismo , triadismo, simetria e assimetria são feições marcantes de sistemas como o xerente”(p.171). Ou seja, a partir das trocas matrimoniais, o sujeito insere-se numa estrutura irreduzivelmente assimétrica e tripartida. Mas, dada a unidade de sibling, sempre que dois homens de metades diferentes casam na outra metade, um estará casando com a “irmã” do outro, o que permite considerar, desse ponto de vista, o sistema como dual. Ou seja, novamente aqui pode-se propor uma interação entre método de classe e método de relações para compreensão dessa estrutura. De uma perspectiva ego-centrada esta será sempre assimétrica (envolvendo três parceiros: a patrilinea de ego, a patrilinea da esposa e a patrilinea da mãe da esposa), mas, se tomarmos o sistema como um todo, esta será bipartida ou simétrica. Cada nova aliança, afirma o autor, “inaugura um novo campo de virtualidades, engendrando relações assimétricas em outro sentido” (p.240).

⁴¹ Todas as posições mencionadas se referem a posições classificatórias

O autor argumenta, então, que a política seria justamente um dispositivo fundado nessas relações assimétricas dadas pelas trocas matrimoniais, mas que buscaria, por outro lado, conectar relações de forma a contrabalancear as assimetrias:

A política, brotando das relações de parentesco, pode ser visualizada como um movimento em direção ao re-equilíbrio das relações entre pessoas ou grupos, a busca de uma simetria ideal: a atividade política se funda numa percepção de que os indivíduos ou grupos gozam de autonomia, mantendo status equidistante, igual e equivalente. Este *modus operandi* resulta em um sem número de turmas ou aldeias, de iguais entre si, donde aparentemente a diferença é expurgada. Esta igualdade (identidade) efêmera não se estabiliza desde que fundada em relações assimétricas de parentesco que amalgamam estas turmas. (p. 240).

A política, assim, ao mesmo tempo em que fundada num idioma do parentesco, atua no sentido de contradizê-lo. Muitas vezes, essas “turmas” em torno de um “cabeça” cindem os irmãos, ou pais e filhos. Mas são, de um só golpe, reinseridas numa estrutura que coloca a aliança exogâmica como uma dimensão central na vida dos Akwê e não apenas a descendência.

É importante dizer aqui que, para Schroeder, mesmo interpondo linhas de força ambivalentes em relação às patrilinhas ou aos clãs, a estrutura mesma do parentesco, fundada também nessas últimas, não é alterada pela política. Além disso, as relações de parentesco não se limitam aos conjuntos de aldeias próximas, de modo que, a rigor, não se pode falar de distância, nem social, nem espacial (p. 172). Os Akwê gostam de dizer que possuem parentes em todos os lugares, assim, também, os afins estão dispersos para além das “turmas” de determinada aldeia. E é exatamente por isso, que o “respeito” – *waze* - (indicando reserva e vergonha) que deve ser observado entre as pessoas assim relacionadas, coloca limites às alternativas políticas, reinserindo-as nessa estrutura assimétrica. “*Wasiwaze*”, “nosso respeito recíproco” é precisamente o termo usado por eles para nomear os afins⁴².

⁴² Concordo com Schroeder que este seja o termo usado pelos Akwê-Xerente para nomear os afins, concebidos como “gente da outra metade, do outro lado”, em lugar do *Wasîpkoze* (“os que estão separados/apartados de nós”) apontado por Maybury-Lewis (1979), embora reconheça que os dois termos guardem sentidos correlatos. Mais importante aqui, é perceber que o termo que os Akwê-Xerente opõem aos *Wasiwaze* (os afins, “nosso respeito recíproco”) é *Wasiwadi* – “aqueles que são parte de mim, que são como eu” e que é esse o termo traduzido como “meu parente” (*i-siwadi*) e não simplesmente *Wanôri* (pronome que denota primeira pessoa do plural, “nós”) como posto por Maybury-Lewis. Essa diferença é importante porque chama a atenção para a não sobreposição do conceito nativo de parentesco aos alinhamentos de natureza política. O “nós” e o “eles” podem ser categorias mais plásticas, submetidas a

Nesse sentido, considerando o modelo de Maybury-Lewis (1979), mas também o de Farias (1990) e o de DePaula (2000), nota-se que Schroeder equaciona uma série de discrepâncias entre as análises dos autores anteriores: ao invés de propor uma sobreposição completa ou um afastamento entre parentesco e política, o autor sinaliza uma dinâmica em que ambas as dimensões apresentam-se relacionadas e ambas geram linhas de força uma contra a outra, sem sobredeterminar nenhuma delas. Essa possibilidade tem a ver com a introdução de um aspecto fundamental para a compreensão dessa relação. Em lugar de focalizar o parentesco considerando apenas as patrilinhas e os clãs, Schroeder traz a aliança para o centro do debate. É a “troca de mulheres” que ressalta a interação complexa entre essas dimensões, sendo que esta estrutura de alianças envolve sempre parceiros de clãs e metades distintas.

Podemos, então, identificar vários pontos das análises de Schroeder em que o modelo de Maybury-Lewis sofre nuances importantes. Os dois autores concordam que o sistema de parentesco, apesar de se apresentar organizado em torno de um diametralismo pervasivo, não pode, no entanto, ser reduzido a um sistema de duas sessões. Mas Maybury-Lewis o afirma ao mesmo tempo em que aproxima o tio materno do pai, apontando o seu papel ora como nominador, ora como padrinho cerimonial, ora como alguém que mantém laços íntimos com seus sobrinhos na esfera doméstica, lembrando que os Xavante, inclusive, o chamam *ĩ-mãmã wapte*, uma “espécie de pai”. Ao fazê-lo, tenta justamente associar a linha materna ao mesmo lado de ego, diluindo a bifurcação no lado afim (a diferenciação entre cruzados matrilineares e patrilineares), absorvendo-a ao dualismo de metades. Porém, como vimos a partir das análises de Schroeder, os Akwẽ colocam vários problemas a essa interpretação.

O tio materno entre eles não é um nominador possível para seu sobrinho. Além disso, longe de ser equiparado a uma espécie de pai, o tio se apresenta como o afim por excelência: o casamento se dando entre *krêmzu* (filha da irmã) e *nõkrêkwa* (tio materno). Sendo um cunhado doador do pai de ego masculino, está também numa posição de cunhado tomador para ego, uma vez que o casamento com a FZD é função do casamento com ZD. Cônjuges, cunhado doador e cunhado tomador - todas essas posições ocupadas pelo tio materno tornam impossível sua identificação com o pai.

Ele tampouco pode ser, por outro lado, equiparado ao sogro (para ego masculino), pois o casamento com a MBD é interditado. O casamento coloca sempre

variações contextuais de diferentes naturezas, mas dificilmente os Akwẽ irão usar o termo “parente” (*ĩ-siwadi*) para alguém da outra metade, muitos menos a membros de outros povos.

três linhas em posições afins - a linha de ego, a linha do pai da esposa e a linha da mãe da esposa – enredando as pessoas numa teia de forças assimétricas. Essas posições são irreduzíveis⁴³, mas convivem com um dualismo diametral que invade igualmente todas as relações.

Considerando esse quadro, veremos, pois, ao longo dessa tese uma possível interpretação para o papel do tio materno como “terceiro incluído”, nos termos de Viveiros de Castro (1993[2002a]). Vamos também considerá-la, da perspectiva de sua sobrinha, ressaltando essa relação tanto no casamento quanto na nomeação.

No meu trabalho anterior (Raposo, 2009), levando em conta as análises de Schroeder (2006) e também os meus próprios dados de campo, tentei pensar a estrutura de parentesco akwê a partir das relações de gênero engatilhadas pelo casamento.

Na dissertação mencionada, produzi alguns apontamentos sobre essa imagística de gênero gestada no contexto relacional nativo, assim como sobre as interpenetrações entre essa imagística e outras imagens da alteridade, tais como, por exemplo, aquelas denotadas pelas relações entre os Akwê e estrangeiros/inimigos, entre humanos e animais, entre parentes (*wasiwadi*) e afins (*wasiwaze*) etc.

Procurei sugerir como o modo de estruturação do dualismo de gênero entre os Akwê-Xerente (considerando os pares marido/esposa, irmão/irmã, tio/sobrinha, pai/mãe) percebido desde suas relações domésticas, e enquanto parte de seus arranjos cosmo-sociológicos e das segmentações intra-grupais tão características desse povo, poderia também ser percebido como um modo de mediação com o exterior. No que se refere à perspectiva feminina, por exemplo, o sexo e o casamento com o Outro/Branco poderia ser significado dessa forma recursiva, em que a extensão de um modo de relação com a diferença posto pelo casamento no dualismo entre *wasiwaze/wasiwadi* (afins/parentes) pretenderia dar conta da relação entre os Akwê e os Brancos (*akwê/ktâwanô*) sem, no entanto, sobrepor esses pares de categorias.

Além disso, a consideração das chamadas relações de gênero me levou a problematizar a adequação ou comparação dos meus dados de campo sobre esse coletivo em relação ao modelo clássico sobre os grupos Jê encontrado em *Dialectical Societies*.

Como destacou Coelho de Souza (2002) em sua discussão sobre “o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos”, e como vimos acima, esse modelo descreve

⁴³ Como, aliás já sinalizava Lévi-Strauss em 1952.

a estrutura social desses grupos como sendo produzida por um processo dialético, comandado por um projeto de síntese inclusiva a partir da qual todo o complexo de inter-segmentações características desses povos seria harmonizado em nome da constituição do grupo enquanto um todo auto-reprodutivo e sócio-centrado (p.274).

Foi essa projeção do “social” enquanto totalidade transcendente e do dualismo de gênero associado a ela que busquei questionar para o caso Akwê-Xerente, sugerindo que, ao invés de reproduzirem um todo inclusivo através das relações domésticas, homens e mulheres, por meio do casamento, atualizariam uma relação com a diferença que poderia ser igualmente percebida em outros âmbitos da socialidade, inclusive na constituição dos grupos agnáticos políticos e cerimoniais, no facciosismo de aldeias, ou na relação dos Akwê com o mundo dos brancos.

Ora, levando em conta a importância da uxorilocalidade, percebida desde sempre nos modelos sobre os Jê, foi a própria análise das relações que constituem esse vínculo *on the ground* (o casamento, ele mesmo) que não só me levou à necessidade de atenção às relações de gênero postas pela aliança/matrimônio, como também, a partir da análise da domesticidade constituída por tais relações, pude questionar a ideia de que esses grupos domésticos reproduziriam algum tipo de “todo” definido em termos do universo cognático, ao menos para o caso Akwê-Xerente.

Pouco a pouco foi ficando claro para mim que o modo como os Akwê se diferenciam entre si e, conseqüentemente, o modo como se relacionam com a alteridade está fortemente ligado às relações que podemos entrever a partir de sua domesticidade, do casamento que a constitui e das relações de gênero que ali operam. Num certo sentido, eu associava os processos que vigoram no interior do grupo conjugal àquilo que Maybury-Lewis traduzia em termos politicistas, pela dinâmica faccional: trata-se de um modo de reprodução dispersivo. No entanto, esse autor, como vimos, tentava equacionar esse impulso dispersivo a partir de mecanismos integrativos. Em relação ao parentesco construído no grupo conjugal, tratava-se, a meu ver, de uma dialética sem síntese. A identificação dos pais com os filhos contra efetuando uma diferença irreduzível da mãe/esposa.

Procurarei, nessa tese, evitar mal-entendidos sobre esse tipo de proposição, demonstrando que esse não é um processo dado de saída pelos grupos de descendência e sim constantemente construído, *pari passu* à construção da pessoa: isso envolve a conjugalidade, mas também a nominação.

Minha proposta de análise também foi, como mencionado, influenciada pelos apontamentos de Coelho de Souza (2002) sobre os processos de construção do parentesco. Interessava-me compreender que tipo de associação entre “o traço e o círculo” os Akwê acionavam. Pois, considerando as análises da autora, eu intuía que, apesar de comporem um mesmo grupo de transformação em relação ao conjunto dos povos centro-brasileiros, o arranjo dos Akwê-Xerente entre diametralismo e concentrista diferia sensivelmente daqueles dos Jê do Norte. Algo certamente sinalizado diversas vezes pela autora, mas que eu intentava investigar a partir de uma base etnográfica sobre a domesticidade.

Vem das análises dessa autora uma forte crítica aos modelos totalizantes de Turner e de Maybury-Lewis. Coelho de Souza buscava em sua tese colocar em perspectiva o conceito de parentesco e do social que emergiu das análises antropológicas e os deslocamentos que podemos operar nesses conceitos a partir de uma reanálise dos dados etnográficos.

A autora salienta que os modos como os Jê organizam suas segmentações intra-grupais é análogo ao modo como cada aldeia se distingue de outras, assim como cada povo se relaciona com seus outros. Portanto, um mesmo regime simbólico e sociológico manifesta-se na dinâmica faccional segundo a qual cisões transformam antigos segmentos (partes) em comunidades (todos) e fusões fazem o contrário (p.277).⁴⁴

Além disso, as metades cerimoniais de base clânica e/ou onomástica postas do centro dos sistemas dualistas dos Jê, longe de serem pensadas como instituições comunitárias totalizadoras da sociedade como um todo inclusivo, como queria Turner, são apontadas pela autora como estando antes e fora do *socius*, remetendo às relações com a alteridade imanentes às condições cósmicas geradoras tanto dos grupos quanto dos corpos entre esses povos.

Ressaltando, então, a necessidade de um redimensionamento do dualismo Jê em relação ao modelo clássico, Coelho de Souza (2002) defende que, diferentemente codificado nas instituições de cada grupo e configurando-se como um mecanismo a um

⁴⁴ É importante ressaltar, nesse ponto, que, do modo como eu compreendo o modelo de Maybury-Lewis sobre os Jê Centrais sumarizado acima nesse capítulo, há consonâncias enormes entre essa proposição de Coelho de Souza e aquilo que foi colocado pelo autor em *Dialectical Societies* para os Akwê. Embora esse primeiro autor, tenha, como vimos, submetido, no fim das contas, essa reprodução dispersiva a mecanismos integrativos, algo que Coelho de Souza evita explicitamente no seu modelo. O que eu busquei fazer então foi relacionar a associação entre esses processos de segmentação e as relações de parentesco, feita por Coelho de Souza, pensando também as relações cotidianas entre os Akwê e a forma como elas estavam intrinsecamente relacionadas às instâncias cosmológicas e cerimoniais.

só tempo cosmológico e de organização social, o (multi)dualismo jê é, sobretudo, um dispositivo de mediação e de diferenciação, portanto, de transformação.

Assim, esta autora aponta para a necessidade de se entender a dinâmica entre centro e periferia nesses grupos de um modo distinto daquele da polaridade entre parte e todo, questionando mesmo a pertinência dessa dicotomia e o seu caráter merográfico (o todo como diferente das partes). Nesse sentido, em lugar da dialética entre o todo e suas partes, que definiria as relações entre centro e periferia na organização social jê, a autora aponta para dois sentidos distintos da ação no que se refere ao processo de produção e reprodução desses grupos, a saber – o aparentamento e a metamorfose, ambos envolvidos na construção da pessoa e dos coletivos Jê:

É nesse sentido que procuro avançar, sugerindo substituir a linguagem dos domínios pela oposição entre dois tipos de processo, ou melhor, entre duas direções da ação: a produção de pessoas (e grupos), e a reposição das condições dessa produção — uma reprodução, pois, mas de um tipo muito particular, pois se no primeiro caso trata-se de criar identidades (uma diferenciação no espaço), neste segundo trata-se de recriar o potencial de diferenças assim consumidas; trata-se, enfim, de uma diferenciação da pessoa e do grupo com respeito a si mesmos, um movimento eminentemente temporal, que passa pela alteração e resulta naquilo que, comumente, chamamos "mudança". (Coelho de Souza, 2002, p.252)

Considerando a pertinência do modelo proposto pela autora, e focalizando essa distinção no que diz respeito à conjugalidade e ao parentesco, novamente os Jê Centrais apresentariam disjunções em relação aos Jê do Norte.

Esses últimos organizariam suas relações de parentesco segundo uma forma cognática, definida em termos de um gradiente de distância em que se dariam as relações de substância, mas também a troca de nomes. O casamento engatilharia ali, um processo de aparentamento a partir das relações de substância e de sustentação mútua e, sobretudo, pela co-procriação, em que, pouco a pouco, os cônjuges se “assemelhariam”, formando grupos residenciais no âmbito dos quais todos seriam considerados parentes. Ao mesmo tempo, pontua a autora, para produzir parentes é preciso haver quem não o seja. Desse modo, nesses mesmos grupos domésticos, poderíamos perceber um processo de afastamento, parcial e gradativo, entre irmão e irmã: dada a uxorilocalidade, eles reproduziriam parentelas distintas. Essa relação de desaparentamento produzida por

germanos de sexos cruzados poderia, por outro lado, ser revertida por meio da transferência cruzada de nomes aos sobrinhos/as, reaproximando aquilo que o casamento de cada um afastou.

O fato é que, para esta autora, tanto os nomes quanto o casamento podem ser concebidos como modos de fazer parentes (e, portanto, corpos), mas o fazem em sentidos opostos, estando esses dois processos numa relação inversa, porém complementar. Nos povos setentrionais, as relações de nominação produzem parentesco onde a co-procriação não pode ocorrer⁴⁵ (p.494). A autora também aponta que, se tanto nome quanto conjugalidade fazem parentes, é preciso reconhecer, então, que a nominação está muitas vezes *no lugar* da afinidade⁴⁶.

A afinidade efetiva, pontua a autora, seria, pois, considerando essa dinâmica, uma relação eminentemente transitória que tende a ser convertida por laços de parentesco cognático. Todos esses processos de aparentamento criariam um meio inclusivo no interior do qual a realização de novas alianças através do casamento seria dificultada. A amizade formal, então, por sua vez, ao invés de aproximar parentes distantes como o faz a nominação, estaria dedicada não só a manter a distância entre parentes, como a desfazer ou obliterar os traços de cogação. Ela seria, pois, um dispositivo de desaparentamento, necessário para se evitar, afinal, o incesto. Daí a sua relação com o casamento em alguns grupos (p.508).

O fato é que ali seriam necessários outros dispositivos e relações *para além do casamento*, para repor ou disponibilizar as diferenças consumidas pelos laços de cogação criados pela conjugalidade⁴⁷.

O caso akwê colocaria em jogo, a meu ver, uma dinâmica diferente. É como se eles mantivessem no interior do vínculo conjugal o mesmo jogo de negação da identidade e reafirmação categórica da diferença a que os Jê Setentrionais reservam a outros dispositivos, tais como a amizade formal. Os Akwê mantêm a divisão de

⁴⁵ Sabemos que a questão é muito mais complexa, pois, como atenta Coelho de Souza, os nomes possuem uma dupla face: uma face alma (metamorfose) e uma face corpo (aparentamento).

⁴⁶ É nesse ponto, precisamente, que se insere minha interpretação da nominação feminina entre os Akwê, como veremos no cap. 3 dessa tese.

⁴⁷ Não quero, e nem posso, reduzir toda a complexidade dos arranjos entre essas diferentes instituições e faces do processo de construção do parentesco entre os Jê setentrionais que, além disso são bastante variados internamente. Sumarizo aqui de forma bastante grosseira, apenas para colocar a questão em relação ao caso Akwê. Ver, além de Coelho de Souza (2002), Carneiro da Cunha (2009[1979]), Lea (2012), Ladeira (1982), DaMatta (1976), Melatti (1976), entre outros.

metades, e a distinção categórica que ela expressa, no seio do vínculo conjugal. Ou melhor, expressam essa oposição e essa antítese através do sistema mesmo de parentesco criado pela afinidade, resolvendo, digamos, em termos matrimoniais (mas não apenas) aquilo que os povos setentrionais resolvem por dispositivos cerimoniais e por instituições como a amizade formal, por exemplo.

Era a essa diferença, aliás, que intuo que Maybury-Lewis sinalizava quando ressaltou que os Jê Centrais não fariam uma distinção entre os aspectos social e físico da pessoa (nome e corpo) e nem separariam aquilo que se expressa “na periferia” daquilo que se expressa “no centro”, pois seu dualismo dividiria simultaneamente os dois “domínios”. Essa forma posta pelo dualismo entre os Jê Centrais seria traduzida, dizia o autor, por meio do próprio sistema de relações de parentesco (Maybury-Lewis, 1979).

Coelho de Souza (2002) também notara a dificuldade de conceitualizar o parentesco entre os Akwẽ em termos de um universo cognático definido por um gradiente de distância e como isso colocaria questões para a compreensão das relações no seu círculo periférico, invadido por um diametralismo não observado nos grupos jê setentrionais. O problema seria, além disso, o de conceitualizar a posição daquelas pessoas relacionadas pela “filiação complementar”, ou seja, àqueles cujos vínculos não passam pela descendência. No caso dos Akwẽ, a posição dos maternos (p.380).

Quanto a esse aspecto, a solução adotada por outros pesquisadores dos Xavante e Xerente, em geral, foi a de postular uma suposta assimilação da esposa ao grupo do marido, sem definir muito bem o que seria esse “grupo” (dada a uxorilocalidade) e sem, a meu ver, apresentar uma fundamentação etnográfica satisfatória para essa afirmação. Novamente, buscou-se interpretar a configuração Xerente através dos dados Xavante, aproximando as duas variantes dos Jê Centrais aos povos setentrionais⁴⁸. Normalmente, essa assimilação aparece ancorada em argumentos que mobilizam as dinâmicas das formações dos agrupamentos políticos, apontando que tanto a mulher quanto os afins efetivos podem compor um mesmo grupo político com seus esposos, sogros e cunhados. Mas, como vimos a partir de Schroeder (2006), a dinâmica política entre os Akwẽ-Xerente remete às configurações de parentesco sem, contudo, se sobrepor completamente a elas. Os grupos/turmas/facções políticos assim formados *não*

⁴⁸ Sobre essa interpretação, ver, por exemplo, Lopes da Silva (1986), Coelho de Souza (2002) e Maybury-Lewis (1979) e Melo (2016).

coincidem e não se sobrepõem à divisão de metades, embora os seus rearranjos constantes tenham no parentesco sua moldura. Ao contrário, criam outras linhas de fissão e fusão sem, contudo, obliterar as estruturas postas seja pela descendência, seja pelas alianças matrimoniais.

Com relação ao tio materno, ademais, a estratégia em torno desse argumento foi, como exposto acima, a de assimilá-lo ao pai, apontando o seu papel na “socialização dos sobrinhos”. Ou remeter sua posição aos vínculos íntimos criados entre sobrinhos e tios na esfera doméstica. Novamente os fatos akwê-xerente foram aproximados das configurações xavante, sem, contudo, apresentar uma argumentação propriamente etnográfica que fundamentasse tal aproximação, como vimos, por exemplo, em Maybury-Lewis (1979).

Mas, como argumentei em 2009, na configuração particular do sistema de relações akwê, o critério de afiliação clânico barra a incorporação dos afins efetivos à categoria nativa dos parentes: *ĩ-siwadi*, “aqueles que são iguais a mim”, “que são como eu”, que “são parte de mim”, como me disse certa vez a anciã Waktidi, na aldeia Ssuĩrehu. A convivência da regra de filiação patrilinear e da regra de residência uxorilocal faz com que os homens sejam, do ponto de vista feminino, outros com os quais as mulheres precisam se relacionar: *wasiwaze*, “aqueles que nós respeitamos ou nosso respeito recíproco”, ou alternativamente, numa tradução livre da mesma Waktidi, “os que já são outros”, é o termo usado amplamente para os afins efetivos, e também para todos aqueles que pertencem a outra metade. Essa disjunção projeta consequências no relacionamento entre os cônjuges e na criação das crianças. Ou seja, tal aspecto se atualiza e é também criado por um conjunto de práticas e concepções que orientam a vida cotidiana, não se restringindo a uma visada formal do sistema de parentesco.

Além disso, como também procurei demonstrar no trabalho anterior, essa alteridade posta no casamento, nunca é abolida em favor de um meio de interioridade inclusiva, seja ele o grupo residencial, a aldeia ou os corpos. O dualismo akwê compõe uma estrutura caracterizada simultaneamente pela abertura à alteridade e pela anti-totalização do *socius*, fazendo deles, constantemente, Outros de si mesmos.

Foi esse conjunto de questões (além de outras de cunho epistemológico), que me levaram a uma atenção à domesticidade, ao casamento e às relações de gênero neles implicadas no que diz respeito à socialidade Akwê -Xerente. Há ali, como veremos ao

longo desta tese, uma ambivalência do sexo/casamento como elemento que une de um só golpe aparentamento e metamorfose.

Essa tese é, aliás, em vários sentidos uma extensão e um aprofundamento da minha pesquisa anterior, baseada até aquele momento numa experiência de campo que, embora intensa, era demasiado breve. Além de um embasamento etnográfico mais rigoroso sobre pontos já insinuados anteriormente, procurarei, aqui, relacionar aliança e nominação, ritual e domesticidade, assim como oferecer um entendimento maior sobre as relações cotidianas e a troca de substâncias, algo que só se tornou possível de ser vislumbrado pelo aprofundamento da minha experiência entre os Akwẽ.

Venho tentando pensar sobre as comunicações possíveis ou passagens entre esses diversos níveis da estrutura de relações akwẽ a partir das relações de gênero e, ao mesmo tempo, explicitar as conexões entre aqueles modelos ou conceitos “com os quais os antropólogos se preocupam”⁴⁹ e os modos práticos e conceituais próprios ao universo nativo. Nesse movimento, é fundamental, a meu ver, encontrar a passagem, ou melhor, a participação ou mútua constituição entre os sistemas de classificação grupal, aqueles das segmentações internas e externas dos próprios Akwẽ que organizam suas alianças, e os seus modos de construção da pessoa.

Conceitualizar o que seria, para os Akwẽ, aquilo que chamamos de “descendência” é, portanto, crucial. Pois, como notou Coelho de Souza, “não se trataria mais então de medir o peso relativo da consubstancialidade, da coresidência e da descendência, como se soubéssemos de antemão o que esses elementos – sem dúvida presentes no parentesco akwẽ - significam” (p. 383). Ao invés de negligenciar a atuação dos grupos de descendência que, afinal, existem, procuro pensar como essas segmentações interagem e participam do processo de construção da pessoa, inclusive nas relações conjugais. Se, como salientou Maybury-Lewis, eles não fazem uma distinção clara entre substância física e persona social e se os grupos de descendência clânicos atuam também no seu círculo periférico, então devemos extrapolar as interpretações politicistas e nos debruçar sobre a natureza ontológica desses segmentos e sobre como eles se vinculam aos modos akwẽ de criação e composição dos corpos. Isso coloca o vínculo conjugal em primeiro plano.

Sobre esse ponto, é importante evitar mal-entendidos. Dizer que a descendência é algo importante a ser considerado para a compreensão das relações desencadeadas no

⁴⁹ Ewart, 2015.

âmbito doméstico, não é a mesma coisa que dizer que as relações de substância e a uxorilocalidade não têm relevância na construção da pessoa e do parentesco no que se refere ao vínculo conjugal. O que procuro demonstrar é que não existe uma oposição excludente entre uma coisa e outra (e nem uma relação de oposição complementar entre ritual e parentesco), mas que, precisamente, o modo como essas dimensões e processos se articulam deve levar em conta a ambas. Nesse sentido, a consideração das relações de gênero pode ajudar a esclarecer a natureza dessa articulação.

A esse respeito, Valéria Melo (2016), comentando acerca do meu trabalho de 2009 diz, por exemplo, que a ênfase conferida por mim à exogamia de metades, à uxorilocalidade e ao diametralismo que organiza o universo cognático em termos de igualdade e diferença, esvaziaria de sentido a linguagem das relações de substância entre os Xerente (Melo, 2016, p.27).

Eu atentava ali à dinâmica própria de desenvolvimento dos grupos domésticos e ao processo de construção da pessoa em relação às teorias da concepção dos Akwê. Ao discorrer sobre o sangue (*dawapru*) das mulheres e o sêmen de seus maridos (*danĩ waku* – carne humana líquida) e seus respectivos papéis na fabricação da criança no ventre das mães, eu afirmei, então, que as mulheres não são consideradas como “consanguinizadas” aos seus maridos e que, ao produzirem filhos, “produzem trocado”, como elas mesmas gostam de dizer, se referindo ao fato de que os filhos são, no grupo conjugal mas também em seus ventres, assemelhados aos seus maridos através da agência ativa de seu sangue, mas nunca em relação a si mesmas, pois a substância mesma de que é feita a criança é o sêmen de seu pai, exclusivamente⁵⁰. Eu dizia, afinal, que as mulheres, com a morte de seu pai e a geração de seus filhos, passariam a ocupar uma posição correlata àquela de seu marido quando do início do casamento: a sua casa se transformaria, assim, na casa de seus afins. Em suma, elas produziriam diferença, daí inclusive o título do trabalho em questão. (Raposos, 2009, p.58).

Melo (2016), ao comentar sobre esse aspecto, diz não concordar que essa diferença entre marido e mulher, e entre esta e seus filhos, pautada na dialética das metades, permaneça de maneira tão radical em um casamento duradouro. E que, em sua

⁵⁰ Veremos mais adiante nessa tese que isso se dá também através do leite materno, mas que ambos – sêmen e leite – são variações um do outro, e têm sua origem na potência cósmica das gentes/espíritos/animais a que homens e mulheres recebem, de formas distintas, através dos nomes, mas também da caça, colocando em ação modos cotidianos de fabricação, transformação e troca dessas substâncias. Essas substâncias – leite, sangue, sêmen - são transformações umas das outras. O sangue é talvez o “terceiro” elemento dessa tríade e, enquanto tal separa/cria os outros dois, assim como “contem” os dois. O sangue é substância andrógina, homens e mulheres o possuem, mas o leite/ *dahâiwaku* (*Dahâimba* é a palavra para “alma”) e o sêmen/*danĩwaku* (*danĩ* é carne humana) são um de um par.

permanência em campo, nunca percebera que a pertença a metades diferentes marcasse qualquer tipo de distanciamento/estranhamento entre marido e mulher e entre mãe e filhos depois de uma convivência duradoura (Melo, 2017, p.65). Apresenta, então, na direção de seu argumento, algumas situações em que as mulheres poderiam aderir politicamente ao grupo de seus maridos sem considerar os pertencimentos clânicos, assim como o fato da uxorilocalidade propiciar o fluxo de alimentos entre genros e sogros, não discorrendo, entretanto, sobre o sentido desses fluxos e nem sobre as relações de convivência no plano doméstico.

Ora, o que tentei demonstrar sobre o papel das substâncias femininas e masculinas na concepção e sobre a dinâmica de metades no seio do grupo doméstico é exatamente que uma questão não pode ser compreendida sem a outra, e que os grupos de descendências não se resumem a simples vínculos classificatórios. O dualismo que os expressa está relacionado às concepções cosmológicas que insidem também nos corpos e que não param de produzir efeitos. A sua expressão na conjugalidade é apenas um dos modos de atualização de uma estrutura cosmológica de fundo, que emerge tanto na vida cerimonial quanto na dinâmica das relações cotidianas, enquanto processos de construção da pessoa akwẽ.

Assim, não é tanto que o diametralismo esvaia de sentido as relações de substância entre os Akwẽ, mas que essas relações se prestam tanto a assemelhar quanto a alterar, são relações que transformam, mas transformam em sentidos distintos.

Essa dinâmica tem a ver com as diferenças de fluxos femininos e masculinos, mas fundamentalmente com a *relação* que se estabelece entre esses fluxos no sexo e na conjugalidade. O sexo é, entre os Akwẽ, uma relação que une e separa. Separa, porque cria os gêneros, mas também os maternos e paternos (tal como expresso pela terminologia). E é somente a partir dessa separação que novos seres humanos podem ser criados.

Assim, muito mais do que afiliar os gêneros à identidade ou à alteridade, procurei demonstrar como a relação entre eles produz de um só golpe aparentamento e alteração e como isso se reflete na estrutura dos grupos domésticos: enquanto uns se assemelham, outros se diferenciam, mas sempre uns em relação aos *outros*. Há, pois, uma alteridade imanente aos processos de consubstancialização, como se expressou Vilaça (2000) para o caso Wari. A questão de fundo aqui é o teor problemático de se encarar a conjugalidade, no caso Akwẽ, como um vetor relacional em um único sentido,

fazendo-a corresponder exclusivamente aos processos de assemelhamento entre as pessoas ali envolvidas. Não bastaria dizer que as relações conjugais “consanguinizam o afim”, sem apresentar de que modo isso acontece e qual o sentido desses fluxos e dessas substâncias, “como se soubéssemos de antemão o que isso significa”.

Tentei demonstrar, nesse sentido, como a alteridade é tanto a condição quanto o efeito das relações de parentesco e que isso pode ser percebido em todas as amplitudes relacionais, desde sua vida cerimonial até a criação das crianças. Veremos nessa tese, por exemplo, como a nomeação das meninas trará nova luz sobre esse ponto, associando o processo de maturação e crescimento dos corpos às relações de afinidade.

Assim também poderíamos ressaltar que não é que a uxorilocalidade não tenha valor nas dinâmicas de construção do parentesco e que esta não se reflita em fluxos de substâncias e, inclusive, na terminologia para os afins específicos, mas que ela deve ser considerada junto aos arranjos patrilineares.

Já vimos também com Schroeder (2006) que, entre os Akwê, o fato de se alinhar politicamente a alguém não quer dizer se “aparentar” a esse alguém e que, ao contrário, o regime de alianças que influenciam nos arranjos políticos levará em conta os pertencimentos clânicos *a partir de suas diferenças* e que as relações assimétricas geradas por elas são precisamente aquilo que eles buscam equacionar, sem, contudo, dirimi-las.

Melo (*op.cit.*), no entanto, ao prosseguir com sua argumentação a esse respeito, apresenta o relato do autor sobre Wakedi, um homem que, sendo filho de Joaquim, não se pintava como seu pai e sim como um *Kbazi*. Além disso, ele haveria rompido com o grupo político de seu pai e se alinhava aos *Kuzâ*, clã de seu sogro e cunhado. A autora lembra a afirmação de Schroeder de que homens podem se alinhar aos seus afins e que irmãos podem se alinhar a grupos políticos distintos. Ela, então, mobiliza esse argumento para demonstrar que a ênfase na afinidade e nos pertencimentos aos clãs patrilineares seria pouco a pouco obliterada pelo aparentamento, possibilitando arranjos políticos como esses (p.66).

Primeiro é preciso mencionar que o caso de Wakedi é, sem dúvida, raríssimo entre os Akwê, que são taxativos em dizer que o pertencimento clânico deve seguir a linha paterna. Diz-se que casos excepcionais de adoção clânica podem acontecer, mas

exigem longas negociações entre anciões e devem ser confirmados (criados) cerimonialmente (Nimuendaju, 1942). Ademais, jamais tomei conhecimento de outro caso de adoção clânica que não fosse o de Wakedi e o próprio Nimuendaju não relata nenhum desses casos, apenas a enunciação dessa regra que seria, ela mesma, uma regulamentação da exceção.

Mães solteiras normalmente sabem ou imputam a um homem específico a paternidade do filho, que se pintará como o pai, mesmo nunca tendo convivido com ele em sua casa natal. Conheci, durante minha experiência de campo, várias situações dessa natureza. Na aldeia Ssuirehu, por exemplo, Sirãpte, filho de uma mulher *kuzâ* com um homem do clã *wahirê*, apesar de não ter sido assumido pelo seu pai e tendo sido criado por seu avô materno, do clã *kuzâ*, nunca se propôs a se pintar com as insígnias clânicas de seu avô materno, mesmo guardando muitíssima afeição por ele. Sempre se pintou como um *wahirê*. Exemplos como esse poderiam se desdobrar. A substância realmente decisiva para a determinação das pinturas e pertencimentos clânicos parece ser, afinal, o sêmen.

Mas o caso de Wakedi é interessante porque, de maneira não prevista, tive oportunidade de conhecer alguns de seus desdobramentos. Conheci o filho de Wakedi, que abandonado pelo seu pai, foi criado pela sua mãe e avós maternos na aldeia onde permaneci em campo. Ele sempre se pintou como um *wahirê* e eu havia interpretado isso julgando que ele o fazia por conta de seu avô materno, de quem sempre foi bastante próximo. Durante um *Dasĩpsê* (cerimônia de nomeação) realizado na aldeia Hespôhurê, esse rapaz relatou que algumas pessoas o repreenderam dizendo que ele deveria se pintar como um *kbazi*, assim como seu pai. Apesar de um tanto apreensivo e envergonhado (o pertencimento clânico é motivo de honra para um homem *akwê*, e o ritual de nomeação é o momento *sinequanon* em que esses pertencimentos se visibilizam), ele manteve sua posição e depois foi se orientar com seu avô. Ele me relatou, então, que seu pai, Wakedi, era na verdade um *wahirê* que havia sido “levado” pelos *kbazi*⁵¹ e que rompera com o seu grupo agnático. Disse-me que seu avô sempre o havia orientado a não se esquecer, a não “largar da lei do Akwê” e que mesmo que seu pai tivesse optado por isso, ele mesmo não o faria.

⁵¹ As circunstâncias e motivos que levaram a isso não me são completamente conhecidas e não me sinto segura para mencioná-las. Apenas constato que não se tratou de um processo tranquilo.

Ou seja, há mais coisas a serem consideradas, mesmo em relação a esses casos extremos, do que somente os alinhamentos políticos. Seria preciso, obviamente, verificar os pertencimentos dos outros filhos de Wakedi e de que forma cada um desses casos é justificado. De todo modo, acredito que já foi demonstrado suficientemente que os alinhamentos políticos não infletem no conceito mesmo de parentesco para os Akwê.

Melo (2016) também argumenta que a incorporação “de afins potenciais” (concebidos pela autora como membros de grupos estrangeiros) na socialidade akwê obedeceria a uma lógica distinta daquela que poderia ser observada na relação entre os “afins reais” pautada, essa última, na consanguinização do esposo akwê. Remetendo à minha explanação sobre o casamento entre mulheres akwê e homens *ktâwanô* (brancos) ela irá defender que, nesse caso sim poderíamos observar um interesse maior dos Akwê em não subsumirem completamente a diferença representada por esses afins potenciais. Mobilizando as ideias de Fausto (2008) sobre a relação de domínio e maestria, ela vai afirmar que a lógica de incorporação dos brancos e de seus conhecimentos no universo de relações akwê passaria pelo que o autor denomina de predação familiarizante, em que a diferença entre “dono e xerimbabo” não é jamais completamente domesticada, pois, a relação de Dono pressupõe, justamente, a capacidade de extrair efeitos desejados a partir das potências desses outros familiarizados.

A autora afirma que os Akwê, então, procuram lidar com os brancos, não para consanguiniza-los ou para se tornarem como eles, mas para extrair de sua diferença as capacidades desejadas (p.67).

Nada a objetar a esse respeito. Era, aliás, exatamente a isso que me referia quando pontuava que é enquanto alteridade que o branco é incorporado pelo pensamento nativo e que a lógica de incorporação do branco como um afim superlativo era a mesma que poderia ser observada nas relações de afinidade que os Akwê estabelecem entre eles mesmos:

Pode-se dizer: O branco agora está “dentro”. Mas, ora, o *Outro* sempre esteve ali, pois esse “dentro” não é, de modo algum, um núcleo identitário, e sim a interação complexa e contínua entre o semelhante e o diferente. O “dentro” é, no fim das contas, pura relação. Relação que se expressa, justamente, a partir de um diametralismo onipresente que impede, digamos, o aparecimento de qualquer “centro”. Essa dinâmica está expressa em todos os campos relacionais: na oposição entre os vivos e os mortos, entre os humanos e os animais, entre *Waptokwa* e *Wairê*, entre os Akwê e os Brancos, entre

os parentes e os afins – *wasiwadi/wasiwaze*, etc. Todas essas oposições, longe de evidenciarem um jogo de espelhos, se prestam a criar uma imagem da alteridade que é refratada “para fora” e “para dentro”, em todas as escalas, *ad infinitum*: o cosmos, o socius e a pessoa, todas estas instâncias relacionais se interpenetram e estão recortadas pelo diametralismo, cujo mecanismo atua contra qualquer possibilidade de **totalização** ou **unificação**. Pois não existe síntese entre os termos, somente uma disjunção que se reproduz *pari passu* ao estabelecimento de novas relações. (Raposo, 2009, p. 103)

O que Melo está sugerindo é, a meu ver, que há uma diferença de lógica entre as alianças matrimoniais internas e as alianças com estrangeiros, e o que eu sugiro é que existe uma mesma dinâmica que engloba a ambas. Isso é inclusive condizente como as considerações de Coelho de Souza (2002) quando a autora defende que as segmentações internas são formadas pelos mesmos processos (ou estrutura) que diferenciam cada grupo em relação aos outros. Se transportarmos esse raciocínio para dentro do grupo doméstico e para fora das relações inter-aldeãs veremos que ocorre uma projeção da mesma relação nas diferentes escalas.

Melo (2016) aponta que a relação de predação familiarizante dos Akwê em relação aos brancos e seus conhecimentos pode ser percebida como sendo análoga àquela entre os *sekwa* (xamãs) e seus donos (*tdêkwa*):

Aos Akwê interessa menos tornar-se ktâwanõ que tornar Akwê os Brancos e suas coisas. Eles estão cientes, entretanto, que toda relação pressupõe alteração. Neste sentido, o esforço é, como espero que fique claro ao longo desse texto, agir tal como os *sekwa* (xamãs) que se lançam ao exterior para adquirir conhecimento e poder, mas que não devem, mesmo enquanto seres alterados, perder a consciência de si. O prestígio do *sekwa* é avaliado em grande medida por sua capacidade de se apropriar do poder do exterior sem se deixar desumanizar nesse processo. Os *sekwa* são seres essencialmente ambíguos, assim como a relação estabelecida com os estrangeiros. (Melo, 2017, p.67)

Novamente estou totalmente de acordo com a autora. Entretanto, ao contrário do que a mesma parece concordar, proponho que existe uma analogia entre a afinidade (efetiva e potencial) e a relação entre o *sekwa* e seus donos (*tdêkwa*). Isso nos leva a considerar, mais uma vez, a posição do tio materno. Discorrerei sobre isso mais detidamente no capítulo dois dessa tese. Por hora, atentemos para o seguinte:

Lévi-Strauss (1952) já aludia à peculiaridade dessa posição entre os Xerente. Esse autor apontava que as funções exercidas por ele, referidas por Nimuendaju (1942), seriam incompatíveis com um sistema de duas sessões, revelando, por trás de um dualismo aparente do sistema de parentesco, uma estrutura tripartida, envolvendo necessariamente três linhas nas trocas matrimoniais: a de ego, a de esposa de ego e a da mãe da esposa de ego. Ele irá ressaltar que, se o sistema de metades dos Xerente tivesse realmente valor funcional (leia-se matrimonial), o tio materno da noiva seria um pai classificatório do noivo e que seu papel de “protetor da sobrinha” (às vezes contra e às vezes ao lado do marido) seria absolutamente incompreensível.

Já tivemos oportunidade de demonstrar que o casamento entre os Xerente se dá justamente entre “filha de irmã” (*krêmzu*) e tio materno (*nōkrêkwa*) classificatórios. E que o sistema de alianças suporta as duas variáveis postas na equação oblíqua: o casamento preferencial com a FZD sendo função daquele com a ZD. Schroeder o define, pois, como patri-avuncular, concordando com a colocação de Lévi-Strauss de que trata-se sempre de três linhas envolvidas nas trocas matrimoniais. Mas, diferentemente desse último, postula que, de um ponto de vista classificatório, sempre que dois homens de metades diferentes se casam com mulheres da outra metade, considera-se que um casou com a “irmã” do outro. Nesse sentido, irá dizer que trata-se de um sistema que une dualismo e triadismo, simetria e assimetria, tal como intuído por Lévi-Strauss⁵².

Considerando as análises dos três autores tratados anteriormente a esse respeito, a questão passa a ser então de caráter atitudinal. É a posição do tio materno nesse sistema de trocas matrimoniais que é tida como controversa.

É preciso, nesse ponto, fazer uma distinção crucial entre o tio de amarração (*nōkrêmzukwa* – “dono da sobrinha”) e o tio materno de modo geral (*nōkrêkwa*) no sistema de relações dos Akwê. Os dois ocupam a mesma posição estrutural em relação à sobrinha: ambos são dela um “irmão da mãe” (MB).

Porém, logo que uma menina nasce, um dos irmãos (classificatório ou real) de sua mãe se oferece para “amarrá-la”. Ele vai, então, confeccionar um cordãozinho de embira e amarra-lo ao pescoço de sua pequena sobrinha, tornando-se o seu tio de

⁵² No texto de 1952, Lévi-Strauss propunha que se tratava do casamento com a prima matrilateral, incorrendo em troca generalizada, não admitindo a redução do sistema à troca simétrica entre metades.

amarração - *nōkrēmzukwa*. Entre ele e a sobrinha se estabelecerá um vínculo vitalício no âmbito do qual são acumuladas funções cerimoniais importantes. Não será permitido o casamento entre os dois, mas é o tio de amarração quem decidirá o futuro matrimonial da sobrinha, definindo a escolha do cônjuge entre aqueles que são da sua própria metade e que estão em posição análoga em relação a ela (MB), ou seja, entre seus irmãos ou filhos classificatórios.

Quando do casamento, ele, então, irá organizar uma caçada e, trazendo a sua sobrinha nos braços (ela levará a caça, preparada por suas parentas, em um cesto acima de sua cabeça) irá oferecer a carne de caça aos parentes agnáticos do noivo, ou seja, aos seus próprios parentes. Receberá também desse último um pagamento pela virgindade da sobrinha, simbolizada no colar de dente de capivara que é amarrado pelo tio em seu pescoço na ocasião do casamento, juntamente com as cordas de embira, amarradas em seus tornozelos. É importante frisar aqui que os parentes agnáticos da noiva *não* comem da carne oferecida.

A relação entre o tio de amarração e sua *krēmzurê* (sobrinha, no diminutivo) durante a infância dessa última será de cuidado e distância simultaneamente. É uma relação que envolve distância e respeito, mas, ao mesmo tempo, ele ficará atento ao bem estar de sua sobrinha, procurando saber notícias dela através de sua irmã e, esporadicamente, lhe oferecendo carne de caça ou outros pequenos presentes, como cosméticos e itens de vestuário.

Além disso, é importante mencionar que é o tio de amarração que vai nomear a sobrinha no ritual de nomeação. Junto com aqueles homens pertencentes a sua classe de idade ele irá proferir os cantos necessários à imputação do nome e trocará com as tias paternas de sua sobrinha carne de caça por fartos colares de semente de capim navalha com os quais ela é enfeitada/amarrada. Demonstrarei nos capítulos 2 e 3 dessa tese como o ritual da nomeação das meninas é significado pelo vínculo de afinidade entre tio e sobrinha, portanto, não me aprofundarei nos detalhes dessa relação nesse capítulo.

Mas gostaria de salientar esse ponto no momento. A posição do tio de amarração em relação aos sobrinhos(as) foi muitas vezes interpretada como sendo assemelhada a uma espécie de “paternidade”, dado o seu papel de “protetor” da sobrinha. Mas, a meu ver, o *nōkrēmzukwa* age, em vários sentidos pertinentes, como um esposo virtual de sua

*krêmzu*⁵³. Apesar de estar excluído do casamento com esta, ele, longe de ser um pai, atua como uma espécie “afim superlativo” ao qual estão delegadas as obrigações cerimoniais em relação a sua sobrinha. Um “afim sem casamento”, portanto, para usar a expressão de Viveiros de Castro (2002a) para os terceiros incluídos, e, por isso mesmo, um “super afim”.

Podemos dizer, em suma, que o tio de amarração é precisamente o Dono de sua sobrinha (e a tradução literal do termo *danōkrêmzukwa* remete, como vimos, diretamente a essa relação), que a amarra (amansa, cria) sucessivamente para entregá-la a um dos seus: esse sim que irá desposá-la. Assim, podemos considerar o casamento entre os Akwẽ também como um processo de predação familiarizante, em que uma relação de afinidade virtual possibilita/cria/determina/se transforma em afinidade real através de inúmeras mediações cerimoniais que passam, por exemplo, pelo nome e pelo pagamento da noiva.

O tio materno de amarração pode ser definido, assim, como uma espécie de “terceiro incluído” e, enquanto tal, não está completamente subsumido nem pela afinidade real, nem pela consanguinidade. Ora, mas é como se todo casamento guardasse em si essa diferença irreduzível posta pelo tio materno. A afinidade “cria” a consanguinidade, mas a afinidade real não se converte em consanguinidade, daí a especificidade do sistema de relações xerente, que coloca o dualismo de metades no centro do vínculo conjugal. É por isso que uma mãe que, antes do casamento, era uma “cria” do seu tio materno – “cria” seus próprios filhos, mas não se consubstancializa completamente a eles. Os maternos são o índice irreduzível da afinidade como o valor gerador do parentesco.

Como afirmei anteriormente, não vou me estender muito nesse primeiro capítulo sobre isso, algo que farei mais detidamente nos capítulos 2 e 3 desta tese. Mas gostaria de pontuar alguns aspectos importantes para estabelecer um diálogo com as colocações de Melo (2016) sobre o meu trabalho, descritas acima, assim como com as importantes descrições que ela mesma apresentou em sua tese sobre o xamanismo entre os Akwẽ.

⁵³ Algo que notou Schroeder (2006), sinalizando o perigo das classificações sobrepostas de Maybury-Lewis (1979) – MB=F – para a compreensão de suas funções. Mas esse autor continuou insistindo na ideia do papel do tio na “socialização” dos sobrinhos, embora não tenha explicado de que forma isso aconteceria, já que, para ele o tio de amarração é sempre um irmão distante da mãe. De minha parte, conheci casos em que o tio de amarração era, senão o irmão real da mãe, alguém bastante próximo da sobrinha, como um primo de primeiro grau de sua mãe.

O meu argumento é que aquilo que a autora parece enxergar apenas na relação com o “exterior”, eu busco trazer para “dentro” da aldeia e dos grupos residenciais, pois trata-se, precisamente, de uma mesma estrutura reverberando em diferentes níveis. Como disse Viveiros de Castro (2002b), “o interior é ali um modo do exterior”. Não é à toa que os Akwẽ construía suas aldeias tradicionais na forma de um semi-círculo, cujo fulcro se abria para a amplidão do cerrado e o “centro”, ao invés de encerrado pelo círculo das casas, se colocava, sugestivamente, fora dessa abertura. É como se os traços impedissem ali que os círculos se fechassem completamente. Penso, junto a Coelho de Souza (2002) e a Viveiros de Castro (2002b) que o que vale para a aldeia, vale igualmente para os segmentos internos e também para os grupos residenciais, assim como para os corpos.

Melo (2016) dedica-se em sua tese à compreensão do xamanismo entre os Akwẽ e sobre como o ímpeto desse povo pela incorporação de conhecimentos e outros bens simbólicos vindos do exterior está relacionado com a prática xamânica. Seu trabalho coloca em questão o papel constitutivo da alteridade na construção da pessoa, atentando-se à importância da noção de movimento como um valor e como um mecanismo dessa captura de potências externas para a constituição de sua socialidade.

Me interessa aqui, então, estabelecer uma relação entre os processos de aquisição de conhecimentos xamânicos descritos pela autora, e a noção de afinidade que opera na relação entre o *sekwa* (o xamã) e seus espíritos auxiliares, definidos por eles como donos/controladores (*tdêkwa*) das gentes-animais. Meu argumento é que a posição do tio materno em relação à sua sobrinha é análoga àquela que é estabelecida entre o *sekwa* e seu dono.

A relação que um *sekwa* estabelece com esses entes é descrita por Melo como uma relação ambivalente em que esses *tdêkwa* se estabelecem como seus donos/controladores, ao mesmo tempo em que é o próprio xamã que deve atuar como dono/controlador em relação a eles. A capacidade do *sekwa* de manejar essa ambivalência e de fazer valer o seu ponto de vista humano na relação sendo, exatamente, aquilo que confere sua potência. Ocorre que essa relação é estabelecida a partir de um vínculo definido em termos de uma afinidade potencial que, no entanto, pode se consumir como afinidade real ou permanecer como latente. A não consumação dessa relação sendo aquilo que garante as diferenças de ponto de vista. Mas esta relação

tende à realização plena dos vínculos afinais e à incorporação completa do xamã ao mundo dos *tdêkwa*, quando se daria a sua morte entre os humanos. O termo usado pelo *sekwa* para se referir a esses entes é justamente *ĩkmã-akwêkwa*, denotando posse/controlado, mas uma “posse de mim enquanto humano”, ou seja enquanto outro.

Vejamos como Melo descreve essa relação:

Retomando a natureza do vínculo estabelecido pelos *sekwa* com seus *ĩkmã-akwêkwa*, percebemos que tudo se passa como se houvesse um processo em que os espíritos, enquanto afins potenciais são transformados em afins reais. Tendo como ápice o casamento ou o nascimento de filhos, nos dois casos, a certeza de que o vínculo estabelecido fica cada vez mais sólido é o que torna o *sekwa* uma espécie de morto antecipado. Sua alma pertence ao parceiro espiritual, que cedo ou tarde o levará para morar definitivamente consigo. Todo xamã sabe e teme isso. (Melo, 2016, p. 169)

A autora esclarece, no entanto, que o início da aprendizagem e do processo de formação de um *sekwa* é permeada por uma longa fase de namoro sem sexo entre ele e as gentes-espírito, uma espécie de noivado, que pouco a pouco vai se transformando (pelo sexo) pari passo à aquisição das capacidades mobilizadas pelo *sekwa*. A autora, embora não desenvolva muito esse ponto específico, menciona, nesse sentido, relatos de interlocutores em que estes lhe diziam que “é preciso namorar para aprender”. (p.168).

O ponto aqui é que o sexo parece ser um elemento essencial dessa relação progressiva. Ora, mas devemos notar que só se faz sexo com o outro. A consanguinidade plena só existe no mundo dos mortos, onde não há sexo porque só há parentes. Assim como o incesto (o sexo com o mesmo/consanguíneo/parente) acarreta uma transformação irreversível e a perda da própria humanidade, o xamã que “casa” com os espíritos se transforma irremediavelmente na exata medida em que morre para os “seus” humanos. É sugestivo notar, nesse sentido, que o termo *akwê* para “incesto” é justamente o mesmo para metamorfose animal: *ta re tsiwamnãrĩ*, “estão fazendo como os bichos”, dizem os *Akwê* sobre as relações incestuosas – aquelas entre pessoas de um mesmo clã, por exemplo. Certa vez, explicando o que estava em jogo nesse tipo de relação, o ancião Luiz dizia: “É igual *krêrê* (periquito). Tem aquela porção que vive tudo junto, não é? Ali mesmo eles se casam e produzem muitos filhos, são muitos mesmo. Mas eles se juntam de todo jeito, não conhece a mãe, o filho, vive tudo junto”.

Defendo que a relação entre o tio de amarração (*nōkrēmzukwa*) e sobrinha é da mesma natureza daquela entre o *sekwa* e seu dono, ou seja, uma relação “entre dois” (Stolze Lima, 2008). Ou melhor, o casamento, como relação, coloca a mesma questão em jogo: a necessidade de extrair potência criativa do outro sem se transmutar completamente nesse outro. São os maternos, enquanto “terceiros incluídos”, extraídos da própria estrutura dualista, que colocam a não redução da diferença como condição da produção dos vínculos conjugais e da reprodução de novas pessoas, ou seja, da criação de filhos.

Segundo Viveiros de Castro (2002a), a consideração desse aspecto, possibilitaria, inclusive, perceber melhor as passagens entre os regimes amazônicos e aqueles centro-brasileiros, assim como internamente aos três conjuntos Jê. Vejamos como esse autor define essa posição:

Os ternarismos inerentes ao regime amazônico de socialidade encontram uma manifestação clara na forma daqueles que eu chamaria de ‘terceiros incluídos’, posições que escapam ao dualismo consanguíneos vs. afins, ou parentes vs. Estrangeiros, e que desempenham funções mediadoras fundamentais. (...) Tais posições e relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo do parentesco, mas se articulam a este campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos, que operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos, *estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade*. (Viveiros de Castro, 2002a, p.152-53)

E, logo adiante, o autor segue comparando as modalidades dessa terceiridade (*thirdness*), que entre os Jê do Norte se expressaria em posições tais como a dos amigos formais, aos povos Jê “mais ao sul”:

Os Jê, que dispõem de segmentações dualistas globais de valor cerimonial, organizam o campo do parentesco de modo análogo ao dos sistemas amazônicos, isto é, por gradiente de distância. Por isso mesmo, especulo, é que isolariam esse domínio da esfera cerimonial, onde vigoram as oposições diamétrais. Note-se, contudo, que à medida que se desce dos Jê do Norte para os povos mais meridionais, há como que um recolocamento dos planos do parentesco e da organização cerimonial, verificando-se uma relação metonímica entre os terceiros incluídos e a esfera do parentesco, e particularmente a esfera da afinidade. (p. 154-55)

Ou seja, poderíamos dizer que entre os Akwê, precisamente, o terceiro é retirado da própria estrutura dualista de parentesco, como bem nos atentou Stolze Lima (2008), e que é isso que explica a (re)bifurcação do lado afim entre matrilineares e patrilineares. Mas os valores imputados aos maternos estão associados à afinidade e não à consanguinidade.

As duas posições possíveis ocupadas pelo tio materno em relação à sobrinha – *nōkênzukwa* (amarra) e *nōkrêkwa* (casa) - desdobram aquilo que a relação do *sekwa* com seus donos condensa e consome no tempo. O *nōkrênzukwa* é, como disse, um afim sem casamento e sem sexo. Ao amarrar a sua sobrinha ele a amansa, domestica, nomeia para entregá-la às suas gentes, a um filho ou irmão classificatórios. Ou seja, o tio de amarração (*nōkrênzukwa*) é, precisamente, uma versão magnificada do tio materno como esposo real (*nōkrêkwa*), e não um consanguíneo da sobrinha. Ele poderia até ser considerado como um mediador entre o lado do marido (que é o dele próprio) e o da esposa, mas um mediador que se vincula a ela nos termos da afinidade e não da consanguinidade.

Ao mesmo tempo, dado o casamento, a condição de outra da mulher (*krênzuzi*), nunca é abolida. É por isso, exatamente, que o casamento produz pessoas humanas sem consumir o potencial de diferença necessário para que novos humanos sejam gerados. A imagística do “amarrar” e do “amansar”, perpassa, como veremos, toda a relação conjugal e é por isso que uma mulher não se aparenta completamente ao marido, ela precisa continuar sendo outra. Certa vez, para citar um exemplo, ouvi de um marido que se dirigia a sua mulher em tom jocoso: “*Krênzurê*, vem aqui! Eu já te criei, vamos fazer *dasihuri!*”, (“encher-se mutuamente”, “fartar-se”) se referindo ao sexo. Ao mesmo tempo, ouvi mulheres idosas dizendo que os casamentos atuais seriam mais voláteis que os de antigamente porque as moças de hoje “não sabiam sofrer”, fazendo alusão às cordas de embira amarradas pelos tios aos seus tornozelos quando de seus próprios casamentos. Ao mesmo tempo, outras mulheres me diziam que tinham abandonado seus maridos porque estes “não lhes davam nada”, se referindo aos presentes e notadamente à carne de gado ou caça que deve ser ofertada pelos maridos “em troca” do sexo e dos filhos⁵⁴. Algumas mulheres completavam: “ainda bem que não fiz filhos para ele que

⁵⁴ Não se trata de uma troca formalizada ou direta, como salientou Gow (1991) sobre os Piro, mas a satisfação de expectativas e desejos mútuos definidos em termos de gênero a partir do vínculo conjugal.

era um sovina”. Os filhos são, pois, concebidos pelas mulheres como uma relação de troca: “nós produzimos trocado”, elas dizem, se referindo à concepção dos filhos.

O tio de amarração pode, ainda, impedir que um marido maltrate a sua esposa, o aconselhando a zelar e cuidar bem dela e não apenas “experimentá-la”, como dizem também os anciões nos discursos durante o ritual de casamento: “essa é para cuidar, não é para experimentar e largar”. Mas, quando acontece uma separação, o marido tem o direito de levar os filhos consigo e, normalmente, é isso que acontece. Esse é mais um aspecto que nos leva a enfatizar a natureza heterogênea dos vínculos entre a mãe, o pai e seus filhos, tal como os Akwê os concebem.

Muitos autores, como vimos, interpretaram a interdição da linha materna para o casamento de ego masculino, como sendo remetida ao fato de os maternos terem sido “consanguinizados”, em decorrência do casamento do pai na g+1. Ora, mas se fosse assim, uma mulher não poderia casar com um “tio materno” sem incorrer em incesto. O motivo dos maternos serem proibidos é exatamente porque, tomando novamente uma mulher na linha onde o seu pai tomou, sem dar uma filha em troca, o risco é de ultra afinizá-los, convertendo a sua afinidade numa relação de “predação canibal”, tal como acontece, afinal, com o xamã e seus donos. É preciso garantir a perspectiva e, portanto, o poder de agência. A amarração da sobrinha pelo tio, mantém as perspectivas separadas, ao mesmo tempo em que permite que as trocas continuem gerando pessoas humanas, sem se desvalar em incesto, tampouco em predação. A amarração mantém a alteridade entre sobrinha e tio, é uma relação que separa.

Considerando, por outro lado, a relação do par conjugal, pode-se depreender que é como “outra” que uma mulher “produz filhos” para seu marido. O sexo mantém as identidades separadas, não se faz sexo com o mesmo. E a potência das substâncias sexuais masculinas e femininas na fabricação das crianças é justamente essa. Extrair agência uma da outra, sem que elas se misturem nos corpos das crianças. Somente com a morte é que essa relação tende a ser consumida completamente, mas aí, justamente, alguém deixou de ser humano. Diz-se, por exemplo, que as viúvas devem tomar cuidado, pois seus falecidos maridos podem querer ainda fazer sexo com elas, tornando seu corpo “quente e cheio de sêmen”, trazendo doença ou mesmo a morte de um possível outro parceiro sexual. A identidade completa é, pois, para os Akwê, a perda da humanidade. Por isso dizem, insistentemente, quando narram o mito da criação dos clãs

a partir do fogo do jaguar: “antes éramos todos feito irmãos, feito bichos, não sabíamos nos respeitar”.

Voltando à questão do xamanismo e a relação de afinidade com os donos, Melo (p. 65) lembra um relato de Lopes da Silva (1986) sobre os Xavante defendendo que o fato de uma esposa receber conhecimentos ligados à feitiçaria de seu esposo seria um indício de que ela seria (apesar do vínculo “genealógico” não alterado) incorporada (leia-se assemelhada, aparentada) pelo grupo do marido. Porém, considerando os próprios apontamentos de Melo sobre o aprendizado do *sekwa*, podemos nos perguntar se um *sekwa*/esposo, ao fazê-lo, não está agindo exatamente como um *tdêkwa* age com relação ao xamã, e se a esposa, por sua vez, não devesse agir exatamente como o *sekwa* para garantir sua potência: não se assemelhar completamente ao seu dono, garantindo sua perspectiva. Ora, é o vínculo de afinidade que é importante, num caso como noutro, para a transmissão dos conhecimentos e capacidades dessa natureza, e não a subsunção da diferença⁵⁵.

Mas então devemos nos perguntar sobre a perspectiva nessa relação. Não apenas em relação ao humano, mas também em relação ao gênero. Talvez aí resida, inclusive, o sentido da palavra *Dahâiwakurkwa*, mencionada por Melo (2016) em sua etnografia como designando os xamãs mais poderosos que já existiram entre os Akwẽ. A autora relata que esses xamãs aprenderiam diretamente com o Sol, daí seus poderes ilimitados (p. 156). Noto, nesse sentido, que *dahâiwaku* é justamente a palavra para “leite humano”, designando o leite materno. Poderíamos então nos indagar se esses xamãs poderosos não seriam, então, como “donos do leite materno”, feminilizados em relação ao seu *ĩkmã-akwẽkwa* e, enquanto tais, os maternos por excelência em relação ao seu próprio povo. Com efeito, sabemos que Sol (*Waptokwa* – “nosso causador”, “germinador”), que seria o “dono” desses xamãs, é tido como o epíteto da potência criativa masculina: aquele que criou todas as gentes: os Akwẽ, os brancos, os inimigos, os estrangeiros etc. Mas os Akwẽ usam a palavra *-ptokwa* também para se referir a “pai”, de modo geral. Sendo, pois, o Sol uma espécie de pai superlativo, não seriam esses xamãs, então, uma espécie de mãe magnificada?

⁵⁵ Na versão akwẽ do desaninhador de pássaros, quando o rapaz, dado como morto, retorna à aldeia com o conhecimento sobre o fogo do jaguar, é para seu tio que ele conta a boa nova, após ter se esquivado da insistência de seus próprios parentes à respeito.

Essa é, infelizmente, uma pergunta sobre a qual só podemos especular, pois os *Dahâiwakurkwa* já não existem mais entre os Akwê. Mas, utopicamente, penso que nada impede que, um dia, voltem a existir. Os Akwê já deram muitos exemplos de ressurgência de instituições e papéis considerados como extintos ou obsoletos. De todo modo, podemos nos colocar a pensar sobre o significado desses termos e, principalmente, sobre as relações que eles evocam.

É a própria autora que lembra, em nota, uma consideração de Arhem sobre os Makuna a esse respeito. Esse povo pensaria a relação com os animais da mesma forma que pensam o modelo matrimonial. Operando de maneira análoga ao domínio social, essa relação é plena de gênero: em seu aspecto espiritual, os animais são masculinos (espíritos proprietários), em seu aspecto físico, são femininos (presa). Assim, os xamãs se relacionariam com os donos-espíritos como um homem afim e o caçador trata sua presa de maneira análoga àquela como um homem trata uma mulher afim (p. 114).

Vimos que o que confere capacidade/potência ao *sekwa* é, como afirmou Melo, justamente a habilidade em não virar presa de seu dono e que, isso talvez remeta à posição feminina no grupo doméstico, tal como procurei argumentar. É como se uma esposa devesse se manter, para usar os termos de Fausto (2008) sobre a relação de domínio e maestria, como uma espécie de “xerimbabo” nessa relação, nunca uma presa. Justamente para que sua posição não retorne àquela ocupada pela mulher no mito de sua criação: o surgimento da mulher primeva entre os Akwê remete a um episódio de sexo/predação em que os homens/animais a capturam e, tentando todos fazer sexo com ela ao mesmo tempo, acabam esquartejando-a. Do sangue que pingava de cada uma de suas partes dilaceradas, colocadas pelos homens-animais nas frestas de suas casas, surgiu uma nova mulher, dessa vez assemelhada ao seu predador. Suçuarana ficou com uma mulher corpulenta e robusta, Seriema ficou com uma mulher magra e com pernas esguias, etc.

Os Akwê costumam relatar ainda, que os encontros com esses donos, normalmente ocorridos através dos sonhos, são permeados por uma imagística da sedução. Além disso, contam que, “se (o dono) aparecer para um rapaz, vai aparecer como mulher, se aparecer para uma mulher, vai ser um homem”, tal como me relatou Simikadi, certa vez, na aldeia Ssuirehu quando de minha pesquisa de campo.

Vejamos, a título de exemplo, um relato de um desses encontros com um *tdêkwa*. Ele me foi narrado por Sakruĩkawẽ, durante minha permanência na aldeia Ssuĩrehu⁵⁶.

Sakruĩkawẽ sempre foi um exímio caçador. Disse-me que no tempo em que era solteiro foi arrebatado por vários desses encontros, mas que acabou pedindo a um outro xamã (seu irmão) que lhe auxiliasse no encerramento dessas relações por conta das inúmeras vezes em que teria adoecido. Certa vez, quando estava a caçar veados, após baleiar sua presa e buscar o rumo onde ela fenecera, voltou o olhar a sua frente e se deparou com uma mulher muito bonita, *‘era como gente, bem branquinha’*, segundo disse, *‘parecida com você’*, se referindo ao tom da minha pele. Era o dono do veado que lhe perguntou: *Você que baleou esse veado? Não pode, esse tem dono, eu sou dona do veado. Vem comigo, Sakru! Se você vier vai ser um bom curador. Eu a acompanhei sem graça e senti vontade de chorar. Chegamos em uma morada perto do morro da arara (?). Era assim como casa, mas tinha três portas, uma de um lado, outra de outro e uma no meio. Eu entrei. Lá estava o pai dessa mulher. Ele me olhou e disse: Sakru, você tem coragem. Tá vendo essa minha filha? Você pode tomar conta. Ela se deitou nua, sua pele era muito branca, e me chamou. Aí eu não quis ir porque ele ia me fechar. Ele estava esperando eu passar para fechar a porta. Fui voltando de costas, falei que não queria. Ela disse: Ah, você não quer? Você não vai acompanhar? Tá bom, mas você não vai matar mais... Minha vista estava clara, estava chorando. Cheguei na aldeia com muita dor de cabeça e febre. Fui pedir ao meu irmão que me olhasse. Ele veio, levou a cabeça, começou a cantar: *Wa tô za aikmãdâ kâri....(Eu vou pegar/carregar sua visão)*. Me disse: *você matou veado, por isso está doente, agora precisa ficar um tempo longe do mato.* (Sakruĩkawẽ, aldeia Ssuĩrehu, 2016)*

Ora, se a relação com o exterior pode ser plena de gênero e transmutar a afinidade virtual em real, então podemos nos perguntar, inversamente, se a relação de gênero pautada na afinidade “no interior” (ou seja, o laço conjugal), não “detém”, nos dois sentidos, a potência de sua origem. Essa não é uma questão propriamente nova a etnologia americanista, muito antes pelo contrário. Apenas tento trazê-la para o universo de relações dos Akwẽ. Como tentei apontar, penso, concordando com Viveiros de Castro (2002a), que a afinidade real, assim como a consanguinidade, é sempre uma

⁵⁶ Voltarei a pensar sobre esse relato no capítulo 2. Por hora, apenas indico as questões que ele poderá suscitar.

figura da afinidade virtual, pois é esta última o conceito mesmo de relação. E se os Akwẽ, de algum modo “introjetam a diferença no *socius*” (ou maridos nos grupos domésticos), é apenas para que se criem outras tantas diferenças, sem nunca convertê-las completamente. Isso vale para todas as escalas relacionais, do cosmos à pessoa, passando pelas segmentações clânicas e pelas trocas matrimoniais, até as relações intertribais. Nessas divisões criativas, é o mundo mesmo que vai se fazendo, como uma criança no ventre de sua mãe.

Talvez inclusive o “raro senso cosmopolita” atribuído a eles por Nimuendaju (1942) possa ser redimensionado, considerando os apontamentos que tentei traçar acima. Pois, ao mesmo tempo em que, em determinados contextos, os Akwẽ podem se referir a todos os índios como “Akwẽ” (gente) em oposição aos brancos, há um processo constante de estrangeirização dos próprios Akwẽ. Estes usam termos tais como os *Kâmraitedêkwa* (donos do mato da beira do rio, se referindo àqueles que habitam as proximidades das matas de galeria do rio Tocantins), *Ktêkakâtedêkwa* (donos da pedra branca do rio, se referindo a um lugar específico no rio Sono e portanto aos habitantes das aldeias próximas), *Sakrêpratdêkwa* (donos do pé da montanha, se referindo às aldeias da região do Funil, próximas às serras), etc, para se referir aos aldeamentos akwẽ que ocupam posições de distância relativa no território, exatamente segundo a mesma fórmula com que denominam seus *Worazu* (estrangeiros/inimigos): os *Mrãitdêkwa*, se referindo aos Kayapo, os *Kâtdêkwa*, se referindo aos Karaja, donos do mato e donos do rio, respectivamente⁵⁷.

Do mesmo modo, “as tribos capturadas”, que teriam dado origem a dois clãs distintos de cada metade, conforme mencionou Nimuendaju (1942), não foram, segundo coloca esse autor, exatamente incorporadas, no sentido de assemelhadas a um clã que já existia em suas segmentações internas. Ao contrário e, justamente, deram origem a outros dois novos clãs (os Krito e os Krozake), distribuídos entre as duas metades, gerando mais diferença segundo uma mesma estrutura.

Introjeção e extroversão, como notou Morais-Neto (2007), fazem parte de um mesmo processo. Eu diria que isso tem a ver não só como os movimentos em direção ao exterior (sejam eles migratórios ou xamânicos), mas também com um modo de se fazer desde um interior: mas, como notei acima, esse é um interior sem centro, constituído de

⁵⁷ Esses dois últimos termos foram relatados por Melo, 2016.

pura relação, daí seu dualismo pervasivo e o seu modo de reprodução dispersivo. E se, como nos lembrou Viveiros de Castro (2002a), quem diz “relação” no universo ameríndio, diz “diferença”, podemos perceber o seu dualismo como um modo de posição dessa diferença: as metades, justamente, *são exogâmicas*, colocando o laço matrimonial como figura de um fundo de diferenças duais “em perpétuo desequilíbrio”, cujas assimetrias se bifurcam constantemente em novas diferenças/oposições. Como sinalizou Coelho de Souza (2002) para o conjunto dos povos Jê, essa não é só uma questão relativa aos seus segmentos, mas aos processos de construção da pessoa. Nesse caso, penso que valeria para os Akwê-Xerente o que vale para os Bororo, tal como descritos por J.Crocker (1985): *‘Everything’, said one shaman, ‘is on one side or the other; nothing is between’. Mediation in this sort of structure requires not so much the fluid power of the limens, but the strenght of inversion* (p.313-314). Ali “as pessoas só são elas mesmas, no momento de sua antítese” (Viveiros de Castro, 1988). Assim como só se gera um filho, mantendo as oposições⁵⁸.

Discorrerei sobre todas essas questões mais detidamente nos próximos capítulos, apresentando sua fundamentação etnográfica.

Gostaria somente de pontuar que, como espero que tenha ficado subentendido na minha análise da bibliografia anterior, foi uma atenção maior à perspectiva feminina sobre o vínculo conjugal que me fez intuir sobre o sentido dessas relações. Me propus, no início de minha pesquisa junto a esse povo, a me fazer duas simples perguntas: Com quem uma mulher casa? Qual é a imagem da alteridade para essa mulher? Percebi, pois, que era o próprio homem/esposo/afim que compunha de forma prototípica a resposta para essas duas perguntas, e não a cunhada, a sogra, etc. A imagem da alteridade é, para uma mulher, masculina. Essa imagem se desdobra em muitas outras, mas sempre guardando um vínculo com essa figura da alteridade como tio/esposo/dono: o *sekwa*, o *aimumākārê* (o cunhado do seu pai), o pai da caça, o branco, etc. Se durante muito tempo as etnografias sobre esses povos enfatizaram, digamos, que os “homens casam com seus cunhados” (ou sogros), fazendo dessas relações figurações emblemáticas da

⁵⁸ Espero que tenha ficado claro que, quando me refiro à antítese ou oposição, não necessariamente estou postulando antagonismo, mas sim, diferença.

alteridade, é preciso reconhecer também e simultaneamente que, ao menos entre os Akwê, as mulheres casam mesmo é com seus maridos⁵⁹.

Passo agora a uma discussão epistemológica de fundo que embasou minha pesquisa e que foi gerada por - ao mesmo tempo em que gerou - uma (certa) perspectiva de gênero. Advirto, antes, que considerar o gênero não é apenas considerar as “questões das mulheres”, mas a *relação* entre os gêneros desde um lugar determinado. A partir desse lugar, muitas outras relações podem ser vistas. Portanto, penso que o gênero, menos que o tema mesmo dessa tese, é uma perspectiva através da qual as conexões foram sendo criadas. Vejamos em que sentido.

1.3 – Excurso: Etnografia, gênero e alguns efeitos mútuos

A discussão proposta nessa segunda parte deste excurso pretende explorar o potencial argumentativo da consideração das chamadas relações de gênero na produção de uma imagem acerca do universo relacional Akwê-Xerente⁶⁰.

Tal intenção supõe uma reflexão sobre o efeito etnográfico que a projeção de um dualismo entre feminino e masculino na compreensão do regime de alteridade entre os Akwê, opera tanto em relação às categorias pertencentes à antropologia enquanto prática ocidental de descrição da alteridade, quanto na ficção mesma resultante dessa prática.

Sobre o efeito etnográfico e a ficção que ele gera, sigo Viveiros de Castro (2005), nos seguintes termos:

⁵⁹ Faço aqui apenas uma pequena ironia, talvez uma blasfêmia, no sentido de Donna Haraway (1985). Sabendo, obviamente, que essa sugestão de Lévi-Strauss pretendia chamar atenção para o fato de que o átomo do parentesco deveria incluir também os laços afinais e não apenas a família nuclear.

⁶⁰ Advirto o leitor que essa segunda parte do presente capítulo se configura de fato como um excurso: uma discussão de cunho epistemológico e, enquanto tal, poderá dar a impressão de estar em posição demasiado heterogênea em relação ao restante do apanhado teórico, bem como à apresentação da etnografia, oferecida nos capítulos seguintes desta tese. No entanto, julguei-a ainda sim necessária para que se colocasse em evidência alguns pontos da minha posição em relação à bibliografia analisada anteriormente, assim como alguns pressupostos de fundo que sustentaram minha experiência etnográfica.

O conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos. Essa (meta)relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais do que redizer textualmente o discurso deste, ou que tente dialogar – noção duvidosa – com ele. Tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido do seu discurso e o sentido do discurso do nativo. (Viveiros de Castro, 2005. p. 114)

Roy Wagner (1975) talvez tenha sido o primeiro autor a sistematizar as consequências radicais dessa disjunção generativa resultante do exercício de comparação entre universos significativos distintos que a etnografia supõe, a partir da projeção de conceitos e categorias ocidentais em contextos em que estes são absolutamente alheios. Esse autor aponta que é na experiência de campo, antes mesmo do exercício da escrita, que o etnógrafo se dá conta, de uma forma radical e com uma nitidez incontornável, dessa disjunção. É preciso, pois, assumir essa condição deslocada entre formas de produção de conhecimento e de conceitos distintas, para tirar dela uma espécie de conhecimento que transforme as nossas categorias e não simplesmente as estenda aos outros com os quais nos relacionamos, subsumindo sua potência através de nossas interpretações.

Gostaria de refletir sobre tais questões no que diz respeito à possibilidade de descrição das relações percebidas entre os Akwê-Xerente em termos das *nossas* (porque são sempre nossas) imagens de gênero. É claro que, se levarmos a sério as observações replicadas acima, precisaremos também pensar sobre a transformação dessas imagens a partir das analogias estendidas a outros planos significativos, bem como a outros pressupostos ontológicos.

Não é raro encontrar nos relatos etnográficos contidos na literatura antropológica percepções aguçadas a respeito dessa disjunção característica do choque cultural a que nos submetemos em campo. Essa não coincidência de nossos pressupostos representacionais se dá não só mediante as categorias e noções nativas intraduzíveis em nossa língua, mas também na percepção da alteridade referencial de conceitos

aparentemente homônimos, uma vez que supostamente traduzíveis/interpretáveis de maneira não problemática.

Meu argumento nesse excurso pretende enfatizar que, no caso dos Akwê-Xerente, “mulher”, “homem”, “corpo”, “humano” são categorias desse tipo. Nesse caso, não basta apontar o dedo para o referente para evitar equívocos de linguagem. Explorar a relatividade ontológica em jogo no entendimento desses “objetos” é, portanto, condição necessária para a elaboração de uma ficção controlada⁶¹ a respeito das relações entre aspectos femininos e masculinos da socialidade desse povo. É consequência, pois, de se considerar o saber antropológico enquanto aquele calcado numa “*objetividade relativa*”⁶² de suas próprias produções exatamente porque está comprometido com a multiplicidade ontológica envolvida nas condições de auto-determinação dos povos com os quais se relaciona. Não basta dizer que essa ou aquela categoria é construída, representada, dessa ou daquela maneira por tal ou qual povo. Pois, como nos lembra Mauro de Almeida (2013) na sua crítica ao relativismo antropológico: “Limpeza ontológica parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a construção social de ‘coisas’, para depois dizer que o que é construído não existe *realmente*. A isso se chama ‘desconstrução’ ou ‘dessencialização’.” (Almeida, 2013, p.23)

No que diz respeito às cosmologias indígenas, por exemplo, mulheres e homens podem diferir de nossos entes homônimos tanto quanto dádivas diferem de mercadorias, ou pais-da-caça diferem de espermatozoides.

O que se segue é uma tentativa preliminar de levar a sério a distinção dessas premissas.

Gostaria de salientar que a opção pelo estudo das diferenças entre aspectos femininos e masculinos da socialidade akwê-xerente como estratégia etnográfica é, antes de mais nada, fruto da implicação das relações que estabeleci junto a esse grupo. O lugar em que me posicionei durante o período em que estive entre eles e no qual, ao mesmo tempo, fui colocada pelos próprios Akwê, fez com que eu visse o - e me

⁶¹ O termo se refere à sugestão de Strathern (2006[1988], p. 31) acerca do que seria uma boa etnografia. Volto ao tema um pouco mais adiante.

⁶² Wagner, 2010[1975], p.28-29.

relacionasse com - seu mundo de uma forma determinada. E essa forma tinha no contraste entre feminino e masculino uma espécie de lente a partir da qual minhas experiências e entendimentos se difratavam.

Sendo uma mulher, pude ver e participar de certas coisas e conviver com certas pessoas de determinadas maneiras, muito mais do que de outras. Participei assim, mais intensamente dos processos e relações referentes ao que uma certa antropologia convencionou chamar de “esfera doméstica”, do que das atividades e decisões relativas à dimensão política, fortemente entrelaçada pela dinâmica de parentesco referente à formação de grupos de viés androcêntrico. Não é que eu não conversava ou não convivía com os homens do grupo. Mas sim, que eu me relacionava com eles de uma forma absolutamente implicada por minha condição, não só de gênero como outras, e pela percepção que faziam de mim. Com efeito, as conversas que mantive com eles se davam normalmente quando estes estavam em suas casas ou roças, com suas mulheres e filhos ou quando estavam engajados em alguma atividade descontraída, como nos jogos de futebol no pátio da aldeia. Mesmo assim, não raro ficavam constrangidos ao falar sobre certos assuntos com uma mulher; e eu reagia me esquivando de tais constrangimentos e tentando me adequar àquela etiqueta que fazia com que eles mantivessem uma compostura sutilmente solene na minha presença⁶³.

Portanto, a posição desde onde eu me relacionava com o mundo akwê-xerente fez com que a minha visão deste mundo destoasse sensivelmente da visão que, intuitivamente, eu imagino que tiveram outros pesquisadores junto ao mesmo grupo. Visões que, penso, determinaram de uma forma ou de outra o teor e o conteúdo da bibliografia com a qual estabeleci contato. Os aspectos da vida akwê-xerente observados e absorvidos por mim destoavam então da grade interpretativa e temática dos trabalhos que havia lido. De onde eu me colocava, não via as “coisas” que eles viram, a saber, aquelas metaforizadas como “processos políticos” - notadamente o “facciosismo” - ligados aos “grupos masculinos agnáticos”, bem como a relação entre esses grupos e os sistemas de classificação, agrupamento e diferenciação relacionados a

⁶³ Mais tarde, com o decorrer da minha experiência entre os Akwê-Xerente, pude perceber que esse tipo de comportamento é relativamente comum entre homens e mulheres que não são parentes próximos e também entre homens na mesma situação, notadamente aqueles de metades opostas. Não olhar diretamente nos olhos quando se dirige ao outro, falar manso, porém firme e pausadamente, tudo isso compõe uma certa etiqueta que os Akwê definem como *waze* (respeito/vergonha). Com o adensamento da minha experiência entre eles, pude desfrutar de relações um pouco mais relaxadas, notadamente com os homens da aldeia Ssuirehu, onde permaneci a maior parte da pesquisa de campo.

tais processos, e aos quais os homens akwẽ-xerente são identificados⁶⁴. Isso gerou, a princípio, uma certa sensação de inadequação da minha conduta em campo até que, em dado momento, resolvi assumir as consequências da interação específica na qual me engajei durante o tempo em que estive entre eles. A imagem que produzi sobre sua socialidade é resultado desse posicionamento.

Estou querendo dizer com isso que as implicações etnográficas do fato de eu ser uma mulher integram, implícita ou explicitamente, as reflexões que fui capaz de produzir a partir da experiência em campo. Mas, - é preciso salientar! - não estou querendo mobilizar com tal afirmação um argumento, deveras impertinente, que diz que, pelo fato de alguém ser mulher, este alguém seja capaz de estabelecer, quase que naturalmente, uma cumplicidade com as outras mulheres. Mesmo que essas outras mulheres sejam, no caso, absolutamente “outras”. Ou seja, que façam parte de mundos informados por princípios cosmológicos e ontológicos profundamente distintos daqueles que conformam o mundo da pesquisadora. Ao contrário, o meu entendimento do mundo akwẽ-xerente se configurou no limiar da diferença abissal que existe entre as experiências aparentemente homônimas de ser uma mulher aqui e do que eu imagino que seja a condição feminina lá, e de como ambas as imagens do feminino são contrastadas com uma certa variação entre minhas percepções do masculino nesses dois contextos. Esta imaginação depende intrinsecamente do que eles, inversamente ou “reversamente” (Wagner, 1975), imaginavam que eu fosse.

Levando esse aspecto em conta, Franchetto (1996), talvez tenha sido a única autora a nos oferecer, no contexto da produção etnográfica sobre os povos indígenas sul americanos, uma reflexão que se propunha a condensar os entendimentos acerca do gênero e da sexualidade entre o povo pesquisado e a própria percepção da condição feminina deslocada que acompanhava a sua experiência de campo. A autora nos apresenta um interessante e denso relato de sua experiência enquanto estrangeira e mulher entre os Kuikuro e sobre como essa posição foi sendo pouco a pouco localizada segundo os modos próprios de imaginação e fabricação das diferenças de gênero desse povo. Ela nos mostra, enfim, como essa “feminilização supostamente arcaica convivendo com a sua recusa ou reação diante de um ser mulher que aparentemente revela cruamente algo que nós do lado de cá identificamos como marginalização ou

⁶⁴ Encontram-se exemplos dessas temáticas, como vimos anteriormente, em Maybury-Lewis, (1979); Farias, (1990); De Paula, (2000); Schroeder, (2006).

como uma condição sofrida, foi dando lugar a uma percepção da posição feminina como munida de uma potência singular” (Franchetto, 1996, p. 35). Ao final de sua reflexão, a autora nos provoca: “Quantas mulheres já sonharam com essa viagem? Entre os Kuikuro aprendi a gostar da diferença.”(p. 54)

Levando em conta esse tipo de experiência, penso que uma descrição minimamente consciente das relações que os Akwê-Xerente mantêm entre os gêneros não deverá se esquivar de atentar para as existências diferenciais configuradas por mulheres em nossos respectivos planos ontológicos. Não para dizer que no fim das contas, lá ou aqui, “a mulher não exista”, como fez Lacan⁶⁵ no que tange a esse maravilhoso mito das ontologias subjetivas no Ocidente que é a psicanálise, mas para perceber que, no que diz respeito aos pressupostos de sua existência/subjetivação, o problema pode muito bem ser com os referentes considerados na análise. Os extermínios ontológicos espreitam por toda parte. É preciso multiplicar os mundos.

Pois o “desconstrucionismo” apontado acima por Almeida (*op.cit.*) – postular que significados e corpos são construídos para, em seguida, dizer que eles não existem *de verdade* - está intimamente ligado ao que viemos chamando de relativismo cultural. Dizer que determinados povos representam o mundo de maneiras culturalmente informadas supõe uma espécie de visão transcendente que daria conta de equacionar todas as variações semânticas e referenciais por meio de uma subjetivação abstrata, não corporificada. É uma outra forma de dizer o que o mundo do outro *realmente é* (o que é o mesmo que dizer que ele não existe nos termos do outro) através de uma síntese totalizante das perspectivas em jogo. Como nos lembrou Cecília McCallum a esse respeito:

Quando se fala de gênero e de sexualidade indígenas, portanto, em vez de supor que esses conceitos são fadados a reduzir a discussão à velha fórmula de construção cultural ou social, a partir de uma epistemologia da representação, é necessário seguir a trilha aberta pelos extensos e profundos diálogos dos etnógrafos com as pessoas indígenas com quem dialogam, para nos aproximarmos aos corpos e às imbricações e criações corporais que chamamos de sexualidade e reprodução, da forma mais honesta possível. (McCallum, 2013, p.56)

⁶⁵ Lacan, 1985[1972-73].

Parcializar a análise talvez seja uma boa maneira de continuar existindo sem exterminar os outros/as sobre os/as quais se escreve. Uma recusa ativa em se tornar “mestre do discurso” e se localizar como sujeito corporificado deste e, ao mesmo tempo e por isso mesmo, não transformar as outras mulheres ou homens sobre quem se fala em simples objetos passivos e englobados como “outros do discurso”⁶⁶. Caberia então perguntar: *“What image would contain within itself the idea of a person capable of making connections while knowing that they are not completely subsumed within her or his experience of them?”* (Strathern, 2004[1991], p. 27)

Posicionar o saber acerca da alteridade é, nos termos de Haraway (1995), assumir os nódulos corporificados de onde emana qualquer extensão analógica possível. Realçar posicionamentos que nunca são inteiramente comensuráveis é uma forma de negar a totalização, de evitar o “discurso do Mestre”⁶⁷, alheio a qualquer perspectiva, inclusive as daqueles sobre quem se fala, “o discurso do Outro”:

A preferência por tal posicionamento é tão hostil às várias formas de relativismo quanto às versões mais explicitamente totalizantes das alegações de autoridade científica. Mas a alternativa ao relativismo não é a totalização e a visão única que, finalmente, é sempre a categoria não marcada cujo poder depende de um sistemático estreitamento e obscurecimento. A alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, apoiados na possibilidade de redes de conexão [...]. O relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte. A ‘igualdade’ de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial, ambos tornam impossível ver bem. [...]O relativismo e a totalização são ambos ‘truques de deus’, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de nenhum lugar [...]. (Haraway, 1995, p.24)

⁶⁶ Aqui continuo usando a psicanálise lacaniana como metáfora incidental ao mesmo tempo em que tento acoplar uma prótese feminista à estratégia antropológica. Uma blasfêmia, diriam alguns. Mas seguindo Haraway (2009), confio que “a blasfêmia nos protege da maioria moral interna, ao mesmo tempo em que insiste na necessidade de comunidade. Ela insiste na tensão em se manter juntas coisas incompatíveis porque todas são necessárias e verdadeiras”. Os ciborgues nos protegem da totalização.

⁶⁷ Os termos se referem aos quatro discursos delineados por Lacan (1969-70): O Mestre, A Histórica, O Analista e O Aprendiz.

Portanto, assumir uma perspectiva feminina no exercício de descrição etnográfica é uma forma tanto de evidenciar um posicionamento em relação ao universo akwê-xerente, quanto “internamente” ao campo da produção da literatura etnológica sobre esse povo.

O modo como fui posicionada em campo pelos Akwê-Xerente e, conseqüentemente, as relações que pude entrever mediante esse posicionamento, produziu um “nódulo de intersecção”, um “saber corporificado”⁶⁸, parcial, localizado ao mesmo tempo a partir do próprio contexto semântico de onde eu incontornavelmente produzi uma imagem dessas relações. Esse duplo vínculo revela, mediante uma negação, o que não está completamente subsumido por esta conexão: “A negação visa estabelecer uma *relação* entre conjuntos de ideias que são, por um lado, construtos sociais de outros e, por outro, construtos sociais tais como especificamente mobilizados numa análise não redutível a uma homologia com aqueles construtos”. (Strathern, 1988, p. 39).

Estou me referindo aqui à posição da mulher. É preciso pensar sobre o que seria esse posicionamento em nosso próprio contexto e em que medida a minha produção etnográfica seria um fruto desses dois posicionamentos. Dessa dupla captura contextual, surge uma questão incômoda, porque supostamente familiar demais para alguém que, de início e inadvertidamente, gostaria de “ver o mundo” da maneira como *Eles/Elas* viam para depois produzir o “discurso do Mestre”, um “truque de Deus” tal como, ademais, prevê todo relativismo. Uma postura que gostaria de superar. E a pergunta que os Akwê-Xerente me fizeram-fazer é: Afinal de contas, o que é uma mulher? O que define uma condição que poderíamos inferir como feminina nesse universo? E se, como sabemos, todo gênero é uma relação, que tipo de relação faz uma mulher, e o que essa última faz?

Ora, essa também foi, sintomaticamente, uma das questões principais que o feminismo passou a se colocar em sua interface com a antropologia a partir da década de 80⁶⁹, questionando mesmo a amplitude representativa do conceito “mulher”. Mas, a

⁶⁸ Essas expressões são de Haraway, 1995.

⁶⁹ Sobre isso, ver, por exemplo, Haraway (1992, 1995) ou Strathern (1988). Podemos dizer que é também revelador que essa seja a pergunta clássica que as mulheres, a partir do final do século XIX colocaram diante do fundador da psicanálise engatilhando a formulação dos seus pressupostos fundamentais (Khel,

pergunta homônima que os Akwê-Xerente me “devolviam” colocava outras relações e significados em jogo. A exegese desse contexto obrigatoriamente teria que ser produzida mediante esse nódulo corporificado que produz uma intersecção entre os campos semânticos em relação. Estender as metáforas ocidentais sobre o feminino, das quais as metáforas antropológicas sobre o tema são caudatárias, para então entender as deles, criando uma espécie de ficção controlada, limitada pela linguagem de análise, tal como sugerido por Strathern (2010[1988]).

Dizer que as descrições etnográficas são ficções controladas não é nem mais nem menos que assumir o fato de que elas pretendem replicar o entendimento dos “objetos” de sua investigação através da extensão analógica de metáforas que são próprias ao universo de significação ocidental. Portanto, não devemos pretender que esses modos de compreensão sejam comensuráveis com as formas de produção dos significados e corpos alheios. É preciso enfatizar o status transposto desse tipo de descrição e não escondê-lo⁷⁰. As categorias usadas na análise antropológica para descrever os construtos nativos não são elas mesmas os objetos acerca dos quais uma explicação é produzida – parentesco, gênero, grupos corporados, domínio doméstico, plano cerimonial, xamanismo, etc. -, mas o método de replicação do que nós imaginamos ser os construtos dos sujeitos com os quais nos relacionamos a partir do trabalho de campo. Os sistemas ou estruturas produzidos pelas metáforas organizadoras do nosso entendimento não podem ser confundidos com mapas para o comportamento seguidos pelas pessoas sobre as quais dizemos algo, eles não são a vida dessas pessoas.

Uma forma de evitar um efeito de suposta comensurabilidade das categorias descritivas usadas na etnografia - e a totalização da explicação nos termos exclusivos destas - é tornar visível o seu funcionamento, ao invés de se pretender simplesmente “dar voz” aos nativos, sejam mulheres ou homens. É possível criar contrastes no interior da linguagem de análise de modo a parcializar a perspectiva do antropólogo. Nesse sentido, as metáforas antropológicas são justapostas às metáforas nativas e o efeito extensivo provocado por esta conexão reverte sobre as categorias antropológicas de modo a criar oposições internas a esses mesmos construtos, visibilizando nossas estratégias de auto-referência no exato momento quando nos referimos ao alheio.

2007). Como atenta Haraway (1995 e 2004), a influência da teoria psicanalítica sobre a produção acadêmica feminista dos anos 80 não pode ser desprezada.

⁷⁰ Strathern, 1988, p.31-32.

Esse efeito recursivo mostra, ao desdobrar os contrastes internos à linguagem de análise, em que medida cada polo de contraste diz aquilo que está fora do alcance do outro (Strathern, 1988, p.32-33). O resultado será sempre um jogo de luz e sombra, uma oposição via negação, não um espelhamento. O que será iluminado deverá sempre pressupor qual será, então, o lado escuro da lua.

As categorias de gênero são interessantes nesse sentido porque estão associadas em nossa cosmologia a uma imagem específica do “social” e da oposição entre “natureza” e “cultura” que informa a ortodoxia ocidental sobre o “humano”. O debate feminista nos mostrou como essa *doxa* poderia ser combatida a partir de um questionamento relativo à posição das mulheres em nossa sociedade, ou melhor, nos mostrando como nossa visão do que seja “a sociedade” está intimamente ligada às estruturas de dominação androcêntricas sobre as mulheres⁷¹.

A antropologia, por sua vez, em conexão parcial com o debate feminista, estremece o imperativo feminista na medida em que desloca as imagens do feminino a partir de construtos de outros povos a respeito das relações de gênero. A imagem produzida acerca da alteridade que emana das análises antropológicas tenciona as nossas imagens da natureza e do humano, questionando o tipo de humanismo do qual o feminismo é signatário.

Tal conexão deve funcionar nos limites da linguagem de análise no sentido de evitar que a diferença entre os construtos de outros sejam subsumidas pelas categorias antropológicas na medida mesma em que protege essas próprias categorias de produzirem uma “maioria moral interna”⁷².

Não deixa de ser interessante observar que o modo como Haraway define a perspectiva parcial é justamente análogo à maneira como eu compreendo o próprio dualismo entre os Akwê: uma forma de posição da diferença que nega a totalização, seja do campo social, seja da análise antropológica.

O que aconteceria então, se contrastarmos os nossos dualismos entre masculino e feminino à imagística que outros povos produzem sobre essa oposição? Qual a imagem do “social” e do “humano” que se difrata a partir dessa interface e qual seria o

⁷¹ Para tal relação ver Haraway (1995[1988], 2004[1991]) e Strathern (1988).

⁷² Haraway, 2005, p 35.

deslocamento produzido em nossas construções tanto acerca do feminino quanto em relação ao que chamamos de natureza?

Vejam os então, a partir de um breve panorama, de recorte um tanto arbitrário e vertiginoso, como se conformou no campo da antropologia, entre as décadas de 70 e 80, a reflexão acerca do gênero e como questionamentos de cunho feminista, encetados nas estratégias de comparação antropológica, acabaram por subverter alguns dos pressupostos caros à auto referência da antropologia, tais como os ideais de sociedade e de natureza. Por outro lado, é possível perceber também como a relação da antropologia com outras práticas de pensamento tencionam premissas feministas.

A partir dessa conexão parcial que engendra o “ciborgue” a que podemos chamar de “antropologia-feminista” pretendo delinear alguns apontamentos iniciais sobre o gênero como base metafórica para a replicação das relações que os Akwẽ-Xerente estabelecem entre identidade e alteridade.

A produção antropológica de cunho feminista acerca das chamadas relações de gênero ganhou força, sobretudo, a partir dos anos 70, com a publicação da coletânea de artigos sobre o tema, organizada por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere (1974), intitulada “*Woman, Culture and Society*”. As oposições ocidentais natureza/cultura e privado/público ocuparam, naquele momento, o eixo de polêmicas a partir do qual as diferentes e variadas contribuições foram construídas⁷³. Todo o esquema explicativo derivava dessa projeção das dicotomias ocidentais o entendimento da organização social e do simbolismo de gênero dos povos focalizados nas análises.

As autoras de *Woman, Culture and Society* iniciaram as reflexões sobre as relações de gênero a partir da projeção do pressuposto da universalidade da dominação masculina sobre a mulher:

Pode-se dizer então, que em todas as sociedades contemporâneas, de alguma forma, há o domínio masculino e, embora em grau e expressão a subordinação feminina varie

⁷³ Um artigo de referência aqui foi escrito por Lasmar (1997), no qual a autora faz um balanço mais ou menos completo da produção sobre o tema escrita em língua inglesa, nas décadas de 70 e 80. Sigo aqui o recorte sugerido por essa autora.

muito, a desigualdade dos sexos é hoje em dia fato universal da vida social.” (Rosaldo e Lamphere, 1979[1974], p. 19)

Buscavam, sobretudo, reagir à necessidade de se produzir uma teoria acerca da desigualdade sexual que fornecesse a elas um sólido embasamento a partir do qual pudessem situar as diretrizes de luta para mulher ocidental. Lamphere e Rosaldo partiram da suposição de que, em toda parte e em todos os grupos humanos, o poder é uma prerrogativa masculina, restando à antropologia apenas descobrir quais seriam aqueles aspectos da organização social dos grupos – notadamente o que se chamou de papéis sociais - que se relacionavam mais diretamente com a questão da valência diferencial entre os sexos (Lasmar, 1997, p.80).

Para Rosaldo (*ibidem*), tal aspecto era configurado pela divisão da vida social, em todos os confins da terra, em dois domínios distintos que definiriam uma estrutura universal para a conceitualização das atividades dos sexos - a saber - o público e o privado. O envolvimento das mulheres com suas capacidades corporais tais como a amamentação e o cuidado dos filhos limitaria a esfera de sua convivência aos domínios privados do ambiente doméstico e a isolaria das relações com outras mulheres situadas em unidades domésticas análogas. Assim, as atividades femininas estariam subsumidas ao seu papel de mãe. Em contra-partida, os homens estariam “liberados” para se engajarem em atividades públicas e para se relacionarem entre si por meio de instituições formais criadas por eles para a organização da relação entre os diversos grupos domésticos/privados:

Simplificando, os homens não tem nenhum único comprometimento tão duradouro, tão consumidor de tempo e tão submetedor – tão próximo de parecer necessário e natural – quanto a relação da mulher com seu filho pequeno; e assim os homens estão livres para formar essas associações amplas que chamaremos ‘sociedade’, sistemas universais de ordenação, pensamento e comprometimento que ligam grupos mãe-filho particulares.” (Rosaldo, 1979[1974], p.41)

Pertence a Sherry Ortner (1979), por sua vez, uma das formulações mais evidentes sobre a associação do pressuposto de universalidade da subordinação social

feminina com a dominação, dessa vez lógica ou simbólica, do domínio público/social sobre o doméstico/privado e, portanto, da natureza pela cultura. Percebam como a autora define as unidades domésticas e o seu vínculo:

(...) as unidades domésticas são ligadas umas às outras através da promulgação de leis que logicamente estão num nível superior que as próprias unidades; isto cria uma unidade emergente – a sociedade – que está logicamente em um nível superior às unidades domésticas das quais é composta (Ortner, 1979[1974], p.108)

Essa autora associará explicitamente a dicotomia entre público e privado de Rosaldo àquela entre natureza e cultura, tal como esta reverberava das formulações levistraussianas acerca das implicações da proibição universal do incesto. Segundo Ortner (*ibidem*), essa última oposição atuaria como estrutura lógica universal que proveria a matriz simbólica da subordinação feminina. A tese de Ortner é a de que a mulher, nos diversos tipos de agrupamentos humanos, estaria sendo identificada a algo que todas as culturas desvalorizam como sendo uma ordem de existência inferior do que a sua própria, ou seja, a Natureza. Cada cultura estaria engajada na tarefa de fornecer sistemas simbólicos por meio dos quais o homem transcenderia sua existência meramente natural. Percebe-se que, na tentativa de se negar politicamente a naturalização da subordinação da mulher, negando assim o determinismo biológico, cria-se um outro universalismo a partir de metáforas produtivistas sobre o social.

Novamente, os encargos da maternidade – e os imperativos corporais correlatos - seriam os principais fatores que contribuiriam para que a mulher, confinada na esfera doméstica de convivência, fosse, *agora simbolicamente*, aproximada da natureza e afastada da cultura. De acordo com tal concepção, o destino de toda cultura seria transcender o mundo natural, e a mulher, por uma espécie de ultra-imanência ditada por suas propriedades corporais, estaria fatalmente com os dois pés cravados nele. A fisiologia masculina, ao contrário, libertaria os homens mais completamente para assumir os esquemas da cultura. Portanto, a mulher surgiria nesse esquema como uma figura intermediária entre a cultura e a natureza, numa escala de transcendência inferior à do homem (Ortner, 1974, p.106). Tal posição intermediária remeteria não só à corporalidade feminina, mas também aos papéis sociais desempenhados por ela, que

estariam confinados, em última instância, às propriedades do seu corpo e ao plano doméstico. Nota-se que somente às mulheres “não era permitido não ter um corpo”⁷⁴.

Mas, o que fazer quando atentamos para grupos humanos - como as populações indígenas da América do Sul, em geral, e os Akwê-Xerente, em particular - para os quais, ironicamente, não só a diferença entre os gêneros, mas a própria noção de pessoa é literalmente determinada pelas capacidades de seus corpos? E, mais ainda, o que fazer quando o nível da conformação da pessoa é co-extensivo, análogo, à conformação do grupo? O que fazer, portanto, com tais concepções acerca das diferenças de gênero quando nos deparamos diante de grupos humanos para os quais, como nos atentaram Seeger, da Mata e Viveiros de Castro (1987), ironicamente, toda a socio-lógica se apóia em uma fisio-lógica?

Enquanto a imagem de natureza como esfera do dado, e da sociedade como domínio do construído, não foi abalada pelas estratégias de comparação com outros modos de conceitualização do humano, a compreensão do lugar da mulher em outros povos permaneceu informada por categorias de análises que igualmente metaforizavam os “dados” alheios acerca dos gêneros em termos de “socialização da natureza”, pressupondo, de antemão, uma relação de dominação para compreensão das relações entre feminino e masculino e entre natureza e cultura.

É notável nesse modelo explicativo, a concepção androcêntrica do social, concebido ao mesmo tempo como algo que se fabrica a partir da natureza. O “domínio doméstico” é construído, enquanto categoria, como algo infra-social se comparado à “esfera pública”.

Ora, é mais notável ainda a similitude dessa imagem androcêntrica do social com o modelo de Terence Turner (1979) sobre a organização social e o dualismo entre os Jê. Como exposto anteriormente, esse autor descreveu uma estrutura social baseada na separação entre os domínios doméstico e público associada ao dualismo de gênero e na postulação de instituições comunais androcêntricas, postas no plano das aldeias jê, que totalizariam o social por meio de um mecanismo de reprodução das relações de dominação intra domésticas, baseada na dominação dos homens sobre as mulheres e entre os primeiros a partir das segundas.

⁷⁴ Haraway, 1995.

Todo o modelo de Turner estava baseado na ideia de integração e totalização do social a partir de mecanismos de socialização gradativos (da natureza à sociedade), no âmbito dos quais as mulheres aparecem confinadas aos primeiros estágios, dados nas unidades domésticas que, por sua vez, seriam integradas através de instituições que estariam em um “nível social mais alto” da estrutura social, aos quais os homens são relacionados. Nesse sentido, as mulheres seriam, então, pessoas incompletas, a meio caminho entre o natural e o plenamente social. Vanessa Lea (1999, p. 178) vai, inclusive, nos lembrar que todo o debate da antropologia feminista da década de 70, funcionou como uma espécie de pano de fundo não explicitado para as análises presentes no âmbito do HCBP, ressaltando igualmente os elementos de sobreposição entre o modelo de organização social Jê e a postulação da posição subalterna das mulheres como sendo associada à oposição Natureza/Cultura.

É essa concepção androcêntrica do social que permite também a Maybury-Lewis dizer que, do ponto de vista dos homens “no centro”, as mulheres não apenas seriam alijadas da dinâmica política, concebida como cerne do social entre os Jê Centrais, mas “invisíveis”, e que, entre os Jê do Norte, elas estariam relegadas a um plano doméstico concebido como “estruturalmente insignificante”. (Maybury-Lewis, 1979, p. 235)⁷⁵

. Com a publicação de “*Nature, Culture and Gender*”, em 1980, a associação simbólica universal entre a mulher e a natureza explicando a inferioridade do *status* feminino foi duramente criticada. O uso de dicotomias universais para explicar a assimetria sexual sofreu ataques de cunho epistemológico e etnográfico. Segundo Strathern e McComarck, as categorias Natureza e Cultura não deveriam ser usadas analiticamente sem referência aos contextos que lhes conferem significado. Utilizadas como conceitos dados *a priori*, “Natureza” e “Cultura” acabavam carregando um *bias* ocidental (Lasmar, 1997, p. 91). Seus conteúdos simbólicos só seriam determináveis dentro de metafísicas específicas. Não haveria, pois, um significado consistente que arregimentasse os gêneros automaticamente a um ou a outro polo, somente uma matriz de contrastes usada no escopo da antropologia enquanto prática ocidental de compreensão da alteridade (Strathern, 1980, p.177).

⁷⁵ De forma ligeiramente incoerente, Maybury-Lewis define a singularidade dos Jê Centrais em relação aos Jê do Norte (exceto os Kayapo) como estando calcada no complexo da casa dos homens definido em torno da agressão ritual contra as mulheres. Vê-se então que estas nas seriam tão “invisíveis” assim, embora o princípio de dominação androcêntrica sobre as mulheres continuasse como razão de fundo da construção do social.

Segundo Strathern (1980) há na ortodoxia ocidental a concepção de que o homem “faz” cultura. É nossa própria cultura que coloca homens como criadores e inventores, e as mulheres, conseqüentemente, como objetos perigosamente próximos. Nós definimos a cultura em si como manifesta em coisas que são feitas e alienáveis. Portanto, para nós, as mulheres emergem como objetos em dois sentidos, tanto como representando a fonte natural sobre a qual a cultura é transcendente, ou como resultado ou artifício da energia masculina (p.217).

Ao analisar o caso Hagen, esta autora ressalta que os usos nativos da imagística de gênero na diferenciação da atividade humana, apontam para uma tensão distinta entre os contrastes que definem os termos de sua matriz simbólica. Os termos que nós associaríamos a algo como “natureza” e “cultura” estão muito mais em uma relação de complementaridade do que de hierarquia. O “domínio doméstico” não é visto como “colonizando” o selvagem e o desenvolvimento da consciência social da pessoa não é representado como transcendência cultural da natureza. Esses elementos são alheios às formas Hagen de pensamento. Eles, ao contrário, usam a noção de um domínio além deles mesmos para constituir as características do laço propriamente humano, o que não nos autorizaria dizer que o mundo dos humanos seja “socialmente” organizado em nenhum sentido pertinente, quanto mais em rituais masculinos de iniciação que socializam a natureza. Portanto, a humanidade entre os Hagen é retirada do não-humano, mas não procura controlá-lo (*ibidem*, p.219).

Assim, o híbrido entre antropologia e feminismo produziu, além de projeções das categorias ocidentais (notadamente nos anos 70), disjunções em relação a estas mesmas categorias (a partir dos anos 80).

Como vimos através da exposição acima, o feminismo dividiu com a antropologia, pelo menos até o final da década de 70, o pressuposto de que a sociedade é algo que culturaliza a natureza enquanto domínio inerte e compartilhado. Isso era o que garantia à antropologia a ideia da comparabilidade entre as culturas (o relativismo) e, ao mesmo tempo, o que autorizava o feminismo a perguntar sobre a condição submissa das mulheres – pensadas como ontologicamente homólogas – em todos os povos:

A premissa clássica do método comparativo na antropologia, de que, por exemplo, instituições sociais, papéis e assim por diante, podem efetivamente ser comparados, está próxima da suposição da premissa feminista de que se pode, em qualquer lugar, perguntar às mulheres se elas são dominadas pelos ‘homens’ ou, no caso, pela ‘sociedade’. Em ambas as explicações sociedades diferentes, aparecem como análogas umas às outras. Conquanto obviamente façam coisas diferentemente, todas elas solucionam ou enfrentam os mesmos problemas originais da existência humana. Homens e mulheres são exemplos primordiais dessa discussão. A biologia que os faz irredutivelmente diferentes, é considerada como determinante e, ao mesmo tempo, como superada pelas infinitas variedades de experiência que adaptam, aperfeiçoam e modificam os dados da natureza. (Strathern, 1988, p.64)

Ou seja, também nesse caso o relativismo antropológico funcionava perfeitamente como gêmeo invertido da totalização. Mas, ao mesmo tempo, ao refletir internamente sobre o lugar da mulher na sociedade, a antropologia feminista passa a questionar o fundamento mesmo da ideia de sociedade:

A produção intelectual feminista está especificamente devotada à elucidação do alcance das ideias sobre gênero e *da influência do gênero sobre as idéias em toda a cultura ocidental – [antropologia incluída]*. Refletir sobre o lugar da mulher na sociedade leva a questionar o fundamento da própria sociedade, e essa indagação é marcada pelo conceito altamente carregado de patriarcado. As convenções sociais são vistas como muito impregnadas pelos valores apropriados e criados mais propriamente por um sexo que pelo outro, revelando uma dupla arbitrariedade: a sociedade é convenção, e é convencional que os homens sejam nela proeminentes. Espera-se da antropologia que, através da comparação de culturas, forneça evidências para ambos os aspectos. Se as mulheres são ‘o mesmo problema’ em todas as sociedades é algo que deve ser respondido tanto em termos do que são as sociedades e do que são as relações entre os sexos.”(Ibidem, p.70. ênfase minha)

Dessa forma, os pressupostos feministas tencionam, através da crítica aos modelos e valores usados nas tecnologias de escrita ocidentais, tanto o modelo androcêntrico do social quanto a própria autodescrição da antropologia como algo que se refere à análise descorporificada de outros povos. Colocando a necessidade de expor

os interesses em jogo na própria atividade descritiva, parcializando ao mesmo tempo os construtos e as imagens que produzimos sobre os outros.

É preciso, pois, mudar as metáforas que informam nossas estratégias etnográficas, ou ao menos evidenciá-las enquanto tais. O serviço que o contraste interno entre pressupostos antropológicos e feministas presta à comparação antropológica é simplesmente o de nos impedir de refletir sobre construtos alheios de determinadas formas, por exemplo, em termos de “grupos corporados”, “papeis sociais”, “rituais de socialização”, “domínio público”, etc. Parcializar a partir desse contraste os construtos antropológicos é uma forma de abri-los a outras possibilidades de significação:

Não buscamos os saberes comandados pelo falocentrismo (saudade da presença da Palavra única e verdadeira) e pela visão incorpórea, mas aqueles comandados pela visão parcial e pela voz limitada. Não perseguimos a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular” (Haraway, 1995, p.33)

Vimos que o modelo clássico sobre a organização social dos Jê se apoiou na descrição dessas sociedades a partir de dicotomias do tipo público/privado, centro/periferia, doméstico/cerimonial, etc. todas elas organizadas por uma concepção *a priori* do que seria o social.

Foi essa ideia androcêntrica do social como algo que transcende e/ou domina a natureza que autorizou tantas vezes estratégias descritivas no âmbito das análises do HCBP que postulavam a posição das mulheres nesses grupos, ora como seres invisíveis, ora como pessoas incompletas, mas sempre pautadas numa definição negativa da condição feminina em relação à masculina: mulheres não passam por ritos de iniciação, mulheres não são xamãs ou não acessam conhecimentos mágicos, mulheres não caçam, mulheres não cantam, mulheres não se envolvem em disputas políticas, mulheres não sonham, mulheres não ocupam o pátio da aldeia.

Remetendo essa crítica à imagem de sua socialidade que emergiu dessa estratégia descritiva, podemos nos perguntar sobre como conferir visibilidade à vida das

mulheres e suas relações com os homens sem que as concepções ocidentais do social enquanto dominação masculina da natureza subsuma o entendimento antropológico acerca das relações de gênero e projete valores sobre os dualismos organizadores da estrutura social e do pensamento desses povos.

Portanto, minha intenção no presente trabalho, ao transportar a questão para um contexto etnográfico específico, é a de colocar o problema da diferença e da relação entre os gêneros sem que o foco da análise seja necessariamente a distribuição diferencial de poder, prestígio e privilégio entre homens e mulheres. É preciso ressaltar entretanto, que não estou querendo negar a existência das distribuições diferenciais de poder entre homens e mulheres em sua organização social, mas sim questionar a necessidade de se colocar a questão do gênero sempre e previamente submetida às metáforas do social como dominação. Toda a diferença estaria subsumida assim, em última instância às relações de poder e, portanto, definida de antemão por elas.

Penso que as nossas críticas às concepções da sociedade como produto da dominação androcêntrica sobre as mulheres devem ser, antes, dirigidas às próprias estratégias de descrição antropológica desses povos, estas sim muitas vezes produtos de tecnologias de escrita pautadas numa estrutura patriarcal capaz de invisibilizar mulheres de ambos os lados da relação epistemológica, e não necessariamente ao modo de vida mesmo dos povos que pretendemos descrever.

É preciso, ainda, questionar a ideia de que o doméstico seria um “domínio estruturalmente insignificante” sem projetar um tipo de perspectiva que faça do doméstico algo, digamos, demasiadamente familiar (no sentido de próximo à nossa concepção do que seria próprio a essas relações), circunscrevendo as mulheres (e apenas elas) em atividades restritas às relações de convívio cotidiano, alimentação, cuidado com as crianças, sem atentar para os sentidos metafísicos envolvidos na vida cotidiana. Além disso, as relações domésticas estão ligadas a outros planos da socialidade Akwê, onde homens e mulheres se constituem em suas relações mútuas, tanto no ritual quanto no cotidiano. Essa relação com a dimensão metafísica entre os Akwê está, como tentarei demonstrar, expressa num idioma tanto de parentesco quanto de gênero.

Para os povos ameríndios de modo geral, a humanidade é construída através de um processo ativo de diferenciação corporal que ocorre por meio das relações de parentesco. Dito de outro modo, as relações de parentesco coordenam um processo de

“especiação” da humanidade a partir de um fundo de subjetividades múltiplas, sendo, pois, a construção do parentesco também o modo de construção do humano (Coelho de Souza, 2002). Como bem atentou Vilaça (2002), essa fabricação emerge de um diálogo constante com entidades não-humanas:

[...]the exterior is a constitutive part of kinship relations in Amazônia as a consequence of the fact that these relations are constructed from alterity as a starting point. The production of kin is related to the supra-local universe not only because of the need to capture identities and potencies from the exterior, as numerous Amazonian ethnographies testify, but also because humanity is conceived of as a position, essentially transitory, which is continuously produced out of a wide universe of subjectivities that includes animals. Production of differentiated groups conceived of as kin takes place by means of the fabrication of similar bodies from the substrate of universal subjectivities” . (Vilaça, 2002, p.349-350)

Tais “grupos diferenciados”, aos quais *nós* chamamos de “sociedades”, não podem ser tomados como entidades discretas, tidas como estando em um nível superior e transcendente à Natureza. Pois, a humanidade é imanente à morfologia específica dos corpos – a humanidade está no corpo -, sendo tal especificidade corporal o critério de formação das coletividades humanas. Essa fabricação da humanidade específica não envolve um processo de culturalização da natureza, mas uma “especiação” realizada por meio do corpo. (Vilaça, 2000; 2002).

Assim, de acordo com essas cosmologias, é o corpo especificamente humano que precisa ser constantemente construído e distinguido a partir de um “sociomorfismo universal” (Vilaça, 2000; Viveiros de Castro 2002).

Tendo isso em vista, Vilaça (2002) nos atenta para o fato de que as relações de parentesco estabelecidas no interior do que se convencionou chamar de “domínio doméstico” ocorrem em forte referência ao que se encontra alhures. Pois, a fabricação de novos humanos que toma forma no interior das relações domésticas, cotidianas, dos “grupos de procriação”, formados por “personal kinship” (Turner, 1979), envolve um relacionamento constante com os animais e espíritos, enquanto subjetividades distintas.

Entre os Akwẽ-Xerente, em particular, a produção de parentesco enquanto produção de corpos humanos envolve necessariamente o relacionamento entre capacidades produtivas - e reprodutivas – conceitualizadas em termos do contraste entre feminino e masculino. Ou seja, capacidades de corpos de mulheres e homens. Os fluidos corporais de ambos, enquanto substâncias partíveis de seus corpos trocadas nas relações sexuais, assim como os produtos de suas atividades produtivas capacitadas por seus corpos/saberes genderizados – alimentos cozidos, carnes de caça, nomes, cuidados e carinho com as crianças, palavras de aconselhamento – criam pessoas humanas. A fabricação da humanidade é, pois, uma relação de gênero⁷⁶.

Além disso, como veremos mais adiante, a análise da articulação entre homens e mulheres no domínio doméstico para formação de novos seres especificamente humanos deve levar em conta esse diálogo constante com a exterioridade, inclusive com entes não-humanos, não se restringindo a questões de sociabilidade inclusiva. Como tentei demonstrar acima na primeira parte desse capítulo, as relações de gênero não são apenas relações entre humanos. A relação com o exterior também é plena de gênero.

Esse aspecto remonta a distinção feita por Strathern (1999) entre socialidade e sociabilidade, sendo a primeira definida pelo estabelecimento de relações em geral, sejam elas positivas ou não, tais como a guerra, a predação, etc.; e a última como envolvendo laços de empatia e um sentido comunidade. A sociabilidade seria, pois, um caso particular da socialidade. Ao utilizar o termo “socialidade doméstica” para se referir às relações estabelecidas nesse âmbito, Vilaça (2002) aponta justamente para o fato de que tais relações não têm a ver somente com o estabelecimento do convívio entre iguais, mas que são estabelecidas entre diversos tipos de gente que não necessariamente compartilham do mesmo estatuto ontológico.

Desse modo, as relações entre feminino e masculino poderão fornecer um caminho de análise capaz de levar em conta o papel constitutivo da alteridade na construção da socialidade akwẽ-xerente, repensando determinadas oposições que se tornaram célebres nas imagens acerca da organização social e da cosmologia Jê, tais como interior e exterior, público e privado, grupos corporados e unidades domésticas, etc. Mas também podemos pensar numa reconceitualização das relações domésticas sem

⁷⁶ Como, aliás, propuseram de forma pioneira McCallum (1999, 2001, 2009), para os Kaxinawa, e Belaunde (1994) para os Airo-Pai.

que elas impliquem apenas em mecanismos de reprodução inclusiva, pois isso seria, a meu ver, uma forma de reeditar sub-repticiamente o dualismo centro/periferia como instâncias referidas a modos exclusivos de fabricação da pessoa. Claro que as atividades e operações que ocorrem nesses dois planos são bastante distintas, mas ambas estão referidas à produção tanto de identidade quanto de diferença.

Diante disso, minha pergunta é: O que aconteceria então se outros contrastes - humano/ não-humano, identidade/ alteridade, nascimento/morte – fossem associados às imagens de gênero?

É necessário lembrar aqui, no entanto, que a proposta não é de modo algum utilizar as dicotomias para se obter afiliações substantivas de cada gênero a um dos polos de contraste. Mas assumir que as diferenças de gênero são constitutivas de outras diferenças e que, portanto, podem, no interior de uma linguagem específica, metaforizar outras relações. Ou seja, pretendo usar o gênero como uma base metafórica a partir da qual a própria diferença possa ser compreendida. Nas palavras de Strathern:

As diferentes relações podem ser metaforizadas umas nas outras. (...) As metáforas participam umas das outras. A maneira pela qual elas o fazem deve ser descoberta através de um ato de fé nos detalhes das imagens que proporcionam os pensamentos articuladores – essas conexões constituem o objeto de investigação do antropólogo.” (Strathern, 2006[1988], p.283)

Além disso, poderíamos então nos indagar sobre o que aconteceria com a *nossa* imagem acerca do que seria uma mulher (ou um homem) se levarmos em conta as relações e significados que os Akwê-Xerente associam aos seus respectivos corpos? O que faz o corpo da mulher? E o que ele faz? Que tipo de criatividade está envolvida nessas fabricações?

A partir do posicionamento a um só tempo epistemológico e político delineado acima, busquei dirigir uma crítica feminista à bibliografia de referência sobre os Akwê-Xerente, a fim de parcializar as suas produções, ao mesmo tempo em que corporifico esta proposta etnográfica.

Overing (1986, 1999) vem ressaltando o fato de que as relações de gênero, como quaisquer outras relações sociais para os povos ameríndios, são articuladas em torno de uma noção filosófica de fundo sobre o que significa a diferença. Essa autora tem atentado para a importância de se entender as ideias indígenas sobre os aspectos metafísicos da vida cotidiana, conectando-os àquelas noções cosmológicas que se expressam em outros campos.

Refletindo sobre a questão do embotamento das questões de gênero no contexto da etnologia americanista, Luísa Elvira Belaunde (2006), lançou importantes reflexões sobre os estudos de gênero na Amazônia. A autora, a reboque das reflexões de Overing, destaca a concepção amazônica de troca relacionada ao gênero como “uma relação de igualdade e de diferença” operante em todas as dimensões, do cotidiano à cosmologia. Portanto, as relações entre homens e mulheres também respondem a uma dinâmica de igualdade dentro da diferença, e diferença dentro da igualdade (Belaunde, 2006, p.208). Segundo a autora, a maioria dos americanistas teria incorporado, em suas análises recentes, tais aspectos levantados por Overing. Porém, o fizeram com relação aos agrupamentos de viés androcêntrico, ligados à esfera pública de relações, não atentando para o caráter intrínseco da diferença no que tange à esfera doméstica de relacionamento. Esta autora, por outro lado, vem se dedicando a interessantes reflexões sobre sexualidade, relações de substância, resguardo e corporalidade e sobre a própria natureza perspectiva do gênero na Amazônia, conectando todas essas questões às noções cosmológicas acerca da alteridade e da aquisição de corpos genderizados⁷⁷.

Segundo Belaunde (2006, p.233), os regimes indígenas de alteridade devem ser percebidos como um “complexo xamaníco-reprodutivo” no qual o sangue tem um papel fundamental. Nesse sentido, destaca no corpus mítico de cada povo as narrativas acerca da menstruação, demonstrando como estas não estão isoladas, mas, ao contrário, pertencem a ciclos míticos mais amplos que contam sobre a aquisição progressiva de agências masculinas e femininas. Além disso, as concepções em torno do sangue na América indígena relacionariam de forma intrínseca reprodução, vingança e alteração e a compreensão de sua agência nos levaria a desvelar as diversas camadas cósmicas envolvidas na construção da pessoa a partir dos processos reprodutivos e do gênero.

⁷⁷ Para tanto, ver Belaunde (1994, 2005, 2006, 2015a, 2015b)

Juntamente ao trabalho de Belaunde, podemos identificar outras pesquisas que, no contexto da produção etnológica sobre as terras baixas, direta ou indiretamente, conferiram uma atenção maior às relações de gênero. Entre algumas delas, podemos, sugestivamente, situar trabalhos de pesquisadores que, como Belaunde, foram orientados por Overing, como McCallum (1999, 2001), Gow (1991), Ewart (2000), Lagrou (1998, 2007, 2013), Santos-Granero (1991). Uma outra referência incontornável a esse respeito é, claro, o trabalho de C. Hugh-Jones (1979) entre os Barasana. No quadro da bibliografia específica sobre os Jê, as pesquisas de Vanessa Lea (1994, 2000, 2002, 2010, 2013, 2015) entre os Mëbêngokre, e as de W. Crocker (1994) e de R. Panet (2010), entre os Canela, sem dúvida merecem destaque a esse respeito, além da tese de Ewart sobre os Panará, citada acima. Infelizmente não terei condições de expor aqui uma revisão completa e um diálogo explícito com essas pesquisas. Esse é um trabalho sem dúvida necessário que permanecerá no meu horizonte próximo de investigação comparativa.

No caso da bibliografia específica sobre os Akwê-Xerente, por outro lado, percebe-se um peso inequívoco aos aspectos da organização social do grupo e de sua cosmologia a partir de uma perspectiva bastante masculinizada. Como vimos acima, seus recortes, via de regra, recaem sobre os aspectos rituais, cosmológicos, políticos e de parentesco denominados e relatados desde um ponto de vista masculino. Ou seja, os seus interlocutores prototípicos são homens falando sobre questões do mundo, inclusive sobre como os homens lidam com as mulheres. Ademais, como vimos, a maioria dos pesquisadores que se dedicaram à etnografia desse povo, focaram suas análises nos grupos políticos androcêntricos ou em como interlocutores homens, sejam eles lideranças ou xamãs, ensejam suas relações com a alteridade.⁷⁸

O que quero dizer é que, a partir desse recorte, obscureceu-se a perspectiva feminina acerca da alteridade e, ao fazê-lo, certas sutilezas de seu sistema de parentesco e dos rituais de nomeação.

Levando essa crítica em conta, uma questão interessante a ser abordada, como busquei apontar para o caso Akwê, pode surgir da observação repisada, porém não muito trabalhada nesse caso específico, de que por todo o universo ameríndio, mortos,

⁷⁸ Ver Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), da Paula (2001) e Schroeder (2006).

inimigos, espíritos animais, etc. são tomadores de mulheres, o que leva a uma associação íntima entre sexo e predação⁷⁹.

A etnologia americanista, de modo geral, parece ter dado ênfase a como os princípios de relacionamento desses povos com a diferença se evidenciam mediante outros mecanismos de atualização, como xamanismo, guerra, caça, ritual, política inter-étnica, ou mesmo nas relações de afinidade em que o enfoque no vínculo entre cunhados ou entre sogro e genro aparecem como prototípicos. Mas o que minha experiência entre os Akwẽ sugeriu é que é preciso também atender para a relação intrínseca entre predação e afinidade, não só para perceber a relação dos homens com a alteridade (humana e não humana, pelo xamanismo, guerra, caça e cunhadismo), mas também para perceber a relação das mulheres com ela. Esse foco na perspectiva feminina traz a alteridade para dentro do grupo local, para dentro da casa, da roça, dos locais de banho e de coleta, e para dentro do próprio corpo, notadamente o feminino.

Além disso, a ênfase da literatura etnológica sobre os grupos indígenas sul-americanos na redução da afinidade nas relações domésticas, na consanguinização do afim a partir do casamento, expurgando a alteridade para fora da domesticidade e do grupo local; e mesmo especificamente da literatura jê, quando se diz que os processos domésticos reproduziriam as instituições comunais que encarnariam o “todo social”, ou que são sempre responsáveis pelo assemelhamento inclusivo em termos do grau de distância, obliteraram a ambivalência constitutiva do processo do casamento⁸⁰.

O que sugiro é que, no caso dos Akwẽ-Xerente, essa ambivalência se torna visível no caráter diametral persistente do dualismo de suas relações de parentesco (*wasiwadi/wasiwaze*), em convívio com um centrismo que orienta um impulso exogâmico renovado, mas que parece não subsumir a diferença no interior do grupo local e nem do grupo residencial. O foco nas relações de gênero poderá ajudar a

⁷⁹ Ver exemplos Wari' (Vilaça, 2002), Parakanã (Fausto, 2001), Krahó (Carneiro da Cunha, 1978), Araweté (Viveiros de Castro, 1986), Pirahã (Gonçalves, 2001), e mesmo o exemplo emblemático de Lévi-Strauss (1943) sobre os Nambikwara.

⁸⁰ Vanessa Lea já sinalizava em seu trabalho entre os Mëbengôkre sobre o fato de que os homens ali nunca seriam incorporados completamente à casa de suas esposas e que esses não deixariam os vínculos com sua casa natal ao longo da vida, questionando o modelo de Turner. Além disso, a autora questionou a caracterização de Turner do parentesco Kayapo como sendo definido em termos cognáticos, apontando para uma forte inflexão matrilateral, convivendo com outros princípios de codificação ligados à amizade formal e à transmissão de nomes. Ou seja, essa autora sempre tencionou a imagem do plano doméstico como um domínio estruturalmente homogêneo.

compreender essa dinâmica e a dar forma a essas imagens. Como disse acima, o que outros povos jê resolvem em termos cerimoniais, através de relações tais como a amizade formal, os Akwê trazem também para dentro das próprias relações de parentesco, no âmbito das quais o dualismo de metades cinde a cognação em termos de identidade e alteridade, colocando o vínculo conjugal no centro dessa dinâmica.

Pretende-se abordar tais questões desde um ponto de vista que considere também os saberes/corpos femininos. Argumento que, através de seus corpos e de seus nomes, as mulheres akwê estabelecem uma espécie de “síntese disjuntiva” entre os polos do dualismo que constitui a imagem que os Akwê-Xerente constroem sobre sua socialidade: entre humanos e não-humanos, parentes e afins, entre o exterior e o interior, entre o eu e o outro, afinal. O dualismo em perpétuo desequilíbrio dos Akwê também incide sobre o gênero. Quando uma mulher engravida ela contém identidade e alteridade dentro de si. Num certo sentido, é da perspectiva feminina que a bifurcação perene entre o eu e o outro se comuta e se dispersa.

Ora, aqui reencontramos novamente uma analogia entre tema e forma de pesquisa: se a parcialidade da perspectiva analítica revela aquilo que não coincide com as conexões que é capaz de fazer, presumindo a não totalização da análise e, por isso mesmo, a diferença entre construtos conceituais de universos distintos, o dualismo akwê, por outro lado, tampouco opera subsumindo a diferença em favor de qualquer síntese inclusiva. E se, como nos atentou Haraway (1988), para o analista, ver de algum lugar é a única forma de ver bem (leia-se, enxergar a diferença), podemos dizer que é exatamente isso que está em jogo no dualismo de gênero dos Akwê: ser um de um par, e ser o outro de cada um, trata-se de uma questão de perspectiva.

Mas esse é assunto para muita etnografia. A intenção da discussão proposta nesse excurso foi a de evidenciar alguns dos pressupostos envolvidos na projeção das chamadas relações de gênero nas estratégias de descrição da alteridade. Uma tentativa de refletir sobre a importante consideração de Wagner sobre a necessidade de se buscar uma antropologia autoperceptiva:

[...] uma ciência desse tipo se basearia num entendimento introspectivo de suas próprias operações e capacidades; ela desdobraria a relação entre técnica e temática como um meio de extrair autoconhecimento do entendimento de outros e vice-versa. Finalmente,

ela tornaria a seleção e o uso de analogias e ‘modelos’ explicativos provenientes de nossa cultura óbvios e compreensíveis como parte da extensão simultânea de nosso próprio entendimento e da apreensão de outros entendimentos. Aprenderíamos a externalizar noções como “lei natural”, “lógica”, ou mesmo ‘cultura’ e, vendo-as como vemos os conceitos de outros povos, viríamos a aprender nossos próprios significados de um ponto de vista genuinamente relativo. (Wagner, 1974, p.45)

A deriva da antropologia deve ser sempre rumo à alteridade, fundamentalmente aquela que se atinge, por meio do Outro, na transformação mesma de seus próprios conceitos, construindo constantemente novas formas a partir das quais o mundo pode vir a ser outro.

Para finalizar esse excuro sobre a pertinência do gênero como ferramenta comparativa, gostaria de sugerir uma imagem a partir da qual a consideração da posição da mulher enquanto estratégia etnográfica pode vir a ser pensada internamente. Considerando também, seguindo Strathern (2010), que a análise deverá conter em sua própria forma uma complexidade análoga ao tema que se quer replicar.

Como não poderia deixar de ser, essa imagem incide em uma ficção persuasiva do Ocidente, responsável pelos discursos sobre as ontologias subjetivas em geral e pelo contraste entre os gêneros em particular em nosso campo significativo.

Durante muito tempo, as mulheres foram consideradas o continente negro da psicanálise, aquelas cujo acesso a um gozo-outro as deixaria de fora do universo de significação fálico. Não é à toa que as mesmas históricas que deram à luz os pressupostos da teoria psicanalítica a Freud foram também aquelas que permaneceram para sempre refratárias ao “discurso do Mestre”. A histórica é o lado escuro da lua de uma sociedade fálica.

Numa ficção possível, não deixo de propor como imagem incidental uma conexão parcial com a histeria na produção de um discurso sobre a própria linguagem etnográfica de análise sobre o gênero. Assim como Lacan disse sobre a mulher, essa linguagem conterà em si sempre uma deriva que a fará “não-toda”.

A histérica fala com seu corpo e projeta sua verdade sempre no campo de Outrem, mantém-se alheia a toda identificação e a qualquer totalização pelo discurso do mestre. Ela *precisa* tornar-se outra. O discurso da histérica nos demonstra que a lógica fálica desconhece o feminino como tal.

Essa me parece uma boa imagem para começar a pensar a outra mulher.

Capítulo 2

Sobre Voragem e Fertilidade: o parentesco e a aliança entre os Akwê

*Deve-se imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo.
(Viveiros de Castro, em O Problema da Afinidade na Amazônia)*

*Os homens são mulheres funcionalizadas, instrumentalizadas para um objetivo muito claro que apenas elas poderiam traçar. Deixássemos a decisão do lado deles e talvez se multiplicassem de modo diferente, jocoso ou desrespeitoso. Um modo suicida. A preferirem usar a multiplicação para efeitos mais egoístas ou inconsequentes. Os homens talvez não preservassem a espécie. Ou, de qualquer maneira, se o fizessem, seriam mulheres. Um homem grávido poderia parir um arvesado de peixe ou de arbusto, um arvesado de pedra ou de pau. Chegaria a uma felicidade aparente, infantil, uma felicidade da ignorância. Que é felicidade nenhuma. As mulheres, por seu lado, têm juízo. Elas sabem o que estão a fazer.
(Valter Hugo Mãe, em “A Desumanização”)*

O objetivo desse capítulo é refletir sobre a natureza da relação de onde provém o parentesco entre os Akwê. Dito de outro modo, busco refletir sobre o estatuto da afinidade, tanto em seus aspectos cotidianos e sociológicos, encampando a conjugalidade e a domesticidade, quanto em seus aspectos metafísicos ou cosmológicos, a partir de uma dinâmica que implica a junção, a criação, o crescimento e a diferenciação das gentes. Num sentido mais profundo, pretendo argumentar justamente que essas dimensões não se encontram separadas no pensamento akwê, e que ali, a construção da pessoa toma corpo a partir de uma relação intrínseca entre diferentes planos existenciais de onde se abrem as formas de reprodução da vida: o cosmos, o ritual, o cotidiano, o corpo. Para tanto, tento encaminhar as descrições que se seguem sobre a conjugalidade juntamente a uma reflexão sobre como os gêneros se relacionam, se constituem, se comutam e se separam no processo mesmo de criação do humano. É a relação de gênero tal como os Akwê a concebem que, no plano descritivo de minha análise, costura a interação que poderá ser entrevista entre o que os antropólogos vêm chamando de organização social e cosmologia. Poderíamos também dizer, num outro sentido, junto com Overing (1999), que tal proposta se alinha à necessidade de percepção dos sentidos metafísicos da vida cotidiana.

Os Akwẽ, de maneira muito específica, dizem compor um mesmo povo⁸¹. No entanto, constituem-se divididos e ontologicamente diferenciados segundo critérios diversos que, muitas vezes, se interpenetram, sejam eles políticos, territoriais ou sócio-cosmológicos. Não foram poucas as vezes em que ouvi de meus interlocutores akwẽ, tentando me explicar a profusão de querelas, de divisões e de formas de fazer entre eles, algo parecido com o que me disse Hireki, quando me contava uma das muitas disputas entre pessoas de partições distintas por ocasião de um certo casamento desfeito: *Você já sabe como é o jeito do Akwẽ , não é Smĩki? É tudo Akwẽ , mas estamos sempre discutindo, brigando e nos separando uns dos outros. Aqui no Akwẽ é tudo dividido.*

Apesar de se influenciarem mutuamente, esses critérios que regem as linhas de fissão entre os Akwẽ, seguem lógicas operativas distintas. É preciso, pois, manter na descrição a clareza sobre que tipo de distinção funciona como gatilho relacional em cada contexto, ou sobre como diferentes modos de diferenciação operam em conjunto de tal forma a produzir o contexto que se descreve. Alinhamentos políticos, por exemplo, podem muitas vezes recortar os grupos de pessoas que se concebem como parentes formando o que outros autores denominaram “facções”. No entanto, isso não quer dizer necessariamente que seja produzida uma mudança no conceito mesmo de parentesco que atua na identificação mútua das pessoas. O mesmo vale para os aspectos territoriais, que contam bastante no engendramento de diferenciações internas, mas que também não são determinantes exclusivos na produção dos laços concebidos como “parentesco” pelos próprios Akwẽ⁸².

De todos os múltiplos modos de diferenciação que os Akwẽ manejam na condução de sua vida no mundo, aquele que me parece mais fundamental, no sentido de importância e no sentido de fundante, é o que está posto por sua cosmologia e que se repõe perenemente no processo cotidiano de construção da pessoa, a saber, o que dizemos ser suas “metades” e “clãs”. É como se todas as outras operações que podem fundi-los ou separá-los no plano sócio-político se desdobrassem das primeiras divisões das suas gentes colocadas como fundamento mesmo de suas possibilidades de

⁸¹ Mais adiante, veremos que afirmação acima só faz sentido se considerarmos a amplitude relacional a partir da qual ela é anunciada.

⁸² Os Akwẽ possuem denominações específicas para diferenciar agrupamentos territoriais que se adensam em regiões distintas de suas terras. Por exemplo, chamam a todos que habitam as aldeias próximas à margem do rio Tocantins de Kâmrãitdêkwa (os donos do mato da beira do rio); àqueles da região do Rio Sono, chamam Ktêkakâtdêkwa (em referência a uma formação rochosa específica no rio Sono); aos que habitam a região do Funil, chamam Sakrêpratdêkwa (os donos do pé da montanha).

existência. Isso nos leva a uma reflexão sobre a natureza das divisões a que chamamos de metades e clãs e sobre como tais divisões operam e se reproduzem *pari passu* ao engendramento do parentesco.

2.1 - “No início éramos feito irmãos, feito bestas, não sabíamos nos respeitar”

De acordo com sua cosmologia, os Akwẽ se dividem em duas metades exogâmicas (*ĩ-kuiwa*: um dos elementos de um par): Doí e Ìsake, cujos motivos gráficos postos nas pinturas corporais de seus membros contituem-se de variações do círculo e do traço, respectivamente⁸³.

⁸³ Nimuendaju usou o termo Siptato para a metade Doi, e Sdacrã para a metade Ìsake. Embora os Akwẽ reconheçam ainda hoje a pertinência dessa correspondência, os termos em questão caíram em desuso, motivo pelo qual prefiro utilizar as denominações mobilizadas na atualidade pelos próprios Akwẽ.

Īspto tdêkwai nōrī
Donos dos clãs em círculos

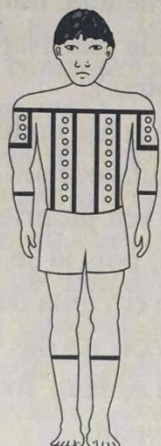


Kuzâ

Īsake tdêkwai nōrī
Donos dos clãs em listras



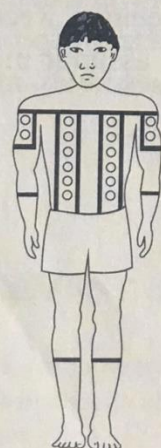
Wahirê



Kbazi



Krozake



Kbazi



Krâiprehi

Figura 5: Motivos Clânicos
Ilustração de Valci Sinã e Walter Krâirdu. In: Wewering (org), 2012.

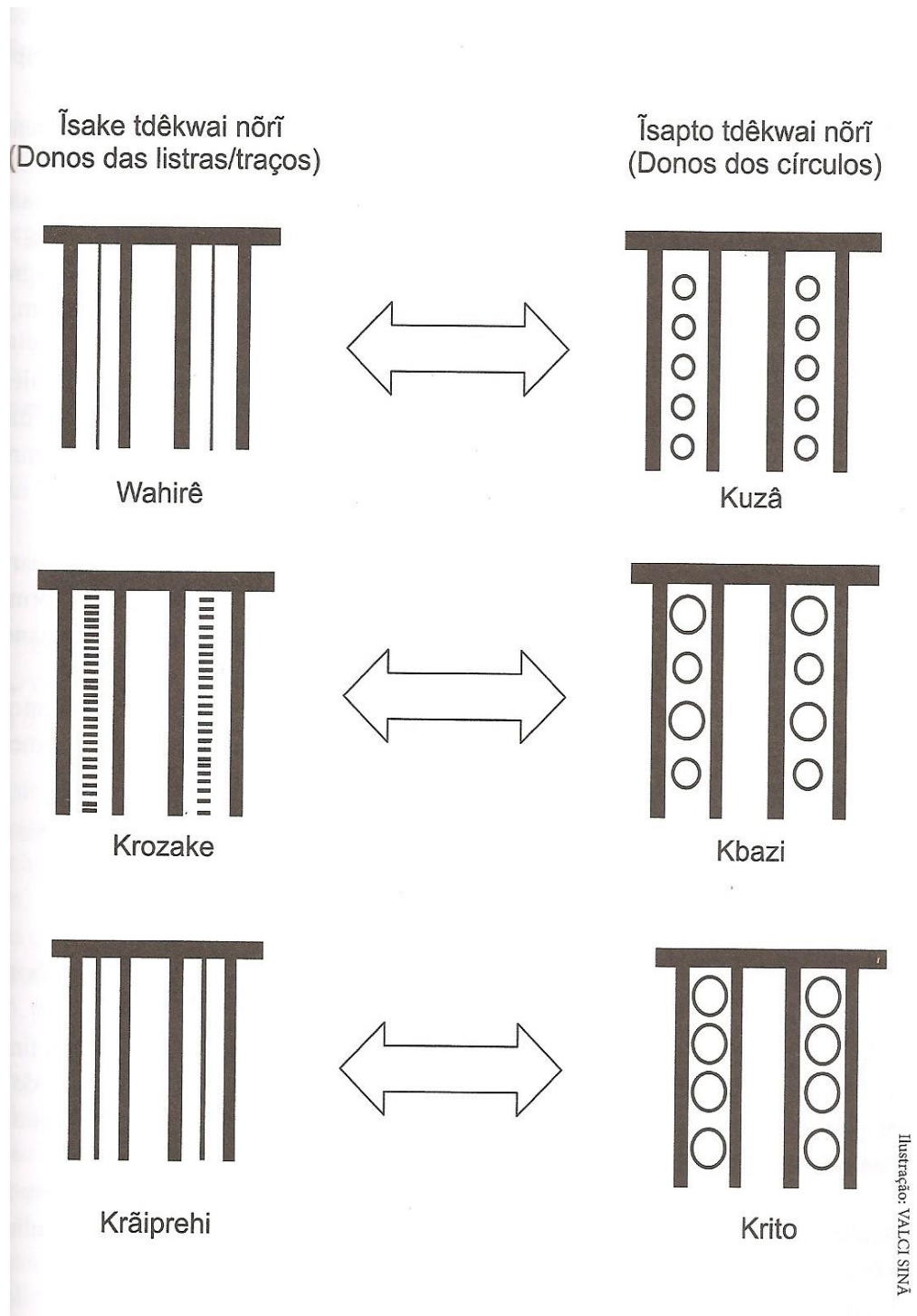


Figura 6: Detalhe Motivos Clânicos.
 Ilustração de Valci Sină. In: Wewering (org), 2012⁸⁴.

A metade *Doi* (círculo) está associada a *Waptokwa* ou *Bdă* (Sol, mas também: “nosso pai, causador, germinador”) e a metade *Īsake* (traço), a *Wairê* (Lua), os dois entes míticos criadores do mundo tal como o vemos hoje. Cada uma das metades está

⁸⁴ O termo *Īsapro Tdêkwa* se refere à metade Doi, os Donos do Círculo.

dividida entre três clãs (*ĩ-snākrda*: nosso começo, nosso princípio, raiz de árvore): os *Kuzâ Tdêkwa* (Donos do Fogo), os *Kbazi Tdêkwa* (Donos do Algodão) e os *Kritó Tdêkwa* (Donos do Jogo da Bola de Borracha) compõem a metade *Doí (Siptató)*; os *Wahirê Tdêkwa* (Donos do Traço de Talo de Buriti), os *Krozake Tdêkwa (dakro*: tēmpora; *ĩsake*: linha, traço)⁸⁵ e os *Krāiprehi Tdêkwa (krā*: cabeça, *pre*: vermelho, *hi*: osso) compõem a metade *Ĩsake (Sdakra)*⁸⁶.

As relações cerimoniais que se dão entre pares de clãs específicos de metades opostas é de suma importância para a socialidade akwê e segue, via de regra, o critério de confrontação/troca entre metades. Incluem obrigações mútuas nos ritos funerários (*kupre*), oposição cerimonial nas trocas matrimoniais (*dakukbâ*), na nomeação das mulheres e também dos homens, confrontações discursivas cerimoniais (*rōmkreptkã*), etc. Cada clã de uma metade mantém relações cerimoniais com um clã específico da outra metade: a essa relação os Akwê denominam *dasisdanārkwa* (aqueles que têm a obrigação de resposta). As metades e clãs possuem, ainda, aspecto exogâmico, de modo que é preciso casar com alguém do outro lado. A essas gentes com quem se casa, àqueles que compõem a metade oposta, de modo geral, os Akwê denominam *dasiwaze*. (*da*: prefixo que define a condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *waze*: respeito/vergonha/evitação).

⁸⁵ Segundo Nimuendaju (1942, p.25), o termo denota a pintura original usada por essas gentes que, segundo o autor, são oriundas de uma tribo capturada pelo Akwê: uma linha de pontos vermelhos abaixo da linha do cabelo na testa.

⁸⁶ Ha uma controvérsia por parte tanto dos Akwê quanto dos autores que pesquisaram entre eles anteriormente, sobre a oscilação do número e dos nomes dos clãs que compõem a metade *Ĩsake*. Ao que tudo indica, há uma relação de precedência, de primordialidade entre os clãs de cada metade de modo que um dentre os que compõem cada metade contem os outros em certo sentido, como se os outros dois que compõem o seu lado fossem desdobramentos diferenciadores das gentes primordiais de cada metade. Esses dois cabeças de metade seriam os *Kuzâ* de um lado e os *Wahirê* de outro. Há também indícios que apontam para novas divisões dentro de cada clã (de Paula, 2000, sugerindo que se tratavam de linhagens, como nos Xavante) que podem ser confundidas ou tomadas como divisões propriamente clônicas. De todo modo, os clãs da metade *Doí* parecem ser mais estáveis, ao passo que os *Krozake* da metade *Isake* parecem ter se lançado em redivisões que num outro momento se eclipsaram no interior de segmentos originários, daí a oscilação nos registros de autores diferentes. Ver, por exemplo, Agenor Farias (1991), Farias e Lopes de Silva (1992), de Paula (2000) e Schroeder (2006) para uma revisão dessa polêmica entre autores anteriores. De minha parte, a notar pelos grafismos ostentados nos rituais que presenciei, consegui durante o tempo em campo distinguir os seis clãs mencionados acima, com o detalhe importante que os *Krāiprehi* parecem ser muito menos numerosos que os outros, de modo que os *Krito* muitas vezes confrontam com os *Krozake*. Recebi também explicações de que os *Krāiprehi* passaram, num dado momento de perda demográfica, a se pintar como os *Wahirê*, o que confirmaria a hipótese de que esses últimos "continham" os primeiros. Nimuendaju (1942) também aponta o fato de que os *Krozake* de um lado e os *Krito* de outro, seriam oriundos de tribos capturadas incorporadas às metades. De todo modo, os Akwê são enfáticos ao dizer que uma pessoa não pode "passar" de um clã a outro, pois esse vínculo viria do seu pai e que essa relação é determinante no que tangesse esse pertencimento.

O pertencimento a tais divisões se dá, para homens e mulheres, através de suas respectivas linhas paternas, de modo que os filhos invariavelmente compõem as metades e clãs de seus pais.

É importante salientar já aqui, que, embora tais divisões clânicas estejam “dadas” pela cosmologia akwê, o critério de “descendência” (patrilinearidade) que opera sua reprodução atua como um mecanismo que ao mesmo tempo as constrói e devém delas. Isso quer dizer que, num certo sentido, tais divisões (entre os clãs) precisam ser constantemente refeitas a partir do parentesco. Um dos objetivos do presente capítulo é justamente apontar para esse processo de reprodução particular do parentesco que é também um modo de diferenciação das gentes que compõem a socialidade akwê. Isso implica em dizer, necessariamente, que o processo do parentesco não se presta a assimilar pessoas de segmentos diferentes postas a viver juntas na conjugalidade, mas, sobretudo, a reproduzir as diferenças de onde provém qualquer possibilidade de relação matrimonial ou cerimonial entre os Akwê.

Em 2008, por ocasião da realização do *Dasĩpsé* na aldeia Brejo Comprido, quando os homens se preparavam para a realização de uma etapa específica do ciclo de nominação das mulheres, chamada de *Kbazêĩprãirê* (*kbazêĩprã* – animais de caça)⁸⁷, quando os homens devém animais e se lançam sobre as mulheres, ouvi de Getúlio Darêrkêkwa, ancião daquela aldeia, o seguinte comentário a respeito da divisão dos Akwê :

Esse vem de antigo mesmo, aí que veio começando de lá pra cá. Antes, todo bicho era como gente mesmo, depois foi virando aquele do mato e aí que foi existindo divisão de akwê, os clãs, os dakrsu, os nomes de pikõ, de ambã. É por isso que nós estamos aqui, de primeiro até hoje. (Getúlio Darêrkêkwa, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008)

⁸⁷ Nessa etapa específica do ritual, os homens devém animais por meio da pintura dos seus corpos e pela prática do canto. Há também um momento de agressão ritual às mulheres, bem como uma corrida encabeçada por essas últimas do pátio à mata, ao fim da qual elas buscam, na mata, montantes de carne da caça deixadas ali pelos homens. Descreverei a nominação das mulheres num capítulo subsequente desta tese.

Rondon Wazakru, outro ancião de uma aldeia próxima, que estava ali no Brejo Comprido por ocasião do Dasĩpsê, comentou comigo mais tarde:

Do início, o povo que tinha era tudo igual, como daqui numa linha só, era tudo feito irmão. Aí foi virando esse que tem no mato, toda caça, todo bicho do mato. Esse que ficou feito gente é Akwě. E de lá pra cá é desse que vem a pintura, a dividição nossa pra aprender a chamar, a conhecer pra respeitar. (Rondon Wazakru, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008)

Quando indagado por mim no Ssuĩrehu, aldeia onde parmaneci a maior parte do período em campo, sobre o sentido das partições, o velho Constantino Skrawě, ancião fundador daquela aldeia, me disse: *Foi por causa de pikõ (mulher). Pra poder respeitar a mulher do outro, pra poder casar.*

A mesma associação entre a origem das partições clônicas entre os Akwě, as mulheres e a instituição do casamento parece ter sido mobilizada nos relatos registrados por Schroeder (2006), em seu estudo sobre parentesco e política entre eles. Sobre o sentido dos clãs, o autor registra a fala de dois anciões. O primeiro deles sendo o mesmo Darêrkêkwa com quem estive em 2008 no Brejo Comprido. A segunda fala é do finado Raimundo Ktâpomêkwa, avô de meu anfitrião no Ssuĩrehu, exímio cantador e conhecedor dos mitos, a quem tive o privilégio de conhecer antes de sua morte. Reproduzo abaixo a fala dos dois anciões sobre os clãs:

Para ser reconhecido, para dar o nome, cada clã tem seus nomes, o clã é pra todo movimento; para combinar com outros clãs, fazer uma festa, faz a pintura da festa. Doí, por exemplo, no krierêkmõ, os doí se pintam de acordo. Todos os tamanhos estão em todas as associações. Na festa, por exemplo, pinta, faz a divisão, é conhecido, pode sair casamento. Quando morre krierêkmõ, os velhos informam sobre as insígnias do morto e mandam preparar a cerimônia. Clã é pra ser conhecido. (Darêrkekwa, para Schroeder, 2006, p. 82)

O autor citado acima havia perguntado a Ktâpomêkwa como era antes dos clãs, quando, segundo esse último *nação era uma só*, ao que ele respondeu: *Antes tudo era besta, não se respeitavam*, e continuou:

No tempo que descobriram não tinha mulher, só homem. Depois deus inventou, tirou costela do Pedro dormindo. Aí tem mulher agora... Os homens que foram experimentados não podiam nem descansar (dar à luz), nem nada. Aí morreu. Deus pensou de novo pra ter mulher. Nós quando tem (filho) fica todo ensanguentado, aí morreu. Pensou de novo, desse jeito acaba. Tirou costela do Pedro dormindo, fez a mulher, tem mulher agora. Deus que fez o clã pra respeitar, mandou pra casar com outro, trocando krozake com krito. (Ktâpomêkwa, para Schroeder, 2006, p.80)⁸⁸

Há nas explicações registradas acima, aspectos importantes que gostaria de ressaltar. O primeiro deles é aquele que aponta para uma especiação entre os Akwê e os animais, simultânea a uma segunda diferenciação entre os próprios Akwê, como desdobramento e espalhamento das formas vivas que passaram a compor o mundo. O segundo aspecto é o que relaciona a origem das partições clânicas às mulheres e ao casamento. Além disso, a noção de respeito permeia todos os relatos sobre as diferenciações sucessivas pelas quais passaram a figurar seus arranjos socio-cósmicos.

Os Akwê contam sobre a origem das partições clânicas a partir de duas narrativas míticas distintas. Consideradas separadamente, não parece haver a intenção de um desencadeamento lógico/temporal entre uma e outra. Por outro lado, poderíamos especular se, postas em relação, tais narrativas não dariam conta de fato, de gêneses distintas das partições pertencentes às duas metades. Sempre ouvi essas histórias de narradores diferentes e certamente não saberia afirmar se uma contradiz a outra, ou se os Akwê afirmariam algo nesse sentido. Prefiro considerar a ambas, dado que os próprios Akwê mantêm as duas vivas em sua memória e na sua transmissão para as novas gerações.

⁸⁸ Essa passagem demonstra um certo sincretismo entre a mitologia akwê e a mitologia cristã. Entre os Akwê contemporâneos é muito comum que Wairê (Lua), um dos heróis míticos criadores do mundo, apareça nas narrativas míticas como Pedro. Há variações curiosas nas menções a Pedro, todas se referindo à Lua, como Dom Pedro Cabrais, São Pedro, etc. Nessa passagem específica, Ktâpomêkwa se refere também à criação das mulheres e ao tempo em que os homens engravidavam uns dos outros, mas pariam seres monstruosos ou sangravam até morrer. Voltarei a ela mais adiante nesse capítulo.

A primeira delas nos conta sobre a origem do fogo de cozinha. Trata-se da versão akwê do desaninhador de pássaros e do fogo do jaguar⁸⁹. Tal estória “do tempo em que Waptokwa andava pelo mundo”, como eles gostam de definir o mito, é de largo conhecimento entre velhos e jovens e, durante o tempo em que estive em campo, tive a oportunidade de ouvi-la inúmeras vezes. Algumas mencionavam mais detalhes, outras se detinham aos eventos principais, mas não notei que os narradores discordassem sobre suas passagens fundamentais. A versão que reproduzo aqui é de Ranulfo Kumnãse, que me contou essa e outras estórias sob um céu de estrelas, numa noite fria de agosto de 2015, na aldeia Ssuĩrehu, onde visitava seus parentes:

Estava um menino já grandinho, filho de mrõtõ (uma mãe solteira), e seu cunhado, a quem ele chamava de ã-zakmõ (cunhado tomador). Esses dois andavam brincando pelo mato a caçar gafanhotos e outros bichinhos. Daí o menino chamou o cunhado:

-Vamos pegar filhote de arara-vermelha?

Chegaram juntos à beira de um morro alto. Decidiram colocar um pau bem alto para subir e ver o ninho da arara. O menino então subiu pelo pau e chegou até onde tinham dois filhotes. Seu cunhado, lá de baixo, lhe gritava:

- Vamos logo!

O menino não quis contar para o cunhado o que vira e decidiu enganá-lo. Ele pegou uma pedra branca e jogou lá embaixo.

- Não tem filhote aqui, não!

O cunhado não estava acreditando, aí o menino jogou outra pedra que se quebrou no chão e se espalhou em cacos rente aos pés de seu zakmõ. O cunhado já estava irritado com aquilo, ele não estava acreditando nele, e decidiu ir embora muito bravo. Antes de ir, então, tirou aquele pau por onde o menino tinha subido.

O menino chamava pelo seu cunhado, cantando:

⁸⁹ Ver M12, sexta variação das Variações Jê, do mito de referência Bororo, em Lévi-Strauss, 1964, p.98. Em vários momentos nesse volume das Mitológicas, Lévi-Strauss opõe as transformações Xerente ao mito de referência Bororo situando-as no polo oposto, entre versões intermediárias que vão dos Timbira aos Kayapo. Associa ainda essa oposição no campo da cosmologia àquela entre sua organização social, uma sendo a versão simétrico inversa da outra, mas com semelhanças notáveis: os clãs e metades matrilineares Bororo e as mesmas unidades patrilineares Xerente.

- “Ī- zakmō! Kata kra srōm̄di” – dizendo que tinha filhote, mas ele já havia se afastado e tirado o pau por onde ele tinha subido.

O menino ficou lá em cima com muito medo e sem ter o que comer. Ficou lá até começar a escurecer, quando chegou huku (onça). Ele olhou o menino lá em cima e esturrou:

- Pode descer! Ele lhe disse.

- Eu não! Você vai me devorar! O menino sentia muito medo naquele momento.

- Não vou, não! Jogue os filhotes pra mim que eu estou com fome!

O menino jogou o primeiro filhote. Huku comeu.

- Jogue o outro!

O menino jogou, Huku comeu novamente. Depois Huku lhe disse, colocando o pau para que ele descesse.

- Pode descer! Eu não vou te devorar!

E o menino olhava para a bocarra de Huku e sentia muito medo, pouco a pouco foi tomando coragem, ele estava com muita fome, finalmente desceu. Huku colocou o menino montado em suas costas e o levou para sua casa. No caminho, pararam para que o menino bebesse água e então seguiram. Chegando lá, lhe ofereceu muita comida moqueada. O menino nunca tinha comido aquilo, assim assadinho: um cofo cheio com muita carne assada. Então huku falou:

-Quando minha mulher chegar, você precisa se esconder, pois ela não vai gostar de você!

Quando ela chegou, ele escondeu o menino embaixo da esteira. Mesmo assim ela sentiu o cheiro do menino e perguntou ao marido:

- O que é que esse menino está fazendo aqui? Porque você trouxe na nossa casa esse menino? Eu vou devorá-lo!

- Não! Esse eu não vou aceitar! Esse menino nós vamos criar, nós não vamos matar!

A sua esposa, mesmo contrariada, acatou e saiu. O menino passou algum tempo morando com seu “pai” Huku. Até estar já crescido, por volta dos dez anos. Enquanto isso, seu pai o alimentava com muita carne moqueada de animais que ele abatia, o menino foi crescendo forte, ficou grande e bonito.

Certo dia, sua esposa chegou em casa e chamou o menino para que ela lhe catasse os piolhos. Ele disse:

- Eu não! Eu não vou! Você vai me comer!

Ela, mesmo assim, insistiu:

- Não, eu não vou te comer. Se assente no meu colo!

Quando o menino aceitou o convite, ela esturrou e mostrou-lhe sua bocarra, como os dentes afiados próximos ao rosto do menino. O menino gritou e chorou, chamando pelo pai. Foi então que Huku chegou e impediu que sua esposa devorasse o menino. Ela saiu para caçar. Então, Huku preparou a fuga de seu filho de criação.

- Você precisa ir! Se ficar, minha esposa vai devorá-lo!

Huku preparou tudo para a fuga de seu filho e escondeu no mato: muita carne moqueada em um cofo, o arco, a flecha, uma lança (knĩ) e um tição de jatobá aceso. Ele pintou o menino e disse:

- Vá e leve tudo isso com você! Se ela for atrás de você, pode matá-la com o knĩ.

O menino adentrou o mato, sem saber onde era a sua aldeia, ele estava perdido. A certa altura, a esposa de seu pai o encontrou e correu atrás dele para caça-lo. Ele subiu em uma árvore alta para tentar fugir. A huku fêmea subia atrás dele, mas o menino se virou e lhe deu um golpe de lança. A onça caiu morta lá embaixo.

Ele desceu e seguiu para a aldeia onde vivia seu cunhado. Quando já estava próximo, ficou escondido um tempinho, observando... Até que outro menino o avistou e o levou para a aldeia. Chegando lá, ele ofereceu a todos carne moqueada e todo mundo comeu e gostou muito. Mas o menino não contava, apesar da insistência, de onde vinha aquela carne. O seu cunhado insistia, mas o menino nunca contava. Os outros também lhe perguntavam, mas o menino mentia, dizendo que tinha assado ao sol... Mas o

cunhado foi até o tio materno do menino e pediu que ele intercedesse para que o menino contasse. O tio foi até o menino, na casa de sua mãe, e exigiu que ele lhe contasse como se preparava a carne daquela forma. Então, o sobrinho lhe contou sobre o fogo, e sobre o tição de jatobá que ele havia ganhado de Huku, disse que tinha escondido no mato. Todos então foram buscar o tição de fogo. Desde então, os Akwê conheceram como se fazia fogo e nunca mais comeram cru. O menino e seus parentes passaram a se pintar como ele havia aprendido com onça e tornaram-se os Kuzâ tdêkwa (donos do fogo). (Ranulfo Kumnãse, Ssuírehu, agosto de 2015)

Numa outra versão desse mesmo mito, narrada por Viturino Krunõmrĩ, traduzida por Raimundo Ktâpomêkwa e registrada numa publicação do CIMI (1991), comenta-se que quando decidiram buscar o fogo, que permanecia com Huku, todos se enfeitaram e se pintaram, como o menino mandara. Quando viram o jatobá grande, aceso, eles perguntaram: - *Quem vai suspender o fogo? O mutum disse: - Eu vou! Todos disseram: - Você não vai! Você vai levar esse fogo para o brejo, por isso não vai. - Quem vai, então? Eu vou! Eu vou suspender o fogo! Disse a suçupara, que levou o fogo até o pátio. O fogo então foi repartido.*

Ktâpomêkwa, comentando a versão de Krunõmrĩ, nota que: *Na época da descoberta do fogo, muitos dos que participaram, viraram bicho: tatu-peba, galinha d'água, nambu. Todos viraram bichos. Na hora da repartição do fogo, houve a divisão dos Akwê em partidos.*(*ibidem.* p.36)

Nimuendaju (1942) comenta o seguinte a esse respeito:

The name kuze' (-ptedekwa') is explained by the Serente' myth of the origin of fire (kuze'). The man who maliciously abandoned his little brother-in-law on a tree was a sdakrã, the boy a sĩptato'. When the burning tree-trunk had to be satched from the jaguar's dwelling, the mutum and the water-fowl were the first to take hold. The mutum, whose head feathers were frizzled by the heat, belonged to the clan now called kuze', whence the occasionally curly and reddish-brown hair of its members. (Nimuendaju, 1942, p.21)

A outra estória que menciona o surgimento das partições clônicas fala sobre sua origem ctônica. Alguns narradores akwê contam que a pintura dos respectivos clãs e a concomitante diferenciação de suas gentes veio de uma incursão ao mundo subterrâneo⁹⁰. Mas, ao contrário do mito do surgimento do fogo, que fala sobre a gênese dos *Kuzâ*, essa estória nos conta sobre a origem das partições *Īsake*, notadamente da gênese dos *Wahirê Tdêkwa*, seu clã primevo. Remete, na mitologia, a um episódio durante o qual um homem lançou-se numa perseguição de caça a um tatu-canastra.

Um homem seguia o rastro desse animal, quando se deparou com um buraco onde o tatu estava escondido. A fim de abatê-lo, o caçador adentrou no buraco que se abria para uma trilha extensa abaixo da terra, onde encontrou o tatu-canastra:

- Você está me procurando? - Disse o tatu.

- Pode seguir adiante e chegará a minha aldeia. Mas deve tomar muito cuidado, pois no caminho há uma grande cobra que devora a quem tenta passar.

O homem ficou ressabiado. Então, o tatu concordou em ir à frente e, seguido por seu companheiro akwê, conseguiram passar pela anaconda e chegar até à aldeia de seu povo no subsolo. Quando chegaram lá, o povo estava em festa, receberam o visitante com cantos e alimentos. Lá, o caçador aprendeu os cantos, as festas e as pinturas clônicas.

Após vários dias, o homem retornou a sua aldeia, reuniu o povo e contou tudo o que havia passado. Contou que vira muitas pinturas nos corpos das pessoas e as desenhou no chão para que todos pudessem ver como eram. Disse-lhes que, doravante, se pintaria como Wahirê. Esse homem, que já tinha muitos filhos, ofereceu primeiramente as outras pinturas aos seus irmãos mais novos, que também já eram maduros, com muitos filhos também. Estes últimos escolheram se pintar como Krozake e Krãipehi.

Numa ocasião em que me explicava em que consistia a relação dos *nārkwa*, Skrawê narrou esse mesmo mito e disse-me que, antes disso, não havia *wasisdanārkwa*

⁹⁰ O relato do mito que se segue está baseado em duas narrativas distintas, uma de Prawāmêkwa, dada a mim na aldeia Serra Verde, a outra, por Skrawê, tio paterno de Prawā, na aldeia Ssuirehu. São desse último as passagens sobre a relação entre os *nārkwa* a partir das pinturas, a menção ao Dasīpsê e ao casamento com os *dasisdanārkwa*. Prawāmêkwa, subrinho de Skrawê, finalizara a narrativa no ponto em que o homem emerge do mundo subterrâneo e mostra as pinturas aos Akwê.

e que os Akwẽ eram todos misturados, feito bicho do mato. Segundo ele, depois que o homem e seus irmãos mais novos escolheram suas pinturas (tornando-se os *Īsake Tdêkwa*), resolveram realizar uma grande festa, um *Dasĩpsê* (*da*: prefixo que denota humanidade; *si*: partícula reflexiva; *psê*: belo, bom), ritual no qual, na atualidade, os Akwẽ conferem seus nomes, tal como aquele akwẽ havia visto na aldeia da gente subterrânea. Nessa festa, foram oferecidas aos outros homens maduros as pinturas que sobraram, os quais se tornaram os *Īsaptō Tdêkwa* (Donos do Círculo). Quando todos haviam escolhido suas pinturas, realizaram uns diante dos outros o *rõmkreptkã* (discurso cerimonial), e propuseram casar com as mulheres que portavam as pinturas dos seus *dasisdanãrkwa* (filhas?). *O clã é por causa de pikõ, pra respeitar e casar com a mulher do outro*, dizia Skrawẽ.

No mito acima, há um mesmo processo de desdobramento das gentes que incide fundamentalmente nos corpos a partir da pintura, e resulta tanto num reconhecimento do parentamento entre segmentos de uma mesma metade (concebidos como germanos), quanto numa diferenciação: aquela interna ao universo dos irmãos, diferenciados por idade relativa e, depois, pela própria pintura de seus corpos; e outra, mais radical, entre as gentes de metades distintas, instituindo as trocas matrimoniais. Não parece arbitrário dizer, então, que o processo narrado pela incursão ao mundo subterrâneo, dá conta de um movimento de diferenciação gradativa, que vai desde o campo dos irmãos até constituir o campo dos afins. Não é atoa que os Akwẽ dizem que antes eram todos misturados, feito irmãos, feito bestas, ou feito bicho do mato. Com efeito, todas as narrativas mencionadas acima parecem dar conta da passagem de uma condição de indiferenciação, identificada à germanidade, mas também à animalidade ou à multiplicidade intensiva – do fluxo relacional difuso - até a gênese das partições que instaura uma diferença ontológica entre as gentes que passam a compor o campo dos Akwẽ (humanos) e que demandam modos de relação adequados, caracterizados por condutas de troca e respeito: aquelas atitudes que, afinal, afirmam o modo de vida genuinamente akwẽ, a forma de se fazerem belos/humanos, como denotado no termo *Dasĩpsê*.

Por isso, me parece, há uma espécie de continuidade lógica entre os desdobramentos das formas vivas a partir da dispersão extensiva entre os humanos e os

animais, por meio dos primeiros (aqueles que ficaram feito gente)⁹¹, e o surgimento das gentes que compõem o nexo de relações entre os próprios Akwẽ. Fazer-se humano, é manter-se diferente dos animais e isso só é possível ao fazerem-se constantemente diferentes entre si mesmos, não misturados, porque ambas as diferenças devém de um mesmo processo de desdobramento/separação das formas a partir de um estado de relacionalidade difusa. Veremos adiante que tanto o ritual, quando as relações domésticas postas pelo matrimônio se prestam à reprodução dessas diferenças.

Nota-se que, no segundo mito, uma vez escolhendo a pintura primeva dos *Īsake Tdêkwa*, o homem que retornou do mundo subterrâneo, repartiu/doou as outras insígnias do traço aos seus irmãos, ao passo que foi preciso realizar uma cerimônia para que se “oferecesse” as pinturas restantes, justamente aquelas que compõem a outra metade, àqueles que passam a figurar como os *Īsapto Tdêkwa*.

No complexo ritual dos Akwẽ, aqueles que possuem a prerrogativa sobre determinadas pinturas e ornamentos, não podem ornamentar a si mesmos (como é o caso também entre os Bororo, por exemplo), sendo necessário que alguém que seja seu *nārkwa* o faça. Comentando uma versão do mito do fogo do jaguar, Nimuendaju (1942), inclusive lembra que os *Kuzâ* ofereciam ornamentos confeccionados a partir de peles de jaguar aos seus *nārkwa Krāiprehi*, enquanto esses, em troca, lhes ofereciam ornamentos de penas de arara vermelha. O que seria congruente com os papéis dos dois cunhados no mito: um interessado nas araras vermelhas, o outro adotado pelo pai jaguar. Aí está, penso, o sentido de se “oferecer” a pintura ao clã confrontante. Na nomeação dos homens, esse aspecto se torna especialmente claro, já que os nomes, que são propriedades exclusivas e não alienáveis dos clãs, são anunciados pelos *Wahirê*, e respondidos, necessariamente, pelos *Kuzâ*, os dois clãs primevos das respectivas metades⁹², sendo que o primeiro nome a ser gritado é sempre um nome *kuzâ*: *Siliẽmptõwẽ*. Na nomeação feminina, há uma troca cerimonial entre as tias paternas da menina e o seu tio materno, cuja classe de idade e também o clã/metade são, por

⁹¹ Existem muitas narrativas míticas que tratam de episódios em que a gente primeva se transformou nas diversas espécies de animais, em elementos da paisagem, como montanhas, em corpos celestes, etc. Todos tratam das transformações desencadeadas por episódios de separação e isolamento, de predação, de incesto, etc. É importante notar essa propriedade do corpus mítico akwẽ, que enfatiza um processo de especiação dos animais a partir dos humanos. Reproduzo algumas dessas narrativas em anexo.

⁹² Discorrerei mais detidamente sobre a nomeação masculina e feminina em no próximo capítulo, dedicado a esse tema.

definição, diferentes das do pai da menina a ser nominada. É a classe de idade do tio, não do pai, que lhe confere o nome.

Tais nomes se referem às formas, capacidades, condições ou características dos entes, animais, vegetais, fenômenos topográficos, artefatos e adornos cerimoniais que compõem a paisagem viva dos Akwê, tudo que há no *rokrihâimbamnõ* (*ro*: lugar, ambiente; *kri*: casa, morada; *hâimba*: alma, espírito; *mnõ*: pron. indef. referente a cada um dos diferentes componentes de um grupo), como gostam de dizer. Uma vez, Krtidi, minha anfitriã no Ssuïrehu, comentara comigo sobre os nomes, dizendo: *Esse pessoal antigo tinha cabeça mesmo! Como é que eles conseguiram saber sobre tudo que existe e colocar o nome de akwê mesmo? Eles foram muito inteligentes.*

Podemos, então, considerar os agrupamentos de natureza clânica, não tanto como grupos de descendência baseados no compartilhamento de laços estritamente genealógicos ou consanguíneos, mas como unidades cosmológicas que condensam, cada uma, uma multiplicidade particular de formas vivas, atemporais, cuja propriedade formal está expressa nos seus conjuntos de nomes. Nomes estes que serão mobilizados e reatualizados na construção das pessoas e dos seus corpos a partir dos rituais de nomeação. Os clãs são feixes de reprodução da vida que remetem às condições cosmológicas de onde provém a potência geradora, cada qual com sua profusão criativa, atualizadas constantemente nos relacionamentos e nos corpos das pessoas akwê. Algo semelhante ao que J. Crocker (1985), ao falar sobre a relação entre os clãs e as unidades domésticas, descreveu haver entre os Bororo:

The Bororo household is a corporation, disposing of rights over scarce property, immortal, with a single political head and a single moral personality. But it has these attributes because it is part of a single cosmological unity, a Bororo clan, whose unique identity is expressed through its relationships with the 'souls' of things rather than with their raka (sanguine), their physical being. The Bororo deny any suggestion that clan members may be descended from a single human ancestor. Their union derives from the way their individual and corporate names (or 'souls') derive from a common and circumscribed stock of possible nominal forms rather than from any hypothetical 'common blood'". (Crocker, 1985, p.78-79)

Entre os Akwẽ, particularmente, o modo como as formas clônicas se relacionam nos grupos domésticos os distingue sensivelmente dos Bororo, nesse aspecto, dada a natureza do vínculo conjugal e da especificidade de suas trocas matrimoniais, bem como pela transmissão dos pertencimentos clônicos a partir dos homens⁹³ – a patrilinearidade, ela mesma associada à uxorilocalidade - cuja explicação é um dos objetivos do presente capítulo. Além disso, senão o sangue, mas o sêmen é transmitido através das patrilinehas e, nesse sentido, se liga aos clãs.

Mas o que é importante reter no momento é a natureza cosmológica das composições clônicas entre os Akwẽ e o modo como se relacionam com a dispersão das formas categóricas dos entes vivos, enfeixando o não-humano no humano, denotado pelo termo “Akwẽ”. Essa íntima relação entre as partições a que chamaríamos sociológicas e as distinções das formas vivas no *rokrihâimbamñõ* está, penso, subentendida, já na afirmação de Maybury-Lewis (1979), quando este autor discorria sobre as diferenças entre os dualismos dos Jê Setentrionais (Timbira, Suya, Panará, Apinaje, Kayapo) e dos Jê Centrais (Xavante, Xerente, Xakriaba) e sobre sua expressão, entre esses últimos, por meio do próprio sistema de parentesco, e não exclusivamente pela dinâmica ritual, como seria o caso dos primeiros:

It is a similarly a central tenet of both Sherente and Shavante social theory that society is governed by the same principles of complementary and antithesis which operate in the natural world. Yet, as we have seen, the Sherente and Shavante express this opposition *through the kinship system itself* which is ties into the other major institutions of their society through patrilineal descent⁹⁴. (Maybury-Lewis, 1979, p. 241, ênfase minha)

⁹³ Entre os Bororo, a transmissão dos pertencimentos clônicos segue a linha materna, embora a filiação cerimonial se dê por linha paterna. Isso me parece condizendo com o fato de que, entre eles (assim como entre os Akwẽ) a performances das formas/almas/nomes ‘aroe’ tenham que ser “trocadas”: aqueles que as possuem não tem a prerrogativa de performá-las nos rituais. Assim como no xamanismo bororo, cada tipo de xamã, assignados a uma das duas metades, tem como seus espíritos auxiliares, as potências dos aroe clônicos da metade oposta, a quem estes chamam “meu pai”, o que justificaria, segundo esse autor, a paternidade cerimonial entre os Bororo: a relação com as formas/espíritos é uma relação de afinidade. (Crocker, 1985). No caso Akwẽ, tanto a transmissão do vínculo sociológico quanto do vínculo com as formas cerimoniais se adensam através dos pais.

⁹⁴ O que o autor chama aqui de descendência patrilinear está, a meu ver, intrinsecamente ligada às capacidades criadoras de cada gêneros. Pretendo discorrer sobre elas mais adiante.

Para esse autor, portanto, é o sistema de parentesco, ele mesmo, que exprime, entre os Jê Centrais, as relações concebidas e mantidas com o exterior (o ‘natural world’, segundo ele, mas que eu expandiria para o tempo/espaço mítico, assim como para as gente-espírito, as gente-animais, etc., que povoam o cosmos akwẽ), por meio de um dualismo pervasivo (as metades exogâmicas), e não exclusivamente pelo seu complexo cerimonial. Ora, mas isso é o mesmo que dizer, então, que esse exterior é imanente ao modo como os Akwẽ se constituem sociologicamente, se refazem e se perpetuam no mundo, não só a partir do ritual, mas a partir da domesticidade colocada pelo vínculo conjugal e de todas as suas instâncias relacionais. Como disse Lea (1999) sobre os Mëbëgôkre, “o que está sendo recortado não é somente a aldeia, mas todo o cosmos”.

Chamarei a atenção para a internalidade constitutiva da alteridade no plano do parentesco ao longo desse capítulo. Mas voltemos à ontologia das formas postas pelo mito.

Se considerarmos o primeiro mito sobre o surgimento do fogo de cozinha, perceberemos que a gênese da primeira divisão entre os Akwẽ é também a gênese de muitas espécies de animais. Essas formas vivas foram se desdobrando e se espalhando pelo mundo tal como o conhecemos. Antes, todos eram intensivamente comutados, entes transformacionais a que os Akwẽ nomeiam *rõmsiwamnãrĩ*⁹⁵. Esse processo de desdobramento diferenciante é concomitante ao processo de diferenciação ontológica entre os próprios Akwẽ: suas unidades sócio-cosmológicas.

Vejamos o que diz, por exemplo, o mito de Wakrdi (Seriema), narrado a mim por Skrawẽ e que conta sobre a origem dos modos de tratamento baseados no parentesco:

⁹⁵ O termo é usado para entes predatórios e transformacionais do tempo mítico e atual, como os pais da caça ou os donos da água, por exemplo, ou a sucuri (wanëku), animal cuja capacidade predatória, de natureza física e espiritual, é bastante enfatizada e temida, assim como sua capacidade reprodutiva e regenerativa: é dito que a sucuri, quando se reproduz, dá origem a todos os tipos de cobras, características que, reunidas, fazem dela um *rõmsiwamnãrĩ*. Do seu óleo, faz-se remédios poderosos para os ossos, infecções e ferimentos na pele. Mas esse termo também é mobilizado para falar sobre as relações incestuosas, por exemplo, para se referir aos casamentos no interior do mesmo clã: “estão fazendo como os cães, *mã tô tsiwamnãrĩ*” (no sentido de configurarem incesto, dizem então: estão fazendo como/virando bicho).

Antes ninguém tinha nome. Também não sabiam como chamar uns aos outros. Não sabiam chamar de nōkrêkwa (“tio”), de ã-kra (“filho”), de ã-zakmō (“cunhado”), de krêmzu (“sobrinha”) e nem por qualquer nome.

Havia um casal morando só, longe da aldeia e dos outros. Era setembro, tinham pegado muita tanajura. Um dia chegou um homem. Wakrdi perguntou para a mulher:

- Quem é que vem lá?

E ela respondeu:

- É meu tio!(nōkrêkwa)

Então ele disse:

- Então é meu sogro!(aimãprê)

Quando o homem chegou, deram tanajura assada para ele comer. Ele nem conhecia, não sabia que se comia. Fizeram bem torradinha para ele. Comeu muito, depois voltou para sua aldeia. Chegando lá, contou a todos o que comera. Disse que era bom. Então todos quiseram voltar lá onde morava o casal de Wakrdi para comer tanajura. Quando foram chegando, Wakrdi foi dando o nome de um por um. “Esta é minha sogra (ã-mãprê)”, “Esta é minha mãe (ã-natkû)”. Foi assim que receberam os primeiros nomes dos parentes. Então, depois disso, Wakrdi e sua esposa viraram seriema e correram ligeiro lá pra longe no mato, foram embora! (Constantino Skrawě, Ssuĩrehu, maio de 2008).

Novamente uma diferenciação entre os Akwě, agora referida a categorias de parentesco específicas, desemboca numa especiação entre os Akwě e as seriemas, assim como na estória do fogo de onça, que fala sobre a primeira partição das gentes entre eles e a concomitante profusão de espécies de animais. Ambos são desdobramentos do mesmo movimento criativo de constituição extensiva do mundo e das gentes. É nesse sentido que podemos dizer que a partição do socius é a partição do cosmos.

Em suma, antes de estarem diferenciados, eram “feito bestas, feito irmãos”. Somente a partir de então, foi possível estabelecer as trocas adequadas, baseadas no respeito instituído pelos *dasiwaze* por meio das quais passaram a criar suas gente e

perdurar no mundo. Os mitos de surgimento das partições clânicas narram tanto o processo de diferenciação ontológica entre os Akwê, como também apontam para a instituição de um relacionamento específico entre os clãs: as trocas cerimoniais e matrimoniais. Esse ato, a um só tempo de criação, de diferenciação e de reprodução encontra na troca matrimonial e na relação conjugal sua forma prototípica.

2.2 – “Aqui no Akwê é tudo trocado. Nós produzimos trocado”

Os Akwê chamam a todos que pertencem à mesma divisão clânica e/ou metade de ego de *wasiwadi* (*wa*: pronome possessivo da 1ª pessoa do plural; *si*: partícula reflexiva; *di*: partícula com que se forma o predicativo). O termo poderia então ser traduzido como “os que estão/têm nossa condição recíproca”, ou “os que são como nós”. *Ĩnĩkwazi* (*ĩ*: pronome possessivo da 1ª pessoa do sing./meu; *nĩ*: carne; *kwa*: designa pessoa ou grupo sobre quem se fala; *zi*: forma o predicativo) são todos aqueles parentes próximos, de onde é possível entrever a ligação a partir de uma mesma linha paterna, mas, geralmente, não ultrapassando duas gerações. Poderia ser traduzido como “os que têm a minha carne”. Pode ser usada, por exemplo, entre filhos/as de germanos do sexo masculino.

Por outro lado, denominam todas as pessoas que pertencem àquelas partições da metade oposta como *wasiwaze* (*wa*: nosso; *si*: partícula reflexiva; *waze*: respeitar), poderia ser traduzido como “nosso respeito recíproco”. Se aplica, sobretudo, aos *nārkwa* e aos que se casam preferencialmente. Dizem de seus *dasiwaze*: “Esses nós respeitamos muito”. A relação evoca o complexo de respeito/evitação que deve conduzir pessoas de segmentos distintos, pessoas que não são iguais umas às outras, que não partilham a mesma condição.

Segundo Schroeder (2006), *Dasiwaze* (respeito humano recíproco), *Wasiwaze* (nosso respeito recíproco) ou *Waze* (respeitar), são todos termos que conectam e

confrontam os clãs e as metades entre si, para trocas rituais, de cônjuges e para impor limites às ações dos indivíduos e dos grupos (p.84).

A noção akwê-xerente de *wasiwaze* parece encontrar ressonâncias em todo o Brasil Central. Por exemplo, entre os Apinayé e o seu próprio termo para respeito/vergonha - o *piâm* – tal como descrito por DaMatta (1976), autor que pioneiramente se atentou para a importância do complexo do respeito/vergonha entre os Jê. Ambos parecem fazer parte do modo evitativo que marca a relação entre os afins no contexto centro-brasileiro: mobilizam um sentido de distância mínima, de diferenciação, para que dois termos se relacionem. Se referem ao modo e ao caráter necessário do relacionamento com aquele que é diferente. Portanto, são noções que unem e separam de um só golpe⁹⁶ (Coelho de Sousa, 2002).

É esse respeito/vergonha - expresso no *waze* xerente e no *piâm* apinajé - que faz a mediação das fronteiras entre entidades discretas, sejam elas grupos ou pessoas. Nas palavras de DaMatta:

De fato, é quase um axioma sociológico entre os Apinayé o fato de que, para uma relação social operar bem, é preciso uma certa dose de piâm. É preciso uma certa dose de respeito e vergonha – de distância social – entre os parceiros de uma relação, para que direitos e deveres sejam respeitados e ela possa funcionar. (...) Ter piâm, por conseguinte, é uma espécie de índice sociológico para um mínimo de separação que deve existir nas relações sociais. De um lado, a palavra indica respeito; de outro, indica conjunção, ou melhor, orientação para a relação social, na medida em que os parceiros da relação conduzem suas relações de modo recíproco. Eu tenho piâm para o meu sogro porque nós estamos em campos sociais distintos e porque, ao mesmo tempo, eu quero mostrar a ele que nós podemos viver juntos sem problemas. (DaMatta, 1976, p.79)

Vejamos como isso reverbera com a exposição feita por Maybury-Lewis (1979) sobre as categorias de relacionamento akwê-xerente⁹⁷. Segundo este autor, a

⁹⁶ A importância do respeito/vergonha, no contexto Jê, foi notada primeiramente por DaMatta (1976) para os Apinayé, e, sugestivamente, por Coelho de Souza (2002) a partir das análises de DaMatta. A importância dessa noção foi ressaltada também para o contexto Akwê-Xerente, por Schroeder (2006).

⁹⁷ Veremos, a partir dos estudos de Schroeder (2006), que o modelo de Maybury-Lewis acerca dos Xerente foi fortemente enviesado por sua compreensão do material xavante e precisa ser complexificado em certos pontos, e mesmo corrigido em outros, para que se torne possível a compreensão da feição

terminologia de parentesco xerente expressaria de forma impressionante a vitalidade simbólica do seu dualismo, a despeito da presumida inexistência de exogamia clânica e mesmo de metades (ou de vitalidade sociológica das mesmas), fruto do suposto desconhecimento, por parte dos próprios índios, a respeito do seu pertencimento a tais instituições. Sabemos, entretanto, desde Agenor Farias e Aracy Lopes da Silva (1992), que os Akwê-Xerente são plenamente conscientes de seu pertencimento às metades e aos clãs que as compõem. E isso se expressa, tanto na formulação da regra de casamento com alguém da outra metade, quanto através da pintura corporal, cujos motivos (traço e círculo) identificam imediatamente cada indivíduo ao clã ao qual pertence. Outros pesquisadores que vieram depois também confirmam a presença e a predominância da exogamia no que se refere às trocas matrimoniais. Ver, por exemplo Schroeder (2006), ou De Paula (2000), fato já mencionado inclusive em minha pesquisa anterior⁹⁸.

De minha parte, confirmo igualmente a predominância da exogamia de metades, embora os casamentos endogâmicos sejam cada vez mais comuns, sobretudo entre os *Īsake Tdêkwa*, mais numerosos em termos absolutos que os *Īsaptō tdêkwa* (fato já observado por Schroeder, 2006). Há também uma maior frequência das uniões endogâmicas entre aqueles que compõem as gerações mais jovens, pois são essas pessoas que tendem a flexibilizar mais os cânones da tradição e dar mais ênfase às escolhas individuais no que diz respeito ao namoro e às uniões matrimoniais.

Uma de minhas interlocutoras no Ssuirehu, do clã kuzâ, me falou o seguinte quando conversávamos sobre como conhecera o seu segundo esposo, do clã kbazi:

O meu primeiro esposo era dasiwaze, do wahirê, mas não me tratava bem. Fiquei mais ele mais de oito anos aguentando, sofrendo mesmo. Ele dizia na minha cara que não me gostava, não andava comigo assim pras outras aldeias, quando ia na rua, não me levava. Eu que botava tudo dentro de casa com dinheiro do capim (artesanato de capim dourado). Eu chorava muito só de tristeza. Ele era ruim mesmo, não me respeitava, não conversava com minhas irmãs, nem com meus sinĩkmõ (maridos das irmãs). Andava com a cara fechada. Você sabe como eu gosto de dançar, não é? Ele não gostava de andar mais eu nas festas, eu ficava só parada parecendo besta

Omaha do seu sistema de parentesco e da interposição de uma terceira linha no sistema de trocas matrimoniais.

⁹⁸ Raposo (2009).

vendo os outros dançarem. Um dia eu me levantei e olhei no espelho: ‘Se você não for gente, você vai ficar casada com esse homem. Mas se você ainda for gente, você vai ter coragem de largar ele!’ Eu ficava por causa dos meus filhos (ela teve três filhos com o primeiro esposo. Dois meninos e uma menina). Quando eu decidi, foi de uma vez só. Deixei ele com os turê (menino) e tarê (menina) também. Eu achei que fosse morrer mesmo, pedia pra Waptokwa me levar logo. Fiquei trabalhando na cidade na casa de uma família, foi lá que aprendi fazer muita comida de ktâwanô. Nesse tempo Sirêwasa (seu segundo esposo, do clã kbazi) ia comer lá na casa do primo dele de vez em quando. Ficamos conhecendo e lá mesmo começamos a namorar. Eu não acreditava que ele gostasse de mim de verdade. Um dia, falei: Se você quer ficar comigo mesmo, então vamos embora morar onde tá minha mãe e meu pai. Eu não acreditava que ele ia mesmo. Aí eu vim pra aldeia, não deu nem três dias ele veio atrás. Minhas irmãs e minha mãe gostaram logo dele, porque ele sempre foi assim de gostar de conversar, se precisa de alguma coisa, ajuda também. Até com meus sinĩkmõ ele dá certo, não é de brigar nem ficar falando. Então ninguém não empatou pra juntar. Ficamos morando com meu pai mais de ano. Eu mesma é que já tava abusada. Papai fala muito quando tá tomado. Mas agora a gente tem nossa casinha e estamos vivendo bem até hoje. A gente combina, ele gosta de trabalhar mais eu, essa casa foi ele que construiu só, estamos comprando as coisinhas, cama, guarda louça. É animado pra ir nas festas também, a gente combina até pra dançar rasta pé, que é o que eu mais gosto. (S., aldeia Ssuirehu, 2015)

Ou seja, os imponderáveis da vida cotidiana sempre serão um elemento que determinará em alguma medida as decisões afetivas das pessoas. Mas, pode-se dizer sobre esse aspecto, que a ênfase na exogamia e no casamento entre os *dasiwaze* seja um imperativo rigoroso apenas quando se trata da primeira união de uma moça que seja *bakrda* (virgem; o termo *krda* também indica “anterior”, “antigo”, “origem”). Nesse caso, tanto seus pais quanto seu tio materno farão de tudo para que ela se case da maneira considerada correta: com um *dasiwaze*, com seu tio realizando o *dakukbâ* (ritual de casamento) e recebendo o pagamento adequado dos parentes do noivo. Mas, quando se trata de mulheres que já foram casadas, as *mrõtõ*, “mulheres largadas”, como dizem, há uma relativização nos critérios para escolha dos cônjuges. *Se já é mrõtõ, ninguém não importa, não vai empatar*, dizia Skrawẽ, certa vez. Dada a extrema volatilidade dos vínculos conjugais entre os Akwẽ, ocorre, então, que muitas uniões

posteriores a uma separação se dão mais frequentemente a partir das escolhas pessoais, não observando necessariamente o critério da exogamia de metade. Em relação às uniões dentro do mesmo clã, embora existam em menor número e acabem se impondo à resignação dos parentes dos cônjuges, são mal vistas e repudiadas moralmente em quaisquer circunstâncias. *Mã tô tsiwamnãrĩ*, irão dizer: *estão fazendo como bicho, não se respeitam*.

Kumnãse expressou esse ponto de maneira muito enfática, dizendo não entender a escolha dos mais jovens, que estariam “bagunçando o respeito”: *Se casar no mesmo clã mesmo, com parente próprio, como é que eu vou colocar nome nos meus filhos? Como é que eu vou pintar meus filhos? Quem é que vai me enterrar depois que eu morrer? Esses mais novos não tem cabeça, não sabem pensar*.

É importante dizer aqui que, embora uma maior frequência das uniões endogâmicas seja encontrada entre os mais jovens, mesmo entre esses, nota-se uma preponderância inquestionável da exogamia de metades. Dos últimos cinco casamentos que presenciei na última estadia em campo, todos eles se deram entre clãs confrontantes (*dasisdanãrkwa*), mesmo envolvendo pessoas muito jovens. No Ssuĩrehu, das dez casas que compunham a aldeia, apenas duas eram formadas por casais cuja relação era de endogamia de metade, mesmo assim com exogamia clânica, sendo que um deles era formado pelo único filho homem de Skrawê, um wahirê, que contrariando a uxorilocalidade casou-se com uma mulher krozake e vivia ao lado de seu pai; e a outra, pelo segundo casamento de uma mulher kuzâ e um homem kbazi. Outras duas casas eram formadas por mães solteiras, unidas no passado a homens de mesmo clã, e alguns de seus filhos e netos, sendo que essas mesmas mulheres casaram seus filhos, em sua significativa maioria, de acordo com a exogamia de metades.

Vejamos alguns exemplos de casamentos encontrados no Ssuĩrehu. Procurei separar os diagramas por casa, para que seja possível observar também o padrão de residência. Os ícones preenchidos completamente de preto apontam as pessoas que habitam uma mesma casa. Aqueles preenchidos parcialmente sinalizam as pessoas que habitam a mesma aldeia, mas não a mesma casa. Os ícones não preenchidos correspondem às pessoas que não moram no Ssuĩrehu atualmente. Abaixo do símbolo de gênero há o nome da pessoa e à frente do nome, entre parênteses, seu pertencimento clânico, de acordo com a seguinte convenção: (k): Kuzâ; (kb): Kbazi; (kt): Krito; (w):

Wahirê; (kz): Krozake; (kp): Krãipehi. As relações cortadas por um traço diagonal indicam as uniões desfeitas⁹⁹.

⁹⁹ Limito-me a apresentar apenas alguns diagramas indicando o casamento e a composição clânica dos grupos residenciais em questão, embora tenha levantado a genealogia completa da aldeia, composta por duas gerações ascendentes e três gerações descendentes a partir de seu casal fundador: Skrawê, do clã wahirê, e Waktidi do clã kuzâ. No entanto, sua apresentação em um mesmo diagrama se tornou impossível, dada a formatação padrão do documento em pdf, o que dificultaria a visualização de todas as pessoas e relações envolvidas. Os exemplos que apresento nos diagramas a seguir são, pois, apenas ilustrativos. Para um levantamento completo dos casamentos indicando os respectivos cruzamentos e a composição clânica, ver Schroeder (2006). O autor apresenta uma ampla base de dados a esse respeito, confirmando a preponderância estatística da exogamia de metades entre os Akwê, assim como dos casamentos entre nõkrêkwa e krêmzu.

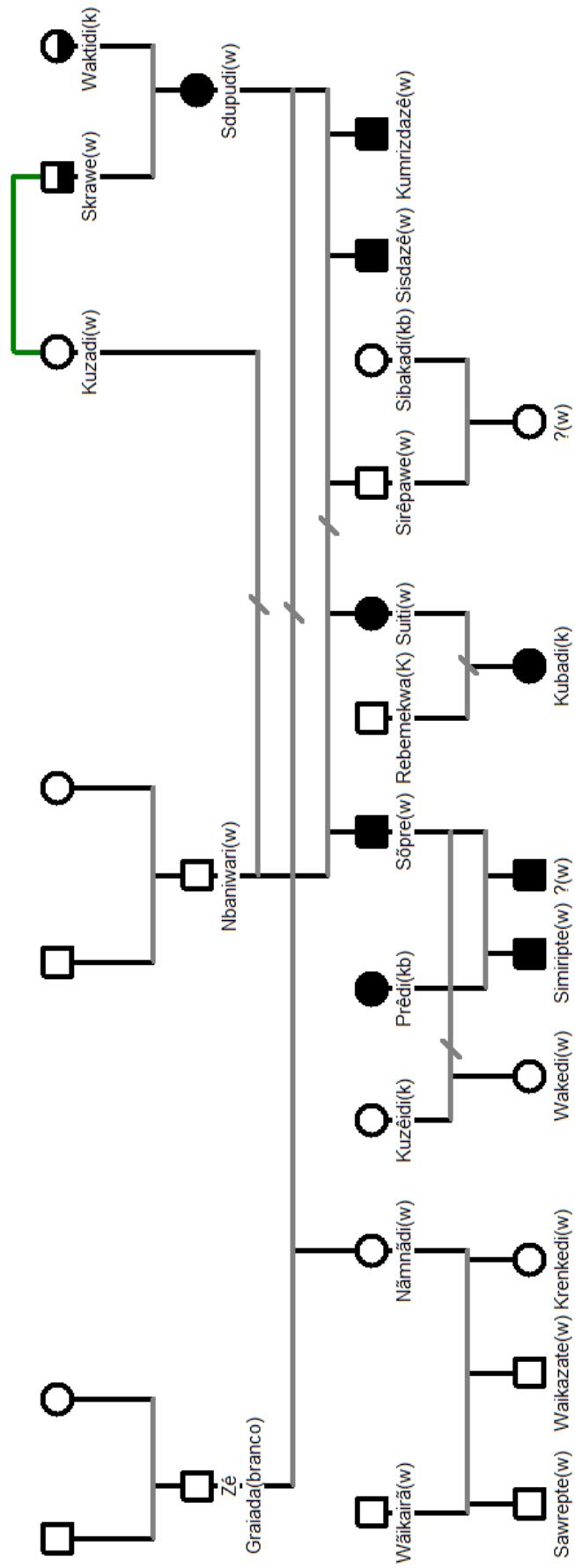


Figura 7: Casa Sdupudi

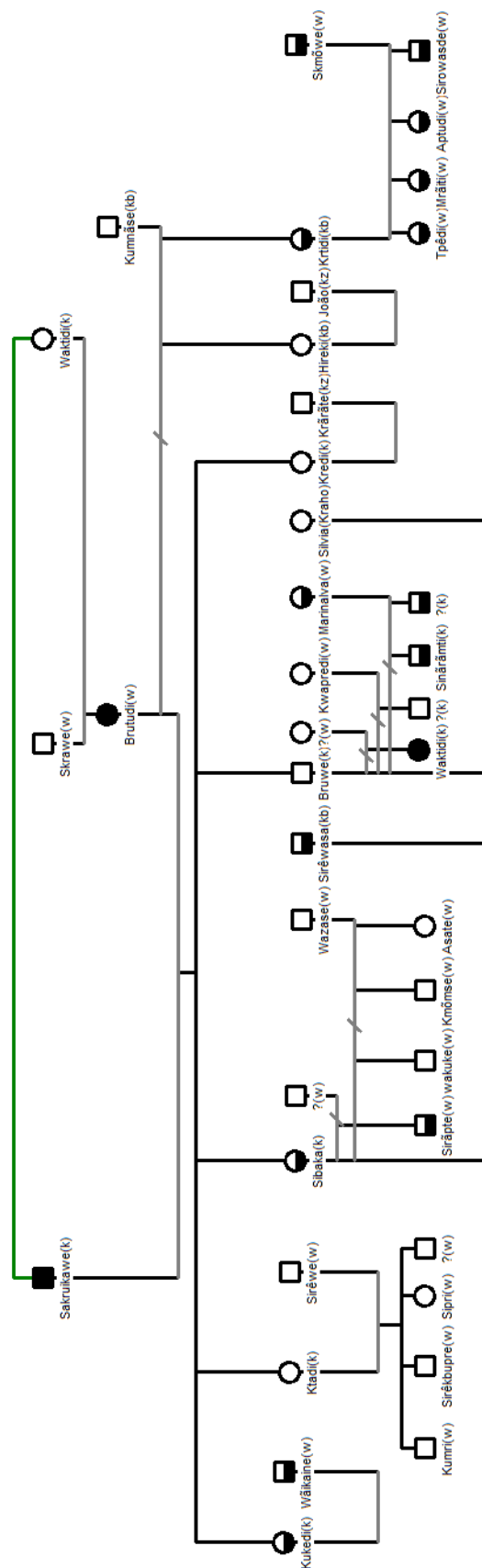


Figura 8: Casa Brutudi

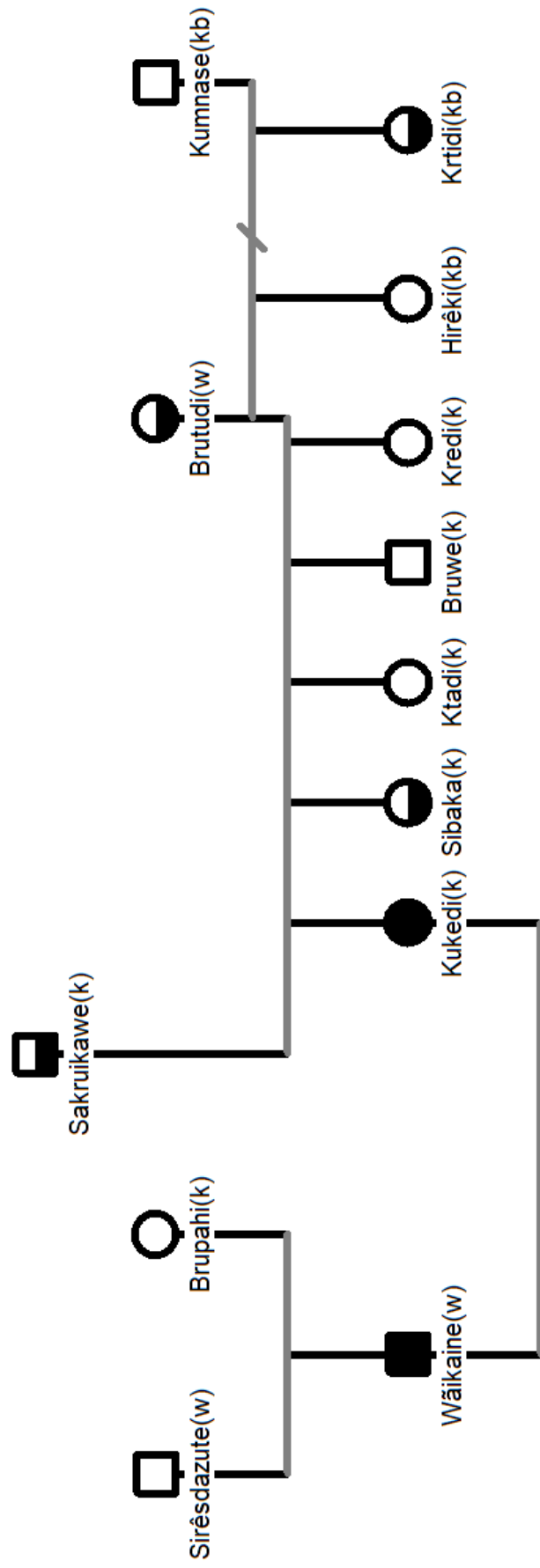


Figura 10: Casa Kukedi

Nota-se, nos exemplos acima, uma tendência à flexibilização da regra de residência uxorilocal que pode ser remetida a vários fatores, dentre os principais, a ocupação de cargos assalariados que impedem que determinada pessoa se mude após o casamento. Além disso, casais que, durante os primeiros anos de casamento obedeciam ao padrão uxorilocal, tendem a se mudar da casa dos pais da esposa à medida que seus filhos vão crescendo. Ainda sim, o padrão uxorilocal pode ser observado com nitidez, assim como a preponderância da exogamia clânica, à despeito da presença de algumas uniões endogâmicas minoritárias. A volatilidade dos casamentos também é um outro fator que dificulta a visualização da regra de residência a partir de diagramas sincrônicos, uma vez que homens que viviam uxorilocalmente enquanto eram casados com determinada mulher obviamente se mudam da aldeia após a separação.

Mas, com efeito, as pessoas ainda formulam a regra de se casar com alguém do outro lado, assim como condenam moralmente as uniões endogâmicas, sobretudo aquelas no mesmo clã, dizendo dos sujeitos envolvidos que estão fazendo como os cães, ou virando bicho.

Além disso, todos sabem a que clã pertencem e como devem se pintar por ocasião dos rituais. E, como há uma extensão do cálculo classificatório (Schroeder, 2006), isso quer dizer que, potencialmente, todo Akwẽ sabe como situar alguém no campo dos relacionamentos, atribuindo-lhe o termo adequado. Esse fato já fora notado por Nimuendaju (1942), ressaltado mais uma vez por Maybury-Lewis (1979) mais tarde, e repisado pelos que vieram depois dele (Farias, 1990; Schroeder, 2006).

É considerado como extremamente ultrajante, do ponto de vista de sua etiqueta cotidiana, se referir a alguém, ou se dirigir diretamente a outrem, usando apenas o seu nome pessoal. O correto para os Akwẽ é interpor o termo de parentesco adequado como vocativo antes do nome pessoal, seja ele um termo que denota afinidade (*krêmzu*: sobrinha/o, *ĩ-zakmõ*: cunhado tomador, *awasinĩ*: consogros, *nõkrêkwa*: tio materno, etc), caso em que isso é ainda mais imperativo, ou os termos que indicam diferenças dentro de uma relação consanguínia, indicando a idade relativa ou a diferença de gênero entre o/a falante e os de mesma geração (*ĩ-nõrê*: irmão/irmã mais novo/nova, *ĩ-kumrê*: irmão mais velho, *ĩ-hidba*: irmã de homem, *ĩ-hitbre*: irmão de mulher), ou a diferença geracional (*ĩ-tbê*: tia paterna, *ĩ-ptokwa/ĩ-mumã*: pai, *ĩ-hĩkrda*: avós). As únicas situações em que é permitido com verdadeira tolerância usar apenas o nome de alguém são as que

envolvem germanos de uma mesma linha paterna (os que são considerados *ĩnĩkwazi*). Entre pais e mães reais e seus filhos também observei o uso do vocativo em português (pai e mãe), usado por pessoas de gerações mais jovens para chamar aos seus pais, assim como o uso direto do nome pessoal tanto pela mãe quanto pelo pai para se referirem aos seus filhos reais, mas não aos classificatórios.

Certa vez, como em tantas outras ocasiões parecidas, ouvi de uma amiga no Ssuĩrehu, se referindo a um jovem recém-chegado à aldeia, que estava iniciando um noivado com uma de suas primas: *Esse aí não sabe nem respeitar os parentes de sua noiva! Fica chamando a gente pelo nome!* Ademais, sempre me deixou impressionada a maneira como as pessoas no Ssuĩrehu rapidamente passaram a se dirigir a mim usando os termos adequados, segundo sua terminologia, inclusive as crianças de minha casa que, me considerando uma “irmã” de sua mãe, passaram a me chamar de *ĩ-natkũ*, mãe. Assim como, quando da chegada de meu esposo à aldeia em 2008, a primeira atitude que meus “avós” e “pais” tomaram foi saudá-lo com um sonoro *ĩ-zakmõ* ! (genro).

O fato é que o campo dos parentes não se esgota nos limites da aldeia ou mesmo nos dos grupos formados por aldeias próximas. Os Xerente, ao contrário, gostam de dizer que possuem parentes – *wasiwadi* - em todo lugar. O aspecto menos notado a esse respeito, entretanto, é que, como nos lembrou Coelho de Souza (2002), para haver parentes é preciso haver quem não o seja. Dito de outra forma, os Akwẽ-Xerente não só reconhecem, como “prescrevem” matrimonialmente a existência de não-parentes. Nesse sentido, “ter parentes em todo lugar” significa, inversamente, ter *wasiwaze* igualmente disseminados. Certa vez, quando fui à aldeia Mirassol, acompanhada de minha anfitriã no Ssuirehu para participar do Dasĩpsê realizado naquela aldeia, Krtidi, que pertencia aos Kbazi, me disse: *Eu não tenho vergonha de ir, o Luíz (ancião do Mirassol) é meu parente, cabeça de kbazi. Me chama de pikõiti (neta), sou hidba deles. Eles também tratam meu esposo com respeito, chamam de ĩ-zakmõ*”.

É importante desde já notar aqui a diferença entre o parentesco como categoria e campo analíticos e que, portanto, envolve a cognação (consanguinidade+afinidade), e o parentesco como conceito nativo. Os Akwẽ não consideram os afins como parentes e é sobre essa diferença que se debruça minha análise¹⁰⁰. Eles traduzem *dasiwadi* como

¹⁰⁰ Essa possibilidade é vista com desconfiança por Coelho de Souza (2002) ao rever os dados do Jê Centrais sobre parentesco, sobretudo ao considerar o papel do tio materno entre os Xavante (*ĩ-mumãwapte*, uma espécie de segundo pai), atribuído por Maybury-Lewis, sugerindo algo parecido para os

“parente” e a este termo opõem *dasiwaze*, o termo usado para os afins. A oposição se mantém mesmo após o casamento, de modo que em uma dada aldeia, os habitantes sempre poderão ser divididos por qualquer pessoa entre esses dois conjuntos, considerando o dualismo de metades.

Maybury-Lewis formula a dicotomia através dos termos *Wanorĩ/Wasimpkoze*, a qual ele associa à antítese de tipo Nós/Eles, ou “gente do meu lado”/“gente do outro lado”. Penso, entretanto, que, embora expressa por palavras distintas, e interpretados de acordo com um forte viés politicista que não adotarei aqui, os termos dessa matriz adotados pelo autor subsumem mais ou menos as mesmas categorias de parentesco, embora não exatamente o mesmo conteúdo semântico. Uma diferença crucial é que o termo que os Akwẽ opõem à *Wasiwaze* (designando as gentes do outro lado, os afins e a relação de respeito) é *Wasiwadi* (aqueles que são parte de mim, que tem a minha condição, que são como eu), o qual eles traduzem como “nosso parente”, e não simplesmente *Wanõni*, que é o pronome que designa a primeira pessoa do plural, “nós”. Esse último termo tem, obviamente, uma flexibilidade de aplicação muito maior e pode se referir a variados contextos e situações. Porém, os Akwẽ nunca usam o termo para “parente” para se referir a alguém da outra metade. São capazes, inclusive, de estender o termo Akwẽ (gente), usado como etnônimo, para outros povos indígenas em oposição aos não indígenas, mas jamais vão usar a palavra “parente” para designá-los.

Mas, na medida em que na sua exposição da terminologia, o próprio Maybury-Lewis considera os parentes como *wanorĩ*, e os afins como gente recrutada entre os *wasimpkoze*, o importante a deter aqui é, segundo ele, a matriz simbólica que informa a terminologia de parentesco:

[...]the primary discrimination expressed through the system of relationship categories is the distinction between *wanõri* and *wasimpkoze* [...]. This bipartition of society is part of world view which insists on bipartition of the total universe.[...] Similarly, in traditional Sherente belief the two culture heroes Waptokwa (Sun) and Wairi (Moon) represent a series of oppositions which are the very warp of existence: life and death, heat and cold, day and night, even cleverness and stupidity.(Maybury-Lewis, 1979, p.231- 232)

Xerente. No entanto, tio materno, do ponto de vista feminino ao menos, é muito mais um esposo virtual do que um pai, portanto, um Outro. O mesmo pode ser dito em relação àquelas mulheres classificadas como “mães”, *ĩ-natkû*. Me deterei sobre esse assunto mais adiante nesse capítulo.

De acordo com esse princípio, o autor registrou os termos de parentesco xerente a partir de uma matriz binária, inspirada, sobretudo, no modelo estabelecido por ele para os Xavante, a partir da grade sugerida por Dumont para os sistemas dravidianos. Assim teríamos:

+2	Ĩ-krdá (FF, MM, FM, MF)		
	Wanõri		Wasĩmpkoze
	O	Δ	O Δ
+1	Ĩ-tbe (FZ)	Ĩ-mumã (F, FB)	Awasnĩ ?
Ego's	Ĩ-kumrẽ Δ ĩ-nõrie		Kremzú ?
	Ĩ-kra (C)		
-1	Baknõ (D)	Bremĩ (S)	
-2	Ĩ-nihrdú (CC)		

Afins específicos:

- Pertencentes à patrilinha da mãe: O ã-natkũ (M, MZ)
Δ nõklierwa/kremzukwa (MB)
- Casados na patrilinha de ego: O asimhĩ
Δ ã-zakmu
O asaĩ (SW)
- Pelo casamento de ego: (WM) O aimãpli Δ (WF)
O mrõ (W)
O asimhĩ (WZ)
Δ aikãri (WB)

Figura 6: Tabela terminologia de relacionamento Xerente, segundo Maybury-Lewis (1979, p.225).

Nota-se que o autor representou o sistema xerente como um sistema de duas seções. No entanto, deixou de fora da grade binária *Wanōri/Wasimpkoze* os termos relativos à patrilinha da mãe de ego, assim como os afins específicos. Ou melhor, situou os maternos juntamente com os afins específicos. Esses não se encaixariam perfeitamente em um dos polos da matriz. Por conseguinte, o autor evita situá-los dentro da tabela, ao mesmo tempo em que classifica todos – os maternos, inclusive a mãe – como afins específicos de ego. Já notei no capítulo anterior que, no entanto, quando discorre sobre o significado de cada termo logo em seguida, este autor vai situa-los junto aos *Wasipkoze*.

Concordo com o fato dos maternos serem afins (*dasiwaze*), sobretudo por considerar a afirmação dos próprios Akwẽ nesse sentido. Mas, como vimos no capítulo 1 a partir dos apontamentos de Schroeder (2006), para entender o *status* dos maternos no sistema de trocas xerente, bem como a sobreposição realizada pela terminologia entre os cruzados e os afins, não podemos reduzir o sistema a um sistema de duas seções. Antes, o que parece haver é um sistema de troca patrilateral, expressa na regra de casamento, formulada explicitamente por eles, de ego masculino com a filha de uma *hidba* (irmã) – *kremzu* (sobrinha) - e de ego feminino com *nōkrekwa* (MB, MBS). É isso exatamente o que faz Schroeder (2006), ao considerar a feição Omaha que imprime um caráter oblíquo ao sistema (os primos cruzados, sobrepostos aos afins, ou sobem ou descem uma geração), bem como a assimetria entre os termos para os cunhados. Sobre a exposição de Maybury-Lewis, o autor irá dizer:

Desta forma, reputo a classificação binária como insuficiente para explicar adequadamente o sistema, antes parece refletir a subordinação do parentesco ao dualismo manifesto nos arranjos faccionais. Mais do que isso, como pretendo evidenciar, a exposição do sistema Xerente a partir do Xavante confere peso excessivo às facções patrilineares, negligencia a feição Omaha e não resolve adequadamente a interposição de uma terceira linha no sistema de trocas. (Schroeder, 2006, p.89)

A crítica de Schroeder a Maybury-Lewis parece concordar, portanto, com a famosa colocação de Lévi-Strauss a respeito das organizações dualistas, para quem “sob o dualismo e a simetria aparentes do sistema social, se adivinha uma organização mais

fundamental que é tripartida e assimétrica” (1975[1956])¹⁰¹. Tal formulação me parece condizente com a presença da linha materna (a “terceira linha”) no sistema de trocas xerente, bem como com a conseqüente ambigüidade nas análises em relação à classificação das pessoas pertencentes à mesma, notadamente, a mãe e o tio materno.

Recapitulemos, pois, alguns pontos sobre a terminologia e as trocas matrimoniais expostos no capítulo anterior.

Com relação a tal ambigüidade, sugeri que são precisamente os maternos aqueles “terceiros incluídos” (Viveiros de Castro, 2002a), que permitem a mediação entre os polos do dualismo *wasiwadi/wasiwaze*, entre o *Eu* e o *Outro*, sem estarem, contudo, completamente abarcados nem pela consanguinidade, tampouco pela afinidade real. Investidos de uma afinidade que é, ao mesmo tempo, anterior e exterior a cada vínculo conjugal, metaforizam conceitualmente a afinidade virtual enquanto condição interna e constitutiva do parentesco. Para tanto, vamos focalizar nossa atenção mais detidamente no regime de troca matrimonial e nas particularidades da terminologia xerente, notadamente naquelas disjunções entre os termos para ego feminino e masculino. Esse aspecto foi, como vimos no capítulo 1, detalhadamente analisado por Ivo Schroeder (2006), a partir de uma ampla base de dados. A minha exposição sobre o tema seguirá aqui, portanto, os principais pontos colocados por este autor. Em seguida farei minhas próprias observações a respeito.

De acordo com Schroeder (2006), então, temos os seguintes termos e relações correspondentes:

- 1- FF, FM, MF, MM... *ïkrda*
- 2- CC... *-ñhrdu*
- 3- F, FB, FFBS, MZH... *-mumã*
- 4- M, MZ, MBD, MBSD... *-natkû*
- 5- MB, MBW, MBS, MBSS... *nōkrêkwa*
- 6- FZ *ïtbê*

¹⁰¹ No texto de 1956, sobre as organizações dualistas, o autor ainda afirmará, a respeito de tais configurações na América do Sul, especificamente, para o caso dos Jê, em comparação com o caso indonésio: “Então aqui é a estrutura binária que se refere às *classes*, e a ternária, às *relações*” (1975[1956]:187). Isso me parece talvez iluminar a questão, bem como a crítica de Schroeder à Maybury-Lewis. O binarismo estaria expresso pela estrutura de metades exogâmicas, no entanto, no casamento ego masculino irá sempre considerar três linhas: a sua patrilinear, a patrilinear de sua esposa e a patrilinear da mãe de sua esposa, de forma egocentrada, restringindo a classificação assim somente a patrilinear imediata da esposa.

- 7- eB, eZ, FBeS, FBeD, MZeS, MZeD ... *-kumrê*
- 8- yB, yZ, FByS, FByD, MZyS, MZyD ... *-nôrê*
- 9- ZC, FZC, MZDC, FBDC ... *krêmzu* (ms)
- 10- ZD, FZD ... *baknô* (ws)
- 10'- ZS, FZS... *bremĩ* (ws)
- 11- BC, FBSC, MZSC, WZC ... *bremĩ/baknô* (ms)
- 12- BS, MZSS ... *ambâdi* (ws)
- 12'- BD, MZSD ... *pikôiti* (ws)
- 13- FZH, ZH, DH ... *-zakmô*
- 14- WF, WM, WFB ... *-mãmprê*
- 15- WB, WBS ... *aikãrê*
- 16- WZ, BW, WZD ... *asimhi* (ms)
- 17- SW ... *asahí*
- 17'- BW ... *asahí* (ws)
- 18- WZ ... *mzahí*¹⁰²
- 19- WB, ZH, FZH ... *snĩkmô* (ws)

Terminologia de relações Xerente (Schroeder, 2006, p.108)

Com relação às regras de casamento, como foi dito anteriormente, os Akwê explicitam a regra de se casar com alguém da outra metade. Mais do que isso, um homem deve se casar com a filha de uma “irmã”- *ĩ-hidba* ou de uma “tia paterna”- *ĩ-tbê*, a quem ele chama *de krêmzu*, ou seja, com a filha uma mulher do “mesmo lado” de ego que casou com um homem do “outro lado”; ao passo que uma mulher deve se casar com um homem da outra metade o qual esta chama de *nôkrêkwa* – tio materno.

Maybury-Lewis havia definido *krêmzu* como uma mulher classificada como *wasimpkoze* para ego, sendo esta de sua própria geração ou de uma geração abaixo. Mas o que define *krêmzu* com precisão, segundo Schroeder, é o fato de esta ser a filha de uma “irmã” de ego, o que sugeriria para esse autor a presença de troca patri-avuncular. Pois, ao mesmo tempo, a prima cruzada matrilateral é interdita para ego masculino. Esta é classificada como *ĩ-natkû*, o mesmo termo usado por ego para se referir a sua mãe. O termo recíproco para *krêmzu* é *nôkrêkwa*. O que significa que ego feminino deve se casar com alguém situado nessa categoria, ou seja, com um “irmão” de sua mãe ou com o filho deste, também classificada como *nôkrêkwa*. Vejamos o cálculo de cruzamento no sistema de relações Akwê-Xerente bem como os respectivos termos usados por ego para os cruzados:

¹⁰² Penso que aqui o autor se referia às HZ, se equivocando na digitação da posição correlata ao termo.

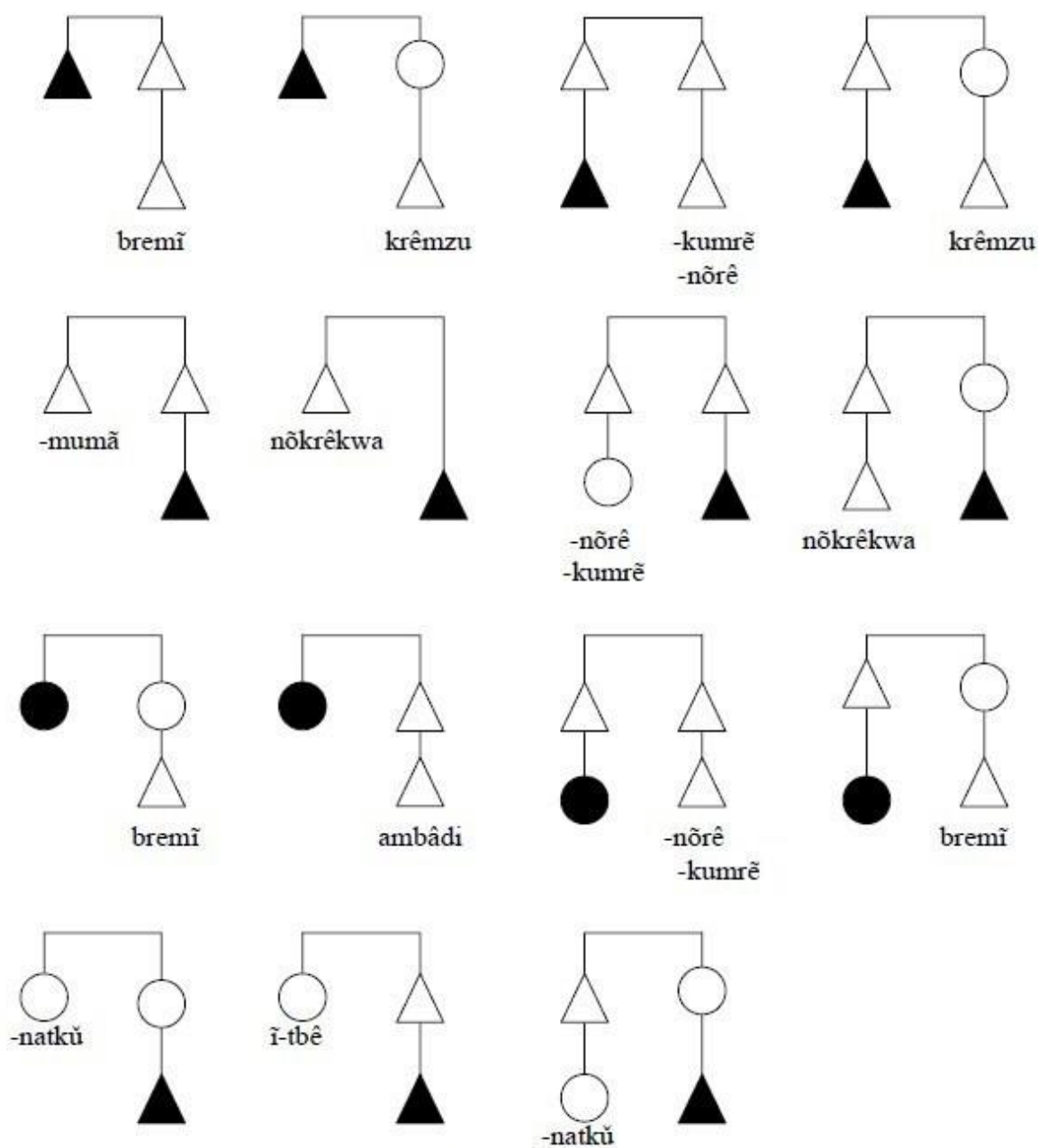


Figura 11: Cálculo de cruzamentos. Fonte: Schroeder, 2006

Nota-se que a obliquidade omaha do sistema faz com que não exista termos específicos para os primos. Ou eles sobem uma geração: caso dos matrilineais – classificados como *natkũ* e *nõkrekwa* – ou eles descem uma geração: caso dos patrilineais – classificados como *krêmzu* sobrinhos (ms) ou *baknõ/brẽmi* (ws). Além disso, a terminologia xerente sobrepõe os primos cruzados aos afins, na medida em que

ego masculino casa com sua prima patrilateral – *krêmzu* - e ego feminino casa com seu primo matrilateral - *nōkrêkwa*.

Um homem não deve tomar esposas na patrilineja de sua mãe, redobrando assim o casamento de seu pai. As mulheres em questão serão todas chamadas por ele de *ĩ-natkû* (mãe). Mas essa interdição se restringe apenas à linha da mãe, não alcançando todo o clã ao qual esta pertence. Isso porque, ao procurar esposas, o cálculo de ego poderá passar apenas pela **mãe** de sua pretendente (uma irmã classificatória para ego masculino, ou uma *ĩ-tbê* - FZ), classificando a potencial esposa como *krêmzu*, e não pelo **pai** dela, um MB para ego, o que a transformaria em *-natkû*. Há, segundo Schroeder, uma extensão do cálculo classificatório, ampliando o campo das “irmãs” a toda metade de ego. Por outro lado, quando se trata dos graus proibidos - da proibição do casamento com *-natkû* - o cálculo é, sobretudo, egocentrado e reduzido a um campo mínimo constituído pela patrilineja da mãe de ego, exclusivamente. Essa convivência do método de classes e do método de relações num mesmo esquema matrimonial permite a coexistência da feição Omaha e do casamento de ego masculino com FZD, ou ZD, ou seja, o que o autor chama de troca patri-avuncular.

Para uma definição precisa de *krêmzu*, vejamos o diagrama posto por Schroeder:

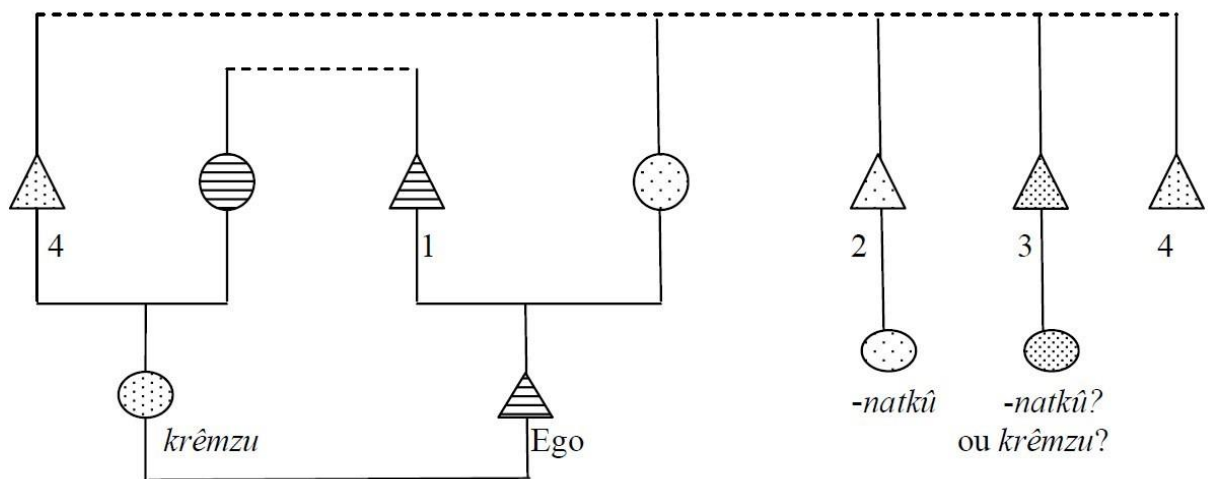


Figura 12: Troca entre clãs e cálculo patrilateral. Fonte: Schroeder, 2006.

Assim, se o cálculo de ego passasse pelo indivíduo 3 – um “MB” para ego -, certamente a filha desse tio materno seria classificada como *-natkû*. Porém, se ego pretende tomar a moça em questão em casamento, o seu cálculo passará, via de regra, pela mãe dela: uma “Z” ou “FZ” para ego – *ĩ-hidba* ou *ĩ-tbê*, respectivamente. Isso tornará sua pretendente uma *krêmzu* – sobrinha.

Em contrapartida, a maioria dos casamentos de ego feminino se dá com alguém do mesmo clã de sua mãe. O que significa que a mesma unidade que cedeu uma mulher na G+1 (uma ‘irmã’) é a primeira a cobrar uma esposa (uma ‘filha de irmã’) na geração seguinte. Isso é condizente com o papel do tio materno com relação à sua sobrinha.

Nesse ponto, como igualmente mencionado no capítulo anterior, torna-se necessário diferenciar o tio materno – *nōkrêkwa* (*nō* – indica grupo; *krê* – vagina?; *kwa* – aqueles de quem se fala; donos da vagina?), cônjuge potencial para ego feminino, do tio de amarração propriamente dito – *nōkrêmzukwa* ou “dono da sobrinha”, este último uma versão amplificada do primeiro. Ambos ocupam a mesma posição estrutural com relação a ego feminino: são todos classificados como irmãos de sua mãe.

Quando uma menina nasce, um dos homens que são classificados como irmão de sua mãe pede para os seus pais a permissão para amarrá-la. Então, logo nos primeiros dias de vida da menina, ele lhe traz um cordãozinho trançado com fibra vegetal e o amarra em seu pescoço. A partir desse ato se estabelece um vínculo vitalício entre esse tio materno particular e sua sobrinha. Será dela o *nōkrêmzukwa*, o dono da sobrinha, o que é particularmente enfatizado no ato de amarração. Aos dois está vedado o casamento e esse tio terá um importante papel na vida cerimonial de sua sobrinha, tais como o ritual de nomeação e o próprio ritual de casamento, quando sua sobrinha casará com um homem que ocupa a mesma posição estrutural que seu tio de amarração.

Durante a infância da criança, o tio tratará sua sobrinha com um carinho e uma consideração especiais. Se interessará pelo seu bem estar e ficará satisfeito por vê-la crescer saudável e alegre. Frequentemente, quando houver oportunidade, lhe agradecerá com carne de caça se abater algum animal ou lhe presenteando com bens industrializados de quando em quando. É importante dizer que essas pequenas dádivas são exclusivamente para sua sobrinha e não para seus parentes.

Além disso, na nomeação da menina, que ocorre normalmente quando ela tem por volta de três anos, será o seu tio quem oferecerá o pagamento as suas tias paternas, em troca dos ornamentos, notadamente os fartos colares de capim navalha, necessários à nomeação de sua sobrinha. Será a sua classe de idade, por definição, distinta da classe de idade do pai da garota, que deterá o nome a ser dado e os respectivos cantos proferidos para conferi-lo.

Avançarei, no próximo capítulo, uma análise mais minuciosa da nomeação feminina. Por hora basta destacar que, em vários sentidos pertinentes, tal ritual sugere a associação do nome feminino não com a descendência, mas com a afinidade. Ao contrário da nomeação masculina, a feminina não parece afirmar ou ser conduzida pelo princípio da descendência. O fato da menina ser nominada pela classe de idade a qual não pertence o seu pai, e por alguém que ocupa a posição estrutural de cônjuge potencial, remete a uma significância da aliança no que concerne às operações de sua nomeação. É como se o nome dado pelo tio, que a amarra, figurasse como a condição para um pre-casamento. A nomeação feminina também é ligada ao processo de maturação dos homens. Referindo esse processo como evocativo da aliança é possível entender como tais homens amadurecem/crescem a partir das mulheres, daí a presença das classes de idade que metaforizam institucionalmente essa maturação.

Ouvi algumas vezes brincadeiras jocosas e picantes entre casais cujos cônjuges antes do casamento se tratavam como tio e sobrinha, evocando essa relação. Certa vez, por exemplo, ouvi um homem debochadamente dizer para sua esposa: *vem aqui krêmzurê, não tenha medo, eu já te criei, vamos fazer sexo!*

Na cerimônia do casamento, o tio entrega a sobrinha de amarração a um homem que compõe a sua metade. Os parentes da noiva, por sua vez, ofertam o *dakukbâ*, um cesto com carne de caça e um bolo assado de mandioca ou milho (*hârkubu*) aos parentes do noivo. Os primeiros, embora participem da cerimônia, não consomem o alimento, apenas os segundos. A mãe da mulher que se casa é a única que não participa publicamente da cerimônia, permanece em casa, de onde profere o choro cerimonial. Os adornos rituais também são significativos: a noiva sempre porta um colar de dente de capivara, além de ter os tornozelos fortemente amarrados por cordas de embira enlaçadas por seu tio. Essa é a terceira vez que a menina/mulher será amarrada: ao nascer, na nomeação e no casamento. Certa vez Wakrtidi me dissera serem essas

cordas que “ensinam a mulher a sofrer”; o homem por sua vez porta seu colar de pena de gavião. Interessante pensar na simetria inversa dos dois adornos principais : um predador e um animal de presa, uma ave “que gosta do fogo”, como dizem, e um ser anfíbio, ambos fazendo mediações entre planos existenciais distintos (o céu e a terra num caso – através da fumaça - , o patamar subterrâneo e a terra, no outro – através da água). Além disso, capivaras, que gostam da água, e gaviões, que gostam do fogo, como dizem os Akwẽ, convivem nas veredas, de modo que as capivaras espontaneamente expõem o seu ventre para que os gaviões se alimentem de seus parasitas.

De fato, o tio materno parece agir ora como um “dono”, evocando filiação adotiva nos termos da maestria ressaltada por Fausto (2008), ora como um afim sem casamento (Viveiros de Castro, 2002a).

Portanto, mais do que pensar esse vínculo como uma espécie de paternidade, como foi sugerido por Maybury-Lewis (1979), penso que o *nõkremzukwa* é, em relação a sua sobrinha, um Afim Superlativo, o afim sem casamento por definição. É esse “dono” que será responsável por “amarrar” (*sikwazi, wasisi*) ou “amansar” (*reskõ*) a sua sobrinha, termo usado recorrentemente ao se referirem às negociações, acordos e combinados anteriores ao casamento.

Waktidi, anciã da aldeia Suirehu, ao me contar sobre as negociações relativas ao casamento de sua neta, desfeito pouco tempo depois por uma ultrajante desonra do seu ex-genro, disse-me: *Nós não estávamos confiados, como poderíamos saber? Mas o tio veio e conversou muito, fez discurso, veio o pai também, conversou mais nós. Foi amansando, amansando... até que aceitou. É assim. Muitos vão juntar, mas se larga logo. Mas se o tio segurar mesmo, se for bem amarrado, aí não larga.* Noutra feita, ouvi de uma mãe, receosa sobre o casamento de sua filha ainda muito jovem: *Por mim mesmo não casava agora, esperava, pra estudar mais, pra saber mais das coisas. Mas o tio já combinou. Já vai preparar caça do mato, tudo. Agora vai casar.*

Algumas vezes, tanto as mães quanto os pais podem ser acusados de “estarem sovinando” suas filhas. Os motivos alegados são vários, mas o que ouvi com mais frequência foi aquele que lembrava a pouca idade de suas meninas. Em casos como esse, o *nõkrêmzukwa* intercederá com uma dose mista de diplomacia e autoridade. Ele então a entregará para um homem do seu próprio clã e/ou metade, alguém que compõe sua gente, alguém de sua espécie.

Tal aspecto já havia sido notado por Schroeder (2006), sem que se detivesse muito sobre esse debate, ao comparar seus dados sobre o sistema de trocas matrimoniais com os de Maybury-Lewis (1979) e suas considerações sobre o tio materno, assimilado por esse último autor ao tio xavante – uma espécie de “segundo pai”, tradução sugerida para o termo *ĩ-mumãwapte* (meu pai + quase, jovem, imaturo). Assim, a respeito do papel do tio de amarração com relação a sua sobrinha, observa Schroeder:

Em diversos aspectos, contudo, esse tio materno, dono da sobrinha, age como um marido virtual, a quem se cedeu todos os direitos sobre o futuro matrimonial da sobrinha e que, nesta condição, a aloca para casamento com alguém de sua própria metade, um ‘irmão’ classificatório. (Schroeder, 2006, p. 120)

Nesse sentido, o tio materno Akwẽ se afasta de seu correlato xavante, na medida em que, longe de ser uma espécie de “segundo pai”- *ĩ-mumãwapte*, como este último, o *nõkrêmzukwa* xerente poderá ser tudo, menos um “pai” para sua sobrinha.

Ademais, as relações entre um pai e suas filhas é envolta por uma intimidade descontraída, uma proximidade carinhosa e risonha. Um pai sempre fica rodeado por elas quando chega em casa. As filhas se assentam em seu colo, cuidam de seus cabelos e conversam sempre com muita ternura. Ao passo que a relação com o tio de amarração é sempre cerimoniosa e solene. Com relação aos *nõkrêkwa*, “tios” crianças que convivem de maneira próxima como suas sobrinhas na aldeia, a postura entre eles também é bastante descontraída, o que muda radicalmente quando ambos entram na puberdade. Uma mãe, então, passará a prevenir suas filhas para não andarem nas casas de seus “tios” e a não ficarem de conversas e brincadeiras com eles. São esses jovens rapazes, entre todos na aldeia, os parceiros sexuais potenciais de suas filhas, representando pois, um perigo real de que elas percam sua virgindade prematuramente, ou seja, antes do casamento.

Ouvi, por outro lado, inúmeros comentários envolvendo o tio de amarração que davam conta da perda da virgindade da moça antes de seu casamento. Nesses casos, uma vez identificado o homem responsável pela desonra, o tio irá exigir um pagamento. Em 2008, durante a minha primeira estadia prolongada na aldeia, era comum que se

exigisse uma espingarda. Atualmente, podem ser exigidos vários tipos de mercadorias, tais como aparelhos de TV, geladeiras, etc. O homem que for acusado, juntamente com seus parentes, negará a todo custo sua responsabilidade, por isso, cabe ao tio da moça medir seus poderes políticos e cerimoniais junto aos parentes do rapaz para que os pagamentos sejam corretamente efetuados.

A esse respeito, durante minha última estadia em campo, por exemplo, acompanhei o caso de uma moça recém-casada que acabara de ter um bebê e, contrariando a uxorilocalidade, tinha se mudado para junto dos parentes de seu esposo em outra aldeia. Estava morando lá há cerca de um ano, mas seu casamento ia mal. Ia visitar seus parentes com frequência no Ssuirehu e, desgostosa e entristecida, dizia que ia se separar. Numa dessas ocasiões, me disse: *“Já avisei meu tio para pedir logo o que ele deve. Turê (se referindo ao filho) ainda está no peito, mas vive doente, lá eles não me tratam bem. Vou voltar pra viver junto da minha mãe. Já falei com ela pra avisar meu tio”*. Aconteceu de, poucos dias depois, ela realmente se separar e, literalmente, fugir para a aldeia da mãe. Os parentes de seu ex-esposo logo vieram atrás e tomaram o seu filho para si, como ademais prevê a tradição. É, de certa forma, a efetuação desses pagamentos ao tio que permitem o pleito do marido. Mas o fato não exime a mãe do sofrimento profundo em situações como essas.

Por hora, voltemos às trocas encadeadas pelo casamento e seus efeitos sobre a assimetria de posições na trama do parentesco xerente.

Como ego masculino casa com a filha de uma “irmã” ou de uma *ĩ-tbê* (com a filha de uma mulher de sua metade que casou com um homem da metade oposta), o seu FZH, o qual era um cunhado tomador de seu pai na G+1 (*-zakmō*), poderá tornar-se, a partir do casamento de ego, o seu sogro WF (*-mãprê*). De acordo com a terminologia xerente, doadores e tomadores de mulheres não se confundem – *aikârê* (cunhado doador) \neq *ĩ-zakmō* (cunhado tomador) - não estando prevista a troca de irmãs: daí a assimetria, do ponto de vista sincrônico, por assim dizer, considerando cada aliança efetuada. Mas o que acontece, segundo Schroeder, é que quando encaramos o sistema global de trocas, ou quando nos colocamos num ponto de vista diacrônico, ora os homens são tomadores, ora são doadores de mulheres, uns em relação aos outros. Uns em relação aos mesmos outros, se considerarmos o tempo que se passa entre os casamentos de um pai e de seu filho:

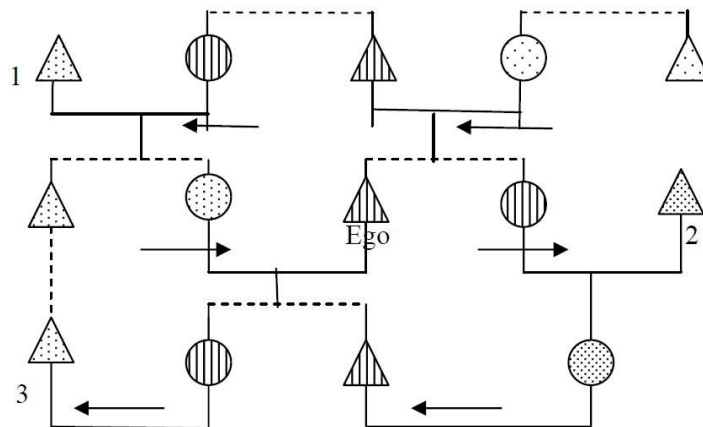
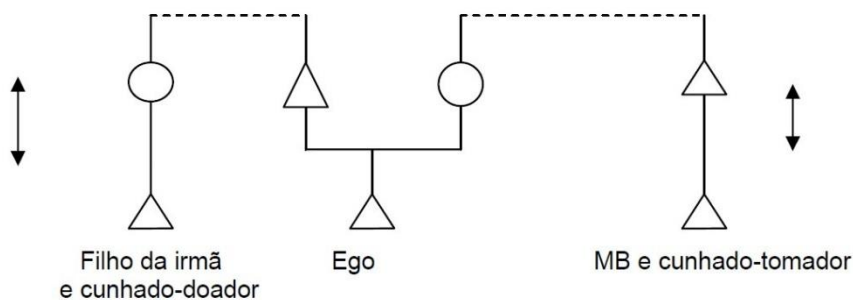


Figura 13: Simulação de troca entre clãs. Fonte: Schroeder, 2006



**Figura 14: Sistema Xerente: Omaha com troca patrilateral
FZS= sobrinho e cunhado doador; MBS= genro ou cunhado tomador
Fonte: Schroeder, 2006.**

Sobre isso, Schroeder esclarece:

Estou considerando a troca patrilateral como sendo assimétrica e ela assim o é em cada geração.[...] a assimetria acontece ali onde as relações de casamento de fato são constituídas. Simetria e assimetria assim convivem: a sociedade se vê como simétrica, mas a assimetria se impõe através das relações de casamento do pai e do próprio casamento de ego. A troca de irmãs tornaria as relações simétricas, mas ela não é prevista na terminologia xerente, pois $WB \neq ZH$ ($aikârê \neq -zakmõ$). Do ponto de vista do sistema, porém, sempre que dois homens de metades opostas tenham casado do outro lado, um casou com a 'irmã' do outro, eles poderão se tratar como *zakmuskwa*, não resultando em relações assimétricas. Do ponto de vista das relações entre linhas e indivíduos temos então assimetria que se reflete nos termos. Do ponto de vista das

metades, ou do sistema de trocas, visto de fora como um todo, no entanto, se perceberá uma estrutura simétrica de troca entre metades. (Schroeder, 2006, p.112-113)

O que acontece, a meu ver, é que, “do ponto de vista do sistema”, os homens estão constantemente assumindo a perspectiva de seus afins. Ou seja, ego masculino que, a partir de seu casamento, torna-se um tomador de mulher com relação a um dado indivíduo X, está destinado a tornar-se sogro deste, na medida em que X casará com sua filha, invertendo-se ou trocando as perspectivas.

Se considerarmos as relações de casamento específicas, temos que $WB \neq ZH$. Mas, se operarmos em um plano mais amplo, perceberemos que o que acontece é a alternância entre os dois pólos que constituem a matriz binária xerente, epitomizados pelas posições de *zakmō* e *aimãprê/aikārê*. O que há, portanto, é uma alternância de perspectiva constante entre os polos que constituem o dualismo *akwê*, entre o “lado de lá” e o “meu próprio lado”, entre o “Eu” e o “Outro”, tal é a instabilidade do sistema de trocas matrimoniais: aquela instabilidade atribuída aos sistemas de troca patrilateral e/avuncular por outros autores, à reboque de Lévi-Strauss (1949), tais como Viveiros de Castro (2002a), ditos estarem em desequilíbrio perpétuo, pois estariam perenemente obrigados a especular sobre as alianças de seus pais e de seus filhos.

Essas posições (cunhados tomadores e doadores, sogros e genros, etc) são, segundo notou Viveiros de Castro (2002b), posições perspectivas por excelência, alteradas e mediadas pela relação de casamento. Ou seja, em certo sentido, é a partir de suas mulheres (sejam elas filhas, irmãs ou esposas, a depender do sentido do fluxo) que os homens estão constantemente se transformando uns nos outros, sem jamais, entretanto – é preciso notar(!) - , se (con)fundirem uns com os outros. Continuam, assim, sendo o “outro” para cada “eu”, sem nunca se transfigurarem em “mesmo”. No entanto, assumem a posição, a perspectiva do outro, no decorrer da trama de parentesco que é, ao mesmo tempo, a trama de produção da humanidade, de gente, de filhos, de *akwê*. Isso quer dizer também que os afins não serão nunca assimilados ou consanguinizados, pois a alternância presume, justamente, a conservação das diferenças.

Nesse sentido, se levarmos em consideração ainda as narrativas, reproduzidas no início desse capítulo, sobre a origem das diferenciações clônicas, ou seja, das unidades de trocas matrimoniais, associando-as com a reprodução a partir das mulheres, poderemos entrever como esse processo de diferenciação, ontológica e sociológica a um

só tempo, passa pela mediação das mulheres. A “síntese disjuntiva”, ou seja, o movimento de mediação, de comutação, de distinção e de multiplicação que anima a engrenagem da socialidade akwê-xerente é, nesse sentido como em outros, encadeada pelas mulheres, ou melhor, pela relação que os clãs estabelecem entre si por meio das mulheres, fazendo dessas últimas “operadoras” (Kelly, 2001) por excelência. Lembremos aqui que, sugestivamente, quando perguntei o porquê da diferenciação clânica, Skrawê logo disse: “*Foi por causa de pikõ. Pra respeitar a mulher do outro, pra poder casar*”. Isso me parece bastante significativo.

É o casamento e a mulher que diferenciam os homens entre si, ao mesmo tempo em que os assemelham em relação aos seus filhos, reproduzindo as partições que possibilitam novas trocas e relações. Reprodução e alternância são, portanto, faces da mesma moeda. Dito de outra forma, “descendência” e “aliança” são princípios que constituem “variações analógicas” um do outro (Wagner, 1977).

Como mencionado no capítulo anterior, venho tentando pensar sobre as comunicações possíveis ou passagens entre esses diversos níveis da estrutura de relações akwê a partir das relações de gênero e, ao mesmo tempo explicitar as conexões entre aqueles modelos ou “conceitos com os quais os antropólogos se preocupam” (Ewart, 2015) - cuja exposição acima sobre o sistema matrimonial não é senão um exemplo - e os modos práticos e conceituais próprios ao universo nativo. Nesse movimento, é fundamental encontrar a passagem, ou melhor, a participação ou mútua constituição entre os sistemas de classificação grupal, aqueles das segmentações internas e externas dos próprios Akwê que organizam suas alianças e os seus modos de construção da pessoa.

Podemos dizer então, a partir de uma visada formal de seu sistema de relacionamentos, tal como fez Schroeder (*ibidem.*), que na sua configuração particular, o critério de afiliação clânico barra a incorporação dos afins efetivos à categoria dos parentes. A convivência da regra de filiação patrilinear e da regra de residência uxorilocal faz com que os homens sejam, do ponto de vista feminino, Outros com os quais elas precisam se relacionar. Essa disjunção projeta consequências no relacionamento entre os cônjuges e na criação das crianças. Ou seja, tal aspecto se

atualiza num conjunto de práticas e concepções que orientam a vida cotidiana, não se restringindo a uma visada formal do sistema de parentesco.

Assim, *para os Akwẽ*, uma mãe será uma espécie de “afim” com relação aos seus filhos, assim como o tio materno o será em relação aos sobrinhos.

Estou ciente aqui da distinção *analítica* que precisa ser mantida entre as oposições consanguíneo/afim, agnático e uterino e parente e não-parente, nos termos salientados por Viveiros de Castro:

É essencial que não se confunda a oposição dravidiana consanguíneo/afim com aquelas entre 'parente' e 'não-parente', 'agnático' e 'uterino', e 'mesma metade' e 'metade oposta'. Tal confusão é perigosa precisamente porque o contraste consanguíneo/afim é frequentemente sobredeterminado pelas outras oposições, o que produz torções e tensões e define linhas de instabilidade que canalizam a deriva histórica dos sistemas de parentesco. Embora sejam distintas, as oposições em questão possuem certas homologias: 'consanguíneo' evoca um conceito de 'mesmo', 'afim' um conceito de 'outro'. Nos sistemas dravidianos acoplados a morfologias unilineares, aqueles parentes determinados simultaneamente como 'mesmos' (pela regra de afiliação grupal) e 'afins' (pela terminologia e regras de casamento) — a FZ em um regime patrilinear, o MB em um matrilinear —, ou como 'outros' e consanguíneos (M na situação patri-, F na situação matri-) podem ser vistos como 'ambíguos', como observou Dumont. (Viveiros de Castro 1996, p.31-32).

Mas é exatamente sobre essa sobreposição nos termos da classificação nativa que me proponho a pensar. Para os Akwẽ, os afins (*dasiwaze*) reais ou classificatórios não são considerados “parentes” (*dasiwadi*), embora os primeiros também estejam referidos por termos específicos da terminologia que, por sua vez, pode ser organizada analiticamente segundo uma feição dravidiana. Acrescenta-se que a mesma terminologia, ao traduzir as possibilidades de casamento, apresenta os termos que se referem aos primos cruzados em um “idioma” intergeracional.

O sistema de parentesco akwẽ permite, embora não prescreva, a possibilidade inclusive de casamento com mães terminológicas: na relação em que dois homens se tratam por *ĩ-zakmõ sikuwa* (por trocarem irmãs diretamente), por exemplo, o tio materno

do noivo será o pai de sua noiva, o que fará dela alguém a quem ego chama de *ĩ-natkû*. (mãe). Lembremos que o clã que cede uma mulher na G+1 é o primeiro a tomar uma filha de irmã na G+0, o que confirma a dominância estatística do casamento de ego feminino no clã de sua mãe. Mas, em condições “normais” de troca patrilateral, esse retorno se dá a partir de um deslocamento temporal. Ou seja, os homens não trocam irmãs diretamente, e sim tomam as filhas de irmãs em casamento, por assim dizer, em contrapartida das trocas de seu pai. Daí a obliquidade de terminologia associado à troca assimétrica. No caso, porém, em que dois irmãos trocam irmãs diretamente, esse hiato geracional é suprimido e as assimetrias se coadunam e se adensam no interior de uma mesma relação.

Há entre os Akwẽ algo semelhante com o que observou Wagner (1977) entre os Daribi, quando pensava sobre seu conceito de descendência e sobre como isso era criado nos seus relacionamentos conjugais e nas diferenças instituídas pelos vínculos cross-sex:

The interdiction and commutation of relationships here can be understood in terms of differentiation and analogy. What is abrogated is in fact any preexisting analogical relationships that may be construed to exist among the parties (such as, for example, their being "distant second cousins"), and any familiarity that might arise in ordinary social intercourse. We might say that any "horizontal" or nonlinear analogical relationship is cut off and transmuted into "vertical" or lineal relationship. This point takes precedence over any implications that may stem from our traditional idea of "exchange" or "reciprocity," since "exchange" is no more admissible as an unaccountable "fact" than notions like the "domain of kinship." In order to realize the significance of this, however, we must consider the nature of the "vertical" lineality, for this grounds (and is grounded by) the Daribi conception of sexual differentiation. (Wagner, 1977, p.627)

Um pequeno exemplo proveniente da aldeia onde permaneci em campo pode nos ajudar nessa compreensão:

Raimundo Tĩkwa, do clã Wahirê, um dos principais interlocutores de Maybury-Lewis quando de sua pesquisa na aldeia Porteira, era pai de Skrawẽ, fundador da aldeia Ssuirehu, onde permaneci a maior parte de minha pesquisa. Tĩkwa era irmão de Armelinda Aptudi, mulher de Pedro Dakwapsikwa, do clã Kuzâ, outro dos mais

eminentes chefes dos Akwẽ no período que Maybury-Lewis esteve entre eles, e pai de Waktidi, anciã da aldeia Ssuirehu, e mulher de Skrawẽ. Dakwapsikwa também era irmão da mulher de Tikwa, o que fazia desses dois homens *zakmõ sikuwa*.

Skrawẽ e Waktidi me contam que, antes de se casarem se tratavam por *ĩ-natkû* e *bremĩ*, mãe e filho respectivamente. A relação cross-sex herdada pelos filhos de dois homens postos numa relação de troca de irmãs, os cunhados trocados, será conceitualizada em termos assimétricos do ponto de vista geracional “mãe” e “filho”, dada a feição Omaha de sua terminologia, mas também em termos generativos. Nesse caso, o tio materno de Skrawẽ (Dakwapsikwa), era também pai de sua futura esposa, o que fazia dela uma MBD, classificada como *natkû* por ele. Ele poderia classificar Waktidi como FZD, *krêmzu* - sobrinha, mas sua perspectiva foi sobredeterminada pela do seu tio materno. Skrawẽ era, por sua vez, do ponto de vista de Waktidi, um FZS, classificado como *bremĩ*, e não um MBS, o que faria dele um *nokrêkwa*. O cálculo terminológico de Skrawẽ passou pelo irmão de sua mãe, enquanto o dela, pela irmã de seu pai, ou seja, a relação cross-sex ascendente. Mas, mais ainda, nesse caso, a perspectiva da classificação de ambos foi orientada pela posição do homem que, para aquela união específica, estava doando uma mulher: ou seja, Dakwapsikwa, que cedia sua filha Waktidi, e tornava-se com isso um “super-afim” de Skrawẽ: seu tio materno e sogro a um só tempo. Talvez seja por isso, precisamente, que os Akwẽ dizem que casar com suas MBD “atrapalha o respeito”. Não porque tais mulheres sejam consideradas consanguíneas, mas justamente e, sobretudo, por tais uniões redobram até um limite desaconselhável os laços finais abertos pela patrilineia de ego masculino. Buscar mulheres duas vezes, digamos assim, diante de um mesmo doador, inflaciona assimetria já dada a ego pelo casamento de seus pais.

Sobre esse ponto ainda, note-se a afirmação de Viveiros de Castro ao considerar a relação entre predação e afinidade nas Terras Baixas Sul Americanas:

A ausência de casamento ou, alternativamente, um fluxo apenas unidirecional de pessoas (mulheres) abrem um crédito canibal, recíproco ou unidirecional, na direção inversa. (...) A finidade unilateral aparece assim, como caso particular da afinidade potencial, caso onde a atualização não neutraliza a afinidade, mas a potencializa, ao lhe fornecer um esquema sociológico próprio do raciocínio demonstrativo do mito. O sogro e o cunhado (WB) canibais são, sem dúvida, representações típicas de sociedades

uxorilocais ou de brideservice, onde a ausência de irmã para trocar com o WB abre um crédito canibal a favor dos doadores. Crédito que, exceto nas sociedades que praticam o casamento avuncular, sempre estará aberto em favor do sogro. A Dívida ameríndia não concerne filiação e parentalidade, mas aliança e casamento. O caçador é por excelência um genro; como efeito, pois, em contrário, o genro será a caça por excelência. (Viveiros de Castro, 2002a, p. 175-177)

Talvez, então, não seja mero acaso que Skrawê tenha cedido, assim que pôde, sua filha mais velha, Brutudi, ao filho de Dakwapsikwa e irmão de Waktidi, Sakruikawê, reestabelecendo a forma apropriada de casamento entre as patrilinhas, ao mesmo tempo que a conceituação temporal sobre a troca matrimonial: entre sobrinha e tio materno.

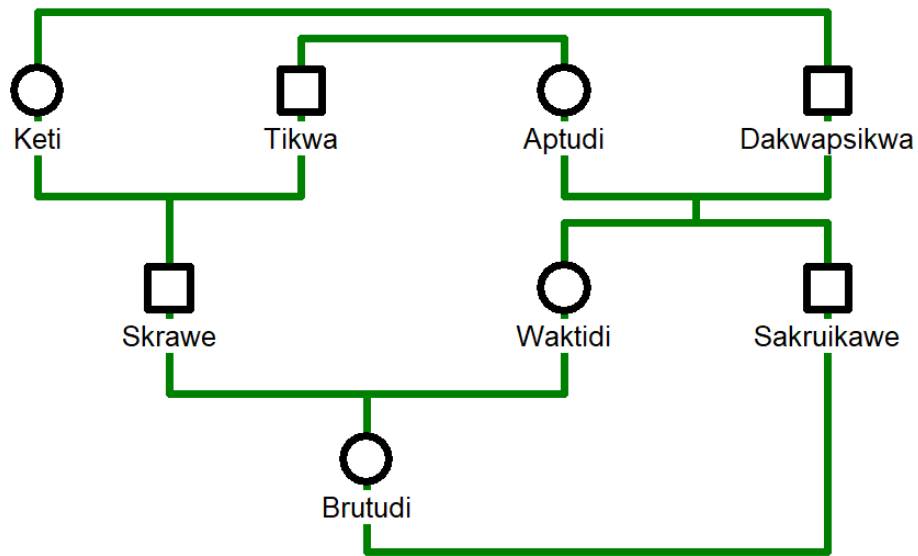


Figura 15: Casamento com troca de irmãs.

Essa me parece, portanto, uma variação “perigosa”, nos termos de Viveiros de Castro, do casamento canônico entre *krêmzu* e *nōkrêkwa*, sobrinha e tio materno respectivamente, FZD e MBS, o que reforça a afinidade relacionada à linha materna. De novo, uma relação cross-sex é conceitualizada assimetricamente em termos geracionais. Note-se que não existe termo para primos cruzados, os matrilaterais sobem e os patrilaterais descem uma geração. O que quer dizer, num certo sentido, que os Akwê

conceitualizam a diferença entre doadores e tomadores de mulheres em termos verticais/geracionais. Ao mesmo tempo e, com efeito, casar com uma filha de irmã do pai é, se consideramos ego masculino, “receber” pela irmã doada pelo seu pai, ao passo que casar com o irmão da mãe é, se consideramos ego feminino, “saldar” a dívida de seu pai com o irmão de sua mulher.

Enquanto conversávamos sobre os casamentos, uma amiga no Ssuirehu me disse: *Aqui no akwê é tudo trocado, a pintura, o casamento, o enterro. Nós produzimos os filhos que pertencem a eles. Se se largar, a gente vai dar de graça, porque é o tio que recebe. (“Tare damt kra wa” ou dando o filho de graça, largando o filho). A gente sofre (parto), mas quem recebe é o tio. O homem só despeja o dani waku (sêmen) na gente, dizem que pikô (mulher) é só o sakukrê (recipiente onde se guarda algo).* (Sdupudi, aldeia Ssuirehu, 2015).

É significativo, portanto, que o pagamento não seja dado nem ao pai, tampouco ao irmão da mulher. A dívida de um homem com seu cunhado só será paga com uma filha. Isso é condizente com a obliquidade da terminologia Omaha, bem como com a assimetria dos termos para cunhados. Ademais, um homem chama aos filhos de seu irmão de “filhos” (*bremĩ e baknõ*), ao passo que uma mulher chamará aos filhos de seus irmãos de “netos” (*ambâdi* ou *pikôiti*, a depender do sexo), o que indicaria em termos terminalógicos que seu irmão teria casado com sua filha, sendo os filhos deste com esta, por definição, seus netos. Novamente a terminologia aponta para a troca patri-avuncular.

Há uma outra disjunção em relação aos termos para ego masculino e feminino: os filhos das irmãs são chamados de “sobrinhos(as)” (*krêmzu*) pelos irmãos destas, esposa ou cunhado doador potenciais, e são classificados indubitavelmente como afins - *Dasiwaze*. Mas uma mulher chamará os filhos de sua irmã de *ĩkrawapte* (filho + quase/jovem/incompleto), distinguindo-os conforme o sexo, *baknõ* para as meninas e *bremĩ* para os meninos, e será chamada, em retorno, de *ĩ-natkû*. Pode-se depreender daí que esse seja um efeito da uxorilocalidade. Mas, então, porque os homens não chamariam os filhos de suas irmãs pelo mesmo termo? Ora, isso quer dizer que, o que normalmente traduzimos por “filho”, pode significar coisas diferentes para um homem e uma mulher.

O fato de uma falante do sexo feminino chamar os filhos da sua irmã – classificados indubitavelmente como *dasiwaze* – pelo termo que se relaciona ao que usa para seus próprios filhos (*ikra-wapte*), pode significar, assim, que ela está aproximando os primeiros dos segundos. Mas, pode ser que, igualmente e ao mesmo tempo, a assimilação se dê dos últimos em relação aos primeiros. Essa é uma questão que, a rigor, é indecível. O fato é que ambos serão então classificados por ego feminino como *dasiwaze* – termo que, não esqueçamos, diferencia e relaciona de um só golpe - o que indica que uma mãe possa ser uma espécie de “afim” de seus próprios filhos.

No Ssuïrehu, pude observar uma certa animosidade entre as mulheres e aquelas suas mães classificatórias, irmãs de sua mãe. Certa vez, Sibaka me falou sobre duas de suas sobrinhas que já estavam se tornado moças, mas que, mesmo assim, “*não sabiam respeitar suas natkû*”, agindo com displicência diante delas ou respondendo atrevidamente a algum comentário.

Havia, também, uma situação curiosa entre duas garotinhas – Aptudi e Waktidi - ainda muito pequeninas (por volta de três anos), que viviam se desentendendo. Brigavam e se provocavam todo o tempo. Sempre que uma delas estava entretida com algum objeto em alguma brincadeira, a outra lhe tomava o brinquedo e, previsivelmente, acabavam rolando no chão, atacadadas nos cabelos uma da outra. Após isso, saíam enfurecidas, gritando e amaldiçoando sua pequena inimiga. Arrancavam dessa vez os próprios cabelos e iam chorar diante de suas mães. Estas assistiam a todo o “show” com uma dose de bom humor, dizendo: *essas daí nunca vão se gostar*.

As duas garotinhas em questão eram uma a filha do irmão da mãe da outra. O que fazia delas *natkû* e *baknõ*, respectivamente. Quando o pai de uma delas, irmão de minha anfitriã, trouxe o seu outro filho recém-nascido de seu casamento atual para visitar seus parentes naquela aldeia, Krtidi, sua irmã, estava carregando o seu próprio filho, também bebê, no colo. Ela então brincou: “*esses dois aqui vão ser igual aquelas duas, vão viver brigando*”. Os dois bebezinhos eram, um do outro, sobrinho e tio materno.

Uma das contendas cotidianas mais sérias que presenciei ali no Ssuïrehu foi também protagonizada por duas mulheres que eram *natkû* e *baknõ*. Após se agredirem fisicamente com pedaços de paus improvisados como bordunas, uma delas me disse sobre sua rival e suas parentas que, ao fim das contas, entraram todas no meio da

confusão: *Ela nunca gostou de mim. Elas não gostam da gente, pensam que essa aldeia é dos wahirê. Não vai sossegar enquanto eu não for embora daqui.*

Além disso, todo tipo de fofoca e maledicência circula nos grupos de irmãs sobre suas *natkû* e vice-versa, o que acaba acirrando os ânimos de umas contra as outras, fazendo com que qualquer mínimo motivo seja o estopim para desentendimentos mais graves. No Ssuïrehu, não era diferente. Boatos sobre adultério, querelas nos jogos de futebol, sumiço de objetos ou peças de roupas no varal, disputas sobre doações dos pastores evangélicos, tudo se tornava razão de animosidade entre as mulheres postas nessa posição.

Ao mesmo tempo, são essas mulheres que, além das irmãs, convivem de maneira mais próxima em uma aldeia akwê. Sua relação, no entanto, me pareceu variar bruscamente entre uma amizade mais polida e cortês, e a hostilidade velada ou declarada.

Nos locais de banho, por exemplo, uma mulher sempre irá acompanhar por pelo menos uma de suas irmãs ou filhas. Frequentemente se encontram no rio com suas *natkû*. Ali passam horas conversando enquanto lavam suas roupas em meio à algazarra das crianças. Nesse momento, assim como nos fins de tarde reunidas na casa de uma anciã, o clima é propício para conversarem de forma relaxada e amigável e para saberem sobre o que se passa na casa umas das outras. As vezes, as mulheres também vão juntas ao cerrado para coletar frutos, olhos de buriti, sementes de capim navalha ou capim dourado, com os quais fazem seu artesanato. Quando retornam para suas casas, no entanto, é comum resenharem entre suas irmãs sobre o que ouviram enquanto estavam junto das suas *natkû*.

Essa tensão entre mulheres não deve ser desprezada e me parece análoga às linhas de fissão que se formam entre sogro e genro, mais enfatizadas nas análises de autores anteriores ao discorrerem sobre o facciosismo que anima a dinâmica de formação das aldeias Akwê. Conta-se, por exemplo, que a fissão da aldeia Cercadinho, no fim da década de 80, e que originou pelo menos mais três outras aldeias, inclusive o Ssuïrehu, foi motivada inicialmente por uma disputa em torno das máquinas de costura, doadas pela FUNAI, encabeçada por duas mulheres postas nessa relação.

Quando se trata do vínculo entre meninas muito jovens e suas *natkû* mais velhas, a relação tende a ser de afeto e cuidado. Essas crianças por vezes passam horas do dia na casa de suas *natkû*, ajudam nos afazeres domésticos, brincam com seus *ĩ-mumã*, esposos de suas *natkû*, bem como se alimentam da comida oferecida com carinho por suas “mães”. Mas, conforme essas meninas vão se tornando moças, uma certa reserva se insinua entre essas “mães” e suas “quase filhas”. Esse parece ser o sentido da observação de Sibaka, quando dizia que, mesmo já estando crescidas, suas sobrinhas não pareciam ter aprendido a respeitar suas *natkû*, evocando a noção de respeito/vergonha: *waze*

Em suma, o vínculo entre as mulheres e suas tias maternas parece adensar a ambiguidade e a tensão de uma convivência cotidiana tão íntima com aquelas diante de quem deve-se comportar com reserva e respeito, apesar da proximidade.

Os Akwê, de modo geral, esperam hostilidade de seus afins. Essa hostilidade precisa ser controlada por modos de conduta sutilmente polida, pela reserva e pela reciprocidade. No convívio cotidiano nas aldeias akwê, o afastamento necessário para que se cumpra tal moralidade com rigor é dificultado sobremaneira: as pessoas sabem quem entra ou sai da casa alheia (o que é facilitado pela forma circular das aldeias), sabem o que estão comendo, se repartiram ou não e com quem e são tanto obrigadas como induzidas pela proximidade a vigiar a postura umas das outras. De tal modo que, são muitas as oportunidades e justificativas para apontarem a quebra de etiqueta ou a falta de respeito de seus afins. Cabe notar que os genros e cunhados tampouco estão imunes aos intermináveis comentários e críticas das parentas de suas esposas. Tive a impressão de que apenas se esquivam com maior facilidade deles, pois, ao contrário das mulheres, passam o mínimo de tempo possível do dia em suas casas, estão sempre a andar pelo mato, na cidade ou em outras aldeias. Quando chegam, se limitam às suas próprias casas, ou às conversas junto aos grupos de homens reunidos no pátio, normalmente após os jogos de futebol.

Entre as filhas e suas mães reais, a relação cotidiana é pautada pelo afeto, pelo cuidado e pelo contato íntimo. Mães e filhas estão todo o tempo juntas. São elas que compõem grande parte da força e do trabalho necessários para manter o bem estar no grupo doméstico. As meninas assumem desde muito pequeninas as tarefas diárias junto de suas mães: lavam a roupa dos seus pais e irmãos, além das suas próprias, ajudam na

cozinha, na limpeza da casa e do terreiro ao seu redor, cuidam dos irmãos menores, etc. Vão para a roça com suas mães e voltam de lá carregadas, suportando a caminhada e o peso dos cofos abarrotados. Recebem de suas mães uma terna amizade e o reconhecimento como companheiras valiosas de jornada na árdua rotina do dia-a-dia.

No entanto, exatamente por isso, é também de suas mães que costumam receber broncas e repreensões por algum comportamento indevido. Ao contrário dos filhos homens que, durante a infância, passam a maior parte do tempo entre a escola, o mato e os jogos de futebol, das meninas é exigida uma disciplina muito mais rígida demandada pelos inúmeros afazeres que lhes são atribuídos. Muitas vezes isso gera descontentamento entre as filhas já mais crescidas e suas mães. As mães se queixam que elas andam preguiçosas e indolentes, e as filhas que suas mães são muito exigentes. Frequentemente esses descontentamentos se exasperam e uma discussão mais acalorada acontece. Nessas ocasiões a diferença categórica entre as filhas e suas mães poderá vir à tona. É comum ouvir um pai dizer nessas ocasiões, aconselhando com calma e firmeza: *respeite sua mãe, pois ela não é sua parenta*. Certa vez ouvi de uma garota de dez anos, após uma discussão com sua mãe em que ela havia perdido o controle e lhe dado um tapa: *Ela nem é minha parenta, ela não gosta de mim*. Nesse contexto, um pai zeloso sempre irá aconselhar a ambas, lembrando-lhes que devem se tratar bem e com respeito, que devem se ajudar e ser companheiras.

Os Akwẽ tratam suas crianças com muito carinho e cuidado. Fazem o que estiver ao seu alcance para alegrá-las e satisfazer seus desejos, principalmente quando ainda são pequeninas. Os pais se orgulham da autonomia e da independência de seus filhos e de como, pouco a pouco, vão desenvolvendo as habilidades e capacidades necessárias para cuidarem de si mesmos e dos outros. Os adultos comentam sempre alegres e orgulhosos sobre suas crianças estarem crescendo fortes e sadias, brincando e fazendo todo tipo de algazarra no pátio da aldeia. Os pais e parentes próximos adoram manter os bebês no colo, fazendo graça e conversando jocosamente para lhes tirar gargalhadas. Estão sempre atentos à saúde e bom desenvolvimento de seus filhos, seja através do seu contentamento alimentar ou emocional.

Quase nunca presenciei situações de agressão física entre pais e filhos. Das duas únicas vezes em que isso aconteceu tratou-se de tapas e safanões entre uma mãe e sua filha, fato que foi repreendido duramente pelo pai da criança. De modo geral, os Akwẽ

ficam estarecidos com os relatos de violência entre pais e filhos dos *ktâwankô* (como nomeiam os brancos).

Ao fim da tarde, é comum que as mulheres se reúnam em frente à casa de alguma parenta mais velha. Sob a sombra de uma árvore, depois do banho, colocam suas esteiras ou bancos e aproveitam as horas de temperatura branda. Descansam ou fazem artesanato enquanto conversam alegremente umas com as outras, fazem piada e riem muito entre si. Nesse momento, as mães tomam suas filhas no colo, cuidam de seus cabelos e lhes catam os piolhos. Essa me parecia uma das ocasiões mais agradáveis do dia, em que mulheres adultas e crianças trocam carinho, cuidado e se divertem juntas. Vez ou outra, porém, uma criança pode negar ao pedido de sua mãe, ao que lhe é dito estar “sovinando os piolhos”. Ela então irá repreender bravamente a filha, forçando-a a assentar-se entre suas pernas, abaixando sua cabeça bruscamente ou mesmo com violência. A ambiguidade desse ato sempre figura clandestinamente em minhas memórias sobre o entardecer cintilante na aldeia: a fêmea do jaguar invadia, indelével, o cotidiano.

Em suma, podemos dizer, a partir das considerações acima que, ao contrário dos Jê do Norte ou de outros povos das terras baixas que enfatizam a harmonização das diferenças na construção do grupo local, construindo um núcleo de parentes que coincide com a cognação, os Akwê não expurgam a diferença do domínio do parentesco para o campo do ritual (embora também ali ela seja o valor determinante). Se considerarmos as posições dos tios maternos e das mães classificatórias, veremos que a afinidade invade todas as amplitudes relacionais de sua socialidade, perpassando todas as escalas igualmente e de forma determinante, inclusive o plano doméstico. Nesse sentido, caberia a consideração de Viveiros de Castro (2002a) sobre a necessidade de uma “teoria do não-parentesco na Amazônia”, ao abordar o tema dos “terceiros incluídos” como figuras da afinidade potencial, intrínsecos aos regimes sociológicos desses povos:

Às proposições analíticas de identidade próprias do mundo substantivista do parentesco (concebido, nas sociologias amazônicas, na forma da comunidade de substância e como convertendo continuamente relações em termos), contrapõe-se e sobrepõe-se o mundo sintético da predação, onde é justamente a heterogeneidade de substância que instaura o jogo dinâmico da relação. A diferença (a hostilidade), longe de ser um nada, é aquilo

cujo limite inferior define a 'relação familiar'. É ela o termo não marcado, regente da estrutura global. É a predação que é generalizada, não o parentesco. Ela é a Relação". (Viveiros de Castro, 2002a, p. 166)

Ora, estou considerando que, tanto mãe como tio materno, são, antes que consanguíneos, figuras das *thirdness* entre os Akwê, que metaforizam e significam a exterioridade no próprio plano do parentesco. O vetor de sua construção do humano é, entre eles, sempre de fora para dentro. Mas esse "dentro" forma-se a partir do reconhecimento de um fluxo relacional disseminado, anterior e exterior, que está associado tanto à animalidade quanto ao parentesco pleno - "antes éramos todos misturados, feito irmãos" - a partir do qual criam-se diferenças internas irreduzíveis por qualquer síntese inclusiva ou a qualquer relacionalidade difusa: as metades e os clãs e as atitudes recíprocas correlatas das pessoas que as compõem. Os "maternos" são a evidência dessa não redução. Ao mesmo tempo condição e consequência de suas alianças, expressam a internalidade constitutiva da diferença no plano mesmo do parentesco. Por outro lado, o que chamamos patrilinearidade não é senão criada no mesmo movimento de construção do humano.

É a "predação", no sentido metafísico, antes que a consubstanciação, que define o vínculo conjugal que institui o parentesco. Homens e mulheres não reproduzem um meio inclusivo em que as diferenças são abolidas em nome de qualquer síntese homogênea, em nenhum sentido pertinente. Vejamos como.

2.3 – Kmã hâimba: conjugalidade ou "como fazemos vida"

Numa tarde quente de junho de 2008, eu conversava com Kuzadi, anciã do clã Wahirê e irmã de Skrawê, fundador daquela aldeia. Ela já havia se casado três vezes, tinha quatro filhos e muitos netos. Mas já estava há muitos anos solteira, depois que seu último esposo se separou dela e se casou com a filha de seu irmão. Morava no Ssuirehu naquele ano, junto de seu irmão, das filhas dele e de sua outra irmã já idosa, desde que se dispersaram da aldeia Cercadinho, acompanhada de sua própria filha ainda solteira e de seu neto Tíkwa. A velha Kuza sempre se mostrou a mim como uma pessoa agradável

e terna, conhecedora de muitas estórias e disposta a contá-las. Gostava de passar as tardes ao seu lado, entre seus netos, e senti deveras sua falta quando, em 2015, soube que, por causa de um desentendimento entre ela e sua cunhada sobre as últimas eleições municipais, ela decidira se mudar para a aldeia Salto.

Naquela tarde, nós falávamos sobre seu casamento, a separação, a criação dos filhos, de quando foi morar na cidade, etc. Eu lhe perguntara sobre o fato dos filhos, após a separação, permanecerem com o pai e sobre como era então que se formava o bebê no ventre de suas mães, se não eram elas, afinal, que gestavam os seus filhos. O fato dos Akwê dizerem que as crianças eram formadas exclusivamente pelo sêmen de seus pais ainda me provocava, naquela época, um certo estranhamento. Diante da minha insistência, Kuzadi me narrou uma das “histórias do tempo em que Waptokwa ainda andava no meio do Akwê”:

Dizem que o homem era mulher. E a mulher é que era homem. Ele ficou menstruado, mas não sabia se agasalhar. Ficava sujo. Aí esse homem que pegou a menstruação ficou grávido. E esse homem não sabia como é que ganhava. Aí diz que tinha uma parteira. Mas não era akwê não. Era akwê, mas assim... misturado com gavião. Ah! Mas esse homem gritava: ‘Ai meu deus, ai meus deus! Como é que nasce esse menino?’ Como é que nasce nesse negócio do homem pequenininho? ‘Ai meu deus!’ Aí o marido que era a mulher vinha passando. ‘Não, vem aqui! Dá força pra sua esposa!’ Aí diz que a mulher entrou, que era o marido. Quando a parteira saiu para beber água, o ventre dele espocou. Mas não era menino, era tudo misturado a cobra, era tudinho cobra. Diz que essa cobra era miudinha, mas era muita mesmo. Mesmo assim, morreu. A parteira gavião ficou comendo a cobra. Ficou comendo, comendo, comendo, e não deu conta. A parteira falou assim: ‘Ai! Eu não agüento ficar aqui perto. Até agora ta nascendo muita coisa.’ Então, esse homem falou: ‘Eu também, eu não vou ter mais, eu já to fraco’. Assim, esse homem, a mulher que era homem, morreu. De tanto parir cobra. Não dava conta de sair tudo. Depois que esse morreu, aí Waptokwa falou assim: ‘Ai! Como é que eu vou fazer? Agora eu vou trocar. A mulher vai ser... o marido da mulher vai ser homem’. Aí diz que fez e a mulher pegou a menstruação de novo. Ah! Mas foi muito cuidado! Vai no rio, se banha toda. Volta para casa. Trabalha em casa, ela volta, se banha toda. ‘Ah! Vai ser ela mesma’. ‘Agora ele não vai sofrer. Ele só pode sofrer trabalhando pra sustentar a família’. Desde então, a mulher ficou com o sangue e ele ficou bravo. E ela ganhou neném. Até hoje mulher é que fica sofrendo. (Kuzadi, Ssuïrehu, 2008).

A estória narrada por Kuzadi é uma espécie de continuação do mito de surgimento da mulher, também reproduzido por Lévi-Strauss (1962) a partir do material de Nimuendaju:

Antigamente não existiam mulheres, e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu. Um dia, alguns homens viram, refletida nas águas de um riacho, a imagem de uma mulher escondida do alto de uma árvore. Durante dois dias, eles tentaram pegar o reflexo. Finalmente, um homem levantou os olhos e viu a mulher; Fizeram-na descer, mas, como todos os homens a queriam, eles a cortaram em pedaços e os repartiram. Cada um deles embrulhou o seu pedaço numa folha e colocou o pacote numa fenda da parede de sua cabana (como se costuma fazer para guardar objetos). Depois foram caçar. Na volta, foram precedidos por um batedor, que constatou e avisou os outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçarana, que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema, uma mulher magra, pois ela havia puxado excessivamente o seu pedaço. Mas cada homem ficou com uma mulher e, a partir de então, quando iam caçar, levavam as mulheres com eles”. (Nimuendaju, 1939, p. 186)

Os Akwẽ narram o mito em questão com bastante vivacidade ainda hoje, mas foi a primeira vez que o ouvira com os detalhes mencionados por Kuzadi. Ktâpomêkwa também já havia feito menção ao fato dos homens engravidarem e sangrarem até morrer, mas foi somente a partir dos relatos daquela anciã que pude conhecer a estória completa, por assim dizer.

Antes não havia mulheres, e os homens engravidavam uns dos outros. Eles não sabiam sangrar, não lidavam bem com a menstruação e ficavam sujos, malcheirosos (*kbudumdi*, *ikuzedi*). Ao invés de parirem bebês (*krapre*; *kra*: filho *pre*: vermelho), sangravam até morrer e geravam uma profusão de seres monstruosos: incontáveis cobras que sequer a parteira gavião era capaz de comer. Além disso, havia uma continuidade, ou indiferenciação, entre homens e animais. A partir de um episódio de predação (mediada pela água – que refletia um para o outro os planos terrestre e celeste, o alto e o baixo), os homens tomaram a mulher para si. De cada pedaço da mulher primeva, que apodrecia enquanto sangrava, surge uma nova mulher, especiada de acordo com seu predador. O sexo, enquanto ato criativo, assim como a predação,

começam a instituir a diferença extensiva entre os gêneros e entre humanos e suas presas: ambos fazem sangrar. Mas o sangue que verte dos corpos geradores das mulheres de forma controlada (através do cuidado com a menstruação), conclui a diferenciação entre estas e os homens, instituindo no mesmo movimento o ato reprodutivo propriamente humano. Apenas quando o sangue – *dawapru* – foi dado às mulheres, a geração de crianças especificamente humanas passou a ser possível, assim como a comutação entre os gêneros deixou de existir: homens e mulheres passaram a adquirir capacidades procriativas distintas – sangue e sêmen -, assim como capacidades produtivas genderizadas. Os homens não sabiam sangrar e não dispunham de um canal adequado para verter o sangue e fazer descer a criança – seu ventre espocava -, portanto não só não pariam crianças como morriam no ato mesmo do parto – um duplo fracasso. Estes deixaram de sangrar e se constituíram como homens plenos, ao mesmo tempo em que passaram a fazer sangrar suas mulheres, pelo ato mesmo de perfurar-lhes a vagina¹⁰³.

Na narrativa de Kuzadi, além disso, a questão do sangue ruim está relacionada à profusão reprodutiva animal descontrolada, notadamente à das cobras.

Os Akwê dizem que, quando uma mulher é picada por uma cobra, não deve chegar perto de seu marido, pois o seu sangue torna-se ruim e poderá fazer-lhe mal. Ouvi, certa vez, uma mãe dizer que, logo quando sua filha teve sua menarca, ela foi picada por uma cobra. Desde então, o seu sangue não era bom. Ela era acometida, de tempos em tempos, por inúmeras fístulas de pus nas pernas e sua menstruação descia em pouca quantidade e grossa. Por isso, dizia, demorou muito para conseguir engravidar do primeiro filho, mesmo já estando casada há algum tempo. Sua mãe lhe tratou durante anos com remédios feitos com ervas do mato, misturadas à gordura de ema, até que seu sangue tornou-se vigoroso novamente e ela então engravidou de sua primeira filha. Mesmo assim, vez ou outra, a moça ainda era acometida pelas mazelas dérmicas atribuídas à picada de cobra.

Houve também outra situação envolvendo uma mulher que se assustou com uma sucuri quando era criança. Ela também dizia que seu sangue não era bom e me mostrava as marcas nas suas pernas, consequência das feridas que apareciam com frequência. Ela

¹⁰³ Em algumas versões do mito, menciona-se que os homens dilaceraram a mulher primeva porque tentavam, todos ao mesmo tempo, fazer sexo com ela.

e seu esposo chegaram a adotar uma criança, já que durante anos tentaram ter filhos sem sucesso. Certa vez, essa mulher se acidentou de moto e quebrou o fêmur, ficou algum tempo no hospital e, depois que retornou para casa, tomou os remédios que o médico havia prescrito. Segundo ela, foram esses mesmos remédios, muito fortes, que limparam o seu sangue. Tanto que sua pele tinha se tornado lisinha e, logo depois, engravidou de uma menina.

A sucuri (*wanêku*) é tida como um dos agentes patológicos que mais afetam a fertilidade dos akwê. Um homem cuja mulher estiver grávida não poderá nunca matar esse animal, pois sua criança certamente morrerá. Dizem que a sucuri tomará as vistas de sua criança e a assustará até levá-la consigo. De fato, ouvi muitas histórias de falecimentos de crianças envolvendo a predação por *wanêku*. Uma mulher não poderá sequer ver esse animal, pois seu sangue se tornaria ruim e, se caso estiver grávida, seu bebê fatalmente adoecerá. Ao mesmo tempo, é dito que a sucuri possui grande capacidade reprodutiva e regenerativa. Ela reproduz uma profusão de espécies de cobra – e não somente a si mesma – e da banha de seu corpo são feitos poderosos remédios para infecções de pele, problemas nos ossos e ferimentos. Portanto, é compreensível que, no mito, a inadequação da fertilidade dos homens tenha sido associada à profusão reprodutiva inumana e indiferenciada das cobras: aquelas que tornam o sangue ruim e que roubam as vistas/almas das crianças akwê.

Através dos mitos da gênese dos gêneros, podemos considerar que, tanto o sexo quanto a predação, têm a ver com a diferenciação das formas genderizadas, assim como com a reprodução do humano. Não por acaso, os Akwê se referem ao ato sexual como *dasihuri*, ou *dasihudi* (*da*: prefixo que denota o próprio do humano, a condição humana; *si*: partícula reflexiva, *huri*: comer, devorar;). *Hu* também significa “preencher completamente um recipiente”, “encher” e, unido ao *di* que forma o predicativo, denota qualidade do que está pleno, cheio, repleto.

A outra expressão usada para o sexo, entre os Akwê é *krêpuku*, como em “*nât ku krêpuku*”, dizendo de duas pessoas que foram fazer sexo (*krê* : vagina; *puku* – furar, ferir, perfurar). Por último, os Akwê também se referem ao ato sexual pela expressão *kmã hâimba*, como em “*nât ku kmât hâimba*” (*kmã*: é um causativo que entra na composição de muitos temas verbais e *hâimba*: alma/espírito, mas também denota o

vivente propriamente), de modo que podemos traduzir a expressão como “fazer vida/alma”.

Todas essas expressões dão conta das qualidades associadas ao sexo, à reprodução e à aquisição do gênero pelo mito: o ato de criação da vida, fazer “almas vivas”, mas também o seu consumo agonístico, como em “perfurar”, indicando a predação das mulheres; e *huri* denotando o ato de comer (as partes esquartejadas da mulher primeva foram guardadas assim como se faz com a caça) e, ao mesmo tempo, de se satisfazer mutuamente, tornar-se repleto.

Consumo, predação, devoração e reprodução, antes que simplesmente mistura ou consubstanciação. Pois, ao mesmo tempo, sexo é um ato que separa os corpos de homens e mulheres, institui o sangue para umas e o sêmen para os outros. Os preenche e os consome de um só golpe.

As mulheres *akwê* dizem que, se o esposo “tem a natureza muito forte”, *sipttêdi*, ou “quando ele é bravo”, *sitikruiti*, ou “pesado”, *prêdi*, denotando qualidades de força, assertividade ou valentia, a esposa logo ficará magra e fraca, pois seu homem a estará consumindo em demasia – *sôhuri*, que também significa “roubar” (notar a presença do tema “comer” na formação do termo para “roubar”). Diz-se que o corpo da mulher não suportará o “peso” ou a “quentura” do marido. Uma amiga no Ssuïrehu gostava de brincar, falando jocosamente de seus *sinikmô*, esposos de suas irmãs, que todas elas estavam gordas e fortes, e que, portanto, eles eram muito fracos. Dizia que, caso fosse o contrário, eles estariam gordos, o que não era o caso, que pudessem reparar.

Quando uma mulher fica viúva, dizem que não poderá fazer sexo com outro homem durante muito tempo, pois o seu corpo permanecerá quente por causa do sêmen de seu falecido esposo e que isso provocaria o adoecimento e morte de um eventual parceiro. Diziam ser por esse motivo, além da óbvia tristeza, que as viúvas ficavam fracas e magras. Diz-se que o falecido esposo ainda a procurará para o sexo, fato que tornará o seu corpo “quente” – o que não deixa de ser uma forma de saudade: o desejo não tornado falta, mas excessiva presença.

Os homens *akwê* também brincam com os meninos ainda juvenzinhos (*kwatbremi*), dizendo desejar que, quando forem crescidos, estes arrumem “vaginas bem gordas” para se fartarem, para tornarem-se fortes e satisfeitos.

Por outro lado, os velhos frequentemente criticam a suposta promiscuidade dos mais jovens, que “só pensam em forró e em fazer sexo”, e que, por isso, seus corpos estão ficando fracos, que não sabem pensar. Contam que, antigamente, os homens e mulheres eram bem mais altos e fortes, bem dispostos para o trabalho e que também não adoeciam com tanta facilidade. Mas que agora “estão ficando pequenos como os Gavião (povo Timbira, relativamente vizinho aos Akwẽ) de tanto fazerem sexo”.

Uma amiga certa vez me explicou que, durante o ato sexual, não era aconselhável que, por algum motivo, o parceiro demorasse muito a despejar o *danĩ waku* (sêmen) na mulher, e que ele não deveria deixar que seu sêmen escapasse de sua vagina, pois isso provocaria doenças na mulher. Mencionou o fato também de que, logo que começara a se relacionar com o seu esposo, há muitos anos, as partes internas de suas coxas ficavam cheias de pequenas feridas, mas com o passar dos anos elas tinham sumido. Porém, recentemente, ela andava desconfiada de que ele vinha se relacionando com outra mulher, e que, por isso, as feridas haviam voltado.

Nas corridas cerimoniais com toras grandes de buriti (*ĩsĩtro*) que encerram a nomeação dos homens e nas quais participam as metades Htâmhã e Stêromkwa, é expressamente proibida a relação sexual no dia que a antecede. Se a proscrição for quebrada por um dos integrantes das duas metades, “algo ruim poderá acontecer”. Dizem que os homens podem ficar fracos, deixar a tora cair diante de seus pés e adoecer.

No Dasĩpsê na aldeia Hêspôhurê, em 2016, a tora dos Stêromkwa caiu duas vezes, o que fez com que chegassem bem atrás dos Htâmhã. Os homens Stêromkwa então disseram que a tora estava “chorando”, ou que ela estava “melada”, fato que indicaria, segundo eles, que nem todos observaram a proibição de dormirem com suas esposas. Diziam que alguns não tinham passado a noite inteira na clareira aberta no mato, como é adequado, e que, por causa do frio, tinham retornado à aldeia para junto de suas mulheres. Os velhos insistentemente criticavam os mais jovens, dizendo que não eram duros, fortes como os homens do passado, pois só pensavam em mulher. Diziam que a tora estava melada por esse motivo.

Em suma, o sexo é consumo, mais que comensalidade. O que está em jogo, me parece, é que trata-se de uma relação que é ao mesmo tempo de dispêndio da energia vital responsável pela habilidade do corpo e do pensamento, mas também de voragem e

de predação. Homem e mulher estão se consumindo mutuamente e se satisfazendo um do outro. Quando há algum desequilíbrio nessa relação, seja através do exagero na frequência, em momentos de proscricção, da morte do parceiro, ou da forma inadequada de troca, um irá fenecer diante da voracidade de seu parceiro do gênero oposto: o sexo, então, também poderá ser roubo.

Ouvi muitas mulheres se queixarem de seus antigos maridos, justificando a separação com a expressão: “*Ele não me dava nada*”, se referindo tanto à falta de alimento, notadamente carne, quanto à falta de sexo. Certa vez, uma mulher me disse: “*Ele não me dava nada, parou de me procurar, não trazia nada pra dentro de casa. Eu ficava com vergonha, ficava com raiva. Não, não quis mais*”.

Além disso, o idioma da predação envolvendo o enamoramento e a etiqueta da corte entre os Akwê é ressaltado de diversas formas.

As mulheres solteiras e aquelas casadas, quando acompanhadas de suas crianças, sempre tomam banho no rio em locais distintos dos locais em que os homens o fazem. Era comum quando estávamos no rio, eu e mais algumas mulheres solteiras de idades variadas, distraídas e nos divertindo com nossas conversas, que uma delas fingisse maliciosamente (ou pensasse) ter ouvido um barulho ou um assovio. As mais jovens logo se assustavam, saíam da água e se assentavam nos troncos de madeira atravessados de uma margem à outra, usados como suporte para as bacias de roupa, junto daquelas mais velhas. Logo alguém dizia: “Tem aimmākârê vindo aí!” O termo é usado para todo rapaz solteiro de modo geral por uma mulher que não seja sua parenta, mas pode ser traduzido como, literalmente, o “cunhado do seu pai” (*aimmã*: seu pai e *kârê*: cunhado doador). Ou seja, o tio materno. Umas se colocavam alertas para perceber melhor de onde vinha o barulho, outras recolhiam suas roupas e vestiam seus shorts. As mais novas normalmente comentavam: *Dapahidi!* Ou seja, “estou com medo”. Quando percebíamos que não era nada, ou que o perigo já havia passado, púnhamos às gargalhadas, zombando de nós mesmas por sermos tão medrosas.

Uma atitude muito parecida ocorria também quando se suspeitava da aproximação de algum animal nas margens do rio, quando ouvíamos um ruído estranho e víamos o mato se mexer nas proximidades. Ou mesmo quando se desconfiava da presença de algum *kâtdêkwa* (donos do rio) entre nós e sentíamos um cheiro característico ou ouvíamos sussurros ou assovios. Eu mesma passei, para minha

surpresa, por uma situação insólita em que, acompanhada apenas de duas crianças, lavava minhas roupas, quando ouvimos – eu e elas - um barulho aterrador vindo da margem oposta e o mato se mexia na margem rio abaixo. Mais do que depressa, ergui a bacia até a cabeça, chamei as crianças e subi correndo a trilha na mata. Ao chegar sem fôlego na casa de minha “mãe” Brutudi, contei o que havia acontecido. Ela então disse que eu nunca deveria ir sozinha, ou somente com as meninas ao rio, pois ali tinha “dono”, ou que algum *aimmākārê* poderia querer nos espionar. Pelo sim, pelo não, era bom que eu chamasse alguma de minhas “irmãs” como companhia sempre que fosse lavar roupas. Conselho que segui a risca desde então, mesmo que minha necessidade de silêncio fosse por isso preterida.

As mulheres *akwê*, embora andem com naturalidade só de sutiã ou com os seios à mostra quando estão à vontade em frente as suas casas, sobretudo nas horas mais quentes do dia, evitam mostrar demasiado as coxas e as ancas quando há algum homem por perto e nunca aparecem só de calcinha, tampouco despidas delas na frente daqueles que não são seus esposos. Mostrar a vulva é ultrajante mesmo entre mulheres, que se banham sempre de calcinha e só depois se trocam escondidas à margem do rio antes de subirem a trilha que leva à aldeia. Exibir o corpo entre o ventre e as coxas a um homem ou deixar-se observar nessas condições seria o mesmo que um convite ao sexo, e é considerado como uma atitude extremamente desrespeitosa. A atitude correta, quando se está aproximando da margem do rio, é parar alguns metros antes e reparar se não há algum movimento estranho ou para perceber se há a voz de algum homem. Caso não se tenha certeza, grita-se dali mesmo algo como “estamos chegando!” para evitar qualquer tipo de encontro constrangedor.

O mesmo misto de excitação, alerta e medo ocorria quando, em alguma festa de forró ou torneio de futebol, as mulheres permanecíamos juntas sempre que queríamos ir ao mato para nos aliviar, nos deslocar entre as outras pessoas, ou dançar. Minhas amigas me diziam: “Não vá sozinha! Você não tem medo do *aimumākarê* que estava perto de você? Falavam isso de uma maneira divertida e insinuante, como se o medo fizesse parte de uma postura de reserva que era ao mesmo tempo uma expectativa.

Da mesma forma, recebi certa vez um conselho inusitado de minha “avó”. Ela me disse que, sempre que eu fosse convidada por um rapaz para dançar, que não era bom recusar muito, como eu até então, envergonhada, costumava fazer, pois isso, além

de ser uma espécie de sovinice, ou falta de educação, poderia me deixar doente. Alguns dias depois, minhas amigas mais jovens, mas que também já eram mulheres maduras, disseram que a avó sempre lhes dera esse conselho quando elas mesmas eram moças: deviam aceitar o convite, dançar um pouco e depois se afastar. Hoje em dia, já casadas, dançavam apenas com seus maridos ou com seus “irmãos” mais próximos. Mais tarde fui compreender a natureza dessa orientação, quando uma mulher me disse que tinha medo que sua filha, ainda solteira, andasse em outras aldeias nas festas e que ficasse doente após recusar o sexo com algum rapaz. Disse que, hoje em dia, muitos rapazes, mesmo jovens, são *sekwa* (xamãs/feiticeiros), e que costumam fazer mal àquelas moças que lhes recusam sua vagina (*dakrê*). De fato, ouvi de muitas mães sobre o medo de deixar suas filhas moças andarem em outras aldeias. Compreendi então que a dança, tal como me explicava ã-krda Waktidi poderia ser, de certa forma, um modo controlado e domesticado de lidar com isso. “Aceite o convite, depois se afaste”.

A mesma Waktidi me contara que há alguns anos, havia uma mulher na aldeia Funil que tinha saído sozinha para pegar lenha. No caminho encontrara com um homem que era reconhecido como um poderoso *sekwa* e que a pedira para “dar lugar” (fazer sexo). Ela recusou prontamente, ao que ele havia respondido: “Ah, você não vai? Tá bom, você vai plantar mesmo (plantar = morrer)”. Essa mulher chegou na aldeia e logo apresentou febre alta, depois suas pernas ficaram tomadas por fístulas de pus que se espalharam por todo o corpo. Sentia seu corpo arder e queimar. Viveu assim em agonia durante algum tempo, buscou tratamento com outros *sekwa*, mas acabou não resistindo.

Certa vez, ouvi de uma mulher já madura, mãe de três filhos, dois deles já rapazes, que, mesmo sendo *mrôto* (mulher solteira/separada), ela andava com medo de homem. Disse que, quando era nova, ela não tinha, mas que agora tinha medo do *dazdu* (pênis). Isso porque, quando jovem já tinha adoecido muito. Contou que quase morrera uma vez por conta da “porqueira” de *sekwa*. Seu corpo havia ficado coberto de feridas, “despelara toda”, levou muito tempo para se curar. Contava que, mesmo sendo ainda forte, não queria mais saber de fazer sexo.

Em 2008, quando cheguei pela primeira vez no Ssuïrehu para permanecer em uma estadia mais prolongada, eu não era, obviamente, iniciada na etiqueta das práticas cotidianas na aldeia. Meus anfitriões ainda eram um casal bastante jovem e tinham acabado de ter sua segunda filha, uma linda menina com quatro meses de vida, irmã

mais nova de outra de dois anos. Meu anfitrião havia derrubado recentemente uma faixa de mata, para alargar um pouco o perímetro oeste da aldeia, onde recém fizera sua casa. Tinham se mudado para lá há pouco tempo, depois de viver junto dos pais de sua esposa.

A casa era bem feita, com paredes de adobe, cobertura de palha e chão batido, com apenas um cômodo amplo e uma pequena cobertura avarandada na frente que servia de cozinha. Deslocada e sem jeito, propus instalar minha barraca de camping ao lado daquela casa. Pensava que seria a melhor alternativa até que pudesse me ambientar e conhecer um pouco melhor as pessoas. Presumia que, sendo um casal tão jovem e com filhas pequenas, seria um inconveniente que eu compartilhasse com eles o seu único cômodo. Enquanto armava a barraca, as pessoas se aglomeravam a minha volta, reparando em mim e em minhas coisas, mas, sobretudo, espantadas e chocadas com o fato de eu estar armando a barraca do lado de fora da casa. Envergonhadamente me perguntavam: Você vai dormir aí? Eu respondia que sim, mas já desconfiava dos seus olhares complacentes. Minha anfitriã, entre desconfiada e constrangida, me dizia: “pode ficar a vontade, do jeito que você estiver acostumada. As vezes você não tem costume de dormir assim junto com todo mundo”. Quando seu esposo chegou, no fim da tarde, foi muito menos sutil que sua mulher: De jeito nenhum! Ele mesmo arrastou a minha barraca inteira, já completamente montada, e a colocou no espaço coberto, mas aberto, em frente ao quarto. Hoje penso que foi o melhor que ele pode fazer naquele momento, dado o meu completo desconhecimento da grandeza da inadequação da minha decisão de dormir ali, do lado de fora.

Dormimos, ou tentamos fazê-lo, sob o latido incessante dos cachorros. Na manhã seguinte, com o dia ainda alvorecendo, Sigmōwē me disse que não era correto nem adequado que eu, como mulher, dormisse do lado de fora de sua casa, que o certo era ficar lá dentro com Krtidi e as crianças. Notei o imperativo de sua posição e não coloquei resistência. Passei a dormir, desde então, como até hoje, depois de tantos anos, junto de suas filhas, que agora são três, somadas a um menino caçula. Depois daquela primeira noite, Krtidi me explicou que existiam “bichos” (*rōmsiwamnārī*) ou “espíritos” que poderiam fazer mal a uma mulher que dormisse sozinha, quanto mais do lado de fora. Eles gostavam do cheiro de *pikō*, e poderiam vir assediá-la em seus sonhos, o que provocaria seu adoecimento. Disse que seu esposo não poderia deixar que isso

acontecesse e que era ele quem cuidava para que sua casa, ela, suas filhas e agora a hóspede, ficassem seguras.

De fato, naquela mesma temporada, quando ainda não havia energia elétrica na aldeia, Sikmõwê levantou algumas vezes de madrugada, levando a espingarda, vigiava o entorno. Certa vez chegou a esbravejar lá fora, dizendo que aquela casa tinha dono, que era ele o pai daquelas crianças e dono de sua mulher, como me explicou depois Krtidi. Estavam desconfiados que tinha *rõmsiwamnãri* rondando a aldeia, Hiêpãrwawê, uma espécie de pai da caça, especialmente conhecido, entre outras desmesuras e poderes, por sua voragem sexual e por gostar do cheiro de *pikõ*, mulher em akwê . O termo usado é *hâiti* – para o cheiro do sangue (*dawapru*). Por isso seu esposo saía, fazendo bastante barulho e empunhando sua arma.

Naquela ocasião, lembrei imediatamente do que tinha lido em Nimuendaju (1942), mas que não tinha dado muita atenção até aquele momento, quando o autor contava que Bruwê, cabeça dos Kuzâ e grande xamã, seu principal informante, dizia que sua esposa morrera porque tinha bebido da água suja que Hiêpãrwawê (Marte) havia lhe oferecido em sonho. Esse mesmo autor também dizia que as mulheres xerente nunca entravam em contato com os espíritos/donos porque, ao contrário dos homens, simplesmente não se expunham a longos períodos sozinhas na mata. Diante do ocorrido e do que começara pouco a pouco a observar, e mesmo do seu próprio relato sobre a esposa de Bruwê, comecei a estranhar essa afirmativa. De fato, muitos homens podem ser arrebatados por encontros com esses “donos-espíritos-animais”- *tdêkwa*, durante suas incursões no mato. Mas isso não significa que as mulheres não estejam sujeitas à sua agência predadora. Esse ato predatório, tanto em relação aos homens quanto às mulheres, parece envolver sua voracidade sexual.

Escutei muitas histórias sobre isso. Uma delas dava conta de uma moça da aldeia Varjão, que começara a falar sozinha e que, parando de se alimentar, estava magra e pálida. Me diziam: Diz que Hiêpãrwawê começou a convidá-la em seu sonho, agora ela só come com ele. Em outra ocasião, me contaram que outra mulher tinha engravidado solteira, mas que, enquanto estava grávida foi acometida por esses sonhos. A criança morreu ao nascer. Disseram que foi o “pai” que levou e que a mulher em questão tinha enlouquecido.

Da mesma forma, como vimos no capítulo anterior a partir dos apontamentos de Melo (2016), o aprendizado do conhecimento xamânico entre os Akwẽ parece estar intimamente conectado ao sexo com as outras gentes de quem esse conhecimento provém.

Várias narrativas sobre encontros com subjetividades outras, com os donos dos animais a partir dos quais os homens akwẽ adquirem um saber sobre o xamanismo relatam episódios de sexo/predação envolvendo a agência dessas outras gentes.

Sakruikawẽ certa vez me contou sobre dois desses encontros:

Sakru sempre foi um exímio caçador. Disse que no tempo em que era solteiro foi arrebatado por vários desses encontros, mas que acabou pedindo a um outro xamã (seu irmão) que lhe auxiliasse no encerramento dessas relações por conta das inúmeras vezes em que teria adoecido. Disse que acabou ficando com medo do mato depois de ter sido picado por uma cobra e que isso teria enfraquecido o seu corpo para suportar a força desses agenciamentos. Houve uma vez em que havia matado dois veados em uma mesma semana. Entregou a caça ao seu avô que lhe agradeceu prontamente. Mais tarde, quando já estava descansando na rede, seu avô veio até ele e lhe disse: *Você não pode matar muito veado, precisa descansar, é melhor esperar*. Três dias depois Sakru resolveu sair novamente para o mato, quando viu novamente um veado contra o qual atirou sem pestanejar. Quando estava assuntando para perceber onde a sua presa iria fenecer, escutou um longo assobio vindo de um dos seus lados. Olhou para o lado, mas não viu nada. Depois, um segundo assobio vindo do lado oposto. Olhou para o lado oposto, mas nada encontrou. Quando voltou o olhar a sua frente, se deparou com uma mulher muito bonita, *‘era como gente, bem branquinha’*, segundo disse, *‘parecida com você’*, se referindo ao tom da minha pele. Era o dono do veado que lhe perguntou: *Você que baleou esse veado? Não pode, esse tem dono, eu sou dona do veado. Vem comigo, Sakru! Se você vier vai ser um bom curador. “Eu a acompanhei sem graça e senti vontade de chorar”*. (No momento mesmo em que narrava o episódio, Sakru estava chorando). *Chegamos em uma morada perto do morro da arara (?). Era assim como casa, mas tinha três portas, uma de um lado, outra de outro e uma no meio. Eu entrei. Lá estava o pai dessa mulher. Ele me olhou e disse: Sakru, você tem coragem. Tá vendo essa minha filha? Você pode tomar conta. Ela se deitou nua, sua pele era muito branca, e me chamou. Aí eu não quis ir porque ele ia me fechar. Ele estava esperando eu passar*

para fechar a porta. Fui voltando de costas, falei que não queria. Ela disse: Ah, você não quer? Você não vai acompanhar? Tá bom, mas você não vai matar mais... Minha vista estava clara, estava chorando. Cheguei na aldeia com muita dor de cabeça e febre. Fui pedir ao meu irmão que me olhasse. Ele veio, levou a cabaça, começou a cantar: Wa tô za aikmãdâ kâri....(Eu vou pegar/carregar sua visão). Me disse: você matou veado, por isso está doente, agora precisa ficar um tempo longe do mato.

Depois disso, Sakruikawẽ me contou um segundo episódio em que se encontrara com o dono da Tiúba, tida como um poderoso agente envolvendo o xamanismo entre os Akwẽ, em que houve um convite sexual. Ele tinha ido pegar mel e, após retirar cerca de seis litros, se deparou com uma moça muito bonita e de pele clara. Estava esplêndida, toda pintada e enfeitada, os cabelos longos e negros untados com óleo de babaçu.

Um outro homem havia me explicado alguns dias antes sobre o aprendizado do *sekwa*¹⁰⁴ : *Dizem que quando alguém está aprendendo é assim: vai para o mato pescar, pesca muito peixe, aí aquele dono do peixe vai olhar e vai achar bonito. Vai aparecer para aquele homem, é como gente mesmo, uma mulher muito bonita, as vistas daquele homem fica clara e ele enxerga tudo o que está acontecendo. Se é pikõ, vai aparecer um homem.*

No que diz respeito ao plano ritual, o próprio Nimuendaju (1942) já havia salientado na sua etnografia pioneira sobre os Akwẽ-Xerente a presença da “agressão ritual dos homens contra as mulheres” como fato recorrente. De minha parte confirmo a impressão do eminente etnólogo, como veremos no próximo capítulo.

Maybury-Lewis (1984[1974]), por seu turno, observara a forma como o ritual entre os Xavante, notadamente o *wai'a*, se dedicava a transferir as capacidades sexuais dos espíritos aos *wapte*, categoria dos jovens solteiros, assim como controlar seu poder reprodutivo e a agressividade provenientes dessas mesmas capacidades (p.366).

Essa relação envolvendo a sedução e a predação dos espíritos está especialmente salientada no mito akwẽ sobre Júpiter (*Wasitoprê*):

¹⁰⁴ O termo para xamã entre os Akwe, quer dizer “o dono da dor/doença”.

Um dia, Estrela (*Wasitopre*: Júpiter) desceu do céu para se casar com um jovem solteiro que tinha se apaixonado por ela. (Outras versões contam que fizeram sexo na esteira que o rapaz colocava todas as noites, sob o céu, para admirá-la). Ele esconde a mulher em miniatura numa cabaça, onde seus irmãos a descobrem. Irritada, Estrela carrega o marido para o céu; tudo lá é diferente. Para onde quer que olhe, o rapaz só vê carne humana defumada ou assada; a água em que se banha está cheia de cadáveres mutilados e carcaças estripadas. Ele foge escorregando pelo tronco de bacaba que permitira sua ascensão e, voltando para junto dos seus, conta sua aventura. Mas ele não sobreviveria por muito tempo. Quando morreu, sua alma retornou ao céu, onde virou uma estrela. (Nimuendaju, 1944, p.184 *apud* Lévi-Strauss, 1962)

Há ainda, uma outra narrativa que conta sobre um rapaz virgem ainda recluso (*sipsa*) que, após mergulhar no rio, teria sido levado ao fundo por uma linda jovem (*kâtdêkwa* – dona da água). Lá no mundo do fundo, era seco, havia aldeia e casas como as dos Akwê. A jovem ofereceu beiju e peixe assado ao rapaz e depois fizeram sexo. Todas as noites ela ia visitar o rapaz em sua aldeia e, pela manhã, era ele quem ia ao seu encontro no rio. Certa vez, quando se aproximava da aldeia, ouviu a mãe do rapaz lhe repreendendo por estar fazendo sexo com a gente do rio. Dizia que pensava que era um ser humano, mas que tinha visto quem era a mulher que o visitava todas as noites. A jovem então se afastou e voltou para sua casa no rio. Na manhã seguinte, o rapaz foi ao seu encontro no fundo, mas não encontrou nada, somente a marca do fogo no chão. Procurou rio abaixo e rio acima, até que avistou a casa onde a moça morava com sua mãe viúva. De lá mesmo a mãe gritava furiosa: Pode voltar daí mesmo! Sua mãe é uma faladeira! Não quero saber mais de você andando mais a minha filha! A moça ficou em silêncio, de costas para o rapaz. Diante da insistência do jovem, a mãe d'água esbravejou mais ainda, dizendo que os Akwê eram pessoas horríveis, que tinham os olhos marrons, e não verdes como os da gente do fundo, porque eram tolos e bebiam água repleta de fezes dos *kâtdêkwa*. Que antes, ela queria misturar a raça deles, mas que agora tinha percebido como eram desprezíveis. O rapaz voltou à aldeia já com febre alta, e faleceu no dia seguinte. (adaptado de Vilmar Kmömse, em Wewering (org.) 2012)

Ora, por todo o universo ameríndio, mortos, inimigos, espíritos animais, etc. são tomadores de gente/alma/mulheres, o que leva a uma associação íntima entre sexo e predação. Tome-se, por exemplo, o termo usado pelos Wari, *napi ri*, para se referir ao

morto quando chega à aldeia dos mortos - o mesmo termo usado para as moças púberes prestes a se casar e também para o matador recluso (Vilaça, 1992). Ou a “gravidez” do matador Tupinamba, prenhe com o sangue de sua vítima na barriga, e que depois o transforma em sêmen/nome (Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 2009). Ou, ainda, os *cahkrit* timbira - o mesmo termo usado para afim e inimigo (Azanha, 1984), para não mencionar o caso clássico dos Nambiquara (Lévi-Strauss, 1943), cujo cunhado era inimigo, antes que afim, mesma situação, aliás, encontrada para os *tovajar* dos tupinambá já mencionados.

Essa me parece uma questão com grande rendimento para compreensão das relações cotidianas entre os Akwẽ. A relação com a alteridade é uma relação de gênero. Se os homens podem ser ensinadores de suas mulheres e transmitir seus nomes, eles devem estar nessa relação, em outro plano, com outrem: meu argumento é que isso é expresso por sua relação com os espíritos/donos. Os homens são donos de suas mulheres (*nõkrêkwa*) porque os espíritos podem ser seus donos em outro plano. *Ïkmã-akwẽkwa* é o termo usado para o espírito auxiliar do *sekwa*, o que poderia ser traduzido como “o dono do akwẽ /pessoa humana” (lembrar que o sufixo *kwa* também significa “dente”). Quando os homens, no passado, eram iniciados, após o período de reclusão, furava-se o lóbulo de suas orelhas e dizia-se que esse ato de perfuração os tornaria aptos à relação (perfuração – *krêpuku*) com suas mulheres. Eles adquirem os poderes sexuais e de fertilidade dos espíritos que os perfuram¹⁰⁵. Considerada nesses termos, torna-se inteligível o medo da voragem dos homens porque passam muitas vezes as mulheres em sua vida sexual.

Nesse sentido, uma compreensão das relações entre homens e mulheres, precisa levar em conta os sentidos metafísicos do sexo. Penso não ser à toa que o casamento entre os Akwẽ, seja um aspecto tão perene do seu agenciamento da alteridade. Tanto a alteridade figurada pelos Akwẽ em relação a si mesmos, quanto aquela das outras gentes, sejam humanos ou não humanos.

É como se todo casamento “contivesse” (no sentido de “guardar” e de “deter”) - exatamente porque vem dali - uma relação de predação. O casamento é, portanto, uma operação incontornavelmente ambivalente. Domestica, amansa, ao mesmo tempo em que abre caminho a ações predatórias e influências de outras gentes.

¹⁰⁵ Voltarei ao ritual mais detalhadamente no próximo capítulo.

Me parece que o caso Akwẽ-Xerente pode ser compreendido como uma espécie de variação jê, em que a mediação entre os segmentos e entre a profusão de outros com os quais os Jê pulverizam o *socius*, ao invés de privilegiar expedientes como a amizade formal, se expressa em termos eminentemente matrimoniais/sexuais. Mais ainda, as relações domésticas e de gênero que ganham corpo a partir da aliança são uma espécie de versão líquida¹⁰⁶ de um tipo de relação com a alteridade que pode ser igualmente observada em outros âmbitos da socialidade akwẽ, tais como nas relações com outras gentes, no ritual, no mito e na relação com os não-humanos através do xamanismo.

O casamento, entre os Akwẽ, é realizado a partir de um ritual denominado *Dakukbâ* (*da*: indica o que é próprio do humano, condição humana; *kukbâ*: conjunção que indica finalidade, “por causa de”). Nele a noiva oferece o alimento cerimonial (*kbai*) aos parentes agnáticos do noivo: carne de caça assada e o *hârkubu* de mandioca ou milho, embrulhados em folhas de buriti ou banana e colocados em um grande *siknõ* (cofo tipicamente trançado com as folhas e as hastes do buriti). A caça é providenciada pelo tio materno da noiva, que deverá cuidar de prover esse alimento moqueado a todos os parentes do noivo ali presentes, ou seja para os seus próprios parentes¹⁰⁷.

A noiva é pintada dentro de casa com as insígnias clânicas por sua mãe ou por uma parenta dela. Suas pernas também recebem negras listras verticais de jenipapo e seu dorso e costas são enfeitados com plumas brancas ou, mais comumente hoje em dia, com pequenas mechas de algodão. Uma linha entre o umbigo e o baixo ventre, acima do púbis, é feita com urucum. Seus cabelos são untados e bem alinhados. Recebe destas ou de seu tio, um colar trançado de algodão com um pingente feito de um longo dente de capivara (*kumdâkwa*), indicando seu status de *bakrda* – moça que está pronta para o casamento, mas que se conserva virgem.

Quando já se encontra quase completamente adornada, seu tio materno traz longas cordas de embira (*dapraktõ wasisize*) com as quais, ele mesmo, amarra os tornozelos de sua sobrinha, dando várias voltas. Essa será a terceira e última vez que uma mulher é amarrada pelo seu *nõkrêmzukwa* (ou *sõkr wassikwa*: termo que enfatiza o status daquele que amarra): a primeira, ao nascer, a segunda, na nomeação e a terceira, na cerimônia nupcial.

¹⁰⁶ Essa expressão foi retirada de C. Hugh-Jones, 1988.

¹⁰⁷ Para uma outra descrição do ritual de matrimônio, associado à pintura corporal e às partições clânicas ver Lopes da Silva e Farias (1992)

Após esse ato, saem, ela e o tio, da casa de seus parentes, ladeados por eles numa grande procissão. O tio carrega o cofo com o restante da caça e ela leva uma bacia com o alimento cerimonial erguido acima da cabeça. Atravessam a aldeia até chegar à casa dos parentes do noivo.

Este já os aguardará sentado numa esteira.¹⁰⁸ Seu corpo também é adornado com a pintura de seu *snākrda*, traçada em preto, acima da qual também são colocadas mechas de algodão. Porta também a gravata cerimonial (*sōkrêmzu*), trançada em fibra de algodão, cujo nó se dispõe a frente do pescoço e as pontas pendem até o externo. Fixada ao cordão trançado, em sua nuca, uma única e longa pena de gavião, cujas cores variam entre o branco, o cinza e o negro. Assume uma postura ritual, com a cabeça baixa, mirando o chão, não irá olhar diretamente para a noiva e seu tio. Em frente a ele já estão posicionados dois anciões, um pertencente ao clã do noivo e o outro ao clã da noiva. Lado a lado, os *dasisdanārkwa* portam cada um sua borduna. Ao chegarem, o tio dispõe o alimento no chão entre o noivo e os anciões e se posiciona ao lado deles, enquanto a noiva se assenta na esteira ao lado do noivo. O primeiro ancião a discursar, em estilo *rōmkrēptkã* (discurso ritual, caracterizado por uma entonação específica, proferido em longos períodos contínuos, interrompidos por estalos e oclusões), é aquele cabeça de clã da noiva. Ele irá proferir um longo discurso, exortando aos parentes do noivo a receberem a moça com respeito, cuidando bem e zelando por ela. Dirá ao noivo que não deverá apenas “experimentá-la” (*tewa*), mas sim cuidar para garantir o seu bem-estar, pois entre os seus ela nunca esteve largada ou maltratada e assim deverá continuar. Após isso, o ancião do clã do noivo irá responder mais brevemente ao discurso proferido pelo seu *nārkwa*, também em *rōmkrēptkã*. Dirá que acolherão a moça com cuidado e respeito, zelando por ela e por uma boa relação entre os parentes de ambos os cônjuges.

O alimento é distribuído aos parentes do noivo: todos aqueles pertencentes ao seu clã que presenciaram a cerimônia. Quanto aos parentes da noiva, embora estejam presentes, não poderão comer do alimento oferecido.

Os cônjuges, então, saem juntos e a noiva retorna à casa de sua mãe, onde esta última permaneceu durante todo o tempo. Abaixa-se junto dela e de outras parentas

¹⁰⁸ A esteira (*waptâ*) é o lugar onde tradicionalmente se colocava os alimentos, assim como o lugar de nascimento (*waptkãze*) das crianças e o lugar onde se davam as relações sexuais.

mais velhas, que proferem a sua volta o choro ritual (*dasiwakō*), longamente. Após isso, os noivos vão ao rio e se banham¹⁰⁹.

A oferta cerimonial de alimento durante o casamento foi muitas vezes interpretada como ininteligível, já que supostamente ocorreria entre o tio materno da noiva e os parentes do noivo, ou seja, entre aqueles membros de uma mesma metade. Mas veja-se que o tio não oferece qualquer alimento, mas sim carne de caça. Se considerarmos o tio de amarração da noiva como uma espécie de “dono” ou “afim superlativo” que amarra sua sobrinha e a oferece às suas gentes (normalmente a um filho classificatório) perceberemos que a caça que ele oferta é um índice de sua própria sobrinha. A imagem da noiva, acompanhada pelo tio, portando o cesto repleto desse alimento acima da sua cabeça é emblemática: é ela que está sendo oferecida enquanto metaforização de uma relação de predação. Ao mesmo tempo, aponta também exatamente para a contenção da relação de predação. Os anciões dizem: não vá apenas experimentá-la, e sim cuidar e zelar por ela. Como sugerido no capítulo anterior, o ritual prefigura a relação de predação familiarizante envolvida no casamento. Note-se também que os parentes agnáticos da noiva não podem se alimentar da caça oferecida, o que configuraria uma espécie de incesto ou de canibalismo metafóricos, mas seus parentes uterinos sim. O alimento oferecido não está sendo dado em troca de algo, ele está no lugar da sobrinha.

Casa-se com um *dasiwaze*, ou seja, com alguém da outra metade, a quem deve-se tratar com respeito. Daí a ênfase no discurso dos anciões, epitomizando a relação *dasisdanārkwa* e na necessidade mesma de uma mediação ritual para que seja selada a união nupcial. Ou seja, para que, digamos, o casamento não seja predação.

Durante minha pesquisa de campo, entre os anos de 2015 e 2017, acompanhei oito dakukbâ entre os Akwê. Apenas dois deles foram entre clãs da mesma metade. Sendo que um deles foi o de uma moça krozake, ainda muito jovem, que tinha se tornado viúva e que se casou com um rapaz wahirê, e o outro entre uma moça kbazi e um rapaz do mesmo clã, mas que era filho de ktâwankō (branco). Nesse caso em particular, os anciões fizeram uma longa reunião anterior à cerimônia. O avô materno

¹⁰⁹ A palavra para o choro ritual proferido pelas mulheres denota uma negação da relação de parentesco: *dasiwadi* é a palavra para parente e pode ser traduzida como “aqueles que são parte de mim”, “aqueles que partilham de minha condição”, ao passo que *dasiwakō* expressa exatamente o contrário, já que a partícula *kō* indica negação do termo a que aparece associada.

do rapaz, do clã Wahirê, explicava que, quando o seu genro casou-se com sua filha e veio morar na aldeia, ele “colocou” o homem para os Kbazi, pois, sendo esposo de sua filha, julgou, naquele momento, que seria falta de respeito puxá-lo para os Wahirê. Quando o seu neto que, por esse motivo, era, assim como seu pai, do clã Kbazi, foi casar com uma moça do mesmo clã, criou-se uma situação de desconforto que precisava ser resolvida. Os anciões dos Wahirê, e mesmo algumas anciãs dos Kuzâ que estavam presentes, propuseram que o rapaz fosse pintado como os Wahirê, mesmo que fosse só no momento do casamento, pois assim não seria falta de respeito. Mas o ancião dos Kbazi, forte e respeitado por todos, pai de muitos filhos homens, fez um longo discurso negando essa possibilidade, dizendo que naquele caso, o rapaz, sendo filho de branco e pertencente aos Kbazi, ia fazer aumentar as suas gentes e que, somente mais tarde, quando o casal já tivesse muitos filhos, iriam começar a trocar com seus *nārkwa*. Dizia que iam fazer como *krêrê* (periquitos), que vivem todos juntos, misturados, e que por isso produzem muitos filhotes (*Krê wi rê ãdba nāt mrõ kunmã kra*).

Penso que tanto o fato do noivo ser considerado um *ktāwanõ*¹¹⁰ quanto a força política do ancião dos Kbazi foram determinantes para que a questão fosse resolvida nesses termos. Mesmo assim, ouvi comentários posteriores dos outros anciões que presenciaram a reunião, dizendo que aquilo não era adequado, era desrespeitoso, que estavam fazendo como bichos, usando a expressão “*mã tô tsiwamnāri*”. O termo denota incesto, transformação e animalidade ao mesmo tempo, mas os Akwê às vezes o explicam, em português, como simplesmente “falta de respeito”.

Após o casamento, o homem viverá na casa de sua esposa, junto de sua sogra, de seu sogro e dos suas irmãs e irmãos solteiros. Os primeiros anos de convivência de um casal são, por esse motivo, repletos de situações que podem deslizar entre a reserva e o melindre. Um genro recém-chegado à aldeia de seus afins normalmente será foco de todo tipo de vigilância e críticas veladas.

Os Akwê se casam muito jovens. Mas um rapaz já crescido e com idade para se casar já terá aprendido muitas coisas com seus pais e avós, terá ido ao mato inúmeras vezes com seu pai, um irmão ou cunhado mais velho, ajudado na derrubada e coivara das roças e eventualmente na construção das casas. Mas nunca terá feito todas essas

¹¹⁰ A noiva também, já que seu avô paterno, Kumnäse, era filho de uma mulher akwê com um homem *ktāwanõ*, fato também lembrado pelo cabeça dos Kbazi. Mais à frente discorrerei sobre a fertilidade imputada aos brancos e o seu sentido cosmológico.

tarefas por si mesmo, condição que se agrava ainda mais com a frequência na escola, como é o caso das gerações mais jovens na atualidade. Precisar, pois, aprender boa parte das habilidades de subsistência e de sustento do seu grupo doméstico com o seu sogro. Até lá, sua forma desajeitada, sua preguiça ou sua inabilidade será foco de críticas, o que poderá acirrar os ânimos entre ele e os parentes de sua mulher.

Além disso, após a introdução dos Akwê de maneira mais intensa na economia monetária, possibilitada pelo seu acesso aos programas de distribuição de renda do governo federal (bolsa família), as famílias diminuíram bastante suas atividades agrícolas. Tal diminuição já vinha tomando curso diante dos impactos nos regimes de vazante do rio Tocantins e seus afluentes no interior da terra Xerente, provocados pela Hidrelétrica de Lageado. É comum, hoje em dia, que muitas famílias vivam exclusivamente do que conseguem comprar com o dinheiro da venda de artesanato, do salário de seus membros empregados ou dos benefícios do governo federal. Aqueles que podem fazê-lo, apenas complementam o sustento com o cultivo nas roças ou nem chegam a fazê-lo, embora a caça ainda seja um valor, independente da necessidade exclusivamente material para os homens akwê, e sua carne seja desejada por todos.

Tal estado de coisas, somado à presença da escola na rotina das crianças e dos jovens, faz com que os genros recentes raramente disponham dos meios e capacidades necessárias para prover sua família, muitas vezes dependendo exclusivamente de seu sogro e do que consegue, de quando em quando, como seus próprios parentes. Se os seus sogros ainda cultivarem roças, ele e sua esposa poderão ajuda-los e, pouco a pouco, se desenvolverem e aprenderem o que for necessário para quando plantarem a sua própria de forma independente. Mas, se a renda do grupo doméstico da esposa vier exclusivamente de fontes monetárias, o quadro de dependência ficará mais evidente, assim como o desconforto que ela poderá provocar.

Um genro dedicado então irá se esforçar para contribuir com o provimento do sustento de seu grupo doméstico, indo ao mato sempre que for possível, ou mesmo buscando trabalhos temporários em empreitadas em fazendas da região, na cidade próxima, ou cargos assalariados que variam de agentes sanitários à brigadistas do IBAMA. As mulheres também conseguem um dinheiro razoável com a venda de artesanato de capim dourado. Muitas vezes, casais jovens vivem exclusivamente com esse dinheiro. Assim, pouco a pouco, o jovem casal poderá desfrutar de uma situação

que possibilite minimamente que saiam da casa dos parentes da mulher e construam a sua própria morada, normalmente na mesma aldeia. Para construí-la, novamente o rapaz terá que contar com suas próprias habilidades e recursos, além de poder mobilizar a ajuda dos seus irmãos e cunhados, caso esses últimos se disponham a fazê-lo, o que é, ademais, aconselhável embora não seja sempre cumprido.

As críticas a que um genro será foco, ultrapassam, no entanto, suas habilidades como bom provedor. Serão muitas as suspeitas de adultério contra ele, seja pelo fato de passar muito tempo na cidade, seja por desconfiarem de sua relação com as irmãs ou primas de sua esposa, suas *asĩmhi*. Ele também poderá desconfiar de sua esposa e seus *ĩkamõ*, literalmente, “meu outro”, como chamará os maridos de suas cunhadas. Os boatos sobre adultério são, não sem motivo, intermináveis entre os Akwẽ. Ambos os gêneros são extremamente ciumentos de seus cônjuges. Esses dois aspectos, reunidos à maledicência a que ambos estão sujeitos – as mulheres por parte de suas *natkũ*, e os homens de todo o resto - formam um combustível potente para a volatilidade dos casamentos.

Desentendimentos entre casais acabam envolvendo todo o grupo de parentes próximos de ambos e, caso a querela seja realmente séria e prolongada, acabam adquirindo contornos clânicos que podem se desdobrar em cisões de grupos inteiros que se retiram para outras aldeias, ou mesmo em formações de novas aldeias a partir dessas fissões. Acompanhei de perto uma situação em que um homem, já maduro e com muitas filhas, genros e netos, cogitava abandonar a aldeia onde morava há anos com sua esposa e sogros, tamanha era a proporção dos desentendimentos e brigas que se configuravam entre suas filhas e suas *natkũ*, irmãs de sua esposa, envolvendo, via de regra, acusações de adultério por parte dessas últimas. Ele dizia que pensava em formar sua própria aldeia só com suas filhas e genros, para ver se conseguiam viver “mais sossegados”.

Certa vez houve um desentendimento sério entre um jovem casal no qual o marido agrediu a esposa. A moça foi se esconder na casa da sua irmã mais velha, em outra aldeia, distante de onde moravam. Mais tarde, em fúria, o seu marido chegou para buscá-la, dizendo que sua irmã a estava escondendo e sovinando. Então, quebrou a porta da casa de sua cunhada com um pontapé. Ela, muito zangada, esbravejou dizendo que era para ele respeitá-la, pois não era seu parente, e deu-lhe um golpe na cabeça com uma panela de ferro, o que o fez sangrar acima do supercílio. Entre os Akwẽ, quando uma

disputa provoca ferimento na cabeça, é necessário que o agressor pague uma indenização aos parentes da pessoa agredida. Do contrário, a vingança estará autorizada. Nesse caso, a cunhada do agressor de sua irmã, teve que pagar com uma televisão aos parentes de seu cunhado que foram até a sua casa no dia seguinte, munidos de bordunas, ameaçando os parentes da esposa fugitiva.

A alteridade entre os cônjuges será, pois, ressaltada sempre que houver alguma situação de conflito. É muito comum que desentendimentos passionais entre eles tomem dimensões de hostilidades que emergem em linhas clânicas. No Ssuïrehu houve um conflito sério entre uma mulher Kuzâ e sua mãe terminológica, uma Wahirê. Ela acusava sua *natkû* de grave maledicência envolvendo o seu esposo recente e ambas acabaram chegando às vias de fato e se agredindo mutuamente. Em meio à confusão, todas as irmãs da mulher em questão correram em sua defesa, se envolvendo em insultos contra sua tia/mãe e seus parentes, todos Wahirê. A consequência desse conflito foi um acirramento das hostilidades latentes entre os Wahirê e os Kuzâ da aldeia, repercutindo em outros numerosos conflitos posteriores envolvendo inclusive suspeitas de feitiçaria entre algumas pessoas. Um desses conflitos incluiu o marido de uma das irmãs, casado há mais de 20 anos, e seu sogro, seu cunhado e sua própria mulher. Esse homem, ele próprio um Wahirê assim como a mulher agredida, após beber um pouco, teria protestado dizendo ao sogro que os Kuzâ gostavam de bater nos Wahirê e que este não havia intercedido adequadamente no conflito, tentando por sua vez, agredi-lo. Sua mulher e seu cunhado ficaram extremamente nervosos e disseram que nesse caso, ele poderia ter entrado na briga para defender sua parenta e que não era certo somente naquele momento que ele tirasse satisfações com seu sogro, a quem ele devia respeito. Depois disso, a mulher que havia iniciado a querela, ao comentar sobre a briga, então me disse: “*nessa aldeia ninguém gosta da gente porque somos kuzâ*”. Antes da briga entre sua cunhada e sua “irmã”, o homem em questão e seu sogro seguiam muito respeitosos e companheiros, por isso estranhei deveras quando irrompeu o conflito entre os dois .

São tais conflitos entre sogro e genro que comumente alimentam, entre os Akwê, o facciosismo de aldeias tão ressaltado para os Jê. Mas esses conflitos não se dão apenas por motivos “políticos”, mas são engendrados no interior das relações de parentesco cujo palco é a vida cotidiana e, muitas vezes, envolvem também as mulheres. A afirmação de que as mulheres não se envolveriam nas disputas faccionais, como

defendia Maybury-Lewis, só se explica pelo fato das mulheres serem mesmo “invisíveis”, não para os homens akwê, mas para o próprio antropólogo.

Eu dizia no capítulo anterior que o dualismo akwê, expresso nas trocas matrimoniais no contraste entre *wasiwadi/wasiwaze*, é, portanto, antes de mais nada, um mecanismo de anti-totalização e não de síntese em qualquer instância pertinente.

Um dos aspectos em que isso se torna talvez mais visível, é o fato de que, quando ocorre uma separação entre um casal com filhos, estes, via de regra, permanecem com o pai, sendo retirados de suas mães. Ou seja, há deveras uma insistência dos Akwê na identificação dos filhos aos seus pais e a concomitante “alienação” entre eles e suas mães, e isso não resume a vínculos classificatórios identificáveis pela terminologia: a vida das pessoas é, em muitos sentidos, definida por esses modos de relação.

O laço que vincula homens e mulheres na trama da produção do parentesco akwê parece apontar para uma contenção de uma hostilidade potencial entre os cônjuges, bem como entre o genro e os parentes de sua esposa com os quais ele precisa conviver a partir da regra de residência uxorilocal. Certa vez Waktidi, anciã da aldeia Ssuirehu, comentou comigo sobre a suposta fragilidade dos casamentos contemporâneos: “*essas mulheres que estão casando hoje não sabem sofrer!*” E fazia referência às cordas de embira que foram amarradas em seus tornozelos quando de seu casamento.

Ouvi também de muitas mulheres idosas memórias que mobilizavam episódios de sofrimento, contando sobre quando começaram a se relacionar sexualmente com seus esposos e eram ainda bastante jovens. Diziam: “*depois foi amansando, amansando, até que segurou mesmo*”. Ou então: “*Ele não me dava nada e me batia para que eu desse pra ele*”, como ouvi certa vez de uma senhora já bastante idosa que me contou o porquê de ter atravessado a nado o rio Tocantins para fugir de seu primeiro esposo e, especialmente, de seu sogro *sekwa*, depois do que foi morar na cidade e só voltou após alguns anos. Isso não quer dizer que o sexo não seja algo desejado pelas mulheres, tampouco raramente consumado, mas, de todo modo, é interessante que o idioma do medo perpassasse essas memórias, bem como seja uma espécie de etiqueta de sedução e da corte feminina, como busquei relatar acima nesse mesmo capítulo. É obvio que esses relatos narram os malogros daquelas uniões que não deram certo, mas é significativo

que a explicação para isso seja mobilizada nesses termos. Os termos da troca mal sucedida, da desconfiança dos afins ou da predação familiarizante evocada pelo termo “amansar”, muito comum, aliás, nos relatos sobre os primeiros anos de casamento.

Nas relações cotidianas é comum ouvir uma sogra, por exemplo, alertando seu genro: *respeite sua mulher, pois ela não é sua parenta*. Desaparentar alguém é, aliás, uma atitude comum quando há algum conflito potencial entre os envolvidos. Ouvi em situações distintas alguém anunciar em voz alta que outrem não era seu parente, por isso, a hostilidade e a repulsa estariam autorizados naquela situação. O outro em questão poderia tanto ser um branco suspeito em terras akwê, o espírito de um morto (*hiêpãri*) ou um cônjuge mal comportado.

Por outro lado, os casamentos bem sucedidos são admiráveis de se observar, sobretudo porque frutificam, ao longo dos anos, e se concretizam em aldeias inteiras em que os anciões vivem rodeados por suas filhas, genros, netos e bisnetos. São orgulhosos de sua união e de sua geração, apontam satisfeitos para a criançada que se espalha pelo pátio em meio a gargalhadas e travessuras. Dizem que uma aldeia só é boa quando está repleta de crianças correndo. Nutrem um pelo outro uma cumplicidade que dificilmente poderia ser expressa em palavras, pois calcada naquele nível de entendimento pleno em que justamente as palavras já não são necessárias. Fazem tudo de forma sutilmente coordenada, trocando apenas olhares, permanecem um ao lado do outro num confortável silêncio.

Jamais vou me esquecer da imagem de Skrawê e Waktidi, ambos com mais de 90 anos, indo se banhar juntos nos finais de tarde de cores improváveis do cerrado. Quando Skrawê desapareceu certa vez, preso no mato, Waktidi mantinha um silêncio retumbante e, sentada no avarandado de sua casa, mirava ativa o fulcro da aldeia que se abria para a amplitude da paisagem. Ficou imóvel nessa espera silenciosa, contrastando com o desespero e inquietude de suas filhas, até a noite já espraiada, quando seus genros trouxeram o seu companheiro exausto e desidratado. Tinha andando longas distâncias, mas na volta torceu o tornozelo numa grota e não conseguiu mais caminhar. Ela o levou para casa e lá cuidou dele até que se recuperasse. Sempre ativa e em silêncio, não saiu do lado de seu esposo. Dois dias depois, os dois já podiam ser vistos conduzindo a movimentada rotina entre muitas filhas e netos, servindo e nutrindo a todos com sua presença.

Skrawẽ e Wakrtidi, anciões da aldeia Ssuĩrehu, passaram uma vida toda juntos, de tal modo que não é possível discernir exatamente onde está o limite entre eles e a aldeia em que vivem com seus filhos, netos e bisnetos. Sempre que eles precisavam se ausentar de casa, algum de seus netos comentava comigo: “*Quando o vô e a vô não estão, parece que essa aldeia não existe. Tudo fica em silêncio*”.

A palavra akwẽ para idoso ou ancião – *wawẽ* - expressa com maestria a natureza do vínculo a que estou me referindo. “Wawẽ” quer dizer “velho”, mas também “grande”, “cheio”, “múltiplo”. *Kû Wawẽ* (*kû*: água, *wawẽ*: velho), por exemplo, é como chamam o rio Tocantins, o curso d’água principal que corta suas terras, formado por uma multiplicidade de afluentes, e de onde fluem e se sustentam muitas outras águas que fertilizam as vastas paisagens do cerrado. Os Akwẽ comentam que em um ponto determinado do seu território em que há uma grande elevação, é possível ver uma imensa baixada à esquerda de onde todos os rios e córregos fluem para o Tocantins. Os velhos são rios compostos por muitas águas – emanam força de vida – são também afluências.

Não por acaso, os Akwẽ construíram suas aldeias tradicionais do passado, e mesmo muitas ainda hoje, como o Ssuĩrehu, com o fulcro aberto para o curso d’água.

Também não julgo arbitrário que os Akwẽ chamem seus cônjuges, independente do sexo, de *ĩ-mrõ*. O termo significa também a qualidade daquilo que faz parte de muitos, “profusão”, “unir-se” e também “banho”, estado/qualidade de se estar envolvido por água¹¹¹. O significado da água entre eles pode ser percebido em inúmeras expressões e palavras, por exemplo: *ĩ-datkû*: “aquelas/terceira pessoa honorífica - que são minhas águas”, é o termo usado para mãe; *smĩkû* – feitiço (*smĩ*: indica ação realizada por alguém; *kû*: água) ; ou ainda, *wadkûdi*, para triste ou bêbado, ou seja, aqueles que estão “aguados”, etc.

Tanto no mito, quanto nos rituais, a água carrega o simbolismo do crescimento e da transformação. Nos mitos, os personagens precisam entrar na água para crescerem ou

¹¹¹ *Mrõtõ*, por exemplo, é como os akwẽ chamam às mulheres que já foram casadas, mas que são solteiras, mas também denomina o dedo polegar: comparado aos outros dedos da mão, é aquele que não está junto dos outros: donde *mrõ*: unir-se *tõ*: negação. Ver Giaccaria (1978) para o significado da água entre os Xavante. O radical *mrõ* entra, pois, na composição dos termos para as mulheres que são ou foram unidas aos homens, como as *mrõre*, as casadas, e as *mrotõ* (separadas, ou largadas, como dizem).

aumentarem como, por exemplo, no mito do fogo do jaguar replicado acima ou na história de Sawrekrêkwa (Gavião Real/Harpia):

Havia um homem que era um bom caçador. Ele saiu um dia para uma caçada de veado do campo e foi atacado por um gavião real que o matou, torando o pescoço dele. Ele tinha dois filhos homens. Aí, a mãe chorava o dia todo de saudade do pai e de pena dos dois filhos pequenos. Assim, os meninos saíam sempre para caçar passarinhos e calango. Aí, de novo a mãe chorava à tarde, quando se lembrava do pai e da situação dela e dos filhos. Então, o menino mais novo perguntou: Por que a mamãe ainda continua chorando? O mais velho disse: Pergunte a ela. Assim o menino mais novo correu e perguntou à mãe: Por que você continua chorando? Porque eu vejo vocês caçando e comendo passarinho, como se o pai de vocês não tivesse sido um bom caçador. Eu choro com pena de vocês e com saudade do pai, respondeu a mãe. Então o menino mais novo voltou e disse ao mais velho tudo que a mãe tinha dito. Que ela chorava porque eles viviam andando atrás de passarinhos, como se não tivessem tido um pai caçador. Mas a mãe sempre chorava quando via o filho. Então o mais velho mandou o mais novo novamente perguntar à mãe, quem foi que matou o pai deles. E o menino perguntou e a mãe contou que foi um grande pássaro que torou o pescoço do pai, quando ele estava caçando, no mato, com o povo. Daí o menino mais novo perguntou de novo à mãe. Ele perguntou onde estava esse grande gavião, onde ele estava andando. Então a mãe respondeu: Ele está lá no pé de jatobá. É lá que ele está. Lá está o ninho dele. Mas vocês não vão lá. Ele vai matar vocês. Vocês podem ver como tem muitos ossos ajuntados debaixo dele. Mas o menino perguntou de novo à mãe se o gavião ainda estava lá no ninho. A mãe respondeu que sim. Ele contou para o seu irmão mais velho, e então, o irmão mais velho disse: Vamos ficar uns dias na água, para a gente poder matar esse gavião. (...) Os meninos só ficaram uma semana na água, e cresceram depressa. Ficaram muito grandes. (...) Eles pediram para que o tio materno fizesse uma borduna bem grande. Assim eles saíram da água e foram para o mato para matar o gavião. Foram andando, andando e o povo ficou muito admirado com eles. Eles se pintaram com pau de leite. Foram até o pé de jatobá e chegaram até o ninho, onde estava o gavião. Mas o gavião não esperou. Desceu em cima deles e começou a briga. O irmão mais novo entrou primeiro. Brigaram, brigaram, brigaram, até que o gavião torou a cabeça dele. Então entrou o mais velho. Brigou, brigou, brigou, até que ele pegou o gavião pela asa, quebrou a asa do gavião e ele caiu. Então

ele bateu, bateu, bateu, até que o matou. Depois que ele acabou de matar o gavião, chorou pela morte do irmão. Aí ele pegou a cabeça do irmão e pendurou-a na forquilha de uma árvore. E a cabeça do rapaz se transformou numa caixa de abelha arapuá. Assim, a cabeça do irmão do Sawrekrêkwa é hoje a abelha arapuá. Passadas essas coisas, ele foi embora, errante, viajando para outra aldeia. Lá chegando ele encontrou uma mulher livre. E o povo preparou uma casa para ele pousar lá com a mulher. E ele sempre costumava matar veado para os parentes e se tornou um grande caçador como o seu pai. E chegou o dia, quando ele morreu. E ele então se transformou em um grande morro. Isto se deu no lugar onde ele foi enterrado. Dizem que lá tem um morro grande e um morro pequeno. Assim, Sawrekrêkwa se transformou em morro. Por isso colocaram o nome naquele morro de Sawrekrêkwa.¹¹²

Frequentemente, os jovens homens, protagonistas das narrativas míticas na maioria das vezes, entram na água para poderem se tornar fortes, grandes, maduros. Os grandes dilúvios também são temas recorrentes no corpus mítico dos Akwê, como quando Vênus (Wasitoprezawre) anunciou a morte de toda a humanidade primeva num grande dilúvio, salvando-se apenas seu sogro e sua jovem esposa akwê. No mito de surgimento da mulher, é a água que media a relação predatória entre os homens/animais e as mulheres: os homens deram-se conta de que a mulher existia a partir de seu reflexo na água. No ritual de iniciação dos homens, as abluções eram fundamentais. Os jovens iniciados chamavam seus iniciadores de *wakupsôimnôkwa*: aqueles que nos submergem, em troca, eram chamados por eles de *wakra* – nossos filhos (Nimuendaju, 1942). As toras de buriti, tão importantes no complexo ritual dos Akwê, são sempre encontradas na água e carregam um forte simbolismo sobre crescimento, maturação (as classes de idade que formam as metades cerimoniais de corrida de *ĩsitro*) e de fecundação, metaforizadas pelo caminho que percorrem de leste a oeste, o caminho do Sol: Waptokwa – nosso originador, causador, ramo vegetativo de onde nascem/crescem os outros, é o mesmo termo usado para “pai” (*ptokwa*).

Sobre esse aspecto, Giaccaria (1974) ressalta para o contexto Xavante:

¹¹² Texto de Viturino Krunômrĩ, em Wewering (org.). Tocantínia, Cimi, 2004.

O banho não se traduz ao simples fato de entrar na água, mas ao contato íntimo e eficaz que ela proporciona à pessoa. Ao explicar o motivo do primeiro banho do recém-nascido, o velho xavante explicou que não se tratava de uma questão de pura higiene, mas de fazê-lo crescer forte, saudável e belo. (p.97)

No que tange à vida cotidiana dos Akwẽ, a água também ocupa um lugar central nas concepções sobre saúde, doença e bem estar: diz-se, como nos Xavante, que o banho no recém-nascido tem a mesma função de fazê-lo crescer forte e saudável. No entanto, uma mãe não irá banhá-lo no rio diretamente, pois isso poderá expô-lo à agência predatória das gentes do rio, o que iria adoecê-lo. Trará, assim, uma bacia para dentro de casa, onde colocará com cuidado o seu bebê. Certa vez, minha anfitriã me falou, preocupada, que sua pequenina filha tinha adoecido porque teria bebido muita água do rio enquanto brincava. E isso não era uma referência direta a possíveis agentes patológicos presentes na água, pois, via de regra, bebíamos sempre a água que vinha diretamente do rio. Ela fazia referência ao fato de sua filha ainda ser muito pequenina e, portanto, precisar tomar um certo cuidado com o exagero de “água crua”, ou seja, a água bebida diretamente no rio.

As más águas devem ser vertidas dos corpos com frequência: o sangue do resguardo, a saliva misturada ao pigarro que os Akwẽ expelem no chão com uma frequência absurda, a urina, etc. É dito, por exemplo, que nunca se deve espantar uma criança quando ela estiver urinando, mesmo que ela esteja no seu colo, como muitas vezes acontece, pois isso a impediria de expelir adequadamente a urina e a faria adoecer.

Certa vez, eu mesma adoeci na aldeia e fiquei durante alguns dias urinando sangue, com uma infecção urinária. Minha “avó” e minha “mãe” ficaram extremamente preocupadas e me deram muitas doses de remédios do mato, preparados em garrafadas, até que meu sangue ficasse limpo e eu pudesse verter as minhas águas adequadamente.

Os Akwẽ, por outro lado, dizem que é preciso banhar-se cedo para não adoecer, para manter o corpo forte e para tornar-se belo. As mulheres sempre comentavam comigo como somente o rio era capaz de esfriar os seus corpos, depois de um dia fora, em outra aldeia ou na lida na roça ou no mato. Criticavam a água quente e salgada da cidade, que as fazia adoecer, e comparavam com a água corrente, fria e limpinha do Kû

Wakmõrê, riacho que margeava a aldeia. Após a cerimônia nupcial, os noivos vão para o rio banhar-se.

Em suma, a partir dos sentidos envolvidos na relação dos Akwê com a água, é possível compreender porque os cônjuges são, um para o outro, o seu “banho” e ao mesmo tempo o ato de “compôr com muitos”, “profundir”, “confluir” e “fazer crescer”.

Uma criança é formada exclusivamente de sêmen, a que os Akwê chamam *danĩ waku* (*danĩ*: carne humana e *waku*: seiva, suco, caldo). Diz-se que uma criança é formada no ventre de sua mãe a partir de atos sexuais sucessivos em que o sêmen é depositado em seu ventre. É ele que faz a criança. A mulher é considerada o *sakukrê*, saco ou cavidade onde se guarda algo. Os Akwê são bastante explícitos quanto a isso e não dizem que a criança seja formada por sangue e sêmen, como acontece em outros povos, e sim apenas por esse último: é o *danĩ waku* a substância da qual é feita a criança. No entanto, para engravidar, é preciso que uma mulher saiba sangrar.

Para tanto, é preciso que ela se guarde quando de suas regras. As mulheres dizem ser importante manter um fluxo de sangue forte e vigoroso, dentro e fora do corpo. Por isso é fundamental, além de se alimentar adequadamente, manter-se ativa, bem disposta, não ter preguiça para o trabalho, nem dormir demasiado. Ser “animada”, agradável e sociável é um indício de saúde, de que seu sangue vai bem. Da mesma forma, estados letárgicos ou raivosos são atribuídos a distúrbios com o sangue.

A mesma palavra para sangue de modo geral – *dawapru* – é também usada para se referir ao sangue menstrual. Mas, quando uma mulher está menstruada, também usam o termo *hâzeki*, que significa “estar doente”. Nesse período, ela precisa se guardar. Não ficará totalmente reclusa, mas evitará vários tipos de alimentos, como pequi, manga, buriti e também carne de animais considerados “reimosos”, “pesados” ou com muito sangue, como a anta, a queixada ou a capivara. Peixes de couro também são evitados, assim como comida de branco em demasia, como bolachas, refrigerantes, café, etc. Evitará molhar a cabeça durante o banho, não vai cozinhar para outras pessoas e nem usará produtos cosméticos dos brancos, como hidratantes, esmaltes, xampus, etc. É claro que o rigor no cumprimento dessas condutas varia muito de mulher para mulher. Mas as mulheres mais velhas sempre comentam repreendendo uma ou outra parenta mais jovem por sua eventual imprudência.

Todas essas práticas são tidas como necessárias para manter a mulher saudável, bem disposta, forte e bela. É isso que também a fará engravidar. Para tanto, verter o sangue é fundamental.

O padrão de beleza akwê inclui uma pele lisa e viçosa, sem manchas, pintas ou feridas. As mães se orgulham em mostrar seus filhos e exibirem suas pernas dizendo que estão livres de feridas e de picadas de insetos, pois isso faz delas mães zelosas e hábeis protetoras. Da mesma forma, os Akwê ficam especialmente alardeados com enfermidades que provocam algum sintoma cutâneo. E não sem razão, já que a varíola e o sarampo ainda figuram em sua memória como verdadeiros cataclismas trazidos pelos brancos que quase exterminaram seu povo. Em face de uma criança muito levada, por exemplo, eles dizem: “*isso não é gente, isso é bicho de pinta*”. Ou seja, as manchas cutâneas também são apontadas como um sinal de animalidade ou de transformação, assim como o ato de despelar ou descascar a pele, indicando que a maleita em questão é algo que inspira cuidado. É sugestivo que ambas as características são associadas às cobras, assim como seus efeitos funestos sobre a fertilidade feminina tal como mencionado acima.

Quando o sangue da mulher não desce adequadamente por algum motivo, seja por alimentação ou por práticas inadequadas durante a menstruação, seja pela picada de uma cobra, por exemplo, ele se tornará ruim ou grosso. E isso provocará sintomas cutâneos, notadamente feridas purulentas nas pernas. Um sangue ruim também impedirá a mulher de engravidar.

Quando está grávida, a mulher é chamada de *dawasã* (*da*: humano e *wasã*: pimenta, algo que cozinha e transforma, assim como faz arder). Ela terá que se alimentar vigorosamente, procurando evitar os mesmos alimentos que evitou durante a menstruação e ainda acrescentando outros à lista de proscições, normalmente, para se evitar que a criança adquira traços animais após o nascimento. Minha anfitriã dizia, por exemplo, que suas filhas eram muito inquietas e malinas porque ela teria comido carne de quati (*wakô*) na sua gravidez e que, por isso, agora elas gostavam de mexer em tudo, fuçando nas gavetas e prateleiras assim como aqueles animais fazem nos tocos das árvores. Também poderá incluir alguns outros itens para auxiliar na hora do parto, como a arraia ou a pomba verdadeira, que fazem com que a criança desça com facilidade pelo canal vaginal.

O alimento que ela consome (e não o que ela evita) auxilia, pois, na formação de sua criança, na medida mesma em que sustenta o seu próprio sangue e catalisa suas competências e fluxos corporais, e não porque compõe a substância mesma do seu bebê. É esse fluxo sanguíneo adequado que será responsável pela transformação do sêmen em seu ventre numa criança especificamente humana. Ao conversar sobre essa questão certa vez, Arbodi, uma mulher bela, forte e madura, mãe de muitos filhos e bastante ativa, disposta e trabalhadeira, me disse: “*O homem é que despeja o filho na mulher. Mas a mulher precisa se alimentar bem para fazer o menino, para ficar forte e aguentar. Não pode também ficar toda vida parada, sem fazer nada, senão o sangue vai ser ruim. Por isso mesmo dawasã faz de tudo*”. Prossegui curiosa sobre o tema e perguntei sobre a prescrição das relações sexuais durante a gravidez, ao que ela respondeu: “*O homem precisa dar pro filho o danĩ waku, não é só a mulher que tem que ficar comendo. Senão a criança fica pequena, fraca, não vai ser sadia*”. Ou seja, pai e mãe fazem juntos a criança, é preciso o empenho das capacidades reprodutivas e produtivas genderizadas de ambos para que uma criança seja formada de forma sadia. O homem não vai deixar que falte nem carne nem sêmen para sua esposa e uma mulher continuará envolvida nas atividades produtivas que garantem, ao mesmo tempo, o bem estar de seu grupo doméstico e a circulação e o vigor do seu sangue.

Mas isso não quer dizer que a substância do bebê seja formada pelos dois: ele é feito de sêmen. Os homens são, pois, os causadores/originadores/germinadores de suas crianças, tal como o termo *ptokwa*, usado para se referir ao pai, denota. *Pto* é o verbo brotar, germinar, originar; unido ao “*kwa*”, indica aquele que origina, que brota, que germina, que causa. As mães são águas que transformam e fazem crescer, brotar, germinar. *Datkû*, termo para “mãe” é, assim, formado pela união da 3ª pessoa honorífica ao substantivo água (*Kû*): elas são águas humanas. Assim como, no mito, as crianças se tornam rapazes fortes e sadios através do contato com a água corrente, os bebês também crescem no ventre de suas mães através da circulação de suas águas, da potência de seu sangue. O sangue não é, pois, algo que deve ser contido e acumulado, ele deve circular e verter, ao contrário do sêmen.

Da mesma forma, quando perguntei a um grupo de mulheres de onde vinha a alma da criança, que elas diziam já começar a habitar os seus corpos ainda dentro do útero, elas me disseram: “*O dahâimba (alma, existência) vem do pai. Diz que pikõ é só*

o saco. O homem só despeja o dele na gente. A gente faz o filho pro marido. Pikõ é que produz trocado”

Belaunde (2006), comentando sobre as descrições de J.C. Crocker (1985) sobre os Bororo, irá lembrar que entre eles o fluxo do sangue conduz os nomes imortais das almas ao longo do curso irreversível da vida e da história social de uma pessoa a partir do crescimento e da maturação corporais, o que necessariamente envolve a reprodução. Imagino que a interação das substâncias reprodutivas para a fabricação de uma criança entre os Akwẽ-Xerente esteja envolvida numa dinâmica semelhante. Pode-se dizer, num certo sentido que o sangue é uma espécie de substância andrógina capaz de gerar a diferenciação entre os gêneros. Homens têm sêmen (*danĩwaku*) e também tem sangue. Mas as mulheres têm a menstruação, somente elas sabem sangrar sem morrer e, a partir da circulação vigorosa de seu sangue, transformar o sêmen em uma criança. Ao mesmo tempo, mulheres têm também o leite (*dahãiwaku*), outra transformação desencadeada pela capacidade transformadora do sangue que continuará vertendo à criança a substância criadora, nutrindo o seu corpo.

Quando nasce uma criança, ambos os pais ficarão de resguardo. Mas o resguardo da mãe parece diferir sensivelmente daquele do pai.

As práticas de resguardo seguidas por ela tendem a ser orientadas ao correto dispêndio de seu sangue, que deve verter inteiramente depois do nascimento. Assim como a criança deve evadir de seu corpo durante o parto: todo o esforço das práticas femininas nesse sentido é o da emanção das suas potências criativas. Os alimentos que ela acrescenta durante a gestação e aqueles que ela inclui no resguardo são dedicados a fazer descer tanto o sangue quanto o leite. Esse sangue, que é responsável pela transformação do sêmen em uma criança no seu ventre, deverá agora ser completamente eliminado, caso contrário, poderá provocar doenças e todo tipo de mal estar na mãe. Ela não poderá comer carne de nenhuma caça do mato, somente de gado ou frango (animais domesticados), juntamente com arroz branco ou farinha pura e torrada (*kupazu*), evitando a puba fresca, que é muito apreciada pelos Akwẽ (*kupakro*).

Além disso, durante o resguardo, a mulher fará uso de vários remédios feitos com determinadas ervas, no intuito de expelir o sangue que poderá ficar acumulado em seu corpo, tal como chá de candeia, de mucufba, de algodão, etc. Quando esse sangue fica parado dentro do corpo da mulher, poderá lhe causar doenças. Waktidi me explicou

essa questão da seguinte forma: “*Esse que desce depois que tem criança, se não descer tudo, vai ficar parado. Pode dar dor de cabeça, dor de barriga, tudo. Eu mesma, ficou parado aqui (apontando para a cabeça), só por isso que eu não escuto direito até hoje*”. A mesma anciã me contou que, depois de uma certa idade, quando já tinha parado de sangrar, passou a sofrer muito com dores nos joelhos e que, por isso, começou a fazer uso da mucuíba para limpar o sangue. Após um tempo usando o remédio, sua menstruação desceu novamente e suas dores nos joelhos desapareceram.

Quatro meses após minha anfitriã ter dado à luz a sua segunda filha, passou a sofrer de fortes cólicas abdominais. Contorcia-se de tal modo que sua avó e sua mãe atribuíram o motivo de sua aflição ao resguardo quebrado, se referindo ao sangue que deveria ter sido vertido no parto e que, por motivo da negligência no tange às proscricções quanto ao sangue, acabou se acumulando no seu ventre. Certa vez, sua mãe chegou em sua casa para lhe dar uma frasco com o remédio que havia feito e, nessa oportunidade, me explicou o que estava acontecendo. Krtidi estava deitada na cama, sua mãe, então, pegou as minhas mãos e as colocou em seu ventre para que eu pudesse sentir onde o sangue estava parado: “*Está vendo?*” Ela me perguntava, enquanto eu apalpava com sua ajuda a barriga de minha anfitriã. “*Está sentindo onde o sangue está embolado? Fica assim quente...*”. Após muitas tentativas, com remédios e massagens, e diante da falta de melhora das dores de Krtidi, a cobriram com pesados cobertores abaixo dos quais administraram defumações feitas com ervas específicas. Era para sair a quentura do “resguardo parado”, me explicavam.

A maioria das proscricções seguidas pela mulher após o parto se prestam, pois, a garantir que o sangue responsável pela transformação do sêmen de seu esposo em uma criança seja completamente vertido de seu corpo. Até que isso aconteça completamente, terá que se abster de carne de caça e de sêmen.

Durante aproximadamente 60 dias após o parto ela não poderá se expor ao sol, nem praticar qualquer atividade física muito pesada. Se banhará no rio o mais rapidamente possível, sem sua criança. Após esse período, retomará pouco a pouco a rotina, de modo que as proibições não se extinguirão de súbito, mas vão gradativamente deixando de ser observadas. Ela irá se expor aos poucos a cada uma das atividades rotineiras, testando o que não lhe fará mal ou não, até retomar todas elas.

Uma mãe também irá evitar expor demasiado sua criança a determinados elementos do espaço, como o sol, o rio, os barulhos e o lampejo dos relâmpagos no período das chuvas, ou mesmo se deslocar com ela para outras aldeias. Sobre isso, frisam que “*tudo por aí tem dono*” e que o corpo da criança ainda é muito mole e suas vistas são claras, qualquer coisa poderá assustá-la fazendo-a chorar até adoecer.

Os Akwê são extremamente atentos ao choro do bebê. Até que uma criança aprenda a falar, ganhe um nome ou seu corpo se torne mais duro, deverá ser bajulada, entretida e ter praticamente todos os seus desejos atendidos, pois a tristeza, a contrariedade ou a raiva em excesso podem adoecê-la tanto ou mais do que qualquer outra coisa. Quando um bebê está chorando muito, tanto o pai quanto a mãe procuram consola-lo de todas as formas, acalentando-o no seu colo, cantando e ninando, enquanto repetem docemente: *aisitkruiti knā!* (não fique zangado!, não fique bravo!). No caso dos adultos, a tristeza também é um estado emocional perigoso, que provoca o isolamento e a oportunidade para o assédio por outras gentes-espírito. Mas, para uma criança, ela será ainda mais preocupante, pois seu corpo ainda é fraco e sua vista, ainda muito clara, como dizem. Há, portanto, uma relação direta entre a dureza do corpo e a opacidade da visão.

Na casa dos meus anfitriões havia quatro crianças. A menina caçula, que tem hoje quatro anos, gozava, por isso, de uma posição privilegiadíssima diante de suas irmãs mais velhas, uma de oito e a outra de dez anos. Exigia aos berros todo tipo de coisa, desde que fosse trocada sua roupa por uma melhor até a carne que estava no prato de suas irmãs. Caso não fosse atendida, as batia e ameaçava, depois se atirava ao chão até que a mãe reprimisse as filhas mais velhas em seu favor, obrigando-as a satisfazerem seus desejos. A cada vez que seu pai chegava da cidade, lhe trazia um novo par de Havaianas, conforme sua determinação logo antes de sua saída. Certa vez estávamos na cidade, eu, sua mãe - ainda grávida do menino caçula - a pequenina e as suas duas irmãs. Tínhamos andado bastante para fazer compras e resolver outras questões e estávamos todas já cansadas, o sol estava alto e o calor escaldante tornava a caminhada ainda mais sofrida. Eu carregava um fardo com algumas compras e sua mãe, outro. Ela, então, ordenou que fosse carregada pela irmã mais velha. Após hesitar um pouco, a menina suspirou e colocou-a nos ombros. A pequenina, satisfeita, dava tapinhas em sua cabeça e dizia: “*me chame de nōkrêkwa!*”.

Certa vez, estava em casa apenas com as três crianças. Aptudi, a caçula, queixava-se de fome e eu fui providenciar algo para ela comer. No entanto, nada que eu lhe oferecia lhe agradava, desde carne, café, bolachas, farinha, nada. Ela foi ficando nervosa e se atirou no chão, como normalmente fazia com sua mãe e irmãs. Quanto mais ela chorava, mais se tornava impossível para eu compreender minimamente o que ela pedia. Depois de, por desespero, deixá-la chorando alguns minutos no chão, peguei-a no colo e a acalentei, até que ela adormeceu nos meus ombros. Quando sua mãe chegou, eu e suas irmãs mais velhas lhe contamos o que tinha acontecido, e só então fui saber que a pequena estava interessada na lata de leite em pó que estava na prateleira mais alta do guarda louças. Aptudi ainda estava dormindo. Krtidi sorriu e se compadeceu do aperto que eu havia passado, mas disse-me também que eu não deveria tê-la deixado dormir ainda com raiva, pois alguma coisa poderia espantá-la em seus sonhos. Pegou sua filha gentilmente nos braços e lhe acordou dizendo algo que não pude ouvir. Repetiu a pergunta e só depois que a criança lhe respondeu, deixou-a dormir novamente.

Certa dia encontrei Brutudi, que criava sua netinha de dois anos e meio, resmungando enquanto fazia apressada um grolado (*kupakro*) com a puba que havia deixado de molho. Colocava pequenas porções de massa num pano e torcia com força. A noite já estava caindo e então perguntei a ela o porquê de estar trabalhando com a puba àquela hora. Ela falou que, por vontade própria, ela não estaria fazendo aquilo, mas que Waktidi, sua neta, havia dito que queria comer grolado, então, o jeito era fazer.

Em suma, uma criança deve manter-se satisfeita e alegre, pois a tristeza ou a raiva poderá fragilizar o seu corpo e o deixar vulnerável à agência predatória de outras gentes. No caso do recém-nascido, seu corpo será ainda mais frágil, motivo pelo qual até mesmo sua exposição a determinados lugares que não sejam sua própria casa poderá lhe fazer mal.

Por outro lado, todo o esforço do casal de pais parece ser o da separação gradativa entre os corpos que se comutaram no período da gravidez: o pai, a mãe e a criança. Nesse sentido, deve-se abster completamente de relações sexuais durante o resguardo. Essa proibição em especial parece se estender por muito mais tempo. Pois o sêmen do homem será uma substância demasiado pesada, da mesma forma que a caça, prejudicando o sangue de sua mulher e a integridade humana de sua criança.

O resguardo seguido pelo pai da criança é, com efeito, de natureza distinta daquele a que se submete a sua esposa. O seu sêmen, substância criadora da criança, ao invés de precisar ser vertido, como é o caso do sangue da mulher, precisará ser contido.

Certa vez, Brutudi me contou o seguinte. Ela tinha acabado de dar à luz, havia dois meses, à sua quarta filha e estava, por isso, reclusa em sua casa. Houve então um grande festejo na sua aldeia que ficou durante alguns dias repleta de convidados de outras aldeias. Certo dia, seu esposo, contrariando as proscricões de seu resguardo, saiu de casa para tomar parte da animada festança, regada a forró e muita cachaça. Naquela noite, seu marido não voltou para casa. Já era de manhã e o sol já estava alto, quando sua bebezinha recém-nascida começou a chorar ininterruptamente sem motivo aparente. Sua mãe tentava acalantá-la de todas as formas, mas nada surtia efeito. De meio dia em diante o estado da criança piorou e sua barriga começou a inchar. Brudu estava apreensiva e aflita, pois, segundo ela, o umbigo de sua bebê já estava alto e vermelho e sua barriguinha muito grande. Como não tinha notícias de seu esposo até aquele momento e, já desconfiada do que poderia ter acontecido, Brudu chamou o *sekwa* para que olhasse sua filha. Ele cuidou de amarrar cordinhas de tucum no pescoço e nos pulsos da criança e disse que ela ficaria bem. No final da tarde, quando o bebê já demonstrava alívio, seu esposo apareceu. Brudu mandou que voltasse dali mesmo, furiosa, pois sabia que o seu esposo tinha feito sexo com outra mulher, por isso a barriga de sua criança quase tinha “espocado”. Após dois dias afastado de casa, o esposo arrependido pediu para que a mulher o aceitasse de volta, o que acabou acontecendo, segundo ela, porque tinha ficado com pena do pai e de sua filha, ambos estavam muito fracos.

Há uma ligação substantiva entre o pai e seus filhos, concretizada pelo sêmen. Seus corpos ainda não estão completamente separados. A substância que originou sua criança precisa então ser contida em seu próprio corpo bem como no corpo de seu pai, para garantir sua integridade, força e crescimento, e para evitar que ela se expanda em demasia, tanto no corpo da criança, quanto nos corpos de outras mulheres. Ao fazer sexo com outra mulher, o homem estará, de certa forma, despejando seu sêmen no ventre de sua própria criança, redobrando indevidamente o dispêndio de sêmen que a originou. Sua barriga ficará inchada, assim como a barriga da mulher fica inchada quando esta engravida, cheia de sêmen de seu esposo. Fazer sexo durante o resguardo configura, pois, uma espécie de hiper-incesto, já que os corpos de pai e filho estão,

nesse período, absolutamente comutados. Será também uma mistura inadequada de substância, já que o homem misturará o corpo frágil de seu próprio filho à potência do sangue de outrem. O resultado será uma reversão absoluta do processo de gestação: uma criança cujo ventre poderá inchar, até provocar sua morte.

Essa comutação entre os corpos de pais e filhos fica especialmente indicada se considerarmos a abstenção em relação à caça.

Um pai de uma criança recém-nascida não poderá caçar, pois o espírito-dono (*tdêkwa*) do animal que ele abater, poderá fazer mal a seu filho(a). Alguns desses animais serão especialmente letais à criança, como a onça (*huku*) e a sucuri (*wanêku*), assim como algumas espécies de peixes e macacos.

Durante o tempo em campo, ouvi muitas histórias de predação de crianças por essas outras gentes.

No Ssuirehu, por exemplo, um casal já maduro, com um filho homem apenas, tinha perdido seus dois outros filhos por esse motivo. Dizia-se que Rômkre tinha matado uma sucuri quando sua esposa estava de resguardo e que por isso sua filha mais velha tinha morrido com poucos dias de vida. No caso do segundo filho, atribuiu-se sua morte a uma espécie de peixe de couro que seu pai havia pescado. O menino, mesmo já começando a balbuciar, começou a sofrer ataques durante os quais contraía e tremia todo o corpo, até que, durante uma crise, acabou sucumbindo.

Simĩkadi também me contou que, quando estava com dois meses de gestação, Sandoval, seu esposo, matou uma onça. Quando ele chegou em casa, de longe, ela já havia sentido o cheiro que dizia estar impregnado em seu marido. Disse para ele: *Você está com uma catinga muito grande!* Espantado, seu esposo respondeu: *Você já sentiu? Eu matei huku, mas nem cheguei perto, atirei de longe!* E foi se banhar. O tempo passou e quando ela ganhou a criança, aos 15 dias de resguardo, o bebê começou a chorar. *Todos os dias, às 16 horas, começava a chorar muito. O menino ficava pretinho, suspirando... Era tempo de Dasĩpsê lá no Krite. A aldeia estava vazia, Chegou um dia em que estava chorando muito mesmo. Eu dava para o colo do pai, depois pegava de volta e nada... Dava o peito, mas a criança não aceitava. Aí resolvemos levar no sekwa lá no Krite. Ele disse que só ia assuntar, depois, mais de noite é que ia olhar. Me mandou banhar com a criança. E, de noite, me mandou voltar para a aldeia, disse que*

depois de quatro dias ele iria lá olhar. Voltamos com nosso filho pra cá. Já tinha diminuído mais de chorar. Ele foi e trouxe uma cordinha para amarrar no pescoço e disse que não era para retirá-la enquanto ela não caísse por si só. Garantiu que turê não ia chorar mais. Revelou depois o que se passou com meu filho. Disse que era Huku que estava espantando, aparecendo nas vistas dele. Mas ele já tinha tirado.

Ou seja, o contato predatório do homem com algumas espécies particularmente predadoras desencadearia a vingança contra suas crianças. Os Akwê são explícitos em dizer que esses animais não fazem mal ao seu matador, mas somente ao seu filho, cuja visão é ainda muito clara, segundo dizem, e o corpo bastante frágil. No entanto, a natureza da abertura que se configura entre uma criança e seu pai, parece confundir-se com uma abertura plenamente cósmica, o que faz desse último o vetor, ou caminho até a alma-corpo de sua criança.

Nesse ponto, é importante perceber que é o pai da criança o portador/doador de sua alma-corpo. É dele que vem o *dahâimba* da criança, sua alma-vida.

É interessante que os Akwê não possuam um termo específico para corpo humano separado de seu espírito. *Dahâimba*, “alma”, também é usado para se referir ao vivente, à pessoa que está viva, denota também imagem ou aparência física e, nesse sentido refere-se também à feição ou ao corpo de alguém. Como quando, por exemplo, me aconselhavam a sair do sol, por julgarem minha pele muito clara: “*Smĩ hâimba zai pre*”, ou seja, “você vai ficar vermelha”. Ou quando os velhos discursam, normalmente anunciando o motivo de sua presença, começando com “*Wat hâimba...*”, ou seja, “eu estou aqui, presente, vivo”.

Danĩ é a expressão para “carne humana”, mas não se refere ao corpo vivente, mas sim aos seus componentes destacáveis, à carne no sentido literal. Ao passo que *dadâ* denota o cadáver, o corpo inerte, mas não o morto em seu aspecto “alma”. Os mortos são chamados por eles de *hiêpãrĩ*, e são entidades temidas e evitadas pelos Akwê. Nesse sentido, se opõem, juntamente com os animais, ao termo Akwê, auto-designação que denota sua condição humana específica. Porém, os mortos também se relacionam com seus parentes de uma forma particular, tentando manter as relações de sustentação mútua que configura o parentesco. Aparecem em seus sonhos, oferecem-

lhês alimentos, se preocupam com seu bem estar. Pode-se dizer, nesse sentido que os parentes mortos de alguém continuam buscando sê-lo de alguma forma¹¹³.

São os homens os portadores/causadores das formas/almas que reproduzem a vida. Daí o sentido do ato sexual como algo que *kmã hâimba*, “faz alma-corpo-vida”.

Meu argumento é que os homens extraem tal capacidade reprodutiva a partir dos espíritos com os quais se relacionam através dos rituais. Essa capacidade fecundadora toma corpo em seu sêmen, mas também se concretiza nos corpos humanos por meio da transferência dos seus nomes. É esse, pois, o sentido da patrilinearidade, tal como a compreendo entre os Akwê. Não se trata de um pertencimento meramente formal ou nomenclatório de pessoas a grupos corporados cuja única função se assenta em sua sociologia, organizando direitos, deveres e prerrogativas. Mas de uma atualização perene no tempo/espaço presentes das formas/forças geradoras do mundo. É como se os seus arranjos relacionais, aqueles que ganham concretude naquilo que nós antropólogos chamamos de “instituições sociais”, segmentos, clãs, metades, descendência, aliança, etc. fossem mecanismos sofisticados de manejo e de recriação das condições cósmicas possibilitadoras de sua existência no mundo. Tal manejo presume a obtenção, o crescimento, a troca e a contenção dos fluxos reprodutivos, a fim de que eles atuem de maneira a reproduzir uma vida especificamente humana denotada pelo termo Akwê. Podemos dizer que há, portanto, uma espécie de refração entre dispositivos relacionais tais como clãs, nomes, almas, sêmen, de tal modo que cada um desses elementos seja a consubstanciação do outro em escalas de socialidade distintas, mas que se interpenetram, cada uma contendo todas as demais.

Os homens são criadores e causadores, porque são donos das almas/formas, vistas como capacidades de gerar vida. Tais formas precisam ser contidas ou enfeixadas, assim como os nomes no interior dos clãs, e o sêmen nas trocas conjugais. O fundo cósmico se desdobrou nas diferentes gentes que passaram a compor o universo e se enfeixou simultaneamente nas formas clânicas que compõem a existência e os corpos dos Akwê. Essas formas precisam ser atualizadas, ao mesmo tempo que contidas e mantidas separadas para que resultem num relacionamento que recrie a humanidade: a separação entre os povos/espíritos/animais que é também aquela entre as gentes/clãs dos

¹¹³ Para uma análise profunda das concepções em torno da morte, a escatologia e o conceito de “alma” entre os Akwê, ver Morais Neto (2018).

próprios Akwê. A profusão que resulta da sua potência deve, pois, ser moldada e transformada através da relação entre partes mantidas como separadas (a linearidade ela mesma), rerepresentando o movimento mesmo de criação do mundo e da humanidade posto no mito. O modo de se fazer isso é através das mulheres que, por meio de seu sangue, manejam e fazem crescer essa capacidade criativa: os homens, eles mesmos e seu sêmen. O que deve ser controlado e contido é o fluxo transformacional infinito e disseminado, daí a patrilinearidade; mas daí também o parentesco e a humanidade.

Algo como o que sugeriu Wagner, ao discorrer sobre a linearidade entre os Daribi e sobre o parentesco em geral:

The differentiation of relatives constitutes a differential and distributive restriction of relational analogy, via the means of eliciting it, into a range of contrastive roles, or protocols. Borrowing an idiom from Levi-Strauss, we might say that an (unrealizable) ideal of total analogy is detotalized and distributed over a range of partial realizations, each corresponding to a kind of relationship. A kind of relationship (designating the particular kinds of relatives proper to it) can then be considered as an analogue of relationship in general, diminished and restricted in certain dimensions so as to control and channel the flow of relational analogy. The essence of "kinship" is restriction, and the opposite of "kinship" is therefore total, unrestricted analogy, or (in its behavioral aspect) complete familiarity and lack of constraint. The core of any regime of kin relationship is, therefore, the set of affinal relations (as implied, for instance, in Levi-Strauss 1969) which is also its (generative) beginning point. (Wagner, 1977, p. 640)

Trata-se de separar e conter o fluxo analógico indiferenciado, ou do risco de voltar àquela condição narrada no mito e descrita no início desse capítulo em que eram todos “bestas, feito cães, e não sabiam se respeitar”. De refazer constantemente a diferença entre si mesmos. Os Akwê (assim como os Daribi, se bem entendo Wagner) fazem isso construindo canais de transmissão de nomes/sêmen que são concebidos como germinações ou crescimentos, como afluências: aquilo a que chamamos clãs. Note-se que a expressão nativa para clã é justamente *ĩ-snākrda*: começo, principio, raiz de árvore, ponto de origem germinativa, assim como o termo para pai é *ptokwa* – causador, originador, broto de árvore. Por isso a ênfase nos fluxos verticais e, ao mesmo tempo, na distinção desses fluxos, para fazê-los crescer e aumentar. Daí,

também, a feição oblíqua da terminologia em que as relações horizontais entre primos cruzados são concebidas em termos verticais geracionais, fazendo com que o casamento, ele mesmo, figure entre gerações, um mecanismo produtor do tempo, das germinações e do crescimento.

Todo o movimento criativo é, entre os Akwê, concebido, pois, como um ato de fertilização e germinação. Ora, uma mulher, diferentemente dos homens, recebe sêmen de seu pai, quando foi gestada criança, e de seu esposo, quando ela mesma irá gestar os filhos. Por isso, ao contrário de um homem, cujos nomes seguem verticalmente da linha paterna e que são digamos, nomes de ancestrais, os nomes femininos são “afinizados”, dados pelo tio materno no ritual de nomeação feminina, concebida como um processo de faz crescer, amadurecer os homens (as classes de idade). O que um homem “paga” ao tio materno de sua mulher é, de certa forma, o tempo, sua maturação, possibilitada pelo “crédito de sêmen” dado em forma de nome a ela¹¹⁴.

Nos Akwê, nomeação e afinidade estão intrinsecamente ligadas porque ambas tem a ver com o crescimento e germinação das gentes. Ambos se relacionam também com a produção do tempo e com a reprodução da vida, amálgama indissociável entre formas/almas/corpos.

Vemos, pois, uma estrutura recursiva que pode ser observada em diferentes amplitudes relacionais, indo desde o mito até o sistema de parentesco, e deste último até a gestação dos corpos. Tal estrutura indica uma pertinência das relações de gênero e do modo particular como se dá o vínculo *cross-sex* a partir do matrimônio para a fabricação da pessoa akwê. Meu argumento é que um olhar sobre o gênero é fundamental a uma compreensão acerca das passagens entre cosmologia, organização social e construção da pessoa no universo akwê.

Pode-se dizer, então, que a relação que se observa entre o princípio agnático de descendência e a uxorilocalidade faz com que os grupos domésticos sejam fecundados pela alteridade dos homens que circulam entre eles, ao mesmo tempo em que esses próprios grupos se transformam no decorrer do processo responsável por sua reprodução. É possível que o casamento, ele mesmo, possa ser, assim, encarado como um modo de produção corporal e ritual (pois há um ritual de casamento) da

¹¹⁴ Essa é uma proposta de análise dos dados sobre as relações de parentesco, mas que depende também da minha análise do ritual, tratada no capítulo 3 dessa tese.

temporalidade Akwẽ – aqui eu penso num paralelo tanto com o modelo de Gow (1991), para os Piro e do parentesco como história, quanto também no modelo de Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985) no que tange à vingança dos Tupinambá quinhentistas como um mecanismo criador de temporalidade. Ou ainda na importância do fator tempo, aferida por Viveiros de Castro (1990, p. 40-47) para a compreensão dos regimes de aliança com troca patrilateral (justamente o caso Akwẽ-Xerente) nos quais o “retorno diferido” e o “desequilíbrio perpétuo” se manifestam de uma forma particularmente evidente.

Por ocasião do casamento, então, a mulher irá receber em sua casa um “outro”, um afim, alguém do “lado de lá”, e irá processar essa diferença em forma de filhos que irão pertencer a esse outro. Com o passar do tempo, quando deixarem a casa de seu pai, ou por ocasião da morte desse último, ela mesma é quem irá se transmutar em “outra”. Na medida mesma em que seus filhos “pertencerão” ao seu marido, ela viverá em um ambiente em que este e aqueles serão diferentes dela própria. Sua casa natal se transformará, assim, na casa de seu marido e, portanto, na casa de seus afins. Ou seja, o mecanismo que possibilita a reprodução dos grupos domésticos é o mesmo que os altera ao longo do tempo. Foi nesse sentido que sugeri que o processo de casamento figura como um modo de produção da temporalidade. É por isso também que podemos dizer que, para os Akwẽ, reprodução e alteração estão intimamente ligados. A linearidade não é, pois, algo que subsuma as diferenças em favor da produção de uma identidade concebida verticalmente no tempo, mas algo que impede justamente que ela se produza no tempo e no espaço. As mesmas divisões que incidem no cosmos, se projetam nas aldeias e nos corpos.

Capítulo 3

Dasĩpsê ou “Como nos Fazemos Belos”: nome, ritual e cosmologia

“It is my suggestion that anthropological understanding of Lowland societies is coming about only insofar as we have realized that social organization cannot be separated from conceptual models (classifications) and discussions, continually acted out in ritual form about what it means to be human or animal, alive or dead, to be male or female, to be kin or affine. (...) We are slowly seeing how such classificatory schemes, such dialogues, articulate with behaviour and group life, a fit that is accomplished not only through an ordering that is metaphoric in nature, but one which, for lack of a better word, is methonymic as well. It is probably only by recognizing the later principle, contiguity, that we will eventually solve the presente debate over “descent”.
(Joanna Overing, *Actes du XLII Congres des Americanistes*)

“Preciso sentir de novo o it dos animais. Há muito tempo não entro em contato com a vida primitiva animálica. Estou precisando estudar bichos. [...] Arrepio-me toda quando entro em contato físico com bichos ou com a simples visão deles. Os bichos me fantasmam. Eles são o tempo que não se conta. [...]Estou agora ouvindo o grito ancestral dentro de mim: parece que não sei quem é mais a criatura, se eu ou o bicho. E confundo-me toda. [...]Não ter nascido bicho é minha secreta nostalgia. Eles às vezes chamam do longe muitas gerações e eu não posso responder senão ficando inquieta. É o chamado”.
(Clarice Lispector, *em Água Viva*)

Se, como tentei demonstrar nos capítulos anteriores, a organização do parentesco akwê a partir das trocas matrimoniais configura uma atualização da ordem do mito em sua socialidade, também no ritual essa atualização se torna particularmente evidente. Dito de outra forma, tanto o ritual quanto as relações domésticas dialogam perenemente com as condições cósmicas de perpetuação da vida: parentesco e ritual são conceituações/operações mutuamente relacionadas desse movimento vital. Nesse sentido, podemos dizer, assim como Viveiros de Castro (1988) sugeriu para o caso Bororo, que o ritual configura ali, também entre os Akwê, uma espécie de “teatro ontológico” que une a produção orgânico-serial de pessoas/corpos e a perpetuação nominal-cíclica das personas clônicas. Todo esse movimento criativo encontra no mito do fogo do jaguar o seu vórtice de expansão, sobre cuja “dilatação cósmica” os

agenciamentos rituais procuram reestabelecer um *continuum* (Lévi-Strauss, 1971, p. 650).

Juntamente ao *Kupre*¹¹⁵ e ao rito de casamento (*Dakukbâ*), uma das cerimônias mais fundamentais que compõe o complexo ritual dos Akwê é o *Dasîpsê*. Poderíamos traduzir o termo como *da* (prefixo que denota a 3ª pessoa honorífica ou qualidade do que é humano) *sî* (partícula que expressa ato recíproco) *psê* (belo, bom). O *Dasîpsê* é, portanto, a cerimônia na qual os Akwê se fazem belos. Não por acaso, ele é, a rigor, uma grande cerimônia de nomeação. Nela são conferidos os nomes masculinos e femininos a partir de um encadeamento de operações rituais em que atua a profusão tipicamente Jê das partições sociocósmicas com as quais os Akwê organizam sua presença no mundo. Contudo, a existência dessas segmentações (ou “partidos”, como gostam de traduzir os Akwê para o português) não se refere apenas a pertencimentos formais ou nomenclatórios a segmentos internos calcados em sua organização social. Todos esses segmentos e sua interação mútua no ritual guardam um profundo sentido cosmológico. A exegese das atividades rituais não poderá, pois, perder de vista um entendimento comprometido com o pensamento akwê acerca da vida, da morte, e do tempo que conecta a ambas.

Assisti, ao todo, a cinco dessas cerimônias durante meu período de pesquisa de campo: na aldeia Krite, no ano de 2007, na aldeia Brejo Comprido, no ano de 2008 e novamente em 2017, na aldeia Mirassol, em 2015 e na aldeia Hespôhurê, em 2016. A sequência das performances rituais nessas distintas ocasiões seguiu uma lógica mais ou menos homóloga, embora ligeiras variações no seu ordenamento e acréscimos ou ausências relativas de partes do ritual pudessem ser observadas no que se refere a cada uma delas. Houve também alguma variação nas formas e detalhes das performances de uma aldeia para outra, a depender da região da terra indígena em que estas se situavam. Assim, pode-se dizer que na aldeia Hespôhurê e na aldeia Mirassol, por exemplo, as cerimônias foram mais parecidas entre si, se comparadas com aquelas realizadas no Brejo Comprido, ou no que se refere a essas últimas e àquela ocorrida na aldeia Krite. Os próprios Akwê são conscientes dessas diferenças e meus anfitriões do Ssuirêhu, que me acompanhavam durante esses rituais e que eram considerados também ligeiramente estrangeiros na maioria dessas outras regiões (exceto na aldeia Krite), sempre

¹¹⁵ Rito pós funerário. Para uma descrição e exegese minuciosa desse ritual, ver Morais Neto 2018.

ressaltavam e comentavam comigo sobre como, para os *Kâmrâitdêkwa* (“os donos do mato da beira do rio”) as performances eram realizadas de maneira ligeiramente distinta. Mencionavam inclusive diferenças de “sotaque” nas falas dos anfitriões, bem como diferenças na entonação e modo de proferir os cantos. Mas isso não os impedia de tomar parte nas cerimônias e nem de se integrarem perfeitamente ao ritmo de sua realização. De forma similar, a despeito dessas pequenas diferenças, pude perceber um nexos conceitual e estético comum, assim como um ordenamento temporal homólogo de suas fases características entre todas essas performances.

Considerando então esse aspecto, minha descrição e exegese do Dasĩpsê seguirá esse nexos, embora, do ponto de vista descritivo, possa mencionar (sempre sinalizando) exemplos vindos de performances realizadas em tempos e aldeias distintas. Ademais, o núcleo duro do Dasĩpsê, ou seja, a nomeação masculina e feminina seguiu os mesmos protocolos em todas as aldeias mencionadas.

É importante ressaltar, nesse sentido, que estou considerando o Dasĩpsê como uma grande cerimônia na qual são realizadas as diversas operações rituais necessárias à imputação dos nomes pessoais masculinos e femininos entre os Akwẽ. O encadeamento dessas operações rituais segue, via de regra, um ordenamento temporal comum, cuja significação só poderá ser entrevista se considerarmos o sentido cosmológico subjacente as suas múltiplas operações – sentido esse que conecta cada uma de suas fases. Tento, portanto, em minhas descrições, recriar e evidenciar tal ordenamento, ressaltando de que modo cada fase do ritual se conecta às outras. Do ponto de vista de minha observação pessoal, no entanto, nem sempre pude tomar notas detalhadas de todas as operações rituais ocorridas em cada uma das aldeias em que estive presente, embora proponha que a sequência lógica proposta seja pertinente para a compreensão da cerimônia como um todo. Assim, um *Kbazêĩprãirê*, por exemplo, quando é realizado, sempre acontecerá como etapa preliminar, antecedendo o início da imputação dos nomes às meninas. Da mesma forma, o nome de *Wakedi* tenderá a anteceder os outros nomes femininos e masculinos. A nomeação masculina, por sua vez, acontecerá depois da imputação dos nomes às mulheres, seguida da corrida de *ĩsitro* (toras grandes de buriti ornamentadas e talhadas de forma particular segundo as metades cerimoniais) e da saída do Padi¹¹⁶.

¹¹⁶ Descreverei adiante cada uma dessas etapas.

Abaixo disponibilizo uma tabela que sistematiza cada uma das etapas observadas por mim nas diferentes aldeias.

	Aldeia Krite 2007	Aldeia Brejo Comprido 2008	Aldeia Mirassol 2015	Aldeia Hêspohurê 2016	Aldeia Brejo Comprido 2017
Fase 1	Kbazêiprairê (apenas corrida de krãkrã)	Kbazêiprairê			Kabazêiprairê
Fase 2	Wakedi (nome feminino e masculino)	Wakedi (nome feminino)			Wakedi (nome feminino)
Fase 3	Nominação feminina	Nominação feminina	Nominação feminina	Nominação feminina	Nominação feminina
Fase 4	Nominação masculina		Nominação masculina	Nominação Masculina	Nominação masculina
Fase 5	Corrida de ĩsitro		Corrida de ĩsitro	Corrida de ĩsitro	Corrida de ĩsitro
Fase 6			Saída do Padi	Saída do Padi	Saída do Padi

Gostaria de salientar, ainda, que faço aqui uma opção consciente por um modo narrativo que procura não apartar a descrição propriamente dita de cada fase do ritual, observadas por mim em diferentes ocasiões, de sua análise comparativa considerando as observações de outros autores que estiveram entre os Akwê (quando for o caso), e nem da proposta de sentido derivada de minhas próprias experiências junto a esse povo. Tais experiências presumem a memória de fatos, impressões e sentimentos significativos vivenciados por mim durante todo o tempo em que estive entre eles, não somente o tempo circunscrito à observação de tal ou qual performance do ritual. Tomo todas essas dimensões – descrição, comparação, análise, experiência, memórias e afetos – em

conjunto, de modo a oferecer uma descrição não formalista e/ou sociologizante do ritual, que procura conectar não só as performances cerimoniais aos sentidos cosmológicos, à vida cotidiana e ao parentesco, como também à minha própria posição e perspectiva diante da experiência de acompanhá-los. Isso não quer dizer que não procurei ser rigorosa, do ponto de vista epistemológico. Quer dizer apenas que o meu texto busca, com ou sem sucesso, ser análogo, em sua forma, à complexidade com a qual presumo que os Akwẽ relacionam as várias dimensões de sua existência, percebida e/ou intuída por mim desde um lugar específico. Como bem observou D. Haraway (1988), “ver de algum lugar é a única forma de ver bem”. Trata-se de uma proposta de organização, descrição e exegese que procura oferecer ao leitor uma forma de compreender a simultaneidade dessas camadas de experiência, pensamento e afeto presentes na imaginação etnográfica que um(a) pesquisador(a) constrói junto a um povo.

Esse aspecto se conecta a uma tentativa consciente de minha parte de não considerar aquilo a que os antropólogos denominam de “estrutura social” e “cosmologia” como dimensões separadas no que diz respeito à vida dos povos com os quais experimentamos uma determinada relação. Os conceitos que organizam nossas estratégias descritivas não são a vida dessas pessoas. Assim como, ocioso dizer, nossas descrições não são relatos objetivos e isentos sobre a realidade. Elas são, antes, fruto de uma experiência determinada e de uma relação entre essa experiência, os conceitos antropológicos e os conceitos nativos.

3.1 – *Kbazêiprãirê*: O Fogo de Onça, masculinidade, animalidade e criação

Um *Dasĩpsê* sempre pressupõe a participação de pessoas vindas de várias aldeias. Embora a maioria delas seja proveniente daquelas que se adensam no interior de uma mesma região dentro da TI, é comum que pessoas que tenham parentes entre os anfitriões, mesmo vindas de aldeias distantes, tomem parte na sua realização. Assim, os primeiros dias são dedicados à chegada gradativa e a acomodação daqueles viajantes. A logística não é simples e os anfitriões responsáveis por sua organização tem que mobilizar um montante generoso de recursos e trabalho para prover a todos com os

alimentos necessários. Tais recursos são, hoje em dia, conseguidos a partir de projetos enviados a fundos de financiamento de diversas naturezas institucionais, desde aqueles relativos a instituições indigenistas e/ou governamentais, até aqueles de cunho político local, negociados com a prefeitura e ou governo estadual junto a deputados e vereadores de diversas orientações partidárias e ideológicas, inclusive encabeçados por vereadores akwẽ e seus correligionários nessas diversas instâncias. O mais comum, via de regra, é que todas essas fontes se coadunem, angariadas habilmente pela atuação política dos próprios Akwẽ na esfera local. Dessa forma, são reunidas enormes quantidades de cabeças de gado, farinha, arroz e outros gêneros alimentícios como café, refrigerantes, balas, além do fumo indispensável aos mais velhos, mestres de cerimônia. Há também despesas com transporte e combustível. Todos esses recursos, no entanto, parecem nunca ser suficientes para satisfazer confortavelmente as necessidades de todos durante todo o período do ritual, que dura de 10 a 15 dias aproximadamente. Seja porque de fato sejam escassos, seja pela impossibilidade incontornável de fomentar o consumo conspícuo característico do ritual. Há dias, por exemplo, em que chega-se a matar de duas a três cabeças de gado, mesmo assim haverá sempre aqueles que dizem não estar suficientemente alimentados, para desespero dos velhos anfitriões, cuja generosidade e partilha se configuram como um axioma da hospitalidade.

Logo nos primeiros dias do Dasĩpsê, as pessoas começam a se pintar com as pinturas clônicas, usadas somente em ocasiões rituais pelos Akwẽ. O correto é que uma pessoa seja adornada por uma outra que seja seu *nãrkwa* (clãs de metade oposta que mantem relação cerimonial privilegiada), nunca por si mesma. Assim, os filhos podem ser pintados por suas mães ou tias maternas, ou os homens por suas esposas, o que é mais comum, ou por algum de seus *nãrkwa* enquanto estão no *warã* (*locus* cerimonial de reunião dos homens). Grupos de mulheres se juntam para conseguir jenipapo e preparar a mistura entre o sumo desse fruto e as cinzas de madeira queimada com a qual conseguem um pigmento negro e resistente. Aquelas mais prevenidas já os terão trazido de suas aldeias, enquanto que outras pedirão socorro às suas parentas ou precisarão ir até o mato, caso conheçam os locais de sua presença.

A clareira (*dasĩpsêze*) da aldeia é preparada com antecedência, muitas vezes com a ajuda de tratores, para que nenhum resquício de vegetação, lixo ou entulho permaneça entre o círculo das casas e a abertura da aldeia ao cerrado, e nem dessa última às trilhas por onde as corridas de tora se realizam. Às margens desse círculo completamente

limpo, quase lunar, é possível mirar, rente às bordas da planície onde a vegetação volta a se adensar, o “pé do céu”, ao leste, por onde o sol reinicia seu caminho luminoso (*bdâdi*), comutando tons de azuis, laranja e lilás através de sua cúpula, para, então, morrer no oeste e dar lugar às estrelas.

Em um ponto mediano entre o círculo de casas e o perímetro da clareira é construída uma estrutura coberta, seja com palha de piaçava ou babaçu, seja com lonas e armação de metal alugados na cidade. Este local será o *Warã*, centro cerimonial de reunião dos homens. Eles, pouco a pouco, vão se acomodando sob sua sombra, onde passam a tomar parte das decisões dos anciões sobre a condução do ritual. Alternam entre gargalhas, comentários jocosos, conversas descontraídas, discursos rituais e narração de histórias, além dos anúncios e discursos dos caciques e outras lideranças proferidos no microfone. Anciões, homens maduros, rapazes, todos adornados e reunidos ali, vistos por mim à distância, sempre me despertavam a imagem de uma aldeia primeva, descrita no mito sobre o tempo em que havia apenas homens (ver cap.2 supra).

É expressamente vedada a presença de mulheres no *Warã*, de modo que poucas vezes consegui autorização para me aproximar e conversar com os anciões enquanto permaneciam ali. Meu contato com eles, durante o *Dasîpsê*, se dava em outras ocasiões, quando, por exemplo, estavam se alimentando ou descansando relaxadamente em suas casas ou na casa de algum parente, bem como nos acampamentos improvisados ao lado das casas. De fato, era um tanto constrangedor me colocar entre os homens naquele contexto, a um ponto que beirava certa violência latente, atmosférica, que me provocava calafrios. Uma sensação mais irracional que refletida, corporal até, mas de todo modo inevitável. Imagine-se muitos homens akwê reunidos em um contexto que gera o tempo/espço de exaltação de sua masculinidade, com todos os predicados que lhe vem a reboque: virilidade, força, agressividade, etc... Talvez um dia, quando me tornar uma respeitável senhora de cabelos brancos, consiga permanecer ali com alguma dignidade. Ou talvez não veja mais sentido nisso, como fez certa vez D. Krêdi, anciã e profunda conhecedoras dos cantos femininos que, depois de dias a fio tendo a belíssima potência de sua voz interrompida pelos intermináveis anúncios feitos pelos homens no microfone, quando finalmente convidada a usá-lo para falar, se colocou diante dele ostensivamente em silêncio durante alguns segundos antes de devolvê-lo ao homem que o entregou, sem proferir sequer uma palavra. O fato é que, com o correr dos anos, eu

mesma passei a evitar a aproximação do *Warã*, a não ser em momentos em que julgava extremamente necessários. Não deixava de ser uma forma de tomar parte na estética do ritual e de compor sua paisagem e, ao mesmo tempo, assumir uma perspectiva determinada, já que, como mulher, também frequentava espaços interditados aos homens naquele momento. Um posicionamento epistemológico e existencial que muitas vezes precisei assumir durante toda a pesquisa, não apenas no ritual.

O *Warã* era, ao que tudo indica, uma estrutura permanente nas aldeias do passado¹¹⁷. No entanto, hoje em dia, sua estrutura física e arquitetônica é caracterizada por essas construções temporárias que se restringem ao período ritual. Há, por outro lado, se assim posso dizer, um *locus* conceitual de reunião dos homens em toda aldeia akwẽ contemporânea, frequentemente sob algumas árvores cujas copas sejam grandes o bastante para fornecer uma sombra generosa, normalmente nas imediações da casa do ancião mais velho da aldeia.

Com o dia ainda prestes a romper, quando já é possível sentir o cheiro da lenha queimando nos fogões improvisados, os anciões começam a proferir os seus discursos cerimoniais, exortando a todos a se pintarem e a tomarem parte na cerimônia. A entonação de suas arengas nos dá a impressão confusa de que estamos a aflorar de um sonho. Falam, sobretudo, da importância de manter viva “a lei do Akwẽ” e do orgulho que sentem ao transmitir o seu conhecimento às novas gerações para que seu povo perdure e se multiplique. Caminham através da clareira e próximos às casas, dizendo a todos para se respeitarem, para cuidarem uns dos outros, partilharem os alimentos, se manterem ativos e não se entregarem à preguiça. Pouco a pouco, as pessoas vão despertando e, então, inúmeros grupelhos formam-se ao redor de uma constelação de foguinhos que pululam diante das casas, de modo que é possível nos entreouvirmos em meio ao burburinho rouco dos adultos e o lamúrio das crianças ainda sonolentas.

As duas celebrações que assisti na aldeia Brejo Comprido (nos anos de 2008 e 2017) começaram com um *Kbazêĩprã ãrê*. Esse termo me foi traduzido como “festa dos animais do mato”, donde *kbazêĩprã* significa, mais precisamente, “caça”. Assisti também a essa etapa do Dasĩpsê na aldeia Krite, em 2007. Mas, naquela época, eu ainda era apenas uma pesquisadora recém-iniciada no universo Akwẽ, seus rituais, sua língua e seu pensamento. A rigor eu literalmente não sabia o que estava presenciando. Fiz

¹¹⁷ Ver Nimuendaju, 1942.

algumas fotos e registrei alguma coisa no caderno de campo, mas nada de muita serventia, como pude constatar um tempo depois. As fotos, ao contrário, foram comparadas um ano mais tarde àquelas que registrei na aldeia Brejo Comprido, em 2008 e novamente em 2017, de modo que me ajudaram bastante a compreender o sentido do que havia assistido anteriormente.

Quando perguntei aos velhos do Brejo Comprido sobre o porquê de decidirem, naquela ocasião específica, realizar o *Kbazêĩprã irê*, Getúlio Darêrkêkwa, ancião da aldeia, me disse que queria fazer “*para ensinar aos mais novos que não sabiam, que tinha medo de morrer sem ensinar*”. E completou: “*que esse vem de antigo mesmo e aí que veio começando de lá pra cá*”, disse que antes “*todo bicho era gente e que depois foi virando aquele do mato e aí que foi existindo dividição de akwê, os clãs, os dakrsu (associações masculinas), os nomes de pikõ (mulher), de ambâ (homem). É por isso que nós estamos aqui de primeiro até hoje*”.

Wazakru, outro ancião de uma aldeia próxima, e que estava ali no Brejo Comprido em 2008, por ocasião da Dasĩpsê, me explicou dessa forma: *Do início o povo que tinha era tudo igual, era tudo feito irmão. Aí foi virando esse que tem no mato, toda caça, todo bicho do mato. E esse que ficou feito gente é Akwê. E de lá pra cá é desse que vem a pintura, a dividição nossa pra aprender a chamar, a conhecer pra respeitar.*

Reencontrei Darêrkêkwa novamente em 2017. Nessa ocasião ele me explicou o seguinte: “*Kabazêĩprã irê é pra lembrar daqueles que foram virando caça do mato. Antes Akwê não conhecia fogo, comia pau podre. Depois que huku entregou o fogo, aí que foi virando toda caça*”.

A fala dos anciões remete, pois, ao mito do fogo do jaguar, variação akwê do desaninhador de pássaros, registrado no capítulo anterior (ver cap. 2 supra). Conforme o mito, depois do retorno do desaninhador, ao partirem numa incursão para roubar o fogo do jaguar, os Akwê foram se diferenciando em diversos tipos de animais. Aqueles que retornaram com o fogo, porém, passaram a se dividir de acordo com as pinturas e os adornos clânicos. Os primeiros a se constituírem como humanos plenos foram os Kuzâ tdêkwa (os Donos do Fogo), cuja pintura foi concedida pelo próprio jaguar ao dasaninhador de pássaros, *wapte* que com ele foi viver, retornando com a boa nova. Antes todos os Akwê eram entes transformacionais absolutos, comutados numa relacionalidade difusa que compreendia tanto a animalidade quanto uma espécie de

hiper parentesco: “éramos feito bicho, feito irmãos”, dizem. De acordo com Luíz Srêkbupre, ainda, “foram os Kuzâ que começaram a puxar a lei, pegaram pena de jacu primeiro. Os Wahirê foram os últimos a chegar e pegaram pena de papagaio, aí começaram a casar.” Ou seja, o movimento de profusão extensiva dos entes vivos que compõem a paisagem existencial dos Akwê remete ao poder transformador do fogo, ele mesmo sendo uma extensão indicial do próprio jaguar. Há ainda, um movimento bifurcado do qual fala o mito: ao retornarem com o fogo, os Akwê se constituem como humanos, pessoas plenas, diferenciadas conforme os adornos clânicos que incluíam, ao mesmo tempo, índices da animalidade cósmica, notadamente plumas de pássaros, mas também a pintura com pigmentação negra característica das insígnias clânicas, a que os Akwê nomeiam wdê pro (wdê – madeira; pro – queimada), ou seja, novamente um índice do fogo do jaguar presente no tição de jatobá. Mas, ao partirem em busca dele, em direção ao jaguar mítico, alguns se transformaram irreversivelmente em animais, dando origem à diferença extensiva entre os Akwê e a caça.

De acordo com uma versão desse mito, contada por Justiniano Sawrepte a Morais Neto (2018), podemos compreender melhor a natureza da “transformação” desencadeada pelo fogo de onça:

A onça tinha fogo, só eles a possuíam. Naquele tempo os akwê comiam cru, carne ressecada em pedras expostas ao sol, eles não conheciam o fogo. (...) Todos eram gente naquele tempo, era corpo de bicho mas era gente, conversava na língua akwê, vivia em aldeias, tinha chefes e pajés. Houve uma assembleia entre estas gentes para resolverem como proceder para levar aquele pesado jatobá com brasas de fogo. O tio do menino, chefe daquela expedição, falou: - Quem vai levar o jatobá? Como vamos fazer para suspender e levar esse fogo? O mutum disse: - eu vou levar! Todos disseram: - Você não pode não, se não vai apagar o fogo na água. Daí o jaboti disse: Eu levo o jatobá! Todos disseram: - Você não vai levar não! Você anda muito devagar, a onça pode chegar e nos atacar! Suçuapara disse: Eu vou suspender o fogo! Todos devem me ajudar. Daí todos carregaram o fogo para aldeia. O jatobá de fogo fora colocado no warã, centro da aldeia. Ali o fogo foi repartido entre os parentes do menino, somente entre eles. Aquelas gentes-animais que ajudaram a carregar o jatobá ficaram sem fogo e se transformaram em bicho-do-mato. (Sawrepte, para Morais Neto, 2018, p.76)

Sawrepte também menciona, como bem nota o autor acima (p.76), que antes da incursão à morada de Onça, os Akwẽ se alimentavam uns dos outros, pois não podiam se diferenciar, se transformavam o tempo todo. Comiam a carne uns dos outros, cruas, expostas ao sol em pedras quentes (o que é, aliás, o simétrico inverso de como eles assam tradicionalmente a carne de caça, abaixo da terra, em fornos de terra)¹¹⁸. O que ocorre, pois, com a captura do fogo primordial - além da diferenciação clânica que permite as trocas matrimoniais - é uma estabilização dos corpos dos entes vivos e, ao mesmo tempo, a divisão *sinequanon* para a reprodução dos Akwẽ no mundo: aquela entre a caça e os Akwẽ, seus caçadores (Morais Neto, 2018, p.79). Não por acaso, a primeira divisão clânica entre os Akwẽ é denominada como “os Donos do Fogo”, “aqueles que puxaram a lei”, como disse Srêkbupre. Também não julgo arbitrário que as pinturas clânicas sejam feitas a partir de um pigmento negro a que os Akwẽ nominam *wdê pro*¹¹⁹. Muitas das operações corporais necessárias à construção ritual dos Akwẽ como “gente”, diferenciados entre si (pelos nomes e pinturas) e dos animais, são índices do fogo primevo, ele mesmo uma transformação indicial do próprio jaguar mítico que, por sua vez, não é senão a corporificação do próprio poder gerador/transformador do Sol (Bdâ ou Waptokwa – nosso pai, nosso germinador/causador).

É a essa divisão, pois, que nos remetia Darêrkêkwa ao falar sobre o Kbazêĩprã irê. É à transformação da gente primeva na caça, e aos poderes geradores do fogo/jaguar (fertilidade, agressividade, força) que nos remete essa etapa do ritual: à potência de criação que dá origem à humanidade propriamente Akwẽ, mas também à sua deriva incontornável: a animalidade, a destruição, a voragem, o ímpeto homicida afinal.

Durante as primeiras noites, reunidos no *Warã*, os homens entoam o canto dos animais da mata (os *kbazêĩprã* propriamente ditos). Segundo Darerê, existe um canto específico para cada espécie de animal: veado, paca, anta, etc. Mas não pude confirmar a informação com minha própria observação, pois, nesse momento, não era permitida a minha aproximação do *Warã*. Todos cantavam vigorosamente durante toda a noite, sempre incentivados e orientados pelo ancião da aldeia. Ouvidos por mim ao longe, me

¹¹⁸ A importância ritual desse modo de cocção da carne de caça não é pequena, como aliás já antevira Lévi-Strauss (1971). Voltarei ao forno de terra mais adiante.

¹¹⁹ Nota-se ainda, como inclusive sugeriu Nimuendaju (1942), a correspondência de características das espécies das aves mencionadas nos episódios de transformação pela aproximação excessiva do tição de jatobá, todas elas apresentando plumagem escura, do cinza ao negro, com detalhes avermelhados nas partes frontais: nambu, galinha d'água, jacu, para não mencionar as araras vermelhas, elas mesmas índices do próprio fogo), em oposição à Sussuapara, cuja pelagem é absolutamente lisa, clara e sem manchas.

davam a impressão que a entonação dos cantos variava entre momentos de muita força e expressividade e outros em que pareciam sussurros.

Em 2008, no Brejo Comprido, os homens passaram três noites apartados das mulheres entoando os cantos. Na quarta noite, fez-se duas filas paralelas no pátio da aldeia: mulheres solteiras de um lado e homens do outro, uns em frente aos outros. Pude observar, além disso, que a maioria dos homens organizados em fila eram *wapte*, jovens solteiros sem filhos. Antes de se organizarem, porém, houve muita polêmica entre as mulheres. Muitas delas, sobretudo as mais jovens, se recusavam a participar dessa etapa específica, estavam visivelmente amedrontadas e envergonhadas. As mais velhas explicavam o que estava prestes a acontecer. Disseram que, no passado, os homens se tornavam muito bravos, pois no *Warã* ficavam valentes e pesados (*prêdi*), e que, no momento da dança, alguns avançavam sobre as mulheres, as levando para mato e fazendo sexo com elas. Era de se esperar, obviamente, que as mulheres se recusassem a se colocar diante deles. No entanto, os anciões explicavam, seguidos pelas anciãs, que a proposta naquele momento era apenas “mostrar aos mais jovens” como acontecia o *Kbazêiprã ãrê* no passado, para que “*eles vissem e não se esquecessem da lei do antigo*”. Darêrkêkwa ressaltava: *foi assim que me contou meu pai e meu avô, desse jeito estou ensinando os mais novos*”. Os velhos garantiam às mulheres que nada aconteceria de fato, que era só para dançarem, “*para não esquecer da lei do Akwê*”. Foi acordado, então, que só participariam aquelas mulheres que eram *mrõtõ* (*mrõ* – cônjuge, que se une a muitos; *tõ* – negação; “mulheres largadas”, como traduzem os Akwê, aquelas que já tiveram filhos, mas que são/estão solteiras).

Então, reunidos em fila diante das mulheres, os homens iniciaram mais uma vez os cantos. Cada um deles portava uma borduna, fabricada rústicamente com uma haste de madeira fina, porém resistente, cuja superfície fora submetida à ação do fogo de modo que apresentavam manchas chamuscadas em negro. Eles próprios tinham os corpos marcados em pigmento preto, notadamente a face e o dorso. Dançavam uns de frente aos outros, de modo que, a cada vai e vem, os rapazes insinuavam movimentos abruptos em direção às mulheres que eram sugestivamente marcados com as pisadas firmes diante delas, fazendo levantar muita poeira sobre seus olhos. Os cantos, novamente, como eu havia escutado quando captados ao longe, variaram num *crescente*, entre um início mais grave e sussurrado e um desfecho bastante intenso e alto. Nesse momento, quando, segundo alguns me disseram, entoavam os cantos de *Huku* (onça),

avançaram contra as mulheres, rugindo e grunhindo, correndo atrás delas através do pátio da aldeia.

Algumas mulheres me disseram que nas performances do passado, nesse momento, os homens literalmente arrastavam as mulheres para o entorno na mata e faziam sexo com elas. Mas o que observei naquela ocasião foram apenas as mulheres correndo pelo pátio, indo se juntar às outras que permaneciam reunidas à distância, sob os risos incontidos da plateia ao redor.

Especulo se tal etapa fora, pelos motivos expostos acima, realizada “a título de ensaio”, ou apenas “para lembrar” do *Kbazêĩprã* do passado, como disseram anteriormente. No entanto, não me sinto segura em afirmar que se tratou meramente de uma “encenação”, dado que, como sabemos, no que se refere ao ritual, performar já é fazer. Ademais, a seriedade com que os próprios anciãos conduziam a performance nos leva a crer que, de fato, algo se fez. Veja-se, além disso, o seguinte comentário de Nimuendaju (1942), sobre as etapas iniciais do ritual de *Wakedi* (justamente aquela etapa que se seguiu ao *Kbazêĩprã ãré*, nessa ocasião específica, no Brejo Comprido):

This inclination of the men to intimidate the women by force is encountered repeatedly. At the very beginning of a Wakedi' festival in 1937 I notice the men, armed with sticks and long poles, barring the path of the dancing women by forming two lines in front of them. Those in front were squatting on their heels; the rear line rested one knee on the ground. Bellowing, they advanced by leaps against the women, who suspended their singing and assumed a watchful attitude, some, however, taking a defiant position and throwing sand at the men. Suddenly the men, roaring and striking the ground with their poles and sticks, jumped at the women, though without touching them, and immediately retreated; whereupon the women resumed their dance. (Nimuendaju, 1942, p.66-67)

No outro dia, dessa vez de manhã, os homens, novamente reunidos no *Warã*, pintaram-se uns aos outros com os motivos dos animais. Usando argila e urucum, marcavam sua pele com manchas, pintas e listras que se referiam à “roupa” dos *kbazêĩprã*, muito diferentes das pinturas clânicas, extremamente simétricas e padronizadas, pintadas com *wdê pro*, usadas em todas as outras ocasiões rituais.

Enquanto se pintavam, faziam muita algazarra, por vezes imitando jocosamente o som de determinado animal.

Fizeram, dessa vez, duas filas paralelas, divididas segundo as duas metades, e proferiram novamente os cantos, batendo suas bordunas diante de seus *nārkwa*. Após essa etapa, seguiram em fila única até a porção leste do pátio, onde formaram um círculo, para dar o nome Sōdi a duas meninas.

A partir daí os homens seguiram sozinhos para o pátio da aldeia. Formando um círculo, entoaram o canto do nome a ser conferido¹²⁰. Após a nomeação, se organizaram em um grande círculo, no centro do qual foram colocados pelos *danōhuikwa*¹²¹ itens tipicamente “brancos” - café, refrigerante, bolachas e fumo, todos “comida de *ktāwanō*”, como dizem. Os “brindes” foram repartidos entre os homens que, depois do discurso de Darêrkêkwa, proferido em estilo *rōmkreptkã*, se dispersaram pela aldeia.

Segundo esse ancião, no passado o *Kbazêĩpra irê* era realizado para os *sipsa* - rapazes noviços, virgens - que estavam prestes a sair da reclusão. *Os sipsa eram os donos do kbazêĩprã irê*, dizia Darerê:

Quando o menino foi levado por Huku para sua morada, por lá mesmo se criou, ficou forte e grande. Só tinha eles. Lá não tinha mulher para mexer nele, só por isso cresceu donzelo. Quando voltaram com o fogo que teve dividição, o primeiro foi kuzâ. Aí ficou conhecendo, pode sair casamento agora.

Novamente o ancião alude a uma ligação irrevogável entre o ritual e o mito do fogo do jaguar. Dessa vez relacionando a reclusão dos jovens no passado – o seu status intocado, virgem - ao período em que o desaninhador de pássaros viveu com Onça. No

¹²⁰ Voltarei à nomeação feminina mais adiante.

¹²¹ Os *Danōhuikwa* são mensageiros rituais vitalícios. São sempre escolhidos aos pares entre os *wapte* (rapazes) pelos anciões, um de cada metade. Em um *Dasĩpsê* há sempre dois mensageiros para os homens e outros dois para as mulheres, sendo cada um pertencente a uma das metades. Suas pinturas, porém, são distintas das pinturas clânicas, sendo compostas por dois grandes círculos feitos com *wdê pro* entre as duas extremidades do externo, ligados por uma fina linha reta traçada sobre o abdômen até outros dois círculos paralelos de igual diâmetro, nas duas extremidades do baixo ventre, um pouco acima da bacia, abaixo das costelas. Os *danōhuikwa* são responsáveis por toda a logística ritual: são eles que cortam as toras de buriti para as corridas e as carregam para os pontos de partida, que monitoram os participantes e os repreendem no caso de alguma conduta inadequada, que transmitem recados e transportam os alimentos, que vasculham a clareira durante a performance dos rituais de modo que não haja nada que atrapalhe o seu funcionamento. E, sobretudo, são eles que se mantêm vigilantes da separação espacial entre os gêneros, tão típica nos momentos rituais, cuidando para que nenhum homem se aproxime do warã das mulheres e vice-versa.

mito, o menino era ainda pequenino quando foi levado por *Huku*. Após crescer forte, alimentado pela carne de caça assada oferecida por Onça, retorna à aldeia como homem feito, cujos parentes passaram a se pintar como *Kuzâ tdêkwa*.

As divisões clânicas que permitem as trocas matrimoniais são concomitantes a esse movimento de retorno do desaninhador e à apreensão do fogo primordial, assim como a separação definitiva entre os Akwê e os animais de caça (os *kbazêiprã*). O *kbazêiprã ãrê*, por outro lado, remete, ainda, ao lado avesso do casamento sancionado socialmente entre os *dasiwaze*, instituído a partir das divisões clânicas: o devir animal e voragem sexual que lhe é imanente, atualizada no ritual pelo episódio de agressão às mulheres. É nesse sentido que proponho, seguindo Lévi-Strauss (1971), que o ritual busca, através de suas inúmeras operações, reestabelecer um *continuun* entre o presente e as condições pre-cósmicas que guardam as potências criadoras de toda gênese e diferenciação sobre as quais dão conta, afinal, os mitos. O ritual remonta a tais condições e, exatamente por isso, recoloca as potências a partir das quais as diferenciações operam.

Recordemos que, no mito (ver cap.2 supra), a mulher primeva foi literalmente caçada pelos homens-animais, num episódio de predação a um só tempo sexual e literal. Antes desse acontecimento dramático, havia apenas homens.

As capacidades destrutiva e procriativa são duas faces da mesma moeda e é no mesmo movimento que os rapazes ascendem à condição de homens plenos aptos a se casarem, mas também guerreiros e caçadores. É como se os poderes de criação e de destruição que estão amalgamados na animalidade primeva de onde tais poderes provém - e da qual o jaguar figura como epítome - fossem incorporados na masculinidade dos rapazes, na mesma medida em que os Akwê se diferenciam dos animais de caça.

Há, portanto, uma outra separação ou desdobramento a que o ritual se presta a (re)fazer e ao mesmo tempo diluir – e o *kbazêipra ãrê* não é senão o seu início: aquela entre os gêneros, a mesma distinção que, juntamente à divisão clânica, institui a afinidade propriamente dita. Não por acaso toda a estética *Dasĩpsê* é perpassada por imagens da sexualidade. “*Sejam fortes, mantenham nosso povo vivo, multipliquem nossa gente*”, dizem os velhos insistentemente aos rapazes.

3.2 – Androginia e dualismo: o nome *Wakedi*

No Brejo Comprido em 2008 e em 2017, o *Kbazêîprãîrê* foi seguido da nomeação de *Wakedi*. Trata-se literalmente de um nome andrógino, o único dentre todos os nomes *akwê* que é conferido tanto aos homens quanto às mulheres, de modo que cada gênero nomina aqueles do sexo oposto. É, portanto, o único que pode ser conferido pelas mulheres aos homens.

No passado, a sequência de operações rituais necessárias à imputação do nome *Wakedi* durava vários meses (ver Nimuendaju, 1942), mas, hoje em dia, os *Akwê* tendem a reduzi-la a aproximadamente dois dias, abstendo-se de concluir a nomeação dos dois meninos (*kwatbremî*) pelas mulheres¹²². Se restringem à face feminina do vetor relacional, ou seja, àquela em que são os homens que o conferem a duas moças. A última vez em que foi atribuído pelas mulheres aos homens em sua integridade, segundo fui informada, foi justamente em 2007, durante o *Dasîpsê* na aldeia Krite. As razões para isso podem ser várias. Os *Akwê* dizem, por exemplo, que trata-se de um nome “pesado, custoso pra colocar”, “não pode ser de qualquer jeito, é demorado”. Além disso, era necessária uma grande caçada coletiva para levar a cabo essa cerimônia. Presume-se que, com a dependência atual de recursos externos capazes de sustentar as atividades rituais durante dias a fio (notadamente cabeças de gado), a possibilidade de se atingir as condições ideais para se levar a termo todo o processo se torne comprometida. Não se trata, pois, de um desconhecimento por parte dos *Akwê* sobre os procedimentos rituais adequados. Os mais velhos, sobretudo, têm muito viva em sua memória as operações e os cantos rituais que performaram inúmeras vezes no passado recente.

Apesar dessa lacuna, a maior parte das atividades rituais femininas durante todos os *Dasîpsê* por mim presenciados, estava relacionada precisamente à execução dos cantos de *Wakedi*.

¹²² Em 2017, os anciões me disseram que “apenas começariam o nome”, se referindo ao nome de *Wakedi* conferido pelas mulheres a dois meninos, e que concluiriam a cerimônia no ano seguinte, em um novo *Dasîpsê* a ser realizado na aldeia Morrão. A cerimônia de transferência do nome a duas moças, no entanto, foi realizada em sua integralidade.

Algumas pessoas traduzem o nome *Wakedi* como estando referido às sementes de capim navalha (*ake*, em *akwê*), mas uma outra tradução que me foi dada por minha anfitriã na aldeia Ssuirehu me pareceu mais sugestiva, uma vez cotejada com os sentidos sugeridos pelo ritual, donde *Wa*: “eu”, mas também “lua”; *ke*: ato de partir/cortar; *di*: partícula com que se forma o predicativo, mas também “barriga”, “ventre”. Temos então que *Wakedi* poderia ser traduzido, então, como o “Eu partido, dividido”. Essa condição fracionada também é preservada se considerarmos “Lua” em substituição à primeira pessoa do singular: o astro é a epítome da simultaneidade entre ser inteiro e parcial. Em vários sentidos pertinentes inclusive, Lua (*Wairê*) é a própria ideia magnificada da alteridade, enquanto Sol, seu oposto, condensaria todos os predicados valorizados na formação do “eu”¹²³.

Com essa tradução em mente, questionei mais algumas pessoas que confirmaram a pertinência da tradução. *Namnãdi*, por exemplo, após pensar por um tempo, me disse: *acho que é sobre a divisão de akwê mesmo, somos divididos*. Me pareceu, ademais, que essa última tradução se adequa melhor tanto do ponto de vista linguístico quanto se considerarmos a qualidade andrógina do nome, além das próprias operações rituais envolvidas em sua imputação: algo cuja integralidade é conformada pelo caráter indissociável e compósito entre os gêneros, mas que carrega nessa mesma integralidade a oposição entre eles.

O modo como Strathern descreveu a relação entre androginia e dualismo me parece plenamente aplicável nesse caso, sobretudo se considerarmos o próprio ritual:

... entidades constituídas aos pares, ao contrário do que poderíamos ser tentados a sugerir, não podem ser reunidas sob a rubrica integradora de ‘uma sociedade mais ampla’. Pessoas compósitas, isoladas, não se reproduzem. Embora, na verdade, seja apenas em um estado unitário que alguém pode unir-se com outrem para formar um par, são as relações diadicamente concebidas que constituem a fonte e o resultado da ação.

Os produtos das relações – incluindo as pessoas que elas geram – têm inevitavelmente

¹²³ Nimuendaju (p.53) traduz o nome como “sand wasp”, mas nunca ouvi qualquer referência dos *Akwê* nesse sentido. Também refleti bastante sobre uma possível conotação em termos linguísticos ou cosmológicos, mas não encontrei absolutamente nada que pudesse conduzir a essa tradução. O autor apresenta essa tradução sem maiores explicações, juntamente com uma listagem dos nomes. Por outro lado, o autor diz ser o nome pertencente aos *Akemhã*, primeira classe de idade entre os *Akwê*. Por ordem de idade relativa, são os mais novos. Isso é condizente com minha intuição de que o *Kbazêiprã irê* de hoje se liga aos ritos de iniciação pelos quais passavam os *Akemhã* no passado, o que torna possível compreender o porquê de o nome *Wakedi* suceder o *Kbazêiprãirê* no *Dasîpsê* dos dias de hoje.

origens duais e são, portanto, internamente diferenciadas. A diferenciação interna, dualística, por sua vez, precisa ser eliminada para produzir o indivíduo unitário. [...] O gênero é a forma principal por meio da qual a alternância é conceitualizada. O ser masculino ou o ser feminino emerge como um estado unitário holístico sob circunstâncias particulares. No modo um-são-muitos, cada forma masculina ou feminina pode ser vista como contendo em si uma identidade compósita oculta que é ativada como androginia transformada. No modo dual, um macho ou fêmea só pode encontrar seu oposto se já descartou as razões para a sua própria diferenciação interna: assim, um indivíduo andrógino torna-se um indivíduo em relação a uma contraparte individual. Uma dualidade interna é exteriorizada ou propiciada pela presença de um parceiro: o que era uma ‘meia’ pessoa torna-se ‘um’ de um par. (Strathern, 1988, p.42-43)

Essa dualidade interna é, como tentarei demonstrar, condensada de forma particularmente emblemática pelo nome *Wakedi*, assim como podemos dizer que sua imputação constitui cada gênero como “um” de um par. Podemos considerar, pois, que a construção da pessoa é, entre os Akwê, algo genderizado. Aí está o sentido, inclusive, do papel exercido pelas mulheres no *kbazêiprãirê*, descrito anteriormente, enquanto algo que, assim como a animalidade, constitui os homens, ao se colocarem diante deles como sua presa. É também segundo esse aspecto dual que podemos interpretar o fato de que são os homens aqueles que nomeiam as mulheres e, no ato de sua própria nomeação - mas também e fundamentalmente na gestação - são essas últimas que fazem crescer/amadurecer os primeiros, enquanto estes fazem crescer nelas as crianças. Ou, melhor dizendo, a constituição corporal e categórica das pessoas é um processo genderizado, uma relação de gênero. A cerimônia de *Wakedi* remete a essa condição andrógina, ao mesmo tempo em que refaz a diferença entre os gêneros. Vejamos como¹²⁴.

Logo nos primeiros dias do *Dasîpsê*, é definido um local na porção sudoeste da clareira da aldeia onde será o local de reunião cerimonial das mulheres. Os Akwê atualmente definem esse espaço com o “*warã* das mulheres”. Não há, contudo, uma estrutura física que as abrigue, como é o caso do *Warã* dos homens, apenas uma definição do local na clareira. No passado, tratava-se de um local análogo àquele onde se reuniam as diferentes classes de idade dos homens (ver Nimuendaju, 1942). Nele elas

¹²⁴ As minhas descrições sobre essa fase específica do ritual se referem ao *Dasîpsê* presenciado por mim na aldeia Brejo Comprido nos anos de 2008 e 2017.

se reúnem todos os dias pela manhã e novamente no fim da tarde. Esses momentos em que estão reunidas no seu “*warã*” são propícios para que encontrem parentas que moram em aldeias distantes. Ali conversam sobre assuntos cotidianos, dão e recebem notícias dos entes queridos, trocam receitas sobre remédios do mato e se informam sobre os mais variados conhecimentos. Nesse contexto, frequentemente as mulheres mais jovens recebem orientação das anciãs, escutam histórias do passado e aprendem os cantos femininos¹²⁵.

É expressamente proibida a presença dos homens nas imediações do *warã* das mulheres. A única exceção é justamente os dois *danõhuĩkwa* (mensageiros cerimoniais), um pertencente a cada metade, escolhidos pelas mulheres lideradas pelas anciãs. Os dois mensageiros providenciam o transporte de alimentos e outros itens como café, refrigerantes, água gelada, etc, cortam e transportam as toras pequenas de buriti para a corrida feminina, transmitem recados e mensagens vindas do *Warã* dos homens e vice versa. São também eles que garantem a observância da postura ritual adequada daquelas mulheres ali presentes. Por exemplo, exigem que todas que permaneçam no *warã* se mantenham adequadamente pintadas, sem blusas ou outra vestimenta que lhes cubra os seios e o ventre. Em 2008, era exigido que as mulheres permanecessem sem sutiãs enquanto estivessem no *warã*, além de estarem satisfatoriamente adornadas. Mas, nos anos subsequentes, se estipulou apenas que ficassem sem blusa, obrigatoriamente. Aconteceu, uma ou duas vezes, que eu distraidamente estivesse no *warã* vestindo apenas “roupas de branco”, motivo pelo qual fui prontamente repreendida por um dos mensageiros a me pintar segundo as insígnias clânicas a mim atribuídas e a permanecer sem a parte de cima de minhas vestimentas. Tal orientação também era prontamente

¹²⁵ Em 2016, durante o Dasĩpsê realizado na aldeia Hespohurê, as mulheres reunidas no *warã* aproveitaram inclusive para se posicionar sobre um assunto de seu interesse e que frequentemente vêm à tona nos dias atuais. Algumas mulheres davam notícia de um tema que tinha sido debatido na noite anterior, entre os homens no seu *Warã*. Eles estavam encaminhando um documento à PGR reivindicando o fim da judicialização envolvendo a separação de casais akwê e a obrigação do pagamento de pensão alimentícia aos filhos de casais separados cujos pais eram assalariados. As opiniões das mulheres a esse respeito se dividia entre aquelas que concordavam com a iniciativa, confiando que a “tradição” seria a melhor forma de resolver os conflitos provenientes das separações (de acordo com a “lei do Akwê”, os filhos de pais separados devem permanecer junto de seu pai, o que é frequente, mas nem sempre acontece) e aquelas que se preocupavam com a sua situação e a de suas crianças, abandonadas pelos ex-maridos. As mulheres mais idosas e aquelas mais jovens que tinham muitos irmãos homens eram, em sua maioria, a favor da primeira alternativa, ao passo que outras que não podiam contar com o apoio legítimo dos tios maternos das crianças, como é definido pela moral tradicional, diziam que seriam impedidas de requisitar apoio no caso de injustiça e maus tratos envolvendo seus ex-maridos. Estas diziam que nem sempre poderiam contar com seus tios de amarração ou com seus irmãos para fazer valer a obrigação dos pais das crianças e que muitas vezes assumiam sozinhas os encargos envolvendo a criação dos filhos.

transmitida a outras mulheres que porventura se aproximassem dali sem estarem portando suas pinturas.

Nimuendaju (1942, p.65) observara que os dois *Danõhuikwa* das mulheres deveriam pertencer aos *Krara*, uma das quatro associações masculinas que se organizam como classes de idade – a segunda por ordem de idade relativa. Hoje em dia, entretanto, os Akwê são imprecisos quanto a essa informação. Mas pude verificar que, além do pertencimento às metades alternadas, os mensageiros foram sempre retirados entre os rapazes solteiros (*wapte*).

Presenciei duas vezes a designação de novos mensageiros escolhidos pelas mulheres (em 2008 e 2017, ambos no Brejo Comprido)¹²⁶. Tiveram de ser escolhidos por motivo de ausência ou falecimento dos mensageiros antigos. Os rapazes escolhidos são trazidos do *Warã* dos homens até o *warã* das mulheres em meio a uma miríade de atitudes jocosas. As mulheres lhes dão apelidos, os puxam pelos braços, pernas e cabelos. Apoiam o seu peso sobre suas costas, passam as mãos em suas nádegas e coxas, e riem muito entre si enquanto os levam até o seu *warã*. Lá eles são pintados segundo o padrão específico descrito acima. Além disso, suas faces são untadas com urucum e uma pequena listra é feita com esse pigmento em seu ventre, acima do umbigo. Abaixo dos lábios inferiores, entre esses e o queixo, é feita uma pequena faixa marcada com urucum. Eles também recebem uma longa e fina borduna, fabricada com madeira resistente e lisa, diferente, porém, das bordunas portadas pelos homens maduros e anciões, cuja espessura é bem mais grossa e sua madeira mais resistente e de tom avermelhado.

Sob orientação das anciãs, as mulheres entoam os cantos de *Wakedi*. Uma dentre as mais jovens é escolhida para puxar os cantos e portar o maracá. Os cantos são sempre entoados segundo um padrão de repetição em que um grupo de mulheres lideradas pela portadora do maracá (*zâ*) entoa uma sequência de versos que são repetidos por outro grupo posicionado na retaguarda da fila que fazem quando saem do *warã* e percorrem o perímetro da clareira. Repetem o procedimento duas vezes antes de iniciar outra sequência de cantos. Em quase todos os *Dasĩpsê* que presenciei era uma anciã dos *Kuzâ tdêkwa*, Krêdi, exímia conhecedora da cerimônia de *Wake*, acompanhada de outras

¹²⁶ Em 2017, os dois *Danõhuikwa* retirados pelas mulheres foram Kumõhizanê, do clã wahirê, e Kruisru, do clã kbazi. Na aldeia Hêspohurê, em 2016, os dois *danõhuikwa* das mulheres eram Délcio Simrĩpte, do clã Wahairê, e Darlino Sakruikawê, do clã Kuzâ.

anciãs de filiações clânicas distintas, quem orientava as mais jovens sobre a maneira correta de proferir os cantos. Em 2017, no Brejo Comprido, foi justamente sua filha caçula, Krattudi, a escolhida para liderar a sequência de cantos. Ambas possuíam uma firmeza e uma potência vocal admiráveis, uma forte presença difícil de ser descrita em palavras. Na aldeia Mirassol, em 2015, os cantos foram liderados por Namnãdi, do clã Wahirê, cuja voz e conhecimento dos cantos também eram atestados por todas.

Até hoje, a força da voz dessas mulheres, compassadas pelo maracá, rasgando a atmosfera morna e densa dos fins de tarde na aldeia, invadem os meus sonhos e minha memória afetiva – suas vozes ressoam em minhas lembranças como um chamado persistente: ainda sinto vontade de cantar com elas. A experiência de partilhar esses momentos, seus cantos, e de portar meu corpo junto aos seus, me lançou, surpreendentemente, a uma condição feminina que eu jamais poderia suspeitar como horizonte de possibilidade. Daqui, de dentro do meu apartamento, diante do computador, ouvindo o ruído dos motores na rua e a cidade toda entrando pela janela, sinto pulsar, nos espaços do contra-tempo, essa outra mulher, “não-toda”, mas de alguma forma completa: *Īkmãdâkâ, ĩkmãdâkâ! Te tô ze ĩkmãdâkâ, te tô ze ĩkmãdâkâ!*

São seis os cantos femininos que compõem a sequência de *Wakedi*. Ou seja, aqueles que são entoados para conferir o nome em sua face masculina. Estes são acompanhados por quatro cantos masculinos, entoados para conferir o nome às mulheres.

Tentei, juntamente com dois tradutores akwê, produzir uma versão aproximada em português desses cantos¹²⁷. Trata-se muito mais de uma tentativa de exegese capaz de fundamentar minha própria compreensão como pesquisadora do que uma tradução rigorosa e bem estruturada em termos linguísticos. Penso que, ainda assim, ela poderá oferecer um caminho que possibilite intuir o seu sentido. Seguem, então, tais versões livremente traduzidas:

Wake nōkrêze - Wakedi (nome masculino, primeiro canto)

Te wê za aisarōtō, te wê za aisarōtō

¹²⁷ Uma tradução aproximada me foi fornecida primeiramente por Edvaldo Xerente, formado em comunicação social pela UFT, parcialmente traduzida por ele, Manoel Sirmãre Xerente e Vitorino Marawê Xerente. Com uma primeira versão em mãos, cotejei com a ajuda de Sidney Sirmãpte, que à época era professor do ensino fundamental no Ssuirehu e, depois, levamos nossa versão à Constantino Skrawê e Maria José Waktidi, anciões da aldeia, a fim de precisar melhor o sentido de nossa tradução. É necessário salientar, no entanto, que não se trata de uma tradução técnica e rigorosa em termos linguísticos, embora o seu sentido possa ser delineado sem muitos problemas.

Te wê za aisarôtô kwa, te wê za aisarôtô kwa

Vocês vão pular, vocês vão pular (sarôtô: vir por cima, pular por cima de algo, recobrir algo)

Venham para vocês pularem (sobre nós), venham para vocês pularem (sobre nós)

Wake nōkrêze – Wakedi (nome masculino, segundo canto)

Īkmādākā, ĩkmādākā

Te tō ze ĩkmādākā, te to ze ĩkmādākā

Me olha, me olha

Você está me olhando, você está me olhando

Wake nōkrêze – Wakedi (nome masculino, terceiro canto)

Tōka bāt, bāt ĩrēmē

Tōka bāt ĩrēmē, bāt ĩrēmē

Você me, me abandonou

Você me abandonou, me abandonou

Wake nōkrêze – Wakedi (nome masculino, quarto canto)

Hē ĩsiwē nāre are tō kuwamsi, ĩrēmē mōnō

Are tō kuwamsi ĩrēmē mōnō

Nós ainda somos namorados (ainda tenho você no pensamento, tenho amor por você) e estamos afastadas, vocês vão nos abandonar

E vocês vão nos afastar/abandonar

Wake nōkrêze – Wakedi (nome masculino, quinto canto)

Ambâ za te dure imā aiwara

Ambâ za te dure imā aiwara

Você é homem, mas está correndo/fugindo de mim novamente

Você é homem, mas está correndo/fugindo de mim novamente

Wake nōkrêze – Wakedi (nome masculino, canto final)

He, aha, hē aha, hē wa za tō ĩmōrĩ

He, aha, hē aha, hē wa za tō ĩmōrĩ

He, aha, hē aha, hē eu vou embora

He, aha, hē aha, hē eu vou embora

Wake Nōkrêze – Wakedi (nome feminino, primeiro canto)

Hrtâ pre siremē,

Hrtâ pre siremē

Hrtâ (?) Algo vermelho está separando, afastando-se.

Wake nōkrêze – Wakedi (nome feminino, segundo canto)

Wa siwa wanōkrê. Wa siwa wanōkrê nā. Wa siwa wanōkrê nā

Hê nmā hawi. Hê nmā hawi wanōkrê. Wanōkrê nā

Vamos cantar juntos, igual. Vamos cantar igual. Vamos cantar igual

De onde é. De onde vem o canto. Vamos cantar.

Wake nōkrêze – Wakedi (nome feminino, terceiro canto)

Te tō rê ĩmā aisipese

Are rê nā mā hawi wanōkrê nā

Vocês estão nos oferecendo a festa (celebrando em nossa homenagem), estão nos deixando bons/belos

Vamos ver onde vamos cantar

Wake nōkrêze – Wakedi (nome feminino, quarto canto)

Īwēkō, ĩwēkō kunēdi (ruim, mau) zô (em busca de ?) damã (3ª pessoa honorífica) mnrēmē (bis)
Are pikōi pisi(único, somente)re (durante, enquanto)di zo damã mnrēmē
Não gosta de mim. A fala delas sobre nós é ruim
Então as mulheres vão falar sozinhas.

No Brejo Comprido, em 2017, as mulheres escolheram os dois meninos que receberiam os nomes, cada um pertencendo a uma das metades (*Īsake* e *Doi*) e tinham por volta de cinco anos de idade. Elas dançaram com eles intercalados de forma equidistante em uma longa fila. Proferiam os cantos na sequência exposta acima, saindo do *warã* das mulheres e percorrendo todo o arco da clareira, a leste da aldeia. Repetiram os procedimentos durante três dias, uma vez pela manhã e uma segunda vez durante a tarde. Apesar disso, os Akwē me disseram que “*o nome não tinha acabado*”, que iam apenas começar naquele ano e terminar a cerimônia no ano seguinte, em um outro *Dasĩpsé* previsto para ser realizado na aldeia Morrão. Altino Wasde, ancião mestre de cerimônia naquela ocasião (como em muitas outras que presenciei), cabeça dos *Kuzã Tdēkwa* e exímio cantor e conhecedor das tradições, me disse que era “*difícil pra colocar, é demorado*”, era preciso mais tempo, e isso quer dizer necessariamente mais gado. Os homens, no entanto, concluíram a nomeação de duas moças, bem mais velhas que os meninos, por volta dos 15 anos, cada uma pertencente a uma das metades.

As duas moças nominadas estavam esplendidamente adornadas. Portavam suas pinturas clônicas sobre a qual foram colocadas bolinhas de chumaços de algodão de modo que toda a “moldura” que abriga as insígnias ficasse repleta de pequenos pontos luminosos que contrastavam com o preto que lhe servia de fundo (como, aliás, é feito no ritual de casamento). Além disso, sua face foi untada com urucum, e fartos colares de capim navalha, mesclados a outros feitos com outras contas e capim dourado se juntavam na altura do colo a longos brincos de penas de arara. Seus cabelos foram untados e milimetricamente alinhados sobre as costas. As pernas também receberam listras negras de *wdê pro* que seguiam das laterais das coxas até um pouco abaixo dos joelhos.

Os homens passaram dois dias proferindo os cantos de *Wakedi*. Assim como as mulheres, saíam do *Warã* organizados em uma única fila, de mãos dadas, de modo que avançavam através da clareira com passos dados de lado. Aquele que ia adiante portava um maracá e iniciava a sequência de cantos de modo que eram respondidos por aqueles

posicionados na retaguarda. Diferentemente das mulheres, no entanto, seguiam da clareira até o círculo das casas e passavam rente a elas, proferindo os cantos até retornar ao *warã*. Todo o procedimento foi feito, nos dois dias, apenas pela manhã. No terceiro dia, repetiram a mesma operação, dessa vez acompanhados pelas duas moças a serem nominadas, intercaladas na fila dos homens de modo equidistante e acompanhadas, cada uma, por duas de suas tias paternas. Quando chegaram até o perímetro das casas, cada uma das nominadas foi retirada por seu tio materno, como, aliás, é de praxe em toda nomeação feminina.

Em 2008, na mesma aldeia, essa etapa foi seguida por uma outra que, no entanto, não foi realizada em 2017¹²⁸, cuja nomeação das jovens se encerrou com um discurso cerimonial proferido por Wasde, ancião dos *kuzâ*, seguido por Darêrkêkwa, ancião dos *krozake*.

Em 2008, no dia seguinte à nomeação das duas moças com o nome Wakedi, os homens foram todos para o mato, onde já aguardavam, cortadas pelos *danõhuikwa* duas grandes toras de buriti chamadas de *krãnkra*¹²⁹, mais longas e pesadas que as *kwiudê* (toras comuns), porém distintas das *ĩsitro* (toras grandes adornadas e talhadas nas extremidades que fecham a nomeação masculina). Eles passaram a noite anterior no mato cantando, divididos em duas turmas em torno das duas toras. No caso da corrida de *krãnkra*, as duas turmas foram divididas de modo a separar “os de dentro” e “os de fora”, ou seja, os moradores da aldeia anfitriã do ritual e aqueles visitantes das aldeias próximas. Alguns dos membros de ambos os times tinham o ventre inteiramente tingido de urucum, formando uma espécie de grande retângulo em toda a região da barriga. Suas faces foram cobertas de pigmento preto. Enquanto isso, muita carne de gado (*ktâkmõnĩ*) é colocada próxima às toras, dividida em porções generosas e disposta no chão, em cima da palha de buriti. Dizem que, antigamente, “*essa carne era de caça do mato. Tinha anta, ema, caititu, queixada, veado, padi e macaco*”.

No outro dia, bem cedo, o *danõhuikwa* organizou as mulheres da aldeia em uma grande linha no pátio da aldeia, uma ao lado da outra, devidamente pintadas de urucum e com as pinturas clânicas. Cada uma carrega um “cofo” (*siknõ* - cesto típico dos Akwê,

¹²⁸ Essa fase do ritual também foi realizada na aldeia Krite em 2007 de modo muito semelhante.

¹²⁹ Nimuendaju (1942, p. 72) descreve as *Krãnkra* como sendo pintadas com os motivos das duas metades cerimoniais – *htâmhã* e *stêrõmkwa* – mas, de acordo com minhas observações (em 2007 e em 2008), as *krãnkra* não foram pintadas, somente as *ĩsitro*.

feito de palha de buriti). Um dos mensageiros grita de um ponto da trilha por onde a corrida acontecerá enquanto o outro permanece na clareira, ao lado das mulheres, e o responde em seguida. Ao receberem o sinal, saem todas em disparada pela trilha que leva até o mato onde os homens estão junto com a carne. As que conseguirem chegar primeiro encherão seu *siknō* com muita carne, as que chegarem por último “*só vão achar costela ou carne de macaco*”, como observaram os homens sorrindo. Durante o percurso, os homens gritam, brincando com as mulheres, seja para incentivá-las ou para distraí-las com comentários sarcásticos.

Quando as mulheres chegam de volta à aldeia com a carne, é hora dos homens iniciarem a corrida de tora rumo ao pátio da aldeia. Esses últimos vêm correndo através de uma longa trilha, partindo da mata em direção à aldeia, divididos entre as duas turmas, cada uma com sua tora, que é revezada de dois a dois entre seus membros, até chegarem ao centro do pátio - *dasĩpsēze*. Após a chegada, os membros da turma vencedora formam um círculo ao redor da tora de buriti e cantam em torno dela¹³⁰.

A mitologia relacionada ao nome Wakedi me foi contada de forma um tanto fragmentada. As pessoas para quem eu perguntava a respeito diziam desconhecer a história, ou não saber conta-la direito. Um de meus interlocutores, interpelado por mim, decidiu contá-la, mas me advertiu que não conhecia a narrativa em sua integridade. Isaías, cacique da aldeia Brejo Comprido, filho de Darêrkêkwa, que me hospedava naquela ocasião em 2017, me explicou que os cantos de Wakedi tiveram origem a partir de uma incursão ao mundo subterrâneo, dessa vez à morada das formigas.

Era final do mês de setembro, e um casal foi à roça que tinha acabado de ser coivarada. A mulher foi na frente e percebeu que, entre os tocos de madeira espalhados pelo terreno, havia muitas *krētito* (saúvas conhecidas regionalmente como tanajuras). A mulher então foi cavando através dos formigueiros até chegar à morada das formigas. Emergiu de lá belamente adornada repleta de plumas brancas e com o corpo untado de urucum. Lá também teria aprendido os cantos de Wakedi, com a gente-tanajura. Ao retornar, porém, contou apenas para as outras mulheres o que havia aprendido e quem a

¹³⁰ Nimuendaju (1942, p.65-66), em suas descrições sobre os ritos de Wakedi, descreve essa etapa de modo muito similar, embora observe que tal corrida se dava ao final de uma longa caçada coletiva organizada pelas classes de idade as quais pertenciam os tios maternos dos dois garotos nominados pelas mulheres, o que me pareceu, ademais, ter sido exatamente o caso em 2007, no Krite.

havia ensinado. O marido, curioso e ciumento, decidiu organizar com outros homens uma perseguição furtiva às mulheres que passaram a ir todos os dias à morada das tanajuras. Lá eles também teriam aprendido seus cantos. Depois disso, esses homens e mulheres teriam iniciado uma grande revoada para fora da morada subterrânea, ao amanhecer, de modo que o chão ficou repleto de pequenas asinhas que se desprendiam de seus corpos.

Fiquei surpresa ao pesquisar depois, por curiosidade, sobre alguns hábitos desses insetos. Sabe-se que a revoada faz parte da fase de reprodução das formigas. Antes de levantar voo, as fêmeas põem um fungo na mandíbula – cultivado por elas dentro do formigueiro a partir das folhas cortadas e outros vegetais - e depois liberam no ar um feromônio. A substância atrai os machos da espécie. Depois de serem fecundadas, as tanajuras (que são as fêmeas em fase reprodutiva) perdem as asas e passam a ser chamadas de saúvas. De acordo com os especialistas, somente as fêmeas fecundadas sobrevivem. Já para os machos não há escapatória: todos morrem depois da revoada. As formigas liberam um feromônio que atrai os machos, mas não os irmãos. É uma forma de a espécie evitar a consanguinidade na formação de novas colônias. Sem as asas, elas caem na terra e cavam os buracos para depositar os ovos. As revoadas são conhecidas como prenúncio de chuva. Isso porque os insetos costumam fazer o voo nupcial antes de dias chuvosos, pois a terra molhada facilita à fêmea a tarefa de cavar bem fundo para fazer o ninho, deixando os ovos a salvo de predadores. Além do acasalamento, o voo dos insetos acaba tendo outra utilidade: é uma boa oportunidade para pássaros famintos, que atacam as nuvens de tanajuras para se alimentar¹³¹.

Não considero que essa informação possa ser negligenciada, já que sabemos que os Akwẽ, assim como outros povos indígenas, são conhecedores profundos do universo a sua volta e que, como venho tentando demonstrar, para eles, o humano depende do que está alhures para se constituir, assim como carrega em sua natureza essa potência. O simbolismo em torno dos animais é crucial para compreendermos de que modo os Akwẽ acionam determinadas relações operacionalizadas pelo ritual, como aliás, tentei demonstrar para o caso do jaguar e das outras espécies envolvidas na prensão do fogo primordial (notadamente as aves e a suçuapara). É uma pena nós etnólogos, via de

¹³¹ Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/verao-2016/parte-fundamental-do-ritual-de-acasalamento-revoadas-de-tanajuras-se-multiplicam-no-rio-14787083>.

regra, conhecermos tão pouco sobre o que chamamos de “mundo natural”. Pois não só as percepções akwẽ sobre a vida animal, mas também as conceituações sobre o crescimento vegetal, são fundamentais para a compreensão de suas relações. Como observei anteriormente, os processos de construção da pessoa estão intimamente relacionados ao movimento de criação e recomposição do mundo e dos entes vivos que dele tomam parte.

O ritual não é senão, como já observara Lévi-Strauss (1971), um modo de reestabelecer o *continuum* entre o tempo presente e esse espaço-tempo cósmico em que a condição humana estava amalgamada aos devires animais e sobre cuja diferenciação/separação extensiva, precisamente, nos contam os mitos, mas que também são o efeito das relações de parentesco¹³². Não deixa de ser poético, pois, saber que a narrativa de Isaías sobre os cantos de *Wakedi* talvez remeta justamente a essa revoada nupcial: o *Dasĩpsê* sempre acontece nos meses de seca que antecedem os períodos de chuva, que têm início justamente no mês de setembro, como foi frisado na narrativa. Isaías me dizia, além disso, que a predominância do vermelho e do branco nos adornos do(as) nominados (as) com o nome *Wakedi*, se refere justamente à coloração das tanajuras, assim como as suas asas brilhantes e seus ovos de coloração branca. Ademais, como venho argumentando desde o início de minha descrição, a cerimônia é carregada por uma estética da reprodução e da sexualidade. Para tanto, é preciso que as pessoas sejam genderizadas. E o modo de se fazer isso é, no ritual, através da imputação do mesmo nome alternado pelo gênero dos nominadores(as) e nominados(as). Homens e mulheres fazem uns aos outros - a partir de um nome compósito - de modo que se constituam como “um de um par”.

Se analisarmos, pois, os cantos de *Wakedi*, bem como os procedimentos rituais a partir dos quais o nome é imputado, perceberemos que eles nos contam sobre a divisão entre os gêneros, necessária para que as pessoas sejam feitas, para que sua reprodução orgânico-serial aconteça. Tal produção orgânica e linear depende, no entanto, de uma outra, que venho chamando de nominal-cíclica, que atualiza nos corpos, através dos nomes, a potência cósmica, os devires-animais.

¹³² É interessante também que, no mito de Wakrtidi (seriema) replicado no capítulo anterior, a gênese das categorias de parentesco e dos modos de tratamento adequado tivessem ensejo justamente por ocasião de um banquete de tanajuras.

Assim como as tanajuras fazem com seu feromônio, as mulheres akwê cantam convidando os homens. Os cantos de *Wakedi* são cantos de enamoramento, de sedução. Tal enamoramento – e o ato sexual propriamente dito que ele enseja - é que produz as crianças e multiplica o povo. Para tanto, homens e mulheres precisam estar diferenciados uns diante dos outros, embora e conseqüentemente, intimamente relacionados a partir do sexo.

É sugestivo, então, que *Wakedi* (o “eu dividido”) seja o único nome andrógino entre os Akwê: “A diferenciação interna, dualística, por sua vez, precisa ser eliminada para produzir o indivíduo unitário” (Strathern, op.cit.). Por isso, presumo, a diferença intensiva entre os gêneros está contida em *Wakedi*. Nesse caso, o gênero figura como meio principal de alternância para a produção da pessoa. Mas a mesma dinâmica vale para o multidualismo akwê como um todo, algo que terei oportunidade de detalhar mais adiante. É como se, como observou Viveiros de Castro sobre o livro de Crocker acerca dos Bororo, “cada pessoa só pudesse ser completamente ela mesma no momento de sua antítese”. Ou como o próprio Crocker (1985) salientou em sua etnografia: “This culture posits its intellectual and social organization on the assumption that everything exists by reason of an internal dialectic. In every possible abstract mode it is itself and its own antithesis” (p. 134). No caso Akwê, isto está expresso na androginia do nome *Wakedi*.

A diferença entre os gêneros faz parte de uma forma social (e corporal) cuja lógica se assenta no multidualismo: ser uno é diferente de ser um de um par. O gênero é uma das formas através das quais a alternância é conceitualizada. Daí também a importância seminal entre os Akwê da relação entre os *dasisdanãrkwa*, entre aqueles que são *dasiwaze* e das metades cerimoniais que opõem as classes de idade duas a duas na série de operações rituais envolvidas na nomeação. O dualismo (mesmo aquele diametral, para usar uma conceituação de Lévi-Strauss, 1956), longe de ser um mecanismo de síntese inclusiva, é um modo de produção de diferenças, de negação da totalidade¹³³. O uso do adjetivo “dialético”, usado acima para caracterizar esse modo de construção da pessoa se refere a esse aspecto. Trata-se, portanto, de uma dialética sem síntese, ou de uma síntese disjuntiva cujo resultado não é uma totalidade inclusiva (o ser uno) mas a proliferação das diferenças que separam e criam os termos da relação.

¹³³ Algo que aliás já venho tentando demonstrar desde o meu trabalho anterior (Raposo, 2009) entre os Akwê.

Todos os outros nomes akwê estão diferenciados por gênero e sua atribuição no ritual segue protocolos distintos para homens e mulheres. A partir de um estado inicial compósito, epitomizado pelo nome *Wakedi*, cada pessoa se torna homem ou mulher, em face de seu oposto. O sexo (e o nome) é a relação (mediação) prototípica que institui os termos.

Se lembrarmos mais uma vez do mito de surgimento da mulher, cuja narrativa expus no capítulo anterior, isso ficará particularmente sugerido. Havia um tempo em que *o homem era (também) mulher e a mulher era (também) homem*. Os homens tentavam reproduzir a si mesmos, mas pariam cobras desmedidamente, e morriam de tanto sangrar. Somente quando, a partir do ato sexual, a menstruação os diferenciou é que passaram a gerar crianças. Por outra, a mulher primeva é literalmente caçada pelos homens-animais e de seu sangue surgem outras mulheres-animais, intensivamente diferenciadas segundo seu predador. Poderíamos dizer, então, que sexo e predação, embora estejam relacionados enquanto atos criativos e reprodutivos, produzem efeitos sutilmente distintos: o sexo produz diferença, a predação produz um assemelhamento entre presa e predador.

O sexo, porém, guarda ainda, entre os Akwê, esse caráter ambivalente, daí essa estética da violência associada a ele no ritual. O desejo é algo perigoso que guarda uma similitude com a caça. Poderá constituir uma vida em comum, gerar outros corpos, a aldeia, multiplicar o povo. Mas poderá também ser o veículo de uma série de malefícios e arrebatam as pessoas envolvidas, seja por loucura, doença, cólera, isolamento ou morte.

Os cantos de *Wakedi* nos contam poeticamente sobre isso, um desejo, um encontro e uma separação: A revoada nupcial que termina em nascimento e morte. Após “cantarem juntos”, as mulheres declaram aos homens : “Você é homem, mas está me abandonando”. Ao que estes últimos respondem: “Agora as mulheres vão cantar sozinhas”. Os gêneros, definitivamente separados, vão gerar novas pessoas.

No que tange às relações cotidianas, inclusive, há um problema, a meu ver, em se imaginar a relação sexual entre os Akwê como algo fluido, livre e desimpedido, associando o fluxo de relações entre os cônjuges e parceiros sexuais àquelas que vigoram entre parentes: a partilha de sexo/alimento, pensadas como fazendo parte de

um mesmo pacote de disposições morais e de um mesmo nexos relacional. No caso Akwê, pelo menos, as trocas sexuais devêm das (e estão sempre sujeitas às) mediações rituais, à etiqueta da afinidade que define os pagamentos e a troca (e não a partilha). Mas também podemos conceber as relações sexuais como referidas à predação mítica, estando sujeitas, no cotidiano, a serem um canal ao feitiço e ao adoecimento. É exatamente isso que o casamento e a conjugalidade evitam: as trocas sexuais não devem nunca, embora possam, retornar à predação. O sexo é, pois, “uma relação que separa”, como nos mostra o nome *Wakedi*, mas também o mito de surgimento da mulher e da menstruação (ver cap. 2 supra)

Algumas pessoas, inclusive, praticam um certo tipo de “feitiço de amor” chamado de *sipkêrã* (*pkê* - coração; *rã* – alvo, branco). O conhecimento sobre as substâncias e modos de fazê-lo são secretamente transmitidos no interior de grupos de parentesco, de mulher para mulher e de homem para homem. Ou seja, são segredos entre mulheres e entre homens usados na sedução recíproca. Diz-se que quando uma pessoa é alvo de *sipkêrã*, ficará como louca, desejosa daquele(a) que praticou-lhe o sortilégio. Ficar sem comer, triste e isolada, sem pensar em outra coisa a não ser naquele cujo desejo capturou o seu. Não descansará enquanto não se tornar cativo daquele que a quis tanto a ponto de lhe enfeitiçar. O desejo realmente pode ser algo perigoso, embora muitas vezes pareça irresistível. Sem falar nas atitudes predatórias de xamãs que fazem adoecer as mulheres que os rejeitam. Delas, diz-se que o *sekwa* as está comendo/devorando. Sexo, caça, feitiço são relações que guardam uma certa afinidade eletiva. No cotidiano, assim como no ritual, ela aparece de variadas formas, como venho tentando sugerir.

Por outro lado, ouvi certa vez de uma de minhas amigas no Ssuirêhu um comentário risonho, pouco tempo depois de um *Dasîpsê*, dizendo que em determinado ano “as festas deram resultado, saiu muito casamento aqui na aldeia”. Não deixa de ser uma sugestão informal que associa a eficácia do ritual ao casamento, esse modo de domesticação da sexualidade ou de apreensão das capacidades reprodutivas.

Mas por que então os Akwê usam um nome para recompor essa diferença de gênero que possibilita toda afinidade? Como nos atenta Coelho da Souza (2002, p.579), nomear é externalizar, separar do sujeito:

O uso dos nomes pessoais remete, pois, e um fundo de alteridade genérica e de potencialidades de existência; e a nomeação consiste, com efeito, em um dos primeiros gestos de extração a partir desse fundo (de onde, aliás, vêm esse nomes).[...] É como se eles viessem ‘nomear’ a diferença que precisa ser mobilizada cada vez que se quer dar início a um novo ciclo de fabricação de parentes ou pessoas. Esse novo ciclo começa com o casamento (e a procriação). (Coelho de Souza, 2002, p. 432)

É precisamente essa relação - a de afinidade - que advém da nomeação feminina.

3.3 – Crescimento e Multiplicação: Nomeação Feminina e Aliança

A nomeação feminina é um ponto relativamente nebuloso em meio às descrições dos etnólogos que estiveram anteriormente entre os Akwê. Foi descrita primeiramente por Nimuendaju (1942), depois por Farias (1994), Farias e Lopes da Silva (1992) e novamente por Schroeder (2006). No entanto, as informações com as quais entramos em contato a partir dessas descrições, embora sejam valiosas, estão fragmentadas e muitas vezes carecem de uma tentativa de associação entre aspectos da nomeação e outros dados etnográficos, tanto sobre o ritual quanto sobre o parentesco e a cosmologia. A etnografia de Nimuendaju, embora empreenda um esforço para associar os dados rituais a alguns aspectos da mitologia, não avança muito no que concerne às relações entre ritual e parentesco. O mesmo pode ser dito do artigo de Lopes da Silva e Farias, que se restringe a sistematizar os dados sobre o ritual e a organização social a partir da pintura corporal. Os próprios autores citados reconhecem, no entanto, que o sentido cosmológico dos “partidos” atuantes na nomeação permanece, para eles, algo insondável. Ao analisar os contextos e significações sociais em que as pinturas corporais são utilizadas pelos Akwê, salta aos olhos a ausência da nomeação feminina no inventário fornecido por tais autores. Schroeder (2006) apresenta uma descrição relativamente detalhada dos rituais de nomeação, de um ponto de vista etnográfico, mas a mantém como uma introdução apartada de sua discussão central sobre parentesco e política. Isso certamente reflete, além de questões de recorte

temático das obras mencionadas, a reticência dos próprios Akwê ao serem indagados sobre o tema: suas observações a esse respeito muitas vezes nos chegam de forma desconstruída, repleta de lacunas ou afirmações a princípio obscuras. Presume-se, ainda, que essa reticência esteja ligada também às próprias transformações históricas pelas quais os Akwê vêm passando, que inevitavelmente incidem sobre as atividades rituais, hora suprimindo ritos anteriormente realizados, hora propiciando a reativação de determinadas condições para que eles os realizem. Esse aspecto certamente está refletido nas descrições oferecidas pelos autores anteriores sobre tal ou qual rito.

É de se espantar, por exemplo, no que tange às atividades rituais, que hoje encontremos os Akwê muito mais próximos da imagem etnográfica de Nimuendaju (1942) que da de Maybury-Lewis (1979), que os encontrou, ao que parece, em estado de penúria demográfica e com as atividades cerimoniais bastante reduzidas, fato que, aliás, já tinha sido observado por Lopes da Silva e Farias (1992). O que quero dizer com isso é que, como salientou Ewart (2015) para o caso Panará, os antropólogos tendemos a encarar de modo muito rígido determinados aspectos da organização e pensamento dos povos com quem estudamos e, no entanto, esses mesmos povos nos mostram que estruturas tidas como imutáveis (como os grupos de descendência espacial ou etários, para citar um dos exemplos analisados pela autora acima) podem se atualizar de formas diferentes e insuspeitas (como nos jogos de futebol, continuando com o exemplo de Ewart) a depender do momento histórico diante do qual nos colocamos. Assim, as “coisas com as quais os antropólogos se preocupam” podem bem estar debaixo de nossos narizes, embora se apresentem de formas inusitadas ou mesmo desapareçam momentaneamente para reaparecer mais adiante no tempo, mais parecidas com o que eram no passado ou como variações inteiramente novas. Algo que, aliás, têm constatado os etnólogos, estupefatos, entre os Akwê já há algum tempo¹³⁴.

Outro problema com as descrições sobre a onomástica feminina entre os autores citados, e que está intimamente relacionado ao anterior, é sua interpretação excessivamente sociologizante, que se esquivava de atentar para as referências cosmológicas que os nomes acionam. Penso, em relação a esse aspecto, que tomar o *Dasĩpsê* como uma cerimônia que apresenta uma coerência interna, cujo propósito último, integra as diferentes fases que o compõem, poderá nos ajudar a compreender

¹³⁴ Ver por exemplo Farias e Lopes da Silva e Schroeder (2006).

melhor os sentidos envolvidos na nomeação. As diferentes operações rituais que dele fazem parte se referem a uma relação profunda entre os nomes e a reprodução das pessoas, dos corpos e das formas vivas que compõem a paisagem existencial dos Akwê.

O que segue (assim como o que está acima) é, então, uma tentativa de preenchimento ainda que parcial dessa lacuna, baseada tanto em meus dados de campo quanto no cotejamento entre estes e as informações encontradas em etnografias anteriores. Um verdadeiro quebra-cabeça cujas peças mais importantes podem eventualmente ser encontradas através de um olhar mais atento a outras fases do ritual ou mesmo a outras instâncias de sua socialidade.

Me chamou a atenção a absoluta perenidade dos rituais de nomeação feminina entre os Akwê. Ou seja, a nomeação das mulheres acontece entre eles com bastante vigor e constância e foi presenciada por mim inúmeras vezes, em todos os *Dasîpsê* a que tive oportunidade de participar. A cada um deles, pelo menos quatro nomes são conferidos às meninas, em muitas ocasiões ultrapassando esse número.

A sequência das atividades cerimoniais relativas à imputação dos diferentes nomes às meninas, presenciadas por mim, se apresentou de forma mais ou menos homóloga. Alguns dos nomes, no entanto, exigem mais tempo e procedimentos adicionais, acompanhados por outras performances. Os nomes Waikwadi e Brupahi, por exemplo, como me contou Skrawê e como eu mesma pude constatar, são acompanhados da saída das máscaras do Padi (Tamanduá Bandeira), outros, como me informou Darêrkêkwa, sucedem o *kbazêiprã îrê* (como Sôdi, por exemplo), outros ainda são acompanhados por performances mais elaboradas em que os homens devém animais das espécies cujo nome está sendo conferido, como é o caso de Waktidi (Seriema) e Tpêdi (peixe)¹³⁵. Em todas as performances, os nominadores emitem sons ou mimetizam alguma característica da espécie cujo nome está sendo conferido às meninas. Vejamos o que diz Ninuendaju (1942) a esse respeito:

¹³⁵ Ninuendaju observa que a prerrogativa em relação às máscaras do Padi passavam de um *Dasîpsê* a outro entre as distintas associações masculinas, ou classes de idade, *dakrsu*. Sendo os *dakrsu* associados à imputação dos diferentes nomes femininos, a cada *Dasîpsê* um deles mantinha a prerrogativa sobre as máscaras. O autor apresenta uma listagem dos nomes e sua relação com cada *dakrsu*. *Darêrkêkwa* me apresentou ainda uma lista de nomes que, segundo ele, estariam associados ao *Kbazêiprãîrê*. Todos os nomes mencionados pelo ancião correspondem aos nomes pertencentes aos *Akemhã* e aos *Krêrêkmõ*, segundo a lista de Ninuendaju mencionada acima, os mais novos e os mais velhos, segundo o critério de idade relativa entre as classes de idade.

When the krieri'ekmu confer the name Arbodi' (bat), they hold thread crosses, arbo'-pahi' (bats' wings), in their hands and imitate the twittering of this animal at the close of every song by inserting the forefinger into the mouth sidewise and rapidly shaking it. When the ann6rowa' bestow the name Popradi' (po-pra, stag's foot), the members imitate stags' feet by holding both hands before their bodies with the forefingers and middle fingers clenched and extended downward. When at the start of the kubuhukwa' ceremony, the krara' confer the name Waikwadi' (waikwa', piranha), they wear rod-combs whose ledges on one side end in a carved fish's head, on the other in a corresponding tail. (p.54)

O que me parece é que a imputação dos nomes femininos acompanhavam os ritos de iniciação dos homens no passado (ver Nimuendaju *op.cit.*, p. 48). Não é possível, no entanto, reconstruir nos dias de hoje um ordenamento exato entre a performance relativa à imputação de cada um desses nomes e os elementos dos ritos de iniciação que já se perderam. Os Akwẽ não praticam mais esses ritos, mas continuam dando nomes às mulheres de maneira vigorosa. Penso, portanto, que seja possível entrever alguns dos sentidos que ainda alinhavam a nominação das mulheres ao processo de amadurecimento dos homens.

Os nomes femininos são conferidos ao longo de praticamente todos os dias de duração de um *Dasĩpsé*. Eles acompanham, sucedem ou entremeiam outras performances (como é o caso do *Kbazêĩprã irê* relatado anteriormente), desde o início até o final da cerimônia. Não seria conveniente, para a economia de minha escrita, descrever todas as nominações femininas por mim presenciadas. Escolho, portanto, me ater detalhadamente a uma dessas performances.

Segue, então, a descrição da nominação de Waktidi (Seriema)¹³⁶, presenciada por mim na aldeia Hêspôhurê, em 2016.

¹³⁶ Os nomes femininos são formados normalmente pelo nome da espécie de um animal ou ente vivo seguido pela partícula *di*, que forma o predicativo. Por exemplo, Tpê (peixe)+di, Arbo (morcego)+di, Aptu (abelha)+di, Sekwahi (libélula)+di. Além disso, essa partícula, colocada como sufixo depois do nome de determinada espécie, quer dizer também “barriga”, “ventre”. Esse aspecto não está presente na formação dos nomes masculinos, de modo que, sendo associada exclusivamente aos nomes femininos, tal

Pela manhã, os homens se dirigiram para o cerrado, através de uma pequena estrada. Há mais ou menos um quilômetro de distância da aldeia construíram uma estrutura de madeira, com pequenas estacas presas a forquilhas, suspensas a uns dois metros do chão. Nas partes laterais foram penduradas inúmeras cabacinhas, reunidas umas às outras de modo que formavam uma espécie de chocalho. Aquele era o ninho de wakdi (seriema). Ao lado do ninho, foi construída uma pequena cabana circular completamente fechada nas laterais com palha, de modo que suas extremidades se uniam no alto em um único ponto, formando uma espécie de trapézio.

Enquanto isso, na aldeia, duas meninas de aproximadamente três anos de idade estavam sendo preparadas por suas tias paternas para receberem o nome Waktidi.

Cada menina pertencia a um clã de metade distinta: uma delas, aos *Kuzâ*, e a outra, aos *Wahirê*. Eram, portanto, *dasisdanãrkwa* uma da outra. Ambas foram pintadas com as respectivas pinturas clânicas, sobre cuja moldura negra foram colocadas pequenas mechas de algodão, formando minúsculos pontos brancos contrastados com o negro do fundo da “moldura” da pintura. Colares de *ake* (sementes de capim navalha) se juntavam a outras contas e cobriam o colo abaixo do pescoço. Suas faces, panturrilhas e antebraços foram untados com urucum. Braçadeiras de embira foram firmemente amarradas com várias voltas em torno dos braços, abaixo do ombro. O mesmo foi feito em cada um dos tornozelos. Os cabelos foram untados com condicionador, penteados e bem alinhados.

Finalizada a ornamentação, ladeadas cada uma por duas de suas tias paternas, partiram ao encontro dos homens no ponto do cerrado junto ao ninho e à cabana. Chegando lá, se juntaram aos tios maternos de cada uma das meninas, que estavam adornados com as pinturas clânicas e colares de contas. Portavam cada uma uma borduna.

Os homens, então, sob a orientação dos velhos, entraram na cabana de onde entoaram repetidamente o canto do nome *Waktidi*, enquanto um deles, tendo subido no ninho, gritava de tempos em tempos o canto da seriema, imitando seu gorjeio característico, fazendo ecoar o agudo a longas distâncias através das planícies cerradas.

partícula poderia também sugerir uma possível qualidade/condição das mulheres que relaciona seu ventre e a animalidade cósmica.

Os tios maternos de amarração (*danōkrēmzukwa*), as tias paternas (*-tbê*) e as meninas a serem nominadas aguardavam do lado de fora. Depois de entoarem algumas vezes os cantos no interior da cabana, saíram um a um, enfileirados em uma única linha e incorporando nela as meninas acompanhadas de suas tias paternas e tios maternos respectivos, de modo que, reunidos, cada grupelho ficasse equidistante um do outro no interior da fila formada pelos homens: uma das meninas mais à dianteira e a outra na parte traseira, mas ambas intercaladas pelos homens. Partiram através da estrada rumo à aldeia, proferindo os cantos. Cada homem portava uma borduna, as meninas posicionadas entre suas tias e, na frente delas, os tios maternos. Cantavam o seguinte:

Wakrdi tmã rōwēki , wat ãhârâ.
Wakrdi tmã rōwēki, wat ãhârâ.
Nmō mō kwaze, wat ãhârâ, he, he, he
Seriema faz lugar bom/bonito, eu chamei
Onde será? Eu chamei.

Ao chegarem à aldeia, formaram um grande círculo no pátio, de modo que cada menina ficava em frente à outra em seu perímetro. Ali proferiram os cantos duas vezes. Suas tias dançavam ao seu lado, bem rente a elas, mantendo os pés bem juntos e inclinando o corpo ligeiramente para frente e retornando à posição inicial numa sequencia ritmada. Repetiu-se o procedimento diante de cada uma das casas, de modo que a cada vez que formavam o círculo, repetia-se quatro vezes o canto: metade dos homens cantava primeiro, enquanto todos batiam suas bordunas no chão para marcar o ritmo, ao que eram “respondidos” pela outra metade . Faziam isso duas vezes em cada casa. Depois de circularem entre as casas, cantaram mais uma vez no pátio e se dispersaram novamente.

No fim da tarde, repetiu-se todo o processo da manhã. No entanto, em determinado ponto, cada tio retirou a sua sobrinha pelo braço de modo a apartá-las do círculo e lavá-las, cada uma, para o interior de uma das casas. Retirou-se uma, depois a outra cada qual em uma casa distinta. Ao retornarem ao pátio, os homens entoaram mais uma vez o canto de *Waktidi*, dessa vez sem as nominadas. Estava concluída a imputação do nome.

Algum tempo depois da nomeação, naquele mesmo dia, a mãe e o avô do tio materno de uma das meninas *Waktidi*, enviou o pagamento (*danōkru?*) às tias paternas

que a adornaram e dançaram ao seu lado durante a nomeação. Ele era ainda muito jovem (por volta dos dez anos) para providenciá-lo por si mesmo. Uma bacia enorme com carne de seriema já cozida misturada com muita farinha. Não sei dizer se o fato de ter sido justamente a carne de seriema oferecida como pagamentos às tias foi proposital ou apenas uma coincidência. Tendo a acreditar na última hipótese, já que outros pagamentos efetuados após a imputação de outros nomes femininos podem ser feitos com qualquer carne de caça, ou mesmo com carne de gado.

Altino Wasde me explicou certa vez que “Waktidi é um dos nomes mais pesados de *pikô* (mulher, em akwê)”. *Prêdi* (pesado, denso, revestido de autoridade) é a expressão que os Akwê utilizam para se referir a algo ou alguém investido de honra e dignidade, que lhe confere algum tipo de autoridade ou reconhecimento especiais¹³⁷.

Ao chegar à aldeia Ssuïrehu, depois da cerimônia na aldeia Hêspohurê em 2016, comentei com Skrawê, ancião daquela aldeia, que havia me interpelado a esse respeito, sobre como havia sido o *Dasîpsê*, especialmente a nomeação de sua bisneta, uma das meninas que havia recebido o nome de Waktidi, o mesmo de sua bisavó, esposa de Skrawê. Ele disse que não era correto que o nome tivesse sido dado a duas meninas nesse caso em especial. Me explicou que o nome Waktidi é dado apenas a uma menina por vez, o que é, aliás, condizente com as observações de Nimuendaju a esse respeito (*ibidem*, p.55). Também é condizente com a observação desse mesmo autor a informação que me foi dada por Skrawê de que a menina nominada deve ser sempre dos *Kuzâ*, o que era, ademais, exatamente o caso de sua esposa e da pequena bisneta. Refleti depois, sobre se essa inadequação referida por ele não seria fruto das pequenas diferenças que podemos perceber na realização dos ritos de uma aldeia para a outra, a depender da região da TI em torno da qual elas se adensam. Ademais, é bem difícil chegar a um consenso absoluto sobre tudo que envolve a dita tradição entre os Akwê. Todo conhecimento a esse respeito é, via de regra, acrescido ou subtraído por pequenas diferenças relativas, a depender do interlocutor a quem interpelamos ou da aldeia em

¹³⁷ Penso que esses predicados guardam algo de similar com os “nomes bonitos” dos Kayapó, por exemplo, em oposição aos nomes comuns. Com a diferença de que, no caso dos Akwê, mesmo os nomes considerados comuns necessitam dos ritos para sua imposição. A maior parte desses ritos para a imputação dos nomes femininos segue os mesmos procedimentos descritos acima, com exceção das etapas preliminares envolvendo o ninho no exterior da aldeia e os cantos no interior da cabana ao lado. Varia-se também, obviamente, o canto. Soube também através de comunicação pessoal dada a mim por Morais Neto, que o mesmo Wasde lhe disse que, no passado, após a imposição do nome Waktidi às meninas, as mulheres corriam até a mata à procura de um determinado cocar. Aquela que o encontrasse era submetida a um estupro coletivo.

que estamos. De toda forma, percebe-se uma certa proeminência dos *Kuzâ* em relação a alguns nomes, como é o caso, por exemplo, do primeiro nome masculino e aquele considerado de maior prestígio, *Srêmptôwê*. Afora essas diferenças, eu dizia, as cerimônias de nomeação das meninas seguem mais ou menos os mesmos protocolos. A maior parte dos nomes é dada, de toda forma, a duas meninas por vez, sendo uma a *nârkwa* da outra.

Conforme registros etnográficos anteriores¹³⁸ e as informações dos próprios Akwê dadas a mim, os nomes femininos não são um critério de afiliação das mulheres aos clãs patrilineares, como acontece no caso dos nomes masculinos. Ao contrário, “pertencem” aos *dakrsu* (*da* - prefixo que denota 3ª pessoa honorífica ou condição de humanidade + *kr* – anterior, velho, antigo; *su* – folha de buriti), associações masculinas que se organizam como classes de idade. São os *dakrsu* que possuem a prerrogativa sobre os cantos necessários à imputação dos nomes pessoais às mulheres. São quatro os *dakrsu* entre os Akwê: *Akemhã*, *Krara*, *Annorôwa* e *Krêrêkmõ*.

Seu surgimento remonta na mitologia a um episódio em que Sol (*Waptokwa*) e Lua (*Wairê*) visitaram uma aldeia dos Akwê, interessados em obter formigas tanajuras para se alimentar. Disfarçaram-se maliciosamente alternando a pintura de seus corpos de modo que, a cada vez que chegavam à aldeia, os anfitriões os tomavam como visitantes distintos e os agraciavam com novos bocados dessas iguarias. Nimuendaju registra o mito da seguinte forma:

Sun and Moon entered a village whose residents had just collected vast numbers of edible ants (swarming females of *Atta cephalotes*). They went some distance beyond the village and painted themselves in the present *krara*' fashion. Then they returned to the settlement and asked for ants. The men failed to recognize them, looked at them and asked, "Why, who are you?" "We are *krara*'," was their answer. The people gave them a basketful of ants, and they departed with it. Outside the village they washed off the paint and put on another like that of the recent *ake'mha*. Thus they returned to the settlement, where they were taken for new arrivals and questioned who they were. "We are *ake'mha*," they declared. Again they were sent away with a basketful of ants, but soon they reappeared in the new disguise of the *annorôwa*' paint, asking for a third basket. At last they transformed themselves into young women, thus defrauding the villagers of a fourth share. The villagers liked the several styles of painting. When evening came, some of them painted themselves as *krara*', others as *ake'mha*, still others

¹³⁸ Nimuendaju(1942), Farias (1990 e 1994), Farias e Lopes da Silva (1992) Schroeder (2006).

as annorōwa'. Each group made for itself a dancing ground and began to sing there. A young woman, however, took a dance rattle and with it summoned her comrades to the wake' dance. Thus there arose the three men's associations called krara', ake'mha, and annorōwa', as well as the women's ainowapte' or pikō, with their meetingplaces north and south of the bachelors' hut and on both sides of the western opening of the horseshoe of houses. The youngest men of the village had united as ake'mha, those somewhat older as krara', and still older ones as annorowa'. The very oldest had not yet taken any part in the affair. [...]Shortly after this an old Indian was hunting on a fine open steppe where many paty palms (kri'e-ri'e) were in blossom. Suddenly he saw a stag before him. He took aim immediately but the beast addressed him in a human voice: "I am no stag! I have come only to tell you that you and the oldest men should found a fourth society." Then the stag assumed human shape and, white as a heron, ascended to the sky. The man went home and did what he had been ordered in the vision. The new society made its meeting-place behind the bachelors-' hut and called itself krieri'ekmu, "paty palm spathe." (Ninuendaju, 1942, p.59- 60)

Altino Wasde, ancião dos *Kuzâ Tdêkwa* mestre de cerimônias naquela ocasião e neto de Bruwê¹³⁹, principal informante de Nimuendaju quando de sua pesquisa de campo, ao ser indagado por mim quando lhe fiz uma visita na aldeia Morrão, narrou esse mesmo mito e acrescentou o seguinte, enquanto desenhava com sua borduna no chão arenoso um pequeno esboço:

Tudo saiu do warã, toda dividição de Akwê. O dakrsu foi o último a sair do Warã. Quando o rapaz trouxe o fogo de Huku, akwê era que nem comunista. Era tudo junto, não tinha dividição. Comunista não é assim? Depois que akwê fez partido, como é hoje na eleição do ktâwanõ. Esses que tem se juntam pra fazer coligação. Aqueles rapazes que não foram mexidos ficavam no warã. Daí se espalhou, cada um foi pra um lugar. Depois foi fazer coligação. Krierêkmõ com Akemhã se juntou, formou Htâmhã. É o do pé da tora. Krara com Annorōwa formou Stêrômka, o da ponta. (Altino Wasde, aldeia Morrão, 2017).

Há vários pontos nas narrativas acima que merecem ser considerados. O primeiro deles é a ligação entre a origem dos *dakrsu* e o desejo de Sol e Lua por tanajuras (da mesma forma em que a revoada desses insetos atraem os pássaros de

¹³⁹ Wasde também é irmão de Krêdi, anciã que liderava a execução dos cantos de Wakedi entre as mulheres.

diversas espécies, inclusive e notadamente as seriemas). Ora, não é justamente sobre uma revoada de tanajuras associada à diferenciação dos gêneros e à reprodução que nos contava o mito de *Wakedi*? Foi também por meio de um banquete de tanajuras que o casal de seriemas imputou os termos de tratamento adequados aos parentes e afins. (Ver cap. 2 supra).

É como se, após a imputação do nome *Wakedi*, e a mútua constituição dos gêneros que ele enseja, os Akwê passassem então a conferir nomes genderizados a suas crianças, constituindo-as como futuros homens e mulheres. Esse aspecto se liga ao fato da nomeação feminina estar associada à figuração da aliança e ao processo de amadurecimento dos homens. É explícita na narrativa a relação entre o episódio em que os homens akwê se pintam como os demiurgos dando origem aos distintos *dakrsu* e o ritual de *Wakedi*, cuja participação das mulheres, alocadas em um espaço análogo àqueles a que as diferentes classes de idade passaram a ocupar no plano da aldeia, é fundamental.

O mito enfatiza, ainda, o caráter sucessivo, temporal, imanente ao conceito de *dakrsu* ao remetê-lo às visitas consecutivas dos demiurgos em busca dos cestos de formigas e à transformação dos seus corpos a partir dos diferentes tipos de adornos. Sendo os demiurgos Sol e Lua os originadores de diversos aspectos da socialidade, sua aparição entre os Akwê sempre nos conta da gênese, da criação e da transformação da vida tal como é experimentada nos dias atuais. De modo que, nesse caso, as repetições alternadas das visitas conceitualizam esse processo de germinação, crescimento e multiplicação envolvido no amadurecimento dos homens. Os *dakrsu* são estabilizações conceituais e sociológicas da ideia de crescimento e expansão da vida, desencadeada pela passagem do tempo. Nota-se que, por outro lado, sendo Sol e Lua associados a cada uma das metades exogâmicas (Doi e Wahirê), passam juntos pelas transformações corporais que conceitualizam os *dakrsu*. Dessa forma é também no ritual em que cada *dakrsu* é composto por homens de ambas as metades.

O Warã é o *locus* de amadurecimento dos homens e o núcleo denso de onde se expande o processo de reprodução cósmica, como enfatizado por Wasde: *tudo saiu do Warã*. Mas nele, sugestivamente, não há sexo, é um espaço absolutamente proibido às mulheres. Ali constituídas, as classes de idade se espalham pela clareira da aldeia e as mulheres também ganham um local de onde proferem os seus cantos, ambos fazendo-se

visíveis enquanto plenos de potência reprodutiva, projetando no espaço cósmico delineado pela aldeia, a passagem do tempo que faz crescer e expandir a vida.

Os cantos estão associados aos processos de comunicação de potência vital que conectam planos ou entes distintos. Por isso inclusive, penso, serem uma capacidade importantíssima, inerente, dos *sekwa*. Sugestivamente, os nomes femininos são cantados, ou seja, existe um canto para cada nome. Os nomes masculinos, não. Como veremos, eles são falados ou “gritados” e confirmados em uma única sequência. Os cantos envolvidos nas etapas preliminares à nominação dos homens são proferidos na mata e não se referem, eles mesmos, aos nomes. Mas é cantando que os homens dão o nome às mulheres, e fazem crescer nelas as crianças através do sexo e do casamento.

Os nomes femininos são formados normalmente pelo nome da espécie de um animal ou ente vivo seguido pela partícula *di*, que forma o predicativo. Por exemplo, *Tpêdi* (peixe+*di*), *Arbodi* (morcego+*di*), *Aptudi* (abelha+*di*), *Sekwahidi* (libélula+*di*). Além disso, essa partícula colocada como sufixo após o nome de determinada espécie quer dizer também “barriga”, “ventre”. Esse aspecto não está presente na formação dos nomes masculinos, de modo que, sendo associada exclusivamente aos nomes femininos, poderia também sugerir uma possível qualidade/condição das mulheres que relaciona seu ventre e a animalidade cósmica. Sinval Sousa Filho (2007), linguista, propõe que o sufixo “*di*” nos nomes femininos expressa, para alguns falantes, uma correlação que pode ser explicada por um processo de contigüidade ou afinidade: “o -*di* quer dizer que a pessoa está cheia do animal que lhe dá nome” (p.54). Ora, se considerarmos a teoria da concepção entre os Akwê, comentada na primeira parte desta tese, e o fato dos homens devirem animais na nominação feminina, podemos sugerir que os nomes femininos estão relacionados ao ato de fecundação em que os ventres das mulheres se tornam “cheios” através da preensão da potência reprodutiva das gentes-animais pelos homens. Nomear é reproduzir, germinar, fazer crescer.

Vimos que, ao cantarem para conferir os nomes às mulheres, os homens devém animais. A animalidade está associada à masculinidade de diversas formas no ritual. Ademais, é sugestivo que, no mito de surgimento das mulheres, descrito no capítulo anterior, os homens-animais esquarterjam a mulher primeva encontrada acima do espelho d’água, cujo reflexo figurava como seu índice. Ao tentarem fazer sexo com ela, a assassinaram de forma predatória. Todos desejavam a mesma e única mulher. A partir

desse episódio de predação sexual, cada parte do corpo da mulher primeva que havia sido esquartejado e que jazia sangrando nas frestas da casa de cada homem, deu origem a novas mulheres, cujos corpos se diferenciaram de acordo com o seu predador. Nesse sentido, também, se torna compreensível então, o fato das mulheres se tornarem “cheias” dos homens-animais que lhes dão o nome. Ora, é como se os nomes femininos guardassem em si uma remissão ao episódio de sexo/predação contado pelo mito e também às intensas capacidades reprodutivas das gentes-animais. A produção nominal cíclica de pessoas femininas que eles ensejam remete a tais potências e predicados que são impressos nos corpos das mulheres por meio da nominação. Nome e sexo guardam aqui uma relação aludida pelo mito. Por outro lado, vários dos cantos relativos aos nomes femininos que os homens entoam são cantos de enamoramento e sedução, que parecem querer dizer sobre a outra face do sexo: não mais predação, mas amor e cuidado. Vejamos alguns deles¹⁴⁰:

Smikidi nōkrêze (Canto de Smikidi)

Smikidi rê watô sawidi (estar com uma pessoa no pensamento, gostar de alguém, amar alguém) rê.

Smikidi rê watô sawidi rê.

Smikidi rê, eu tenho amor por você

Smikidi rê, eu tenho amor por você.

Sekwahidi nōkrêze (canto de Sekwahidi)

Wa nōri kratê hê mōnō

Wa nōri kratê hê mono

Nós vamos ter filho juntos

Nós vamos ter filho juntos

Wakrtadi nōkrêze (canto de Wakrtadi)

Īzari psê zô, psê zô (está cuidando bem)

Īzari psê za, psê za

Eu vou cuidar bem (de você)

Eu vou cuidar bem

Dar nome às mulheres também faz os homens crescerem e multiplicarem. A nominação das mulheres está, pois, intimamente ligada ao processo de maturação dos homens, bem como à reprodução das gentes a partir da aliança. Antes de saírem do *Warã*, dizia Wasde, os rapazes não podiam fazer crianças, eram *sipsa* (virgens). As classes de idade conceitualizam ritualmente o processo de maturação dos homens, responsável pela fabricação de pessoas plenas, capazes de multiplicar o povo, de fazer

¹⁴⁰ As traduções me foram dadas por Edvaldo Xerente.

crescer as gentes. Não por acaso, ao saírem da reclusão, os rapazes davam nomes às mulheres.

Wasde explica, ainda, de que forma cada *dakrsu* se une a outro para formar as metades cerimoniais para corrida de *ĩsitro* (grandes toras de buriti, esculpidas e adornadas que encerram a nominação masculina). O buriti é a imagem mais eloquente do crescimento germinativo que se funda através do tempo numa relação íntima com as águas. Cada palmeira adulta leva em torno de 400 anos para crescer completamente. São entes que testemunham a passagem imemorial do tempo, radiando os caminhos de água e remetendo ao crescimento vegetal associado ao processo de reprodução das gentes: os da ponta e os do pé do tronco de buriti. Não nos esqueçamos que *ĩ-snākrda*, o termo usado para se referir a clã, pode ser traduzido por, “meu começo”, “minha origem”, mas também “raíz de árvore”, assim como os *dakrsu*, remetem às “folhas antigas da palmeira de buriti”, suas germinações, delineando um caminho que vai da base, onde as raízes submergem nas águas, até as alturas, onde as folhas apontam o céu.

Nimuendaju (1942) nos lembra que, após se constituírem em classes de idade distintas, os *Annorōwa* passaram a se referir aos *Krara* como *wakra*, “nossos filhos”; enquanto esses últimos aplicam o mesmo termo aos *Akemhã*. O termo recíproco é *wakupsōimnōkwa*, usado por aqueles que pertencem à classe “mais jovem” consecutiva ao se referir aos membros da classe imediatamente ascendente. (p.59-60). O autor diz ser incapaz de traduzir o termo. De minha parte, sugiro traduzir *wakupsōimnōkwa* como “aqueles que nos submergem/banham”, donde *wa* – 1ª pessoa; *kupsō* – “lavar”, “submergir”, “enxaguar”, “banhar”; *mnō* – “cada um do grupo”; *kwa* – aqueles sobre quem se fala. Se levarmos em conta os sentidos da palavra para cônjuge, *-mrō*, como “qualidade de se estar reunido”, mas também “banho” e do vocativo para mãe, *-datkū* (3ª pessoa honorífica + água), sugeridos por mim no capítulo anterior (ver cap.2 supra), torna-se possível compreender o porquê daqueles que são chamados de “filhos” pelos membros da classe de idade ascendente, responderem chamando-os *wakupsōimnōkwa*, “aqueles que nos submergem”.

Considerando, ainda, as fases da iniciação dos jovens que antecederiam a nominação das mulheres¹⁴¹, cujas abluções eram essenciais, assim como as operações

¹⁴¹ Nimuendaju, 1942, p.48

rituais em que as classes de idade alternadas conferem os nomes às filhas dos membros da outra, essa sugestão ficará ainda mais evidente. Vejamos:

Temos então que os homens Akwê se organizam em quatro classes de idade cujo ordenamento conceitual por idade relativa é *Akemhã*, *Krara*, *Annorōwa* e *Krêrêkmō*. As três primeiras surgiram a partir de um episódio de predação por parte dos demiurgos das formigas tanajuras. A última classe, a dos mais velhos, foi conferida aos anciões por um Veado que se apresentou ao caçador como humano. Voltarei a esse último aspecto mais adiante.

Os Akwê são reticentes hoje em dia em apontar qual dos nomes femininos pertence a cada uma das classes de idade. Muitas vezes vemos o mesmo grupo de homens cantando e conferindo diferentes nomes às meninas em um mesmo *Dasĩpsê*. Apesar disso, são muito explícitos em dizer que os nomes femininos pertencem aos *darkrsu* e, ainda, que os *Krara* e os *Krêrêkmō* trabalham juntos na nomeação, conferindo os nomes durante o dia, ao passo que os *Akemhã* e os *Annorōwa* atuam juntos, conferindo os nomes à noite. Vejamos o que diz Sõpre, por exemplo, em seu trabalho como acadêmico da UFG e professor indígena¹⁴²:

A nomeação feminina também tem regras específicas iguais nomeação masculina; a regra é qualquer um dos clãs pode colocar o nome na filha, durante nomeação, é formado quatro grupos, esses quatro grupos são responsável para pôr os nomes. Os grupos envolvidos para cantar o canto são *Krara* e *Krêrêkmō*, os responsáveis para colocar o nome parte da manhã. Outros grupos, que são *Anãrowa* e *Akemhã*, são responsáveis para colocar o nome na parte da noite, bem no início da noite. (Armando Sõpre Xerente, 2015)

Tal informação inclusive é consistente com o que diz Nimuendaju a esse respeito: “Another sequence characterized the transfer of feminine names by one society to the daughters of another society’s members: ake’mhã – annōrowa’ – krara’ – krierekmu – ake’mhã...”. (p.61)

¹⁴² Armando Sõpre Xerente. Cantos de Nomeação Feminina e Masculina do Povo Akwê. Projeto Extraescolar. NÚCLEO TAKYNAHAKY DE FORMAÇÃO SUPERIOR INDÍGENAS. Universidade Federal de Goiás – UFG, 2015.

Meus interlocutores também confirmaram as informações acima e acrescentaram o seguinte: *o nome quem dá é o dakrsu do tio. Esse, o dakrsu é diferente. O do pai (da menina) é outro* (Wasde, aldeia Morrão, 2017). Ou seja, os homens de uma classe de idade dão nomes às filhas de um homem cujo *dakrsu* é distinto daquele do tio (nominador) da nominada¹⁴³. Ora, se quem dá o nome a uma menina é o seu tio materno juntamente com os membros do seu *dakrsu* (como pudemos observar também a partir da descrição do ritual de imputação do nome Waktidi) e se, como vimos, *Krará* e *Krêrêkmô* trabalham juntos, assim como *Annôrowa* e *Akemhã*, seremos levados a concluir que os membros dos *dakrsu* que atuam juntos são uns os irmãos das esposas dos outros, tios das nominadas, ou seja, são cunhados potenciais. Isso é consistente com a informação que me foi dada por Prawãmêkwa certa vez na aldeia Cercadinho, em que ele dizia: *os Annorôwa vão dar o nome com os Akemhã, junto com a menina dos Annorrôwa.*

Se levarmos em conta ainda que os membros dos *dakrsu* consecutivos se referem aos membros do *dakrsu* descendente na escala de idade relativa como *wakra*, “nossos filhos”, podemos intuir o sentido subjacente ao fato das classes alternadas serem aquelas responsáveis pela imputação dos nomes às filhas uns dos outros.

Ao contrário da nomeação masculina, a feminina não parece afirmar ou ser conduzida pelo princípio da descendência entre os Akwê. A menina é nominada pela classe de idade a qual não pertence o seu pai, precisamente aquela a que pertence o seu tio materno, remetendo a uma significância da aliança no que concerne às operações de sua nomeação. Não nos esqueçamos de que o casamento preferencial entre os Akwê é justamente aquele entre MBS e FZD. É como se o nome dado pelo tio, que também a amarra quando de seu nascimento, figurasse como um pre-casamento.

Nimuendaju diz desconhecer as regras pelas quais cada associação ou classe de idade seria responsável pela nomeação das filhas dos membros das outras. Os demais autores mencionados, apesar de descreverem os mecanismos rituais de transferência dos nomes femininos, não se atém ao sentido cosmológico – e ao mesmo tempo, sociológico

¹⁴³ Essa última informação é consistente com o que dizem Lopes da Silva e Farias (2000), Nimuendaju (1942) e também Schroeder (2006). Porém nenhum dos autores acima parece dar importância ao fato do tio de amarração (*danôkrêzmukwa*) de uma menina ser também o seu nominador, conduzir-nos a uma consideração da afinidade relativa à nomeação.

- presente na sua imputação. De minha parte, proponho o seguinte, considerando todas as informações de que dispomos sobre a nomeação feminina:

A lógica envolvida nos nomes femininos é aquela que une o crescimento linear da maturação dos corpos e a troca com o afim que é responsável pelo crescimento das gentes ou sua multiplicação. A nomeação das mulheres traz em si uma conceptualização tipicamente akwê sobre o tempo: crescimento, amadurecimento e multiplicação. Novamente a produção orgânico-serial de pessoas é indissociável da reprodução nominal-cíclica dos seus corpos, atualizando neles a potência das formas vivas que compõem o mundo. Todas essas operações são relações de gênero, assim como o é a reprodução a partir do sexo.

Akemiah, *Krará*, *Annorôwa*, *Krêrêkmô*, uns vão gerar filhos (casar com as filhas) dos outros. Os *Akemiah* não poderiam gerar filhos com as filhas dos *Krará*, pois estas seriam suas irmãs, se considerarmos que os *Krará* chamam os *Akemiah* de “nossos”. filhos. Da mesma forma, os *Krará* não poderiam gerar filhos com as filhas dos *Annorôwa*, pois estas seriam suas irmãs. Considerando que a sequência entre as classes de idade apresentada por Nimuendaju em sua etnografia é também um ciclo, os *Krêrêkmô* (mais velhos) se uniriam perpetuamente aos *Akemiah* (mais novos) ao final de cada ciclo, (o que acontece também nas corridas de ãsitro). Novamente, maturação e reprodução, vida e morte, como faces indissociáveis do tempo.

Assim, *Annorôwa* nomeia as filhas dos *Akemiah*, as mesmas que são irmãs dos *Krêrêkmô* (os dois primeiros trabalham juntos a noite); e os *Krêrêkmô* nomeiam as filhas dos *Krará*, que são irmãs dos *Akemiah* (trabalham juntos de dia). Se as filhas dos *Krara* são irmãs dos *Akemiah*, e se os *Annorôwa* nomeiam as filhas dos *Akemiah*, significa que os *Annorôwa* são, precisamente, os tios das nominadas (irmãs dos *Krêrêkmô*), seus cunhados, irmãos das esposas dos *Akemiah* (filhas dos *Krêrêkmô*). Se considerarmos a feição Omaha do sistema de relações de parentesco, e o casamento preferencial entre uma mulher e o filho do irmão de sua mãe, seremos conduzidos a inferir, ainda, que os filhos dos nominadores (*Annorôwa*), nesse caso, os *Krara*, casarão com as filhas dos *Akemiah*, elas mesmas *Krêrêkmô*. *Krêrêkmô* nomeia as filhas dos *Krara* (elas mesmas *Akemiah*), significa que os *Krêrêkmô* são tios maternos das nominadas, irmão das esposas dos *Krara* (filhas dos *Akemiah*), e que seus filhos, os

Annorõwa, casarão com as filhas dos *Krara*, elas mesmas *Akemhã*, fechando o ciclo de maturação e reprodução.

Trata-se, portanto, de um esquema de crescimento e fecundação em que as relações de afinidade são fundamentais. Os homens nomeiam as filhas de seus cunhados para que seus filhos possam se casar com elas. Isso é totalmente consistente com a terminologia do sistema de relações *akwê*, em que o filho do tio materno é o noivo preferencial para ego feminino (também chamado por ela de *nõkrêkwa*). Considerando o sistema de aliança comentado no capítulo anterior, temos que um homem só “paga” uma irmã de outrem, cedida como esposa na G0, com uma filha na G-1, e não com a sua própria irmã (Schroeder, 2006). Se considerarmos, pois, a nomeação juntamente com os ritos e os pagamentos envolvidos no casamento, perceberemos que o que o esposo real paga ao tio materno de amarração de sua esposa é ela própria, ou seja, o tempo: aquele que transcorre entre as irmãs do pai de sua esposa (seu sogro, que era um cunhado tomador de seu pai na G+1, *zakhmõ*) e sua sobrinha, ou entre ele próprio e seu pai. Ou seja, o tempo de sua maturação e de suas futuras esposas potenciais. Por isso, as irmãs do pai da menina nominada (suas tias paternas), que dançam junto dela na cerimônia, são do *dakrsu* confrontante (ou que trabalha junto).

Temos então que os *Annorowa* nomeiam (amarram) as filhas dos *Akemhã*, para que os *Krará* possam se casar com elas (*Krara* [m]+*Krêrêkmõ* [f]); e os *Krêrêkmõ* nomeiam (amarram) as filhas dos *Krará*, para que os *Annorõwa* possam se casar com elas (*Annorõwa*[m]+*Akemhã*[f]). Da mesma forma: *Krêrêkmõ* e *Annorõwa* não podem se casar, nem *Annorõwa* com *Krara* e nem *Krara* com *Akemhã*.

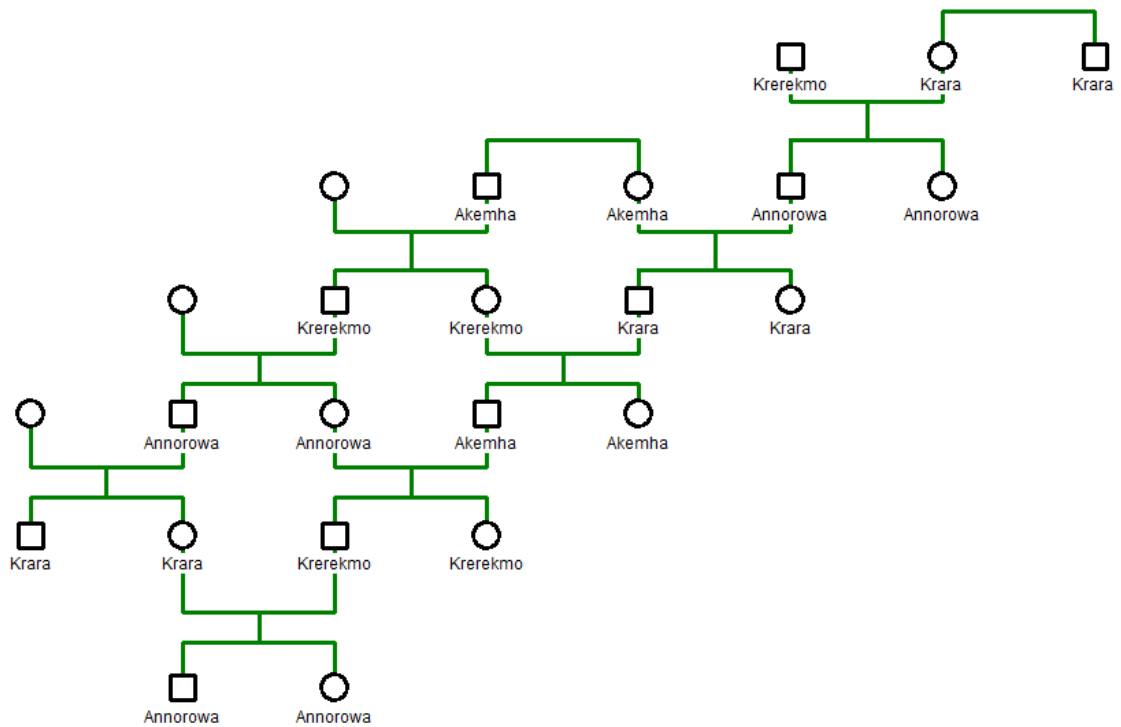


Figura 16: Diagrama Nomenclatura Feminina e Classes de Idade

Temos então os seguintes ordenamentos entre as classes de idade:

1 – Por idade relativa (dos “mais novos” aos “mais velhos”): Akemhã, Krara, Annorõwa, Krêrêkmõ.

2 - Na nomenclatura e por afinidade: Krêrêkmõ+Krara; Annorõwa+Akemhã. Os filhos dos Krêrêkmõ casam com as Akemhã, os filhos dos Annorõwa casam com as Krêrêkmõ, os filhos dos Krara casam com as Annorõwa e os filhos dos Akemhã casam com as Krara. Em tese, segundo nosso modelo explicativo, se o tio da nominada for um Krara, sua sobrinha Anorowa, casará com um Akemhã e sua tia paterna será uma Krêrêkmõ. Se o tio da nominada for um Akemhã, sua sobrinha Krará casará com um Krêrêkmõ e sua tia paterna será uma Annorõwa. Se o tio da nominada for um Krêrêkmõ, sua sobrinha Akemhã casará com um Annorõwa e sua tia paterna será uma Krara. E se o tio for um Annorõwa, sua sobrinha Krêrêkmõ casará com um Krará e sua tia paterna será uma Akemhã.

Insisto, pois, no argumento de que as diversas segmentações que atuam no ritual, ou mesmo o funcionamentos das trocas que conseguimos entrever através do sistema de alianças (tratado no capítulo anterior) não são meros arranjos formais, justificados

apenas segundo a ação coordenada entre os diversos seguimentos por uma lógica sociológica assentada exclusivamente na terminologia. Ou, melhor dizendo, o multidualismo subjacente às trocas e ao ritual é uma forma social que se liga profundamente a concepções cosmológicas que criam constantemente as diferenças necessárias para a reprodução das pessoas. Trata-se de uma estrutura e, por isso mesmo, de um modo de relação, que produz diferenciações *pari passu* aos processos de construção da pessoa. Daí a importância das relações a que os Akwê denominam de *Dasisdanārkwa* (“aqueles que tem o dever de resposta”) e *Dasiwaze* (“nosso respeito recíproco”, “nossos afins”) e da interação entre esses e os *Dakrsu*. São relações que metaforizam e engendram os processos de maturação e de reprodução.

Entre os Akwê, as pessoas só são constituídas em face de sua antítese. E os nomes são a síntese dessa relação. Esse é um aspecto *sinequanon* da construção da pessoa. As operações rituais efetuam isso através dos *nārkwa*, assim como no casamento - e no parentesco que ele produz - novas pessoas são geradas pela relação entre aqueles que são *dasiwaze* – aqueles que mantêm respeito/evitação entre si. Não há síntese inclusiva possível nesse processo. A descendência que relaciona as pessoas à linha paterna é fruto dessas “relações que separam” (*sensu* Strathern, 1988) e, simultaneamente, um mecanismo de negação da totalidade, de reprodução de mais diferença.

É sugestivo que, entre os Xavante, de acordo com Maybury-Lewis (1984[1974]), as mulheres ganhavam seus nomes quando do casamento, e dizia-se que só menstruavam a partir desse ritual que as transformava em *abada*. Chamavam àqueles que lhes davam o nome (uma classe de idade específica, explica o autor) de “aqueles que fazem as crianças” (p.203). A nomeação feminina entre os Akwê-Xerente também está, pois, ligada ao processo de maturação dos homens, e também à multiplicação, à fabricação de novas pessoas - de crianças – ao casamento, afinal. Esse aspecto conecta os sentidos presentes nesses dois modos privilegiados de relacionamento com a alteridade: os *dasisdanārkwa* e os *dasiwaze*. Os primeiros sendo relacionados à nomeação e ao contexto cerimonial de fabricação da pessoa e os segundos às relações de afinidade.

O ritos e partições envolvidos na nomeação feminina aliam a relação entre os *dasisdanārkwa* (membros de clãs de metades opostas que mantem relações cerimoniais

privilegiadas) e a reprodução das gentes que compõem o mundo, através dos *dasiwaze*. A cerimônia de nomeação das mulheres é uma conceptualização ao mesmo tempo cósmica, sociológica e estética da afinidade. Daí a importância do papel desempenhado pelos tios de amarração das nominadas, afins sem casamento que, ao final, as retiram para o interior de suas casas. Esse aspecto reforça mais uma vez os predicados da afinidade relacionados à linha materna. As meninas são uma a *nārkwa* da outra, assim como o são seus tios maternos e tias paternas entre si e os primeiros em relação às nominadas.

Nota-se ainda que, como mencionei acima, os membros de cada classe de idade consecutiva se referem uns aos outros respectivamente como *wakra* (“nossos filhos”) e *wakupsōimnōkwa* (“aqueles que nos submergem”). Aqueles que nos submergem, que nos banham, são precisamente aqueles que nos fazem crescer, a partir das mulheres. E temos novamente aqui uma remissão à água como operador do crescimento/multiplicação, da mesma forma que acontece com as palmeiras de buriti. Não por acaso, presumo, o vocativo para “mãe” é, sugestivamente, *ĩ-datkû*, donde *ĩ* – meu, minha, *dat* - 3ª pessoa honorífica, e *kû* – água, “aquela que é minha água”¹⁴⁴.

Existe, nesse sentido, outro aspecto envolvendo a nomeação das mulheres que gostaria de comentar.

Os Akwê usam um outro termo para se referir à “mãe”, além do vocativo *ĩ-datkû*, em que a noção de respeito/evitação/vergonha – *waze* - é fundamental: *Wazepārkwa*, donde, *waze* – respeito/vergonha; *pārĩ* – plural de *wĩ*, assassinar, matar; *kwa* – aqueles sobre quem se fala. Sendo “*waze*” o componente principal na formulação do termo usado para designar os afins – *dasiwaze* - poderíamos traduzir *Wazepārkwa* como uma espécie de “afim letal”.

Nimuendaju faz referência ao termo em sua etnografia, dizendo tratar-se da mãe mitológica de Sol (*Waptokwa*) que habita o céu ao seu lado e de outros astros, como Lua (*Wahirê*, companheiro de Sol na criação de vários elementos da socialidade akwê,

¹⁴⁴ Na corrida de toras (*ĩsitro*), em que atuam novamente as classes de idade reunidas em metades cerimoniais, temos os homens correndo em duplas de *dakrsu* opondo-se a seus cunhados (*Akemhā+Krerēkmō X Krara+Annorōwa*), remetendo à aliança, mas cada um ao lado de seu germinador, remetendo ao crescimento serial linear e, simultaneamente, ao ciclo do tempo. Era a essa “coligação” que se referia Altino Wasde ao dizer que os *dakrsu* saíam do *Warā* se espalhando pela aldeia, mas se juntando dois a dois na corrida de toras. Voltarei à corrida de *ĩsitro* mais adiante, quando for tratar da nomeação masculina, pois tal corrida encerra os ritos de imputação dos nomes aos homens.

estando relacionado a uma das metades, Īsake/Sdakra, assim como aos ktâwanõ, os brancos), Vênus (*Wasitoprezaure*), Júpiter (*Wasitoprerê*), Marte (*Wasitoprepê*), Plêiades (*Sururu*), Cinturão de Orion (*Sdaikwasa*), Kappa Orionis (*Asare*), este último estranhamente identificado à Adão) (p.84). Ele observa que os Akwê traduziam o termo como “Our Mother”, imputando à Ela a responsabilidade pelo eclipse solar, quando dizem que *Bdâ mâtôza dârâ*, “o Sol vai morrer”. O autor registra um sonho de Bruwê, poderoso xamã, em que Vênus, sobrinho uterino de Sol, teria lhe visitado dizendo-lhe que *Wazepârkwa*, mãe mitológica de Sol, irada com as matanças dos indígenas pelos Cristãos e principalmente com os abortos praticados entre os Akwê, iria lançar seu corpo em direção ao filho – o Sol -, condenando a humanidade à escuridão eterna gerada pelo eclipse solar:

Some time after this experience, Venus reappeared in a dream before daybreak. Calling him behind the house, the star declared: "Round about the Christians here have recently murdered many Indians. Among the Sere'nte the practice of abortion is steadily gaining ground. 'Our Mother' is angered by this and wants to hurl herself upon the sun and thus destroy humanity by the 'cold night'." The visitant asked Brue whether he was satisfied with this; he answered that he would prefer going on living. "Then," Venus declared, "you must vigorously admonish your people to give up abortion and to sing when an eclipse comes." Brue obeyed, and Venus made "Our Mother" recede from the sun, so that the darkness passed away. While it lasted, a romsiwamnari' (p. 80), passed very close to the village in tapir shape. Otherwise in similar circumstances this cannibal appears in human guise, but with huge teeth. (Nimuendaju, 1942, p.86)

Durante minha estadia em campo, interpelei algumas pessoas sobre a existência da mãe primeva de Sol, mas em nenhuma ocasião obtive respostas a respeito. A única ocasião em que uma menção foi feita se deu quando eu acompanhava uma conversa entre Prawâmêkwa e outros homens em que ele demonstrava preocupação em relação à interceptação dos cursos d'água pelos pivôs de irrigação das fazendas de lavoura de soja no entorno da TIX e com a construção de uma barragem no rio Sono. Ele dizia que antigamente era capaz de passar dias viajando a pé no interior do território porque conhecia todos os olhos d'água onde podia matar a sede, mas que agora tudo estava secando. Nessa ocasião, observou, em português: *Waptokwa é nosso pai e a Terra é nossa mãe, não é? Nós nascemos dela. Isso está errado, não podemos aceitar o que*

está acontecendo! Depois disso, não consegui encontra-lo novamente para saber mais a respeito, infelizmente. Mas especulo se *Wazepârkwa*, habitando o céu ao lado de Sol e outros astros não seria, justamente, o astro a que chamamos Terra.

Por outro lado, os Akwẽ usam o termo *wazepârkwa* para se referir à mãe de alguém costumeiramente, com bastante frequência. Quando os perguntava sobre esse termo, as pessoas me diziam: *É preciso respeitar a mãe. Se o filho falar pra ela, aí alguém vai dizer, respeite sua mãe!, ou Wat kwazepârkwa!*

É curioso observar a esse respeito que o mesmo termo é usado pelos Aw'ẽ-Xavante para nomear uma certa categoria de espíritos fundamentais para a iniciação dos rapazes. Segundo Maybury-Lewis (1984[1974]), na iniciação, a classe de idade alternada em relação àquelas dos jovens iniciandos (seus cunhados potenciais?) dança para esses últimos utilizando máscaras (*wamnhõrõ*) que personificam tais espíritos: os *wazepari'wa*. Para os Xavante, esses espíritos inspiram medo, são furtivos, provocam adoecimento e devoram a alma dos falecidos em seu caminho para a aldeia dos mortos. Diz-se que as pessoas executadas e os feiticeiros vão morar com eles em algum lugar no fim do céu, no extremo oeste, ao que se transformam também num *wazepari'wa*. Se apresentam aos vivos segundo várias formas aterrorizantes, com os cabelos incrivelmente longos cobrindo parcialmente a face ou, por outra, usando-os presos deixando à mostra a face contorcida. Transformam-se também em algumas espécies de animais, notadamente em aves, como o jaburu, cujo piado representa mau agouro (p.355).

Ainda de acordo com Maybury-Lewis, esses espíritos tem papel fundamental na iniciação. São a fonte dos cantos e das danças e, sendo corporificados através das máscaras, são o símbolo da própria iniciação e dos laços de afinidade contraídos a partir da cerimônia. O autor defende a ideia de que os *Wazepari'wa* estariam associados, entre os Xavante, à afinidade enquanto conjunto de relações opostas às de parentesco consanguíneo, epitomizadas pelas almas dos parentes consanguíneos mortos, e que tal fato seria condizente com a importância desses espíritos na iniciação dos rapazes (p.357). É digno de nota por outro lado, ainda segundo o autor, que as mulheres recebiam os seus nomes entre os Xavante daqueles homens pertencentes a classes de idade específicas aos quais estas chamavam *aiuté manhãrĩ'wa*, “aqueles que fazem os bebês”.

O que gostaria de evidenciar no momento é o fato, extremamente significativo na minha avaliação, de que os Akwê-Xerente se valem do mesmo termo que os Aw'ê-Xavante utilizam para denominar os espíritos responsáveis pela aquisição das capacidades reprodutivas e dos laços de afinidade pelos homens, para se referirem à “mãe”. E que a nomenclatura feminina está, entre ambos, intimamente ligada ao processo de amadurecimento dos homens e à aquisição da afinidade, relação esta que, justamente, ao constituir as mulheres através de seus nomes, constitui também os homens que amadurecem e se tornam capazes de fazer crescer nelas as crianças. Ora, as mulheres em cujos ventres crescerão as crianças, são operadoras desse processo de reprodução implicado pela construção da pessoa através do nome e a partir do casamento. A homonímia existente entre espíritos epítetos da afinidade, entre os Xavante, e as mães, entre os Xerente, sugere mais uma vez, e de maneira profunda, uma aproximação entre os predicados relacionados à posição da mãe no sistema de relações Akwê, a afinidade e a capacidade fecundadora dos espíritos-gentes-animais que habitam as outras camadas da existência.

Não por acaso, seus nomes remetem justamente a tal condição: Tpêdi, “ventre ou condição de peixe”, Sekwahidi, “ventre ou condição de libélula”, Arbodi, “ventre ou condição de morcego”, tal como no mito em que da mulher primeva surgiram muitas outras, diferenciadas segundo seus homens-animais-predadores. Atualizar os nomes nos corpos das mulheres é encher seu ventre de potência cósmica. É, ao mesmo tempo, fazer filhos com outras gentes.

Ora, assim como os Xavante adquirem dos Wazepari'wa os poderes procriativos a partir dos quais se enseja a afinidade, é por meio de suas mulheres, ou de sua nomenclatura, que os homens Akwê-Xerente fazem crescer suas gentes: aquelas que pertencerão ao seu *-snākrda* (raíz de árvore, começo, princípio) através da linha paterna. Sugeri acima que a nomenclatura feminina figurava como uma espécie de pre-casamento em que os tios maternos dão o nome às filhas de seus cunhados potenciais, para que seus filhos possam se casar com elas. Levando em conta esse aspecto, podemos perceber que, tal como a aquisição da fertilidade através dos espíritos (a partir do *Kbazêiprãirê*), esse ato também prepara, gera, efetua a afinidade. São os homens-espíritos que fazem as crianças, através do sêmen, mas antes é preciso amarrar, nominar, fazer sangrar as mulheres, transferir a partir delas sua capacidade criadora,

assim como os Xavante fazem com seus *Wazepãri'wa* no Oi'ó, através de um embate dramático com esses espíritos.

Vimos no capítulo anterior que são os homens os portadores/causadores das formas/almas/nomes que reproduzem a vida. Daí o sentido do ato sexual como algo que *kmã hâimba*, “faz alma-vida”. Mas a vida se faz através da diferença.

Meu argumento é que os homens *akwẽ* extraem tal capacidade reprodutiva a partir dos espíritos-animais com os quais se relacionam através dos rituais. Tanto no *Kbazêiprãirê*, descrito anteriormente, quanto na transferência dos nomes femininos, a relação entre os homens e a potência dos espíritos-animais é ressaltada. Essa capacidade fecundadora toma corpo em seu sêmen, mas também se concretiza nos corpos femininos por meio da transferência dos seus nomes. Todo movimento criativo, eu dizia no capítulo anterior, é concebido como um ato de fertilização e, portanto, uma relação de gênero redobrada por uma relação com as outras gentes. Há, pois uma analogia entre a apreensão da potência criadora dos espíritos, o sêmen e os nomes. Nomear é um ato de fedundação que faz crescer o ventre das mulheres com a diferença.

Ora, homens recebem seus nomes apenas de outros homens, através da linha paterna, ao passo que as mulheres recebem esses nomes através dos homens, mais especificamente, de seu tio materno, cuja patrilha foi a mesma que doou uma mulher ao seu pai. Nota-se ainda, que são os homens “aqueles que fazem as crianças”, através do ato sexual que acumula o sêmen no ventre da mulher. É o sêmen a substância de que são feitas as crianças. De maneira similar, um homem, portanto, receberá – será constituído por - sêmen apenas de seu pai, ao passo que uma mulher receberá, por assim dizer, sêmen de seu pai, quando gestada criança, mas também de seu marido, quando ela mesma gestar seus filhos. Daí o sentido da expressão usada por elas: “*nós produzimos trocado*”. É como se o nome recebido pela sobrinha fosse um índice do próprio casamento e do processo de reprodução da vida que ele enseja.

Vimos, a partir da mitologia, que havia uma comutação entre sangue/sêmen, assim como entre os gêneros, até que o demiurgo resolveu separá-los, instituindo a relação *cross-sex* como aquela capaz de produzir adequadamente as crianças. Podemos dizer que, visto da perspectiva do tio materno, o sangue de sua irmã é sua própria substância masculina dispersa, que será resgatada apenas quando alguém de seu próprio clã tomar sua sobrinha em casamento. Mas, vista por um esposo, o sangue de sua

mulher é a substância feminina (diferença) a partir da qual ele mesmo irá gerar seus filhos. O sangue é, pois, um operador de perspectivas, que faz com que os homens alternem as posições na trama do parentesco e na produção das crianças. *Aikârê* (WB) não se confunde com *zakmô* (ZH), na terminologia que rege as trocas matrimoniais porque são gentes diferentes. Com efeito, o cunhado tomador em uma geração será um sogro do filho de ego masculino (seu substituto) na geração seguinte, trocando as perspectivas, mas fazendo também o tempo. Assim, o sangue da esposa, para um marido, pode ser o sêmen, para o irmão dela. Da mesma forma que a esposa de um é a irmã do outro. O ato de amarrar a sobrinha, se estabelecendo como o seu *danōkrêmzukwa*, e mais adiante, o ato de nominá-la, institui os termos da troca. Mas também evidencia a natureza perspectiva indelével da relação que une os cunhados: um assume a perspectiva do outro na trama de construção da pessoa e do parentesco. Mas, justamente, é essa troca (alternação) que cria as gerações, ou seja, o fluxo do tempo. Reproduzir é diferir, mas é diferir alternando, ou seja, mantendo a distinção e sendo o outro de cada um, e não (con)fundindo-se.

A linearidade que institui e externaliza essas posições relacionais de forma discreta, molarizada, emerge precisamente desse processo, constituindo aquilo a que viemos chamando de clãs, é também uma conceitualização sobre o tempo: *-snākrda*, para os Akwê, “raiz, começo das germinações”.

Assim podemos entender o sentido do pagamento que um homem realiza ao tio materno de sua esposa. Eu dizia: “paga-se” o tempo. Por isso a nominação feminina está intrinsecamente relacionada às classes de idade: cada uma delas nomeia as filhas dos “cunhados” para fazer crescer/amadurecer seus filhos. Não deixa de ser interessante, nesse sentido, a sugestão de Lévi-Strauss (1956, p.273), para quem, nos sistemas Crow/Omaha, as relações entre os grupos aliados são formalizadas em termos de relações entre ascendentes e descendentes¹⁴⁵ ou de DaMatta (1976) quando diz que uma relação de germanidade *cross-sex* vale uma diferença geracional (uma irmã vale uma sobrinha). Penso ser esse o sentido da ênfase nos fluxos verticais postas na conceptualização do tempo expressa na nominação, mas também na terminologia

¹⁴⁵ Mais ainda, segundo esse autor, tais relações remetem, nesses sistemas, a operadores míticos e/ou rituais que ocupam uma posição de gênero ambígua ou andrógina – por exemplo, jovens homens que engravidam. Não deixa de ser sugestivo constatar que é exatamente esse o caso colocado no mito akwê que conta que, antes das mulheres pegarem a menstruação, eram os próprios homens que engravidavam, mas sangravam até morrer.

oblíqua: o casamento, ele mesmo operando entre as gerações (a feição oblíqua da terminologia regendo o casamento conceitualizado como sendo entre sobrinha e tio materno), é um mecanismo produtor do tempo, das germinações e do crescimento das gentes.

Mas o ciclo do tempo é também aquele que inclui a morte. O *dahâimba* que qualifica a condição de vivente da criança, dizem os Akwê, vêm do pai, mas vem também dos mortos, “*daqueles parentes que já morreram há muito tempo*”, me disse certa vez a anciã Waktidi. Todo nascimento é, de certa forma, fruto da morte. Não no sentido reencarnatório ou substitutivo, mas no sentido de que são processos que estão interligados. A reprodução nominal cíclica das pessoas reencena o ciclo perpétuo segundo o qual só é possível transmutar a morte em vida a partir do afim, mais ainda, a partir das mulheres. Esse aspecto nos aproxima de uma compreensão do motivo pelo qual as mães são designadas como *wazepãrkwa*.

Conforme as descrições de Maybury-Lewis (*op.cit.*) acerca dos Wazepari’wa, podemos notar que esses espíritos guardam muitas características em comum com certas categorias de entes transformacionais entre os Akwê-Xerente, notadamente com aqueles a que eles definem como *hêpãrowawê* e *hêpãrĩ*, sendo o primeiro uma versão magnificada dos segundos e, enquanto tal, uma espécie de “super afim” cuja voracidade sexual e predatória é veementemente temida pelos Akwê (ver cap 2 supra). Os *hêpãri* são entes transformacionais cuja origem é a alma (*dahâimba*) dos mortos.

Morais Neto (2018) vem realizando uma profunda reflexão sobre a escatologia e o xamanismo entre os Akwê. Para esse autor, a “alma”, ou *dahâimba* para os Akwê, não é condição nem substância, mas sim um “operador de efeitos de multiplicação” (p. 126). Venho estabelecendo um diálogo com as ideias desse autor para pensar os meus próprios dados e reflexões sobre o conceito Akwê de tempo e de parentesco.

Dahâimba, o termo que os Akwê traduzem como alma, espírito, é também usado por eles para se referir ao vivente, àquele que existe, permanece vivo no mundo. Notar que o termo akwê que aproximaríamos ao nosso sentido de “mundo” ou “natureza”, ou “ambiente”, inclui esse sentido de existência, de forma incontornável: *rokrihâimbamonõ*, nossa morada, casa, onde vivemos/existimos juntos. Mencionei no capítulo anterior que os Akwê não possuem um termo específico para corpo, separado do conceito de *dahâimba*, o que parece ademais ir ao encontro das exegeses desse autor

a esse respeito, para quem o conceito akwê de corpo não se define em oposição à alma, mas sim em relação à outros corpos (p.120). Mas o que Morais Neto defende acerca das ideias Akwê sobre os mortos é que a morte encerra as pessoas em um regime de alteridade consigo mesmas (p. 80). Nesse sentido, podemos dizer que, assim como venho defendendo a respeito do parentesco, da produção ritual de pessoas e da troca de perspectivas encerrada no sistema de alianças, o tempo é uma dimensão fundamental para a compreensão desse regime de alteridade e de alteração.

Segundo Morais Neto, portanto, os mortos não estão simplesmente em uma relação de oposição em relação aos vivos. Eles são também uma condição imanente ao vivente:

Cada um, vivo e morto, pode suceder o outro, aparecer no lugar do outro. Isto implica que o morto também está dentro, um pode incluir o outro, não coexistindo simplesmente lado a lado, mas também se encontram dentro uns dos outros, uma vez que a continuidade entre eles precisa ser continuamente re-estabelecida na morte da pessoa; a negação dos vivos para com o mortos, as oposições relacionais entre eles, podem assim serem vistas em termos de uma dialéctica entre memória e esquecimento, os mortos sempre hão de aparecer nos sonhos ou em alguns rituais, como nos de nomeação quando seus nomes são repostos como condição de continuidade dos corpo das pessoas a serem nomeadas. Dos parentes mortos, são as experiências de convívio com ele que não se quer perder por completo. [...] Talvez isto nos colocaria diante de uma série de questões sobre o parentesco, vendo-o como uma relação de alteridade que é interna ao sujeito e que se efetua propriamente na morte da pessoa, ali onde o mundo, dizem, é parentesco sem a afinidade, é um mundo de pura continuidade com no mito.[...] Em suma, o discurso escatológico Akwê, em sua variedade interna, parece considerar a hipótese de que vivos e mortos estão mutuamente implicados em um processo de fazer e refazer parentes, pois a morte seria a continuidade do parentesco em outro mundo, ali onde há “...um lugar geométrico onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. (Morais Neto, 2018, p. 139-140)

Ou seja, considerando as reflexões de Morais Neto juntamente às minhas proposições acerca do parentesco e da nomeação, podemos dizer que para continuar perpetuando a vida é preciso afinizar os mortos, diferenciá-los desse fundo cósmico

para onde aponta simultaneamente a deriva do processo do parentesco cuja epítome é a morte, mas também o mito (origem e fim a um só tempo)

Seguindo os ensinamentos de um experiente xamã já falecido, Sawrepte, com quem teve oportunidade de viver e aprender, o autor relata que há uma bifurcação do destino *pos mortem* do *dahâimba* dos xamãs. Uma fração de sua alma vai viver com os parentes mortos, a outra se transforma em *tdêkwa*, donos-controladores das gentes-animais que habitam outros espaços-tempo de existência e que compõem a paisagem viva (*rokrihâimbamõnõ*) dos Akwẽ. Há também uma dupla possibilidade no que se refere ao destino da alma de um vivente depois de sua morte: o *dahâimba* devém *hêpãrĩ*, desde que seja levado após a morte pelos *tdêkwa* (que nada mais são que xamãs falecidos) para viverem entre suas gentes. São os donos-controladores aqueles que aliciam os viventes para que se tornem xamãs como eles próprios. Os *hêpãrĩ* são entes transformacionais cuja forma é eminentemente instável, que condensam em seus predicados a negação do parentesco e da humanidade que este pressupõe. São o devir afim do *dahâimba* dos mortos, diferenciados segundo a apreensão dos seus donos-controladores (*tdêkwa*). São mortos, mas também gente-animal. A palavra é formada pela raiz *hâi* (pele, seio, mama) e *pãrĩ* (plural do verbo *wĩ*, matar) (Morais Neto, 2018, p.124).

Se lembrarmos o que foi relatado no capítulo anterior sobre alguns dos encontros de homens candidatos a *sekwa* com os *tdêkwa*, a ligação entre xamanismo, gênero, morte e afinidade ficará particularmente ressaltada. É comum que a experiência de jovens homens com os donos-controladores das gentes-animais responsáveis pela transferência dos conhecimentos xamânicos se inicie a partir de incursões de caça em que, prontos para matar, tais homens se tornam o foco do desejo e da sedução por parte das gentes que habitam outros espaços-tempo de existência. Esses encontros que acabam por descortinar as diferentes camadas da composição do mundo, não raramente começam com um convite ao sexo, em que a gente-animal aparece aos olhos do caçador na forma de uma mulher extraordinariamente bela e adornada que busca levar o caçador consigo. A apreensão das capacidades xamânicas passará como já é sabido, necessariamente pelo corpo, não só através da partilha de alimentos, como é comum nos encontros oníricos dos viventes com seus parentes mortos, mas também e fundamentalmente, no caso da iniciação xamânica, pelo desejo e pelo sexo, assim como

pela relação de predação potencial em que os *sekwa* e seus espíritos-controladores estão engajados¹⁴⁶.

Podemos sugerir que há entre os Akwê algo parecido com o que ocorre entre os Wari'. Segundo Vilaça (1992), o xamanismo entre esses últimos pressupõe um mecanismo temporal de afinização gradativa do xamã em relação ao povo espírito-animal com quem se alia. Com a morte do xamã, este finalmente se casa com sua noiva gente-animal e se transforma completamente em alguém do seu povo. Como disse Kelly (2016) a esse respeito, é a afinidade ainda não realizada ou potencial o que permite a dualidade do corpo do xamã, ou seja a não totalização de sua pessoa.

Ora, *Hêpārwwã* é concebido entre os Akwê como o “dono da caça” e está associado a Marte e a Wairê (Lua) em sua mitologia, este último estando intrinsecamente relacionado à morte¹⁴⁷. O termo é composto justamente por *hêpārĩ* + *wawã* (“velho”, “antigo”, “idoso”, mas também “grande”, “múltiplo”). Nesse sentido, *Hêpārwwã* é o dono da caça por excelência, na exata medida em que é também um afim superlativo, assim como um “super-xamã”: é a alteridade magnificada. Mas, levando em conta o que viemos discutindo sobre os *hêpārĩ* e sua ligação com a escatologia akwê delineada acima, pode-se pensa-lo como o ente magnificado da face afim do morto. A palavra “velho” mobilizada na composição do termo, remete, mais uma vez, à importância do tempo na conceituação nativa acerca dos processos de alteração desencadeados pela morte¹⁴⁸.

Considerando, então, esse aspecto afim da alma dos mortos, metamorfoseados segundo os donos-espíritos-controladores, *tdêkwa*, e, sobretudo, a face feminina da relação de sedução entre os homens candidatos a xamã e tais espíritos-animais, podemos inferir a cadeia de transformações possíveis que faz com que os Akwê lancem mão do mesmo termo que os Xavante usam para se referir a tais espíritos para nomear a “mãe”. É como se, através dos nomes, as mulheres portassem em seus corpos um índice da relação com esse outro lado da existência, instituído pela morte e atualizado pelo xamanismo, mas também pelos nomes. As mulheres atualizam na socialidade a potência criativa da face afim dos mortos, assim como essas gentes-espíritos-animais, se

¹⁴⁶ A esse respeito ver também Melo (2016), tal como colocado no cap. 1 supra.

¹⁴⁷ Nimuendaju, 1942.

¹⁴⁸ Lembrar ainda, que o desaninhador de pássaros levado por Onça a viver com ele e sendo criado como filho o chamava de “meu avô”.

mostrando ao vivente como mulheres se reproduzem através dos xamãs. Podemos aqui, mais uma vez entrever o sentido do termo *dahâiwakurkwa* (*dahâiwaku*: leite materno), para nomear os “xamãs do sol” (ver cap.1 supra). Tendo como donos o ente mais poderoso, concebido pelos Akwê como a epítome dos poderes masculinos de geração (Waptokwa), seus poderes de cura seriam tão intensos que seriam conceitualizados como espécie de “mães masculinas”, “aqueles que têm o leite”: “grávidos” do Sol, curam todo o povo e o mundo todo.

Há, por outro lado, entre os Akwê, um encadeamento entre vida e morte, de tal forma que a produção e reprodução da vida, através do parentesco, passará necessariamente pelos mortos, pelos afins e pelas gentes-animais. É como se o termo referido à mãe condensasse em si a face avessa relativa a esse processo: a afinidade e a ameaça homicida presumida na relação com os espíritos. A face feminina da alteridade, posta na condição de mãe é, pois, uma negação absoluta da identidade e, ao mesmo tempo, aquilo que possibilita toda vida. O que seria outra forma de dizer, novamente, que as pessoas só se tornam elas mesmas, só surgem no mundo enquanto viventes, em face de seu oposto¹⁴⁹. Mães são operadoras entre a potência criadora e destrutiva presente na relação entre os Akwê e essas outras gentes que compõem seu mundo.

Wazepãrkwa é aquela que é capaz de apagar o Sol, *Waptokwa*, o gerador/causador de todos os seres, produzindo o seu eclipse: a afim letal por excelência, fêmea do jaguar. Mas também o útero do mundo, espelhos d’água que mediam os planos existenciais - o céu e a terra, a terra e o fundo – o ventre aquoso de onde germinam os buritis ancestrais, a águas vivas onde se fazem belos os Akwê. O cosmos é a pessoa e a atualização de uma escala na outra pressupõe uma relação de gênero. Pode-se, assim, propor uma homologia escalar entre Terra - água- aldeia – warã – mulher – ventre - sangue. , assim como entre Sol – fogo - mata – toras – homem – pênis – sêmen.

Há algum tempo, viemos aprendendo algo sobre as teorias indígenas do parentesco (sintetizadas brilhantemente em Viveiros de Castro, 2002a e 2002b):

¹⁴⁹ É sugestivo, ainda a esse respeito, o termo que os Akwê utilizam para nomear as parteiras: *aiktepãrkwa*, donde *aikte*: criança, *pãrĩ*: plural do verbo matar, *kwa*: aquelas sobre quem se fala.

“pessoas fazem parentes a partir dos outros”¹⁵⁰. A exterioridade é a qualidade dada das relações a partir das quais parentes são fabricados. Há uma subordinação do parentesco e do local aos valores associados à exterioridade — fundamentalmente, aqueles da afinidade e da predação canibal. Dessa maneira, passa-se do plano do parentesco para uma muito mais inclusiva teoria da relacionalidade generalizada. (Kelly, 2016). Podemos dizer, nesse sentido, que também a atualização dos nomes nos corpos akwê presume uma profunda relação com a exterioridade. Tal relação é mobilizada pelo ritual por meio da preensão da potência geradora dos espíritos e se consubstancia nos corpos por meio das capacidades reprodutivas: nomear é reproduzir.

Para os Akwê, contudo, a “relacionalidade generalizada” é conceitualizada numa espécie de hiper-parentesco localizado num tempo pré-mítico, metaforizado na relação entre germanos do mesmo sexo, mas também na animalidade - “*éramos feitos irmãos, feito bichos, não sabíamos nos respeitar*” —, e atualizado na morte. Isso é tudo que os Akwê, em vida, procuram evitar. Não por acaso o termo para “incesto” é o mesmo para metamorfose animal: *mã tô tsiwamnãrĩ*, “fazer como os bichos”, “virar bicho”, “casar com o mesmo”, “não se respeitam”.

Ao contrário, se fazer gente, viver, é produzir diferença. E todo o esforço parece ser o de se fazerem constantemente diferentes uns dos outros, o de evitar a totalização. As mulheres são a condição fundamental desse processo particular de fabricação da pessoa e do *socius*. Penso, pois, o que seria essa subordinação do parentesco, à exterioridade, à afinidade e à predação, quando levamos em conta sistemas que projetam o dualismo parente/não-parente no próprio campo local, doméstico, bem como nos processos rituais de fabricação dos corpos. Nesses sistemas, a dualidade é interna ao campo cognático, intensiva à construção da pessoa e imanente aos processos de fabricação de parentes. Por isso, presumo, as inúmeras imagens que insistem na posição da mãe/mulher como produtora de diferenças, e não de identidades. Seus nomes são o testemunho desse modo de reprodução que passa pela fecundação do interior pelo exterior e da introjeção da diferença nos corpos.

¹⁵⁰ para usar a feliz expressão de Vilaça (2002).

3.4 – Os buritis e o tempo: nomação masculina

"Do Brejão, miasmal, escorregoso, seu tijuco, seus lameiros, lagoas. [...] O desenho limite desse meio torvo, eram os buritis, a ida deles, os buritis radiados, rematados como que por armações de arame, as frondes arrepiadas, mas, sobressaindo delas, erecto, liso, o estirpe - a desnudada ponta. Sobrelanço ainda - um desmedimento [...] O Buriti-Grande, o que era: a palma real, com uma simpleza de todo dia, imagem que se via, e que realegrava. Para levar o prazer de o sentir ali, nem se carecia o olhar demorado. A gente ia passando. Mas ele deixava, no corpo e no espírito, um rijo doce-verde sombreável, que era o bater do coração, uma onda d'água, um vigor na relva. Aquele coqueiro crescido consolava mais do que as palavras procuradas num livro, do que um bom conselho de amigo. Assim em deiação, só ser - como um rio se viaja. Valesse ali. O buriti? Um grande verde pássaro, fortes vezes."
(Guimarães Rosa, em Buriti)

Os nomes são, pois, a condição de humanização da pessoa, ao mesmo tempo que são a ligação absoluta com a alteridade animal e com a morte.

Vejamos, então, como se dá a nomação masculina, última fase do *Dasĩpsê*.

A transferência dos nomes aos homens sempre ocorre ao final do ciclo de cerimônias do *Dasĩpsê*. Como havia discutido anteriormente, as operações rituais necessárias a sua imputação seguem protocolos absolutamente distintos da nomação feminina, embora estejam ligados a ela de diversas maneiras.

Nos dois dias que se seguiram à nomação das meninas, em junho de 2016, na aldeia Hêspôhurê, os homens fizeram uma clareira na mata, a mais ou menos um quilômetro da aldeia, em direção ao curso do riacho próximo, onde deram início aos preparativos da nomeação masculina propriamente dita (*dakmãhrâze*)¹⁵¹. Tal preparação envolve a fabricação de ornamentos e a execução dos cantos *kbuhuĩkwa*. Aos meninos (*kwatbremĩ*) e às mulheres é terminantemente proibida a aproximação da clareira. Os homens dizem que, caso alguma mulher desobedecesse a essa prosciação, seria violentada por todos ali presentes. Não assisti, portanto, a esta etapa do ritual na maioria dos *Dasĩpsê* que presenciei. Apenas na aldeia Hespôhurê, recebi autorização dos mais velhos para presenciar alguns momentos do *Kbuhuĩkwa* que antecederam a saída dos

¹⁵¹ Ao que tudo indica (Nimuendaju, 1942), essa clareira era feita, no passado, no sentido da abertura da ferradura que configurava o layout das aldeias tradicionais. O arco das casas se abria em direção ao curso d'água próximo. Hoje em dia, as aldeias akwê, embora insinuem esse formato tradicional, não correspondem rigorosamente ao padrão ideal.

homens da clareira na mata ao pátio. Nas outras ocasiões, meu anfitrião se ofereceu para levar consigo o meu gravador e registrar os cantos.

Ali cada um dos homens recebe uma borduna de espessura fina, fabricada de forma rústica em madeira clara, bastante diferentes das bordunas dos homens mais velhos, minuciosamente talhadas e polidas, feitas com madeira resistente e de tom avermelhado. Em seu dorso, pendem longos colares feitos de embira trançada, sobre os quais são atados grandes pingentes que enfeixam as fibras um pouco abaixo do externo. A face, as panturrilhas e os antebraços são cobertos com *wdê pro*, o pigmento negro. Alguns deles portavam, além dos longos colares de embira, a gravata cerimonial feita de algodão, atada rente ao pescoço, com uma única pena de gavião sustentada na altura da nuca. Formam um grande círculo, organizado de acordo com as metades exogâmicas. Um membro de cada metade é escolhido para portar uma flauta de bambu de espessura grossa, porém curta no comprimento. Tocadas na transversal, marcavam o final da sequência de cantos e davam início a uma nova série. Sob a orientação de Altino Wasde, ancião mestre de cerimônias e exímio cantor, todos os presentes entoavam os cantos, marcando o ritmo batendo as extremidades das bordunas no chão. A sequência dos cantos é a seguinte:

***Kbuhuikwa Nōkrêze*¹⁵²**

1 -

He, he, he, he tô kbure dizô watar (pronome 1 pess. Plural ou dual, orações não indicativas; elogiar gabar)

(ãnĩmnãsi (pensar, enciumar)

He, he, he, he tô kbure dizô watar ãnĩmnãsi

He, he, he, he, eu pensei que fosse todo mundo

He, he, he, he, eu pensei que fosse todo mundo

Ou, alternativamente:

He, he, he, todos nós ficaremos com ciúmes.

2 -

Nãpra aimrêdi, mrêmêdi, mrêmêdi bâ

Nãpra aimrêdi, mrêmêdi, mrêmêdi bâ

Madrasta/mulher está falando

Madrasta está falando mesmo

3 -

He, he, he, he, ainã za hârâ di bâ, watar ãhârâ

He, he, he, he, ainã za hârâ di bâ, watar ãhârâ

He, he, he, eu tinha convidado, porque a mulher mandou chamar

¹⁵² A tradução proposta acima é fruto do cotejamento de uma versão que me foi oferecida por Edvaldo Xerente e minhas próprias proposições. Novamente, é difícil se chegar a um sentido unívoco, mas penso que foi possível intuir um sentido aproximado no que concerne aos cantos, novamente remetendo a tradução a outros aspectos do ritual.

He, he, he, eu tinha convidado, porque a mulher mandou chamar

4 -

He, ro waitê si, waitê si, waitê si bâ

He, ro waitê si, waitê si, waitê si bâ

Aquilo que é nosso, aquilo que se torna nosso completamente

5 -

Dbá za hârâ di ba, hârâ di, hârâ di bâ

Dbá za hârâ di ba, hârâ di, hârâ di bâ

Dbá (moça púbere) vai chamar

6 -

He, he, he, kurbe kuiwa ku, nâpra aihrâmônô

He, he, he, kurbe kuiwa ku, nâpra aihrâmônô

Foi para o outro lado do desfiladeiro, cada uma de vocês que gritou.

7 -

He, he, he, he, rorê hârâ wêki, hârâ wêki

To za te wa zaihrâ kôdi

He, he, he, he

Elas gritam bonito

Mas não irão nos chamar

Novamente os cantos falam de uma busca, um convite, um desejo que, mais uma vez, culmina com a constatação de uma separação que não é senão a criação mesma da diferença. Os cantos são operações rituais que fabricam essa relação. O idioma de relação com a diferença é o canto, sua semântica remete ao sexo ou à sua potência, o desejo. Os nomes são, pois, o resultado e a condição desse processo de fabricação de pessoas genderizadas que permite a perpetuação dos Akwê no mundo e o início de um novo ciclo entre vida e morte, passando pela reprodução: o que culmina no que os antropólogos chamamos de descendência. Mas, para cantar e conferir os nomes às pessoas, os Akwê precisam se relacionar com o que está alhures, “do outro lado do desfiladeiro”, do outro lado da existência: os mortos e os donos-espíritos-animais. Aquilo que vem à luz deve pressupor necessariamente o que está na sombra, a face escura da lua¹⁵³.

Durante os dois dias em que os homens permaneceram no mato a impressão que se tinha era que a aldeia era uma comunidade exclusiva de mulheres e crianças. Estas se dedicavam, além das atividades domésticas rotineiras, à fabricação dos fornos de terra e à preparação de grandes bolos de massa de mandioca recheados com carne. O *hârkbû* é

¹⁵³ Aí está, penso, o *locus* conceitual que afirma a posição de Lua em relação a Sol, o primeiro estando relacionado precisamente à origem da vida breve. Lua é a noite, a morte, o sangue. Lua é a posição mesma da diferença.

a comida típica oferecida nas trocas rituais entre os Akwê (obedecendo a relação entre aqueles que são *dasisdanãrkwa*) e entre esses e os espíritos, como no caso do *Padi* (tamanduá bandeira), espíritos mascarados cuja visita à aldeia fecha o ciclo do *Dasĩpsê* e que receberão o alimento ofertado pelos homens que correrão com as *ĩsitro*.

O forno de terra é meio tradicional pelo qual os Akwê, e outros povos Jê, assam seus alimentos. As atividades relacionadas a sua fabricação e ao seu manuseio são eminentemente coletivas e femininas. Acompanhei as mulheres diversas vezes na preparação de alimentos nesses fornos. Na aldeia Ssuĩrehu, quando algum animal grande era abatido, normalmente uma anta ou queixada, logo as mulheres mais velhas se punham a lembrar como era saborosa a carne assada dessa maneira e a encorajar as mais jovens a ajudá-las na preparação. Independente de quem havia abatido o animal, a carne assim preparada era sempre dividida entre todos da aldeia. Portanto, esse modo de cocção da caça não é exclusivo dos momentos rituais, mas obrigatório nas operações e trocas que envolvem a nominação.

Faz-se um buraco no chão, que é forrado com pedras porosas de tom avermelhado e de fácil combustão (pedra canga). Depois disso, a massa de mandioca é recheada com carne de gado, peixe ou caça e embalada com folhas de bananeira ou de diversos tipos de palmeira. Coloca-se as porções generosas dessa massa recheada, embrulhadas com as folhas sobre as pedras em brasas ardentes e novamente cobre-se com folhas. Então, a cavidade é completamente coberta com terra, formando um monte protuberante desde o nível do solo cuja aparência se assemelha a uma sepultura ou montículo funerário¹⁵⁴. Ali a carne permanece assando em um longo processo de cozimento que muitas vezes dura um dia inteiro. Quando é retirada, está completamente assada e macia, como um leve gosto defumado e adocicado - e absurdamente saborosa.

É interessante, a esse respeito, recuperar o argumento de Lévi-Strauss (1971) acerca do forno de terra e sua ligação com o conjunto de transformações que compõem precisamente o campo de variações do desaninhador de pássaros, o que, entre os Jê, redundava na conquista do fogo de cozinha pelos humanos a partir dos demiurgos celestes. Para o autor, entre os povos Jê, o privilégio dado ao forno de terra como modo superior de cozimento, em oposição à fervura em água ou à exposição direta ao fogo, traduz, no nível da “infra-estrutura”, a mediação entre o plano celeste (origem do fogo), a terra e o plano subterrâneo:

¹⁵⁴ Essa semelhança entre os fornos de terra e os montes funerários já havia sido notada por Nimuendaju, 1939 e por Maybury-Lewis, 1967 e novamente ressaltada por Lévi-Strauss, 1971.

...esse esquema cosmológico é duplicado num esquema sociológico ao qual se cola. Nessa perspectiva, os doadores e tomadores de mulheres se opõem no eixo da vida social como a terra, no eixo do mundo, se opõe ao céu, e a própria terra ao mundo subterrâneo. Se o fogo original se encontra do lado do céu e seu receptáculo obrigatório, que mais tarde se tornará o forno, do lado da terra, resulta que as mulheres trocadas no movimento das alianças matrimoniais exercem, entre doadores e tomadores, a mesma função mediadora que, em virtude da lógica do sistema, devem também assumir entre fogo e terra. É conseqüentemente preciso que sejam elas a se ocuparem do forno. Para afirmarem a sua presença no sistema, os homens só tem como alternativa intervir na obra feminina a título passivo, na forma das pedras ou do fogo que os mitos os fazem personificar [...]. (Lévi-Strauss, 1971, p.600)

E, mais adiante, o autor continua:

Pois nesse gesto [o de dominar o fogo inflamando um combustível, produzindo o alimento assado] são simbolicamente arbitradas as oposições mais carregadas de sentido que é dado ao homem inicialmente conceber, entre o céu e a terra na ordem física, entre homem e mulher na ordem natural, entre afins na ordem social. (p.601)

Ora, como tentei demonstrar no capítulo anterior, sabemos que a origem do fogo de cozinha entre os Akwẽ é concomitante ao surgimento das partições que possibilitam as trocas matrimoniais. Daí ser pertinente também ali, o desdobramento sociológico das oposições cósmicas mencionadas pelo autor acima. A conquista do fogo pelo desaninhador, como tentei argumentar anteriormente, é concomitante à divisão entre os termos da troca matrimonial, os parentes e os afins.

Se recuperarmos a narrativa completa do mito, poderemos notar que o herói retorna à aldeia com o fogo do jaguar durante o ritual pós funerário (*kupre*) em que os afins do morto realizam uma série de operações de transposições sobre sua sepultura e recebem, pelos serviços rituais prestados, alimentos dos parentes do morto.

Os afins do morto estão associados, na mitologia específica ao qual remonta o Kupre, ao tatu canastra que se alimenta dos mortos cavando sua sepultura (Morais Neto, 2018). Ao voltar com o fogo primordial, a diferença entre os Akwẽ e a caça propriamente dita é estabilizada, assim como aquela entre os afins (ver cap. 2 supra). Ambas as diferenças que permitem a perpetuação dos Akwẽ no mundo. Mas podemos

intuir, além disso, que a relação com os mortos também está envolvida na gênese das segmentações que permitem as trocas matrimoniais.

Assim também é que, no ritual de casamento, os parentes da noiva oferecem alimentos assados dessa forma aos parentes do noivo. Este ato efetua a uxorilocalidade. Não por acaso, é também assim que se prepara os alimentos que serão oferecidos aos corredores de *Īsitro* e aos espíritos *Padi*, ambas operações que encerram os ritos de nomeação. Todas essas ações são mediadas pelas mulheres através do manejo dos fornos. Portanto, penso ser reducionista dizer que as operações rituais destinadas à imputação dos nomes masculinos serem efetuadas exclusivamente pelos homens. Apesar de estarem adscritos a atividades e espaços distintos, ambos os gêneros estão engajados nos processos de fabricação ritual da pessoa akwẽ. A descrição do Dasipsê apresentada por mim não é senão um esforço de apresentar um argumento na direção desse aspecto pouco evidenciado nas descrições anteriores.

Assim, a semelhança entre fornos e sepulturas nos aponta para a relação incontornável entre a morte e a construção da pessoa através da nomeação. De alguma forma, o ciclo entre geração da vida, através da reprodução que o ritual de nomeação encena e efetua está ligado à morte e aos espíritos-animais¹⁵⁵.

O mundo subterrâneo é aquele onde habitam os donos controladores das espécies predadas pelos Akwẽ e é onde os sekwa adentram em suas incursões ao outro lado da existência (Melo, 2016). Os mortos habitam o mesmo espaço conceitual, por assim dizer, que o alimento assado pelo fogo celeste que gera a vida. Esse eixo vertical (céu, terra, subsolo) é desdobrado em um outro, horizontal (*bdâdi* – estrada, caminho do Sol): leste, centro e oeste (para onde vão os mortos e aonde o sol morre). A compressão dos eixos existenciais é mediada pelas mulheres por meio do manuseio do forno de terra, mas também em seu papel na reprodução do que viemos chamando de patrilinhas.

Os Akwẽ são explícitos em dizer que o período que compreende os ritos que compõem a nomeação dos meninos inspira cautela, pois as almas dos mortos costumam visitar a aldeia, com saudade das grandes celebrações que participaram outrora. Muitos dos vivos presentes no Dasipsê frequentemente se entregam a longos períodos de lamentação, através do choro ritual (*dasiwakō*), quando se põem a relembrar

¹⁵⁵ Esse aspecto também fora notado por Morais Neto, 2008, embora esse autor venha discorrendo mais detidamente sobre os aspectos que relacionam escatologia e xamanismo, do que sobre sua contra face, a saber: a produção do parentesco. A complementaridade entre os nossos trabalhos é algo, inclusive, que viemos notando ao longo do tempo de nossas trajetórias etnográficas.

de algum parente morto. O ritual é, pois, um período extremamente sensível em que a saudade e a memória se avivam e conectam ambos os lados da existência.

De alguma forma, os mortos estão ainda presentes nos próprios nomes masculinos, que são transferidos através da linha agnática, normalmente do avô paterno ao neto.

Os nomes masculinos são propriedade exclusiva dos clãs patrilineares. Cada clã dispõe de um arcabouço fixo de nomes que não pode ser alienado, a não ser em situações muito especiais¹⁵⁶. Normalmente, um homem acumula ao longo de sua vida um certo conjunto de nomes (em torno de cinco), e os cede gradativamente aos seus netos por linha agnática. Isso quer dizer que a maioria dos nomes portados pelos homens, pertencia antes ao seu avô paterno.

Certa vez, Constantino Skrawë mencionou esse fato da seguinte forma: *Eu tinha cinco nomes. Já passei quase todos aos meus netos que você está vendo aí. Eu tinha Srēmse, eu tinha Sirnāpte. Agora só falta esse mesmo, Skrawë, que não passei ainda, mas já estou perto de morrer. (Skrawë, aldeia Ssuirehu, 2016)*

Ou seja, a partir de certo ponto de sua maturidade, quando vierem os primeiros netos, um homem começa a transmitir uma fração da potência vital que o compõe, até que, na velhice, volte a portar apenas um único nome. É exatamente essa última fração de sua pessoa que é transmitida a um de seus descendentes agnáticos depois de sua morte¹⁵⁷.

Os nomes masculinos são, pois, nomes dos mortos, nomes de ancestrais. E se, como vimos anteriormente, há uma relação entre a “fração afim” da alma dos mortos e os espíritos-controladores-animais, me pergunto se não reside exatamente nesse ponto o sentido da relação efetuada pelos fornos de terra na nominação. É como se o alimento assado pelas mulheres nos fornos constituísse, assim como os nomes, os homens a partir dos mortos: os mortos afinizados por meio das mulheres, ou seja, os animais de caça.

Continuemos com a descrição do ritual.

¹⁵⁶ Nesse caso, o pai da criança que desejar imputar a ela um nome que não pertence ao seu clã deverá se dirigir ao ancião cabeça de clã ao qual pertence determinado nome e pedi-lo, como uma espécie de penhor. Aquele que recebe o nome que não é originário de seu clã não poderá passá-los aos seus descendentes.

¹⁵⁷ Um fato curioso que talvez esteja relacionado a esse último aspecto é que os anciões, durante o Dasĩpsê, via de regra, não se pintam com a pintura clânica completa. Embora todos saibam a qual clã eles pertençam, eles se ornamentam apenas com a moldura negra que abriga as insígnias clânicas, se eximindo de traçá-las em seus corpos. Observei isso em várias celebrações que presenciei, mas não cheguei a questioná-los sobre o motivo de tal fato.

No meio da manhã do segundo dia, seis mulheres se juntaram aos homens na clareira. Três delas pertenciam aos *kuzâ tdêkwa* e, as outras três, aos *wahirê tdêkwa*. Estavam rigorosamente adornadas com as pinturas clânicas. Suas faces e colos foram untados com urucum, *bâ*, em akwê. Na altura da testa, foram amarradas fitas secas de buriti, de coloração amarelada. Aquelas que pertenciam aos *wahirê* receberam arcos e flechas propositadamente malfeitos, rústicos e frágeis, e se juntaram a um homem de mesmo clã, paramentado especialmente para a ocasião. Este portava um arco e flechas bem fabricados com materiais resistentes e minuciosamente talhados e adornados com penas. Sua cabeça sustentava um cocar feito com penas de araras azuis e seus pulsos amarrados firmemente com fibras de buriti. Um outro homem do clã *wahirê* se juntou ao grupo, mas sem receber adornos além daqueles compostos pela pintura clânica padrão. Juntos, os dois homens e as três mulheres do clã *wahirê* seriam os *dakmâhrâkwa* – os gritadores dos nomes. As outras três mulheres pertencentes ao clã *kuzâ*, de maneira similar, se juntaram a um homem de mesmo clã que foi ornamentado da mesma forma que seu *nârkwa wahirê*. Juntos eles formariam os *dazahrâkwa* – os respondedores, ou confirmadores dos nomes.

Findada a entoação dos cantos, todos os homens que estiveram na clareira se organizam divididos entre as metades sociocósmicas, *Doi* e *Īsake*, os donos do círculo e os donos do traço. Pintam as faces com o negro *wdê pro*, assim como as panturrilhas e os antebraços. Nesse momento, todos já os aguardam no pátio da aldeia: as mulheres se aproximam, mas mantem uma distância respeitosa, enquanto homens já maduros carregam seus filhos, netos ou sobrinhos agnáticos no colo ou pelas mãos e se ajuntam no ponto onde os *danôhuikwa* delimitam e indicam.

Nesse momento, os homens que estavam cantando no mato se aproximam furtivamente da aldeia. Organizados em uma única fila, porém divididos de acordo com as metades: os *Doi Tdêkwa* na dianteira, seguidos pelos *Īsake tdêkwa*. Das margens da aldeia, vão se aproximando em absoluto silêncio, com suas bordunas seguras entre os braços na diagonal, ligeiramente envergados e com os joelhos flexionados. Ao se aproximarem do pátio, se dividem em duas filas paralelas, os *Doi* ao leste e os *Īsake* a oeste. No ponto mediano de cada uma das filas, se posicionam os gritadores e os confirmadores dos nomes, conforme a divisão de metades. Aos comandos dos anciões, uns de frente aos outros, os homens encenam esteticamente uma espécie de combate: sem se tocarem, cruzam ao centro do vão entre eles, colocando suas bordunas na perpendicular: uns tomam a posição dos outros. Repetem o procedimento em torno de

três vezes até tomarem sincronicamente a posição inicial nas filas paralelas. Os meninos a serem nominados, acompanhados de seus pais, então, se aproximam do oficial *wahirê*. O pai ou ascendente agnático da criança diz o nome ao pé do ouvido do ancião que o profere ao nominador. Os gritadores então o anunciam em alto e bom som. O primeiro nome é sempre um nome *kuzâ*: *Srêmtôwê*, considerado um nome de muito prestígio. O restante dos nomes segue uma ordem aparentemente aleatória. Os gritadores, homens e mulheres, proferem em uníssono:

- *Srêmtôwê kizanõ kmã tmã!*

E os confirmadores *kuzâ* respondem também em uníssono, do outro lado da fila:

- *Ahê! Ahê!*

Logo depois outro nome é anunciado e confirmado, com os meninos (*kwatbremĩ*) se alternando entre os nominadores. A sequência de nomes conferidos, em torno de vinte nomes masculinos a cada *Dasĩpsê*, é realizada de forma muito rápida, exigindo bastante fôlego e presença de espírito dos oficiantes gritadores e confirmadores.

Findados os nomes, aos homens que cantaram no mato é oferecida a comida preparada pelas mulheres nos fornos de terra. Eles assentam no chão em círculo, enquanto aguardam o alimento. Comem ali mesmo e depois se banham e jogam seus ornamentos e bastões no córrego.

A imputação do nome aos homens, como tentei descrever, traça uma linha muito nítida entre as metades sociocósmicas e entre os clãs, ao mesmo tempo em que atualiza a relação profunda de mútua constituição entre eles.

Há toda uma estética baseada na relação a que os Akwê denominam *dasisdanãrkwa* (aqueles que tem o direito de resposta). *Dannã kwa* também quer dizer “umbigo”. Especulo se a etimologia da expressão, *dasisdanãrkwa*, não está ligada a esse sentido. Sendo o umbigo um índice que liga qualquer pessoa ao ventre da mãe que a gerou, justamente aquela que pertence ao clã afim, *danãrkwa* da criança.

Os *dasisdanārkwa* se posicionam em oposição em filas paralelas, mas se cruzam reiteradamente até retornarem aos seus lugares recíprocos: os donos do círculo ao lado de onde o sol nasce, e os donos do traço ao lado do sol poente, tomam os lugares uns dos outros. Os anunciadores dos nomes são sempre do clã *wahirê* e o primeiro nome proferido é um nome *kuzâ*, partição primeva que passou a ser constituída pelo jovem desaninhador de pássaros que recebeu o fogo e os ornamentos de onça. Todos os nomes precisam ser confirmados pelos *kuzâ*.

Assim como os *Kuzâ Tdêkwa* estão intimamente relacionados ao fogo primordial do astro incandescente e ao plano celeste, os *Wahirê*, por sua vez, possuem a prerrogativa sobre os ritos pós-funerários e estão ligados ao mundo subterrâneo, à Lua, e à morada dos mortos. No mito de surgimento do *Kupre*, esses últimos estão relacionados ao tatu canastra que cava a sepultura para consumir a carne dos mortos (Morais Neto, 2018, p.148).

Se lembrarmos, ainda, das narrativas míticas, postas no capítulo anterior, sobre a gênese das segmentações clânicas, também reencontraremos o mesmo personagem, o tatu canastra, como aquele que doou os cantos e ornamentos aos *Wahirê* após uma incursão ao mundo subterrâneo. De modo que se torna compreensível o motivo pelo qual os *Kuzâ* se posicionam a leste (onde o sol nasce), e os *Wahirê* a oeste (onde o sol se põe e, segundo os *Akwê*, adentra o mundo subterrâneo), durante a nominação dos homens.

É significativo ainda, o fato de ser justamente os *Wahirê* aqueles que anunciam os nomes, e os *Kuzâ* aqueles que os confirmam. Sendo os nomes masculinos vindos precisamente dos mortos, é através da boca dos *Wahirê* que eles ressurgem no mundo, se atualizando nos corpos dos meninos através da confirmação dos *Kuzâ* que lhes confirmam a potência de vida. Há aqui, portanto, toda uma dialética entre vida e morte que depende da relação entre os afins, entre o *dasisdanārkwa* (“aqueles que têm o dever de resposta”, mas também “aqueles donos de nossos umbigos”), para ser efetuada.

Os nomes que localizam os homens através da linha paterna precisam de seu oposto, dos afins, para se constituírem. Eles se constituem na boca do outro. Trata-se de uma causalidade alienada, uma abdução da agência: as pessoas são causadas pelas outras e se separam, ou se constituem pelas relações de efeitos recíprocos que estabelecem. (Strathern, 2014, p.380).

Podemos inferir, pois, que a descendência gerada pela transmissão dos nomes masculinos é o efeito dessas mediações que presumem, necessariamente, a relação de afinidade.

É precisamente esse mecanismo que recompõe o tempo. A “descendência”, ela mesma, é o efeito desse movimento de recomposição do ciclo do tempo, que pressupõem uma relação intrínseca entre vida e morte, tal como a compreendo entre os Akwê, que é mediada pela afinidade.

Isso se torna particularmente claro na corrida de toras que encerra a nomeação dos homens. A partir de uma imagística potente figurada pelas toras de buriti, esse é o momento em que a lógica linear de transmissão dos nomes masculinos e de crescimento dos corpos se une à lógica da troca/oposição entre os afins que multiplica as gentes.

Logo depois de conferir os nomes aos meninos, os homens começam a se preparar para a corrida de toras *ĩsitro*. As corridas de toras grandes são extremamente ritualizadas e se diferem das outras corridas de tora (*kuĩwdê*, *krânkrã*) em vários aspectos que mencionarei na medida de minha descrição.

Na noite que se seguiu à nomeação dos *kwatbremĩ*, na aldeia Hêspohurê, os homens foram para o *Warã*. Atravessaram a madrugada cantando e ouvindo as histórias e os ensinamentos dos anciões. Era expressamente proibido que dormissem com suas parceiras naquela noite. A maioria deles seguiu rigorosamente a proscricção, embora, com o avançado das horas, alguns tivessem se rendido ao frio e ao cansaço, indo buscar a companhia de suas esposas nos acampamentos improvisados ao redor das casas. Todos estavam avisados, porém, que a prática do sexo nos dias anteriores à corrida de *ĩsitro* poderia prejudicar os corredores de alguma forma, trazendo mau agouro.

Na manhã seguinte, após se alimentarem, os homens se dividiram entre as duas metades cerimoniais que compõem a corrida: *Htâmhã* e *Sterômka*. Tais metades atuam exclusivamente nesse momento do *Dasĩpsê*, mas são formadas, cada uma delas, por duas das classes de idade (*dakrsu*) que atuam na nomeação das mulheres. No entanto, a composição das metades cerimoniais obedece um ordenamento distinto entre os *dakrsu*.

Na nomeação feminina, como vimos anteriormente, *Akemhã* e *Annorõwa* trabalham juntos, assim como *Krara* e *Krêrêkmõ*. Para a composição das metades da

corrida, os *Krara* se unem aos *Annorõwa* para formar os *Stêromkwa*, ao passo que os *Akemhã* se juntam aos *Krêrêkmõ* para formar os *Htâmhã*.

Cada metade possui um padrão de pintura corporal. Os *Stêromkwa* se pintam com duas linhas frontais em zigue-zague, ocupando as laterais do peitoral até o fim do dorso, na altura da cintura. E outras duas de mesmo padrão nos dois lados das costas. Os *Htâmhã* usam triângulos consecutivos traçados na vertical, do peitoral até a barriga na parte frontal do tórax e também nos dois lados das costas. Diz-se que a pintura dos *Stêromkwa* remete à sucuri, ao passo que a dos *Htâmhã* remete ao tracajá.

Os homens se reuniram no pátio, próximos ao *Warã*, e foram, um a um, pintados por duas mulheres jovens. Cada “time” sendo adornado por uma dupla de mulheres que eram suas *hidba* (o termo denota “irmã de um homem”, mas, nesse contexto, se refere mais precisamente àquelas mulheres que pertencem à mesma classe de idade dos corredores). Suas panturrilhas foram novamente untadas com pintura negra.

Enquanto isso, as toras também estavam sendo preparadas. O corte e a ornamentação das toras é de responsabilidade dos *danõhuikwa*. Porém, pode exigir o auxílio de homens mais experientes, pois trata-se de um trabalho extremamente minucioso que requer habilidade e conhecimento sobre o mato e seus seres. Normalmente, alguns homens, na tarde anterior, vão até o mato para prospectar os buritizais e encontrar um buriti adequado para ser talhado.

As duas toras são originadas de uma mesma árvore. Seu tronco, portanto, deve ter espessura adequada e regular em todo o seu comprimento. O pé do buriti formará a tora dos *Htâmhã*, e a ponta será a tora dos *Stêromkwa*. Sakruikawẽ, certa vez, comentou a esse respeito: *“Não é qualquer um que sabe achar. Tem que achar buriti bom, grosso. Também não é de qualquer jeito pra tirar. Mato tem dono. Dono do mato pode vir atentar. É preciso conhecer e ter coragem. Por isso já me chamou para ajudar. Eu mesmo já fui muitas vezes. Os dois tem que ser igual, não pode ficar mais pesado”*.

Depois de cortadas e divididas, e de descansarem no mato durante a noite, as toras de buriti são talhadas em uma das extremidades, de modo que, entre um lado e outro, haja uma diferença de espessura insinuando uma espécie de cone medindo mais ou menos três metros. Depois disso, cada uma é ornamentada com o mesmo padrão que é traçado nos corpos dos homens que compõem cada metade. Sobre um fundo vermelho feito com urucum, faz-se, então, os grafismos das duas metades cerimoniais, cada uma em uma das toras. Depois disso, são transportadas para a beira da trilha por onde a

corrida acontecerá, há uns dois quilômetros da aldeia. Cada uma é disposta em um dos lados da trilha, sobre folhas de palmeiras, para que não toquem diretamente a terra.

Enquanto se dedicam aos preparativos, é possível perceber uma grande excitação entre os homens. Conversam animados, brincam uns com os outros e riem muito. Também provocam os membros da metade oposta com comentários sarcásticos, algo que, aliás, é uma característica marcante da inteligência bem humorada dos Akwê. Alguns fazem questão de adicionar ornamentos extras às suas pinturas, como colares ou chocalhos de cabaças ou de cascos de veado amarrados nos tornozelos. Outros amarram fitas de buriti em torno da testa. As gravatas de fibra de algodão com uma pena de gavião-fumaça também são usadas.

Por volta das dez da manhã todos se reuniram no pátio. As mulheres se posicionaram nas extremidades da trilha para observar melhor a corrida. Os homens mais velhos e os que ainda eram muito jovens também procuraram um lugar propício para a observação. Muitos se aglomeraram nas margens da trilha para que pudessem torcer para os corredores. Estes, então, partiram rumo ao cerrado, ao ponto onde as toras os aguardavam. Os *danõhuĩkwa* os acompanharam. Quando tudo estava pronto, um dos mensageiros percorreu a trilha de volta e deu o sinal aos anciões. Estes, por sua vez, autorizaram o início da corrida, seguidos pelo mensageiro que gritou ao seu duplo, que o aguardava junto às toras.

Iniciou-se a corrida sob os gritos eufóricos dos expectadores. Cada metade corre unida, de modo que as toras são revezadas entre seus membros, de dois a dois. A troca é feita com cuidado, mas sem perder o ritmo. As pesadas toras inspiram cautela, pois qualquer movimento em falso poderá provocar um acidente. Há um enorme clima de competitividade entre os dois times e seus membros se empenham ao máximo para conduzir a tora rapidamente ao pátio. Conforme avançam através da trilha, uma densa nuvem de poeira vermelha toma conta do caminho.

Naquela ocasião específica, na aldeia Hespôhurê em 2016, durante o início da manhã, ouvi alguns comentários preocupados que mencionavam o fato da tora dos *Stêrômka* estar “chorando”. Dizia-se também que ela estava “melada” e que isso poderia ser sinal de que os tabus relativos ao sexo não teriam sido observados por todos os homens que compunham aquela metade. Realmente, durante aquela corrida, a tora dos *Stêrômka* caiu duas vezes, o que fez com que eles se atrasassem muito em relação aos *Htâmhã*, que acabaram vencendo.

Alguns anciões, por esse motivo, repreenderam abertamente os rapazes que compunham a metade retardatária, dizendo que eles não eram duros como os homens de antigamente, que não aturavam o frio e a fome e que só pensavam em fazer sexo com suas mulheres.

Ao chegarem ao pátio com as toras, ambos os times as cravam no chão e cantam ao redor dela. No entanto, a metade vencedora comemora de forma muito eufórica, fazendo todo tipo de algazarra. Tomam aqueles anciões que compõem aquela metade em seus braços e os lançam para cima, em meio a gritos e gargalhadas. Àqueles que perderam, resta apenas o lamento. Muitos expressam uma consternação sincera, outros ficam bravos e saem maldizendo o mundo. Presenciei inclusive algumas brigas envolvendo agressões físicas após uma corrida de *ĩsitro*. Todas essas atitudes exaltadas e disposições emocionais laterais demonstram uma extrema identificação dos homens com esse momento ritual que, para muitos, metaforiza o ápice do Dasĩpsê.

Desde os primeiros dias de um Dasĩpsê, várias corridas de toras são realizadas. Entre os homens e também entre as mulheres. Sempre aos finais das tarde, essas atividades são realizadas com muito entusiasmo. Penso que fazem parte de uma preparação dos corpos dos jovens, algo que se destina a fabricar sua força e vitalidade, o que, ademais, é coerente com o propósito da cerimônia como um todo. Mas tais corridas são feitas com toras comuns, muito menores, mais leves e desprovidas de ornamentação, chamadas de *kuĩwdê*. Normalmente, os times em disputa nessas ocasiões são organizados dividindo solteiros(as) e casados(as). Ou seja, apesar de insinuar uma certa divisão etária, não remetem às metades cerimoniais.

Ao contrário, as corridas de *ĩsitro* são de outra magnitude. Sobre isso, observa Schroeder:

A corrida de tora é tomada pelos observadores como meramente esportiva; há aspectos, porém, que deveriam ser melhor investigados. A fidelidade, o respeito e a reverência à tora levam a suspeitar de aspectos ainda pouco claros. As pessoas gostam de se fotografar postadas ao lado de sua tora; as toras permanecem em pé por muito tempo no pátio da aldeia; consta que o velho João Paulino chorou longamente ao lado da tora, numa ocasião em que seu time havia perdido. Aonde vão, os Xerente falam dessa tora e quando se apresentam em público ela é um dos aspectos destacados. (Schroeder, 2006, p. 78)

Nimuendaju (1942, p. 70-71), por sua vez, retoma a observação dos viajantes que estiveram entre os Akwê anteriormente a sua própria estadia que mencionavam uma ligação entre as corridas de tora e a habilitação dos rapazes para o casamento. O autor desencoraja essa proposição, circunscrevendo seu sentido ao campo da competição meramente esportiva, provavelmente associando o seu sentido entre os Akwê àquele que observara entre os povos Timbira. Mas, ao mesmo tempo, admite que os critérios envolvidos na composição das metades cerimoniais permaneceriam carentes de uma completa significação. Ademais, suas descrições subsequentes demonstram que as corridas de *ĩsitro* observadas por ele estavam diretamente ligadas aos rituais de nomeação dos homens, tal como observado pelos autores posteriores.

Lopes da Silva e Farias (1992) observam que a composição das metades cerimoniais *Htâmhã* e *Stêrõmkwa* estaria diretamente ligada às classes de idade e que seu reagrupamento, obedecendo uma ordem distinta daquela que se verificaria na transmissão dos nomes femininos, seria, além de uma demonstração da pertinência de se compreender os *dakrsu* como classes de idade, uma comprovação dos princípios dualistas que governariam os arranjos sociológicos desse povo.

De minha parte, penso ser possível oferecer uma compreensão que equacione os pontos significativos levantados pelos autores mencionados, assim como contribuir para a resolução de algumas lacunas a esse respeito. Para tanto, devemos compreender a corrida de *ĩsitro* como intrinsecamente ligada aos aspectos cosmológicos ressaltados em minha descrição para as outras fases do ritual.

Desse modo, podemos encarar a corrida de tora como uma imagem do tempo para os Akwê, uma projeção linear de um tempo que é também conceitualmente cíclico. Crescimento e reprodução: aumentar o corpo (crescer, amadurecer) é também multiplicar, reproduzir. É esse, penso, o sentido que conecta as classes de idade que compõem as metades cerimoniais que atuam na corrida. Não por acaso, na corrida, os mais novos e os mais velhos, de acordo com as classes de idade, se unem em um dos times (*Akêmhã* e *Krêrekmõ*), os da base da tora; e as classes intermediárias, aqueles que se reproduzem (*Annorowa* e *Krara*) em outro, os da ponta de onde provêm as folhas: os que vão originar os outros, reproduzir e envelhecer. Velhos e novos estão unidos na base porque se unem ao final do tempo cíclico: morte e nascimento se encontram no tempo cósmico: são o resultado do processo de amadurecimento do outro, ao mesmo tempo, são um a condição para o outro, assim como a morte é condição incontornável para a vida.

Se remetermos ao mito de origem dos *dakrsu*, perceberemos, ainda, que Sol e Lua, os heróis cósmicos, através de uma transformação consecutiva de seus corpos, deram origem às três primeiras classes de idade: *Akemhã*, *Krara* e *Annorōwa*, nessa ordem. Entre os homens, são esses que vão crescer e multiplicar as gentes através da afinidade. Os mais velhos, os *Krêrêkmō*, por outro lado, surgiram a partir da relação entre um caçador maduro e o espírito-dono-controlador do veado. Se retomarmos as proposições de Morais Neto (2018) acerca do fato dos *tdêkwa* (donos controladores) serem o resultado/efeito dos processos desencadeados pela morte entre os Akwê, chegaremos a um sentido possível capaz de conectar os processos de amadurecimento, conceitualizados pelos *dakrsu*, e sua relação com a alteridade animal. Não é por acaso, portanto, que a classe de idade conceitualizada como “os mais velhos” esteja relacionada à alteridade animal. A morte encerra uma transformação última percorrida pelo vivente: crescimento, reprodução, multiplicação e alteração.

Novamente, o tempo linear, mundano, se conecta ao tempo mítico, trazendo à tona a relação incontornável entre parentesco, ritual e cosmologia.

Quando a dupla de toras adentra a abertura da aldeia, trata-se da representação conceitualmente bifurcada do tempo: crescimento linear e reprodução cíclica, metaforizadas numa estética da fecundação. A produção linear-serial de pessoas e a sua perpetuação nominal-cíclica. Não nos esqueçamos do teor de “participação” que envolve cada grupo de corredores às suas toras.

Estas últimas são adornadas da mesma forma que os homens que as carregam. As toras são seus corpos. Se estes desobedecem aos tabus e despejam seu sêmen em suas mulheres, a tora também “chora” e se torna “melada”, dispende-se sua energia vital, assim como a dos homens que as levam nos ombros.

Nota-se ainda, que as abluções eram essenciais aos ritos de iniciação do passado. E se, conforme explicitado nos capítulos anteriores¹⁵⁸, muito da simbologia em torno do crescimento e da reprodução – da afinidade, por fim - remete ao contato íntimo com a água, podemos conceber que a participação cósmica que há entre os corpos-homens-toras remete a tal contato: os buritis, assim como os homens, crescem a partir da água.

¹⁵⁸ Mães como “águas vivas”, amadurecimento dos homens a partir da nominação das mulheres, passagens do mito do fogo do jaguar em que o desaninhador ia literalmente crescendo e ganhando corpo conforme chegava às águas no entorno da morada de onça, etc.

Ademais, os grafismos que imprimem a marca dessa participação entre os corpos dos homens e das toras de buriti remetem a dois seres anfíbios: a sucuri e o tracajá. Ambos animais que habitam os interstícios entre a água e a terra. Os espelhos d'água são, como vimos, anteparos refletores entre o plano celeste – origem do fogo -, aquele em que habitam as potências cósmicas primordiais, e o plano terrestre (morada dos vivos), assim como entre o mundo subterrâneo (morada dos mortos) e a superfície visível onde habitam os Akwẽ. É por meio da água que todos esses planos se coadunam e se relacionam. Ora, não é isso, precisamente, que fazem os grandiosos buritis, ao crescerem nas veredas e apontarem ao céu na paisagem do cerrado?

Após receberem os nomes, que são atualizações nos corpos das potências cósmico-reprodutivas que engatilham o ritmo do tempo mundano, a condição de perpetuação da vida, tais corpos-homens-toras vão fecundar o corpo-mulher-aldeia, reiniciando o ciclo infinito entre os astros incandescentes, os vivos (humanos e não humanos) e os mortos.

Não por acaso, também, os nomes/cantos femininos são distribuídos entre as casas do arco da aldeia, em uma profusão de formas cíclicas, (os homens cantam em círculos sucessivos que caminham pelo arco/casas da aldeia), assim como esses mesmos homens circulam entre os grupos domésticos a partir do casamento. Os nomes masculinos, por outro lado, encenam um vetor - do exterior ao interior, da animalidade à humanidade e vice-versa - que se bifurca e se comuta, para depois se separar novamente. Atualizando, pela estética ritual, a apropriação dos poderes reprodutivos de alhures e sua introdução na aldeia e nos corpos.

É como se os corpos fossem também o mundo, em seu infinito ciclo de criação, crescimento e destruição. A corrida de toras de buriti metaforiza a fecundação do cosmos, do *socius* e dos corpos, cuja elaboração ritual se propõe a reestabelecer um *continuum*.

As corridas de *ĩsitro* também apontam para o laço incontornável entre a fabricação dos corpos femininos e masculinos. As mesmas partições que atuam na nomeação das mulheres se transmutam nas metades cerimoniais que concluem a nomeação dos homens. Homens e mulheres, feminino e masculino, se criam mutuamente, assim como tudo que existe no mundo depende dessa relação para existir e

crescer. O fogo celeste e a água são instâncias cósmicas das potências masculinas e femininas que fazem brotar a vida.

Findada a corrida de toras, os corredores assentam no chão, formando um grande círculo. Nesse momento, cada um recebe de sua esposa uma porção de carne assada com farinha. Mantêm uma postura ritual, cabeça baixa e braços relaxados entre as coxas. Enquanto permanecem ali, um casal de seres mascarados, os *Padi* (tamanduá bandeira) adentram a aldeia. São seres enormes, cujos corpos, sem face, são completamente cobertos de folhas verdes de buriti, atadas em um único ponto no topo e percorrendo todo o seu comprimento até o chão. Os *Padi* são entes do movimento e da festa e sua presença é aguardada e celebrada. Dançam todo tempo em evoluções circulares, projetando seus enormes corpos para frente e para trás. Junto deles, os homens conferem um último nome às mulheres.

Wasde mencionou a mim, tal como Skrawẽ em outra ocasião, que tais nomes precisam ser necessariamente Brupahi (andorinha) ou Waikwadi (Pacu). O primeiro deles foi precisamente o último nome feminino a ser conferido junto ao Padi, no Brejo Comprido, em 2017, após a corrida de toras. Naquela ocasião, a nomeação seguiu os mesmos protocolos da transferência dos nomes femininos descritos anteriormente, no entanto, o Padi invadiu o círculo dos homens enquanto estes cantavam o nome a ser conferido, dançou entre eles e as mulheres que ladeavam suas sobrinhas, provocando muita euforia entre os expectadores, especialmente entre as crianças.

Depois disso, o casal de Padi se aproximou do círculo formado pelos homens no pátio. Eles os aguardavam com a porção de carne com farinha que foi colocada em tigelas diante deles. Sob o comando de um dos anciões, trocaram a comida entre si, de modo que cada um a ofereceu a outro que era seu *dasisdanãrkwa*, mantendo-a intocada. Um dos Padi, então, adentrou o círculo, examinou cada uma das porções diante dos homens e escolheu um deles para que lhes fosse o doador do alimento. Carregou a porção consigo, se aproximou do seu companheiro para, assim, romperem juntos a trilha rumo ao cerrado.

No mito, o Padi (Tamanduá Bandeira) relaciona, sugestivamente, alguns aspectos delineados pelo eixo temporal que vai da infância à velhice.

Wawẽ sĩ Padize

Uma velha convidou sua neta para passear na mata. Saíram da aldeia às quatro horas da tarde e chegaram a um lugar que tinha muita lenha, onde se separaram, indo a velha cortar lenha perto de uma grotta, mas o pensamento dela era outro. Quando chegou perto da grotta a velha achou um cupinzeiro, partiu-o ao meio e comeu o pedaço de cupim. Achou bom, gostoso, comeu, comeu e nem cortava a lenha.

A menina já tinha terminado, amarrado sua lenha, e estava só esperando sua avó chegar. Quando eram cinco horas da tarde e sua avó não voltava, a menina começou a chamar por ela que respondeu que estava comendo. Depois de um tempo, a neta chamou mais uma vez e foi atrás dela. Quando chegou perto, assustou-se com o que viu, porque sua avó estava diferente, se transformando em um animal com quatro patas, com cabelos compridos por toda parte do corpo e comendo cupim.

A menina voltou correndo e chorando à aldeia, chegou cansada, mais ou menos às seis horas, impressionando toda a família. Logo o pai perguntou o que havia acontecido e ela contou tudo o que tinha visto, que sua avó tinha se transformado em um animal, num tamanduá bandeira. Todos da família ficaram admirados e choravam.

Um ancião decidiu que todos fossem atrás dela para matá-la. Quando chegaram, a velha estava lá, ainda comendo cupim. Já havia se transformado em tamanduá. Os quatro rapazes que a mataram e sua família choraram por ela. Depois repartiram com todos a sua carne e voltaram para a aldeia. O sangue dela se multiplicou e até hoje existe o tamanduá bandeira. (Romerito Sõze, in: Wewering (org.), 2011)

Ora, é significativo que a narrativa mais uma vez aponte para um processo de transformação desencadeada pelo tempo. Nesse caso específico, uma velha senhora, acompanhada de sua netinha, já não se comporta como se espera. Em lugar de cuidar de sua neta e levar lenha para a casa, para prover seu grupo familiar com alimento assado, ela se entrega ao desejo irresistível de se alimentar sozinha, se esquecendo de sua neta.

Os cupinzeiros estão intimamente relacionados ao fogo dos fornos de terra. Era de seus pedaços e fragmentos que se fazia a combustão desses fornos. Era nos cupinzeiros também que se colocava o umbigo das crianças, após esses terem se desprendido de seus ventres. Mas em lugar de se interessar por eles com essa

finalidade, a velha senhora passa a devorar os cupins, sinalizando uma inversão moral dos valores que constroem o cuidado e o sustento mutuo que embasam as relações de parentesco, assim como a inversão do próprio nascimento.

A avó e a neta ocupam polos opostos no eixo do tempo e o mito relaciona a velhice da primeira aos processos de transformação desencadeados pela morte. A neta retorna à aldeia a aos seus parentes, ao passo que a avó se transforma em tamanduá e é morta pelos parentes da menina. Após chorarem por ela, no entanto, todos se alimentam de sua carne que se multiplica dando origem ao tamanduá-bandeira.

É como se o mito viesse associar a condição da velhice como algo próximo da transformação percorrida pelo *dahâimba* (alma, imagem) após a morte. A velha senhora, ao mesmo tempo em que deixa de perceber os vivos enquanto parentes, passa a se identificar com as gentes-animais. Mas é de sua carne que se alimentam os vivos. A velhice – e a morte – figura como uma deriva ao mito, mas é a partir daí que tudo se reinicia.

O Padi, velho andarilho das planícies cerradas se torna testemunha do movimento ininterrupto entre criação e destruição engendrado pelo fogo celeste. Esse fio do tempo, que começou com o Jaguar - avô mítico, ente masculino emblemático, emanção solar, criador das formas e dos corpos - termina, então, com o Padi - ex-avó, disjuntora do parentesco, morta pelos homens/parentes de sua neta, deriva dos corpos rumo à morte e à metamorfose. Jaguar e Tamanduá formam uma espécie de vértice de onde partem e para onde vão os processos de fabricação da pessoa akwẽ. Esse ponto injuntivo é simultaneamente adensado e sublimado pelo arco temporal através do qual a vida se compõe: o vértice vai se abrindo. É sugestivo perceber, nesse sentido que, antes de receberem os nomes e as pinturas clânicas correspondentes, os bebês de ambos os sexos, são pintados precisamente com os motivos da onça e do tamanduá¹⁵⁹. Seus corpos, ainda moles (amorfo?) para receberem os nomes, compõem um vértice com o mito: pura potência, a criação genuína entre os gêneros a partir do sexo, mas também a intersecção entre a pulsão criadora do fogo do jaguar e a deriva em direção à morte e a

¹⁵⁹ A última vez em que vi isso acontecer foi no dasĩpsê da Ideia Krite, no ano de 2007, mas os Akwẽ ainda afirmam que essa é uma prática possível. Ver também Nimuendaju, 1942.

transformação figurada pelo tamanduá; o ponto denso onde fecha-se o ciclo do tempo, o princípio e o fim¹⁶⁰.

A reprodução da vida nas amplidões cerradas é coordenada pela alternância entre a estação chuvosa e o tempo seco. Quando as chuvas cessam, a vegetação, completamente seca, queima e a paisagem âmbar se tingem de cinza e negro (assim como os corpos?). Após a passagem destruidora e simultaneamente criativa do fogo, o cerrado se renova. Algumas espécies, inclusive, só germinam após o cataclisma de um grande incêndio e a chegada das águas que as faz crescer, multiplicar e dispersar o verde. Os cupinzeiros, porém, resistem ao fogo, e em seu interior inúmeras espécies se abrigam dos incêndios. Algumas sementes, trazidas pelos insetos, só germinam em seu ventre protegido, após o retorno das águas. Outros muitos seres depositam ali os seus ovos, dando origem a larvas bioluminescentes que atraem com sua luz a revoada de cupins no início da estação chuvosa e que, vistas em conjunto, parecem estrelas incandescentes que desceram do céu e se aninharam no ventre da terra. Após a passagem do fogo e o início da precipitação das águas, todo o cerrado se revigora. E é ali, nesses ventres incandescentes, que o Padi vem se alimentar, e é ali que as mulheres colocavam os cordões umbilicais de seus rebentos. Ora, assim como as mulheres fazem nos fornos de terra, cupinzeiros metonímicos e metafóricos, ventres e sepulturas a um só tempo, onde a carne da caça abatida é envolvida na massa da mandioca e submetida ao fogo, numa longa gestação após a qual irão alimentar as gentes, fazer crescer seus corpos.

Gosto de pensar que o Dasĩpsê talvez seja uma grande celebração da vida, do tempo e seus modos cíclicos de composição. O Padi testemunha o movimento infinito de germinação e destruição a partir do qual as pessoas vêm ao mundo e compõem com ele. As pessoas são emanções criativas do céu e da terra: “o meio ambiente é o índio, a terra é nossa mãe”, como disseram algumas lideranças certa vez em uma assembleia. Essa fecundação cósmica só se completa com as águas – as chuvas, os rios, lagos, nascentes do mundo subterrâneo - mediadoras cósmicas, donas de todas as passagens.

Ao final da corrida de toras, quando se atualiza o tempo cíclico e a apreensão das capacidades reprodutivas de alhures nos corpos-mundo, o Padi vem festejar na morada viva onde se fazem belos os Akwê.

¹⁶⁰ Nas descrições de Nimuendaju (1942, p.67) sobre o “Fesival do Padi”, ele menciona que esses espíritos mascarados encontravam ao final com outros dois Jaguares em determinado ponto do cerrado. Os Akwê, hoje em dia, não fazem menção a esse aspecto do ritual.

Considerações Finais

Os nomes entre os Akwê estão, pois, intrinsecamente ligados à reprodução da vida e do cosmos. O modo de reprodução entre os Akwê é um modo dispersivo que pressupõem sempre um regime de alteração, como bem nos lembrou Coelho de Souza (2002) para os povos Jê de modo geral. O fluxo masculino, associado ao jaguar, é de condensação e crescimento, ao passo que o feminino é de dispersão e alteração. Por isso, é coerente que homens recebam nomes dos mortos/ancestrais e mulheres recebam nomes dos afins/animais. O sêmen se condensa em substância/corpo da criança. O sangue, por sua vez, não se consubstancia, ele é a força/relação/mediação que permite, a partir de sua circulação e dispersão, que as formas/corpos sejam criados através da transformação que a agência dessa substância pressupõe.

No entanto, e talvez por isso mesmo, de um ponto de vista sociológico, são os homens que circulam entre os grupos domésticos por ocasião do casamento. Condensam a substância de seu clã a partir de um movimento dispersivo e do contato íntimo com o sangue transformador de suas mulheres. Os homens se dispersam através dos grupos domésticos para criar substância/parentes, as mulheres recebem o fluxo masculino para criar outros a partir de seu sangue.

Essa tendência em relação às substâncias reprodutivas genderizadas pode ser percebida inclusive nas práticas relativas à *couvade* tratadas no capítulo 2. Depois do parto (e também durante a menstruação) as proscições e tabus observados pelas mulheres objetivam garantir que o seu sangue circule e se disperse completamente e de forma satisfatória, ao passo que os homens procuram ao máximo não verter o sêmen no sexo e nem a sua força vital agressiva nas práticas de caça.

Pode-se dizer, então, que os caminhos da transmissão dos nomes são também o caminho de circulação do sêmen (*danĩ waku*, “carne humana líquida”), substância masculina criadora que faz crescer os corpos nos ventres das mulheres, suas outras. A palavra akwê para “nome” é precisamente, *danĩsize*, donde *danĩ* significa “carne humana” e que, unida ao sufixo *ze*, indica lugar ou modo de ação, substantivando o termo anterior. Ou seja, os nomes de fato são palavras cheias de substância que, assim como o sêmen, criam/fecundam os corpos e fazem crescer e multiplicar as gentes. Os

homens recebem sêmen apenas de seus ascendentes masculinos, quando são gestados crianças. Por isso é coerente também que recebam os nomes através da linha paterna. As mulheres, por sua vez, são feitas crianças pelo sêmen do seu pai, mas recebem também o sêmen de seu próprio marido quando vão fazer crescer suas crianças a partir de seu sangue: elas “produzem trocado”, como explicam, em português. Por isso, presumo, recebem o nome dos esposos virtuais – os tios maternos.

Observo, portanto, que a descendência, entre os Akwẽ, é um mecanismo de atualização e estabilização da multiplicidade primeva, estando os clãs ligados às formas-nomes-espíritos dos entes que compõem as camadas cósmicas, mas que também são mobilizados na composição das pessoas: nome/sêmen/alma são consubstanciados a partir do sangue feminino. Sendo assim, longe de ser um mecanismo inequívoco de produção de identificações, é um mecanismo de criação de diferenças internas que remetem às diferenças cosmológicas, não por acaso tendo o dualismo como estrutura de sua reprodução.

A nomação feminina, por sua vez, é também um mecanismo contra identitário, na medida em que mobiliza uma série de inversões para sua correta operação. A presença de duas meninas que são *dasisdanãrkwa*, a atuação da classe de idade alternada em relação ao *dakrsu* paterno das meninas, a presença fundamental do tio de amarração que troca com as tias paternas das nominadas caça por colares de *ake* : todas as características que evocam uma significância inequívoca da afinidade na imposição dos nomes. É nominando (esse ato criativo fundamental) as meninas como afins potenciais que os homens criam as condições para sua própria criação.

As potências criativas mobilizadas no mito são atualizadas na vida cotidiana (pela aliança e pelo sexo) e no ritual (pela nomação) por mecanismos de participação e de inversão cujo sentido é reestabelecer o *continuum* onde o mito estabelece a ordem discreta (Lévi-Strauss, 1971). Essa é, por definição, uma dialética sem síntese. E a deriva do tempo é sempre, mais uma vez, um retorno ao fundo pré-cósmico de continuidade com o mito, para dali novamente pôr em curso as diferenciações que organizam o processo de fabricação da pessoa: as partições socio-cósmicas.

Assim como nos cantos de Wakedi e para os nomes femininos em geral, os cantos *kbuhuĩkwa* que preparam a nomação dos meninos acionam uma relação entre os gêneros: homens e mulheres, ao conferirem os nomes, estão cantando uns para os

outros. Mulheres que chamam os homens para o outro lado do desfiladeiro, homens que chegam como visitantes furtivos, se unem e se separam novamente: mas daí algo se cria.

Como procurei demonstrar, a diferença de gênero perpassa transversalmente todas as mediações que os Akwê estabelecem com outros planos cosmológicos.

Tal aspecto reforça minha proposição de que as operações de nomeação são correlativas àquelas desencadeadas pela aliança e pelo sexo. São relações que separam. Separam porque constituem os termos, fabricam pessoas genderizadas (não andróginas) ao mesmo tempo em que possibilitam uma relação (re)produtiva entre os gêneros. Nos termos de Strathern (1988), os andróginos não se reproduzem, é preciso ser um de um par.

Através dos nomes e da conjugalidade, os Akwê fazem crescer as gentes no ventre de outros que são seus *dasisdanārkwa* (“aqueles que são o nosso umbigo”), assim como cada menino nominado faz crescer o clã (raíz, broto, origem) de seu pai. Mas, como demonstra o mito de surgimento da mulher, os homens não fazem crescer suas gentes sozinhos. Quando engravidavam de si mesmos, ou de forma indiferenciada pelo gênero, pariam um arrevesado de seres monstruosos, prolíficos em demasia, e sangravam até morrer. Como nos conta o mito do fogo do jaguar, antes de estarem diferenciados em suas diversas partições “*por causa da pikō*”, os Akwê devoravam-se a si mesmos porque se transformavam o tempo todo. Os *dasisdanārkwa* são a evidência dessa relação produtiva instituída pela diferença de gênero, assim como são a causa do *self: making kin out of others*, para usar a feliz expressão de Vilaça (2002).

Nomear é reproduzir, fazer crescer, multiplicar, assim como dividir, diferenciar. O sexo também é isso: uma relação que ao mesmo tempo em que reproduz, separa. Ambos criam os corpos e as pessoas. Os nomes fazem no ritual aquilo que o fogo do jaguar faz no mito e aquilo que homens fazem nas/com as mulheres a partir do sexo e do casamento. São as mesmas relações consideradas em camadas existenciais distintas, mas intrinsecamente conectadas: umas são o índice das outras.

Os rituais de nomeação recompõem o tempo linear dos processos de maturação ao tempo cíclico dos processos de reprodução: daí, penso, a pertinência gráfica e conceitual do layout das aldeias tradicionais na forma de um arco, uma espécie de cruzamento formal entre o traço e o círculo, que se abre para a amplidão da paisagem. Os clãs, e a descendência, são efeitos desse tempo composto e o modo de sua atualização. Por isso também sua pertinência para compreender a dinâmica dos grupos domésticos.

Torna-se significativo também, nesse sentido, que a estética do Dasĩpsê seja permeada por alternações entre o traço e o círculo, uma vez que os nomes das meninas são imputados a partir de operações conduzidas em círculos e os nomes masculinos a partir de uma disposição em traços ou filas paralelas que se cruzam e se separam novamente.

Os aspectos levantados acima se relacionam diretamente, ainda, à celebre divisão posta pela bibliografia Jê entre nominadores e genitores (Melatti, 1976), a partir da qual a construção da pessoa nesses povos estaria assentada na separação entre a substância física e aqueles mecanismos cerimoniais responsáveis pela criação da persona social, incluídos aí os nomes.

Coelho de Souza (2002) demonstrou a partir de uma ampla revisão da bibliografia sobre os povos Jê, que os nomes bem poderiam “seguir o mesmo caminho que a substância física”, ou estarem destinados à mesma finalidade das relações de substância, qual seja, a de fabricar parentes (p.479). Para a autora, os nomes também constituiriam um aspecto dos corpos das pessoas construídas como humanas. No caso dos Jê Setentrionais (sobretudo dos Timbira), no entanto, as relações onomásticas produziriam parentesco ali onde a co-procriação não pode ocorrer, ou seja, a troca de nomes estaria em oposição complementar à troca de corpos: troca-se nomes com quem não troca-se cônjuges. (Ladeira, 1982). Antes de Coelho de Souza, porém, Maybury-Lewis (1979, 1980) já nos atentava para o contraste entre os Jê Centrais e os Jê do Norte a esse respeito, apontando que, entre os primeiros, os nomes estariam em consonância com os grupos de descendência que se manifestariam de forma ampla por todas as dimensões do sistema (concebido como composto pela divisão centro/periferia), e não se restringindo ao plano cerimonial. No entanto, tais “grupos de descendência” parecem ter sido concebidos pelo autor como arranjos eminentemente sociológicos responsáveis por ligar as pessoas ao “todo social” em oposição à natureza e ao não humano. Essa última proposição de Maybury-Lewis se apresenta, entretanto, ambígua, já que em outras passagens das mesmas publicações mencionadas ele próprio afirma que as segmentações internas postas pelo dualismo estariam, entre os Jê Centrais, intrinsecamente ligadas ao plano cosmológico. Embora o autor nunca tenha se debruçado sobre a explicação desses princípios entre os Akwẽ-Xerente em particular, observo que, de fato, as relações entre as dimensões analíticas a que denominamos “organização social” e “cosmologia” devem ser reconsideradas e evidenciadas para se

compreender a importância dos nomes na construção da pessoa akwê. Essa tese não é senão uma tentativa preliminar nesse sentido.

O meu argumento é que, para os Akwê-Xerente, os nomes estão implicados nos processos de procriação, pois eles são a condensação das capacidades geradoras, extraídas dos espíritos-animais e corporificadas nessas “palavras mágicas” (Coelho de Souza, 2002), e que são, portanto, índices da reprodução do cosmos nos corpos. Nas palavras do próprio Maybury-Lewis (1980), os nomes só ligam as pessoas ao social na exata medida em que o social está ligado ao cosmos. (p.8). E eu acrescentaria: e o cosmos aos corpos. Cosmologia, parentesco e ritual são dimensões absolutamente relacionadas na maneira como os Akwê organizam sua presença no mundo, e os nomes e a conjugalidade, significados ambos nos termos da afinidade, são, a um só tempo, vetores de transformação e de reprodução. Essa dupla face dos nomes analisada de forma brilhante por Coelho de Souza, recebe entre os Akwê uma característica específica: não há uma disjunção entre a transmissão de nomes e os processos responsáveis pela procriação. Fabricação e metamorfose coordenam ambas, tanto o parentesco quanto a onomástica. Poderíamos dizer que, do ponto de vista dos homens, eles estão se reproduzindo, mas, do ponto de vista das mulheres, elas estão “produzindo trocado”, ou seja, produzindo diferença. Por isso, o grupo local, a aldeia, as casas e os corpos são recortados e fabricados pelas mesmas relações/diferenças que operam nos rituais de nomeação. Não existe um meio de interioridade inclusiva (constituído a partir da cognação considerando o gradiente de distância), em que as diferenças seriam expurgadas para, então, serem repostas pelas operações rituais. Parentesco e ritual são operações que “atualizam e contra-efetua” (Viveiros de Castro, 2002b), nos corpos e no socius, identidade e diferença.

A associação entre a substância que precisa ser afinizada para gerar filhos e nomes não é um tema propriamente novo em outras províncias etnográficas. Veja-se o exemplo clássico do matador tupinambá que, com o ventre cheio do sangue do inimigo, era afinizado (e feminilizado) em relação aos seus parentes e, então, ganhava nomes para dar aos seus filhos. Na bibliografia clássica sobre os Jê (do norte), no entanto, nomes e procriação são postos como estando em relação de oposição complementar: os nomes vão aonde não vão os maridos. Nomes e casamento fazem parentesco, mas a troca de nomes acontece onde a troca de cônjuges não pode atuar (Ladeira, 1982). Ora, mas se um nome “vale” um cônjuge, não estaria exatamente aí o ponto de

transformação entre as variações observadas entre os Jê do Norte (notadamente Timbira) e os Jê Centrais?

Os nomes entre os Akwẽ fazem também os corpos, são palavras cheias de substância. Talvez seja esse o motivo, como relatei no capítulo 2, de alguém poder dizer com desdém sobre as fofocas, essas palavras destrutivas, que eventualmente circulam na aldeia: *“Deixe-os engordar com meu nome. Estou comendo carne todos os dias, enquanto seus filhos estão com as pernas cheias de feridas”*.

Mais precisamente, os nomes (*danĩsize*) percorrem o caminho do sêmen (*danĩwaku*). O *Dasĩpsê* pode ser compreendido como um grande ritual de produção em que são manejados os “meios místicos de perpetuação dos humanos e do cosmos” (Santos Granero, 1986). Essa reprodução, no entanto, base onomástica de diferenciação e crescimento das raízes germinativas que são os clãs (*-snãkrda*), pressupõem, ao mesmo tempo, uma relação com a potência criativa da alteridade não-humana – os mortos e os animais - que passa pelas mulheres.

O parentesco e a conjugalidade, assim como a nomeação, se referem a essa potência e procuram manejá-la, controlá-la, sem, contudo, suprimi-la: todas essas relações, juntas e mutuamente referidas, fazem parte dos modos akwẽ de composição da vida. Trata-se de uma forma incrivelmente bela de estar no mundo, e de compor o próprio mundo, mas que também carrega seus perigos.

Mas, como dizia o Riobaldo de Guimarães Rosa, aquele que sentia os desmedimentos do sertão e as emanações anímicas da terra “em seu coração mesmo e entendimento”: a vida não é isso mesmo? *“A gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do que em primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?”*

Essa tese é também um pouco isso: fruto de uma parte de minha vida que passei entre os sertões, e, dentro dessa parte, entre os Akwẽ. Quando comecei a atravessar esse rio a nado, talvez tenha mirado um ponto diferente na margem oposta que pretendia alcançar, mas “a vida é de viés”, e aponta, como os Akwẽ me ensinaram, na direção em que correm as águas, mediadoras de todas as passagens. Ora, não foi exatamente pelo rio que começamos?

Referências Bibliográficas

- ÁRHEM, K. [1996] —La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. In: DESCOLA, Ph. - PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v.5, n.1. 2013.
- AZANHA, G. A Forma Timbira: estrutura e resistência. Dissertação de Mestrado apresentada na FFLCH da USP. São Paulo, 1984.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Parrots and Oropendolas: the Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 80, 1994.
- _____. *Viviendo bien: gênero y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAP/BCRP, 2001.
- _____. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 49, p. 205-243. 2006.
- _____. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2.ed., Lima: CAAAP, 2008.
- _____. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 399-411, 2015a.
- _____. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 399-411, 2015b.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô. São Paulo: Hucitec, 1978.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PPGAS-MN/UFRJ, 2002.
- _____. Nós, os Vivos: construção da pessoa e construção do parentesco entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16 n.46, 2001.
- _____. Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*. v. 10(1). p.25-60, 2004.

_____. Por que a Identidade Não Pode Durar: a troca entre Lévi-Strauss e os Índios. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. e FREIRE, R. (orgs.) Lévi-Strauss: leituras Brasileiras. Ed.UFMG, 2008.

COLLIER, Jane F. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford. Stanford University Press, 1988.

CROCKER, Jon Christopher. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press, 1985.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean. *The Canela: bonding through kinship, ritual, and sex*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1994.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis. Vozes, 1976.

_____. The Apinaye Relationship System: Terminology and Ideology. In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

DEMARCHI, Andre. *Kukràdjà Nhipejx / Fazendo Cultura - Beleza, Ritual e Políticas da visualidade entre os Mebengôkre (Kayapó)*. Tese de doutorado defendida pelo Programa de pós-graduação em Antropologia da UFRJ. 2014.

DE PAULA, Luís Roberto. *Dinâmica Faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP. São Paulo, 2000.

DESCOLA, Philippe. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley, Los Angeles and London. University of California Press, 2001.

EWART, Elizabeth. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Bloomsbury Academic: London, 2013.

_____. Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.58, n.1, 2015.

FARIAS, Agenor. *Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre as aldeias*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo, 1990.

FAUSTO, Carlos. [2001]. *Inimigos Fiéis. história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2014.

_____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v.8, n.2, p.744, 2002.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia, *Mana*, 14, n.2, p.329-366, 2008.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2). p. 39-65, 1997.

_____. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1991.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5). 1995.

_____. Gênero para um Dicionário Marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu* (22), 2004.

_____. [1991]. Manifesto do Ciborgue. In: TADEU (org.) *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte. Autêntica, 2009.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. *Revista de estudos feministas*, IV: 1, p. 35-54. 1996.

GIACCARIA, P. B. 1978. Significado da água na cultura xavante. *Revista de Antropologia* 21:95108.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas, Editora da Unicamp, 1997

_____. Pontal e Porto Real. Dois arraiais do norte de Goiás e os conflitos com os Xerente nos séculos XVIII e XIX. *Revista Amazonense de História*, v. 1, p. 131 - 146, 2002.

_____. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (Org.). *A (trans) formação histórica do Tocantins*. Palmas: Unitins-Goiânia: CEGRAF, 2004.

_____. "Amizade formal e sistema matrimonial apinaje," pp. 20. 2000.

GIRALDIN, Odair; SILVA, Cleuber Alves da. Ligando Mundos: relação entre xerentee a sociedade circundante no século XIX. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 2002. (Série Antropologia).

GORDON, César. Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90. 1996. 224 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. Economia Selvagem. São Paulo: Unesp, ISA/NuTI, 2006.

GONÇALVES, M. A. O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GRAHAM, L. 1983. Performance, dynamics and social dimensions in Xavante narrative: Höimana ù'ö wasu 'u. MA Thesis, University of Texas, Austin.

_____. Performing Dreams. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Austin: University of Texas Press. 1995.

_____. Performance de Sonhos: discursos de imortalidade Xavante. (trad.) Fernando de Luiz Brito Viana. São Paulo, Edusp., 2018.

HUGH-JONES, C. From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge University Press, 1980.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and Indians. L'Homme 106107 XXVIII:138-155. 1988.

_____. The Gender of Some Amazonian Gifts: an experiment with an experiment. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley, Los Angeles and London. University of California Press, 2001

_____. Wāribi and the Wite Men: history and myth in northwest Amazonia. In: TONKIN, Elizabeth; McDONALD, Maryon; CHAPMAN, Malcolm (Ed). *History and Ethnicity*. London and New York. ROUTLEDGE, 1989.

KARASCH, Mary. Catequese e Cativoiro: Política indigenista em Goiás 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KELLY, José Antônio L. Fractalidade e Troca de Perspectivas. *Mana* v.7(2): 95-132, 2001.

_____. Sobre a Antimestiçagem. tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. – Curitiba, PR : Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro, [Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2016.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge. Cambridge University Press, 1981.

LADEIRA, M. E. A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo. 1982.

LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e Performances kaxinawa. *Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 49 Nº 1, 2006.*

_____. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo. Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro:NUTI, 2005.

_____. Antropologia do Gênero nas décadas de 70 e 80: questões e debates. *Teoria e Sociedade*, v.2, p.75-110, 1997.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3), Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, p. 85-116. 1994.

_____. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. Dossiê Mulheres Indígenas. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, n. 1 e 2, p. 176-194. 1999.

_____. Multiple Paternity amongst the Mebengokre (Kayapó, Jê) of Central Brazil. In: BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (Org.). *Cultures of Multiple Fathers: the theory and practice of partible paternity in Lowland South America*. Gainesville: Editora da Universidade de Florida, 2002.

_____. A terminologia de parentesco enquanto uma elaboração sócio-cultural da percepção do dimorfismo humano. In: AMADO, R. de Sá. (Org.). *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo: Editora Paulistana, 2010. p. 27-44.

_____. Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012.

_____. O som do silêncio. *Cadernos Pagu - Debate: Alteridade, gênero, sexualidade, afeto* - Campinas: Unicamp/Pagu, n. 41, p. 87-93, jul./dez. 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1975.

_____. The social use of kinship terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 1943.

_____. [1956]. As organizações dualistas existem? In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1975.

_____. [1952]. A Noção de Arcaísmo em Etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro, 1975.

_____. [1952]. As estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental. In: *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro, 1975.

_____. [1973]. Reflexões sobre o átomo do parentesco. In: *Antropologia Estrutural 2*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1993.

_____. [1964]. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. São Paulo. Cosac & Naify, 2004.

_____. [1971]. O Homem Nu. (Mitológicas vol. 4). São Paulo, Cosac Naify, 2011.

_____. [1991]. *História de Lince*. Rio de Janeiro. Companhia das Letras, 1993.

LOPES DA SILVA, A. Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. *Antropologia 6*. São Paulo, SP: FFLCH/USP, 1986.

LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, Agenor T. P. Pintura Corporal e sociedade: os —partidos Xerentel. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/ Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 1992.

MATTOS, Rinaldo de. O messianismo existencial Xerente. *Revista Antropos*. V. 3, n. 2, p.2738, 2009.

MAYBURY-LEWIS, David. The analysis of dual organizations: a methodological critique. *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde* 116:17-44. 1960.

MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

_____. Introdução. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

_____. Conclusion: Kinship, Ideology and Culture. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

_____. Cultural Categories of the Central Gê. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

- _____. [1974]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Francisco Alves Editora, 1984.
- _____. Name, Person and Ideology in Central Brazil. Proceedings of The American Ethnological Society. 1980.
- _____. [1988] O selvagem e o inocente. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1990.
- MCCALUM, Cecilia. Gender and Sociality in Amazonia. Oxford: Berg, 2001.
- _____. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, v.2, n.2, p.49-84, 1996.
- _____. Becoming a Real Woman: Alterity and the Embodiment of Cashinahua Gendered Identity. *Tipiti* vol. 7. 2009.
- _____. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* (41), julho-dezembro de 2013.
- _____. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*. Vol. 7, 1999.
- _____. Intimidade com Estranhos: uma perspectiva kaxinawa sobre a confiança e a construção da pessoa na Amazônia. *Mana*, 19. 2013.
- MELATTI, J.C. Nominadores e Genitores: Um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon. *Leituras e etnologia brasileira*. São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional, 1976.
- _____. Ritos de uma Tribo Timbira. São Paulo: Atica. 1978.
- _____. "The relationship system of the Krahó," in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Edited by D. Maybury-Lewis, pp. 46-82. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1979.
- MELO, Valéria M. C. Diversidade, Meio Ambiente e Educação: uma reflexão a partir da sociedade Xerente. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – PPGCiamb/ Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2010.
- _____. O movimento do mundo. Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwê-Xerente. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutora em Antropologia Social. Manaus, novembro de 2016
- MOI, Flávia Prado. *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico*. São Paulo: Annablume, Acervo, 2007
- MORAIS NETO, Odilon Rodrigues. *Sawrepte: imagens do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. PPGAN/UnB. Brasília, 2007.
- _____. Eu, um índio: etnobiografia, parentesco e xamanismo no Brasil Central. Exame de qualificação - Prospecto da Tese a ser apresentada ao Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN/UnB) para obtenção do título de Doutor. Orientadora: Dra. Marcela S. Coelho de Sousa. 2018.

MORIM, A.G. "Brotou batata para mim". Cultivo, Gênero e Ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese de doutorado defendida pelo Programa de pós-graduação em antropologia da UFRJ. 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Serente. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942.

_____. The Eastern Timbira. Translated and edited by Robert Lowie. Berkeley and Los Angeles, University of California (University Publication in American Archeology and Ethnology), 1946

_____. [1939]. Os Apinayé. Belém do Pará, Museu Paraense Emilio Goeld, 1983.

NOVAES, Sylvia C. Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: EDUSP, 1993.

OVERING, Joanna. "Orientation for paper topics & Comments." Social time and social space in Lowland South American societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, 1977a, pp. 9-10 & 387-94 II. 1977.

OVERING, Joanna. Review article: Amazonian anthropology. Journal of Latin American Studies, v.13, n.1, p.151-165, 1981.

_____. Elementary Structures of Reciprocity: a Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought. Antropologica, 1983.

_____. "Men control women: the 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*. v. 1, n° 2. Summer. 1986.

_____. Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1), 1999.

PANET, R. 'I-MÃ A KUPÊN PRÃM !' Prazer e sexualidade entre os Canelas. Tese em co-tutela, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão e ao Doutorado em Antropologia da École Pratique des Hautes Études como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Políticas Públicas e em Antropologia. São Luís, 2010.

POHL, Johann E. Viagem no interior do Brasil (1817-1821). Coleção Reconquista do Brasil, São Paulo, EDUSP/Livraria Itatiaia, 1976.

RAPOSO, C. Produzindo Diferenças: gênero, dualismo e transformação entre os Akwẽ-Xerente. Dissertação de mestrado defendida pelo PPGAN/UFMG, 2009.

ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise [1974]. *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, 1979.

SANTOS GRANERO, F. Power, ideology and ritual of production in Lowland South America. *Man*. New Series, vol 21. 1986.

_____. The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. 1991.

SCHEFFLER, H.,F. LOUNSBURY. A study in structural semantic: the Sirionókinship system. Englewood Cliffs, N.J.:Prentice-Hall. 1971.

SCHROEDER, Ivo. Política e Parentesco nos Xerente. Tese de Doutorado, PPGAS, FFLCH/USP. São Paulo, 2006.

SEEGER, Anthony. Nature and Society in Central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso. Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 1981.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/ Marco Zero, 1987.

SILVA, Cleube A. Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos como os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2006.

SINÃ-XERENTE, Valci. Nomes próprios do Povo Akwẽ-Xerente. Monografia (Licenciatura Intercultural de Formação Superior) – UFG, Goiânia, 2011.

SÕPRE-XERENTE, Armando . Cantos de Nomeação Feminina e Masculina do Povo Akwẽ. Projeto Extraescolar. NÚCLEO TAKYNAHAKY DE FORMAÇÃO SUPERIOR INDÍGENAS. Universidade Federal de Goiás – UFG, 2015.

STRATHERN, Marilyn [1988]. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp. 2006.

_____. No Nature, no Culture: the Hagen case. In: MACCOMARCK, Carol P; STRATHERN, Marilyn. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge. 1980.

_____. O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios. São Paulo, Cosac Naify, 2014.

STOLZE LIMA, T. Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. e FREIRE, R. (orgs.) Lévi-Strauss: leituras Brasileiras. Ed.UFMG, 2008.

TURNER, Terence. "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model," in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Edited by D. Maybury-Lewis, pp. 147-178. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1979.

VIDAL, L. Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. São Paulo: HUCITEC/EDUSP. 1977.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.15, n.44, p.56-72, 2000.

_____. Making kin out of others in Amazonia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.82, pp. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.

_____. 1995. "Pensando o parentesco ameríndio," in *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Edited by E. Viveiros de Castro, pp. 7-24. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1996a. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico* 95:9-91.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac &Naify, 2002.

_____. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. Atualização e Contra-Efetuação do Virtual. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac &Naify, 2002b.

_____. Princípios e parâmetros: uma leitura de L'Exercice de la parenté, de F. Héritier, *Comunicação do PPGAS*, v. 17, 1990.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

Anexo 1: Glossário

Aikārê: cunhado doador.

Aikde: criança.

Aimmākārê: O termo é usado para todo rapaz solteiro de modo geral por uma mulher que não seja sua parenta, mas pode ser traduzido como, literalmente, o “cunhado do seu pai” (*aimmā*: seu pai e *kārê*: cunhado doador).

Ambâ: homem maduro.

Awasiñ: consogros.

Bakrda: moça que está pronta para o casamento, mas que se conserva virgem.

Dbá: moça púbere que já teve relação sexual, porém ainda não gerou filhos.

Danōhuĩkwa: mensageiros cerimoniais vitalícios que atuam no *Dasĩpsê* (cerimônia de nomeação). São sempre dois homens, um de cada metade, para cada um dos gêneros.

Danōkrêmzukwa: tio materno de amarração.

Dakukbâ: cerimônia nupcial.

Dakrsu: cada uma das quatro associações masculinas que se organizam como classes de idade.

Dasĩpsê: Ritual de nomeação. Poderíamos traduzir o termo como *da* (prefixo que denota a 3ª pessoa honorífica ou qualidade do que é humano) *sĩ* (partícula que expressa ato recíproco) *psê* (belo, bom). O *Dasĩpsê* é, portanto, a cerimônia na qual os Akwẽ se fazem belos.

Dasĩpsêze: clareira ou pátio cerimonial que compõe a aldeia.

Dasisdanãrkwa: expressão que denomina a relação entre clãs de metade oposta que mantêm (aos pares) relações cerimoniais privilegiadas: “Aqueles que têm o dever de resposta”.

Dasiwaze: Expressão utilizada para denominar a relação de afinidade, e os próprios afins, em oposição àqueles considerados como parentes. “Nosso respeito humano recíproco” seria uma tradução literal possível para a expressão. A essas gentes com quem se casa, àqueles que compõem a metade oposta, de modo geral, os Akwê denominam *dasiwaze*. (*da*: prefixo que define a condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *waze*: respeito/vergonha/evitação).

Doi tdêkwa: uma das metades sociocósmicas: “Os Donos do Círculo”. Está associada a *Waptokwa* ou *Bdâ* (Sol, mas também: “nosso pai, causador, germinador”). Essa metade era denominada, no passado, como *Siptato*, termo que, embora ainda reconhecido, caiu em desuso.

Hârkubu: bolo feito de massa de milho ou mandioca, recheado com carne e assado em fornos de terra.

Htâmhã: uma das metades cerimoniais que atuam na corrida de toras *ĩsitro*.

Ĩ-kuiwa: De acordo com sua cosmologia, os Akwê se dividem em duas metades exogâmicas (*ĩ-kuiwa*: um dos elementos de um par): Doí e *Ĩsake*, cujos motivos gráficos postos nas pinturas corporais de seus membros constituem-se de variações do círculo e do traço, respectivamente.

Ĩsake tdêkwa: uma das metades sociocósmicas: Os Donos do Traço. Está associada a Wairê (Lua). Essa metade era denominada, no passado, como *Sdakraã*, termo que, embora reconhecido, caiu em desuso.

Ĩ-snãkrda: “nosso começo, nosso princípio, raiz de árvore”. Expressão utilizada para se referir a cada um dos seis clãs que compõem a socialidade akwê.

Ĩsitro: toras grandes de buriti, talhadas e adornadas segundo padrão gráfico específico das metades cerimoniais *Htâmhã* e *Stêromkwa*, usadas em corrida cerimonial que encerra a nomeação dos homens.

Ĩ-zakmõ: cunhado tomador, genro.

Kbazêĩprã: animais de caça.

Kbazêĩprãirê: “festa dos animais de caça”. Parte do ritual de nomeação: Dasĩpsê.

Kbazi Tdêkwa: Donos do Algodão, clã da metade Doi

Krãiprehi Tdêkwa: krã: cabeça, pre: vermelho, hi: osso. Um dos clãs da metade Ìsake.

Krãnkrã: toras grandes de buriti, usadas ao final do kbazêĩprãirê, durante o Dasĩpsê. Não são adornadas, nem talhada.

Krêmzu: sobrinho/sobrinha, filhas/filhos de irmã para falante masculino.

Krito Tdêkwa: Donos do Jogo da Bola de Borracha, clã da metade Doi.

Krozake Tdêkwa: dakro: têmpera; ìsake: traço. Denomina um dos clãs da metade Ìsake.

Kubuhuĩkwa: cantos cerimoniais proferidos pelos homens que antecedem a nomeação masculina.

Kuiro: borduna

Kuĩwdê: toras pequenas de buriti, usadas por homens e mulheres em corridas “comuns” durante o Dasĩpsê.

Kumdâkwa: colar de dente de capivara usado pela mulher no rito de casamento.

Kupre: rito pós-funerário em que os homens recebem alimentos dos parentes do morto em troca de operações rituais em sua sepultura. O *Kupre* é sempre realizado entre os *dasisdanãrkwa*, clãs de metade oposta que mantem relação cerimonial privilegiada.

Kuzâ Tdêkwa: Donos do Fogo, clã primevo da metade Doi.

Kwatbremĩ: menino

Mrõre: mulher casada

Mrõtõ: mulher que já teve filhos, mas que não está casada.

Nõkrêkwa: tio materno

Pikõ: mulher madura.

Rõmkreptkã: confrontações discursivas realizadas pelos anciões em contextos cerimoniais.

Romsiwamnãrĩ: O termo é usado para entes predatórios e transformacionais do tempo mítico e atual. Mas a etimologia do termo também remete às relações incestuosas, por exemplo, para se referir aos casamentos no interior do mesmo clã: “estão fazendo como os cães, *mã tô siwamnãrĩ*” (no sentido de configurarem incesto, dizem então: “estão fazendo como/virando bicho”).

Sekwa: xamã

Sipsa: rapaz virgem, recluso.

Sōkrêmzu: gravata cerimonial usada pelos homens, feita com fibra de algodão na qual é atada uma pela de gavião-fumaça.

Stêrōmkwa: uma das metades cerimoniais que atua na corrida de toras *ĩsitro*.

Tarê: criança do sexo feminino

Tdêkwa: expressão utilizada para se referir ao dono/controlador de algo ou alguém.

Turê: criança do sexo masculino

Wahirê Tdêkwa: Donos do Traço de Talo de Buriti, clã primevo da metade *Ĩsake*.

Wairê: Lua

Wakupsōmnōikwa – “aqueles que nos mergulham, ou submergem”. É o termo usado pelos membros de uma determinada classe de idade para se referir àqueles da classe de idade ascendente.

Wapte: jovem, imaturo.

Waptokwa: Sol, nosso germinador, causador, também referido como *Bdâ*.

Warã: locus cerimonial dos homens

Wasiwadi: “Aqueles que são parte de mim”, expressão utilizada para denominar a relação de parentesco, os parentes por linha paterna, aqueles que pertencem ao mesmo clã e/ou metade.

Wawê: ancião/anciã. Velho, mas também grande, múltiplo.

Waze: respeito, evitação.

Anexo 2: Imagens do Ritual e do Cotidiano



Avós e seus netos no Ssuĩrehu.



Duas irmãs e seus filhos



Casa típica no Ssuirehu



Brutudi e suas netas recebem sua parte da caça



Mulheres se divertem no rio



Prêdi chega da roça com sua avó



Sakruĩkawě com alguns de seus BS (bremĩ)



Sakruĩkawě traz a ema abatida



Skrawë e Waktidi descobrindo o forno de terra onde se assava um caititu



Skrawë e Waktidi voltam do brejo com olhos de buriti e uma pequena presa



Mulheres alimentam seus filhos, netos e bisnetos pela manhã



Um avô e seu neto



Uma avó e sua neta



Skrawë volta de uma caçada com seu neto Bruwë



Mrãiti arranca gargalhadas de seu irmão caçula



Waktidi com sua nora e suas bisnetas, no fim da tarde.



Krêdi e seu esposo Krãrãte no ritual de casamento



Krêdi, seu esposo e seu tio de amarração no ritual de casamento



Mulheres proferem choro ritual (dasiwakō) sobre a noiva após cerimônia de casamento



Uma menina e seu tio materno logo após sua nomeação



Waktidi com suas tias paternas aguarda os cantos de sua nomeação



A pequena nominada e seu tio



Nos braços de sua tia paterna



Homens formam círculo em frente às casas e proferem os cantos de nomeação da menina



Crianças com suas pinturas no Dasípsê



Homens aguardam para corrida de toras krãnrã



Mulheres aguardam no pátio para corrida do kbazêĩprãirê que antecede o nome Wakedi



Homens correm com toras kuĩwdê no por do sol



Wapte reunidos para Kbazêĩprãirê



Krēdi sendo pintada por mulher da metade oposta.



O casal de Padi e as toras ĩsitro ao final da nomeação masculina



O Padi e o ancião encerram o Dasĩpsê.